

2.

A crítica do ateísmo humanista dos “mestres da suspeita”

Paradoxalmente, o pensamento de Marx, de Nietzsche e de Freud se configura como crítica ao paradigma moderno, e, ao mesmo tempo, como a maior expressão da mentalidade moderna no que diz respeito à crítica ao discurso religioso-cristão feita por um ateísmo sistematizado em função da humanização da pessoa humana.

Os assim chamados “mestres da suspeita”, segundo terminologia de Paul Ricoeur¹, além de criticar o império da razão suficiente, “suspeitam” da capacidade da razão em prestar contas da existência humana efetiva e de possibilitar ao ser humano condições que favoreçam sua realização. Marx constata, em sua análise sociológica, que o projeto moderno, ansioso pela autonomia do ser humano, descambou na configuração de uma sociedade desumana, dominada pela lógica da economia capitalista. Nietzsche, por sua vez, percebe que a racionalidade moderna, o *apolíneo*, se encontra em oposição aos instintos, à vida, ao *dionisíaco*, o que impossibilita o desenvolvimento das potencialidades da existência humana. Freud, ao descobrir o inconsciente e os impulsos sexuais (=libido) como elementos fundamentais e determinantes da constituição da personalidade humana, dá um golpe decisivo na pretensão da racionalidade moderna de manter-se como soberana na condução por si só do comportamento humano².

Entretanto, os “mestres da suspeita”, com exceção de Nietzsche, não conseguem romper de modo definitivo com a crença de que a racionalidade técnico-científica pudesse tornar possível a realização do ser humano nesta história. Marx considera que, com o desenvolvimento de um estudo profundo da economia política, é possível descobrir os verdadeiros mecanismos desumanos das relações sociais, e, assim, conscientizar os proletários para a revolução contra a burguesia, instaurando o comunismo. Freud, por sua vez, mesmo tendo descoberto a pulsão sexual como a força motriz do comportamento humano, não deixa de acreditar na possibilidade de se chegar a um determinado ponto da história, em que, mediante uma “educação para a realidade”, possibilitada pela

¹ Cf. RICOEUR, P., *O conflito das interpretações*. Ensaio de hermenêutica; Id., *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, p. 28-40.

² Id., *Da interpretação: ensaio sobre Freud*, p. 28-40.

linguagem científica, o ser humano superará a fase infantil da humanidade pela fase da maioridade, na qual se viverá em função do “princípio da realidade” e não mais em função do “princípio do prazer”.

As críticas ao cristianismo feitas por Marx e Freud encontram sua origem nesta crença de uma possível realização do ser humano na história mediante o impulso da razão científica. Assim, é o conhecimento científico somado ao anseio de realização imanentista do ser humano na história que fornecem a Marx e a Freud a base para se criticar o cristianismo como configuração religiosa desumanizante. Marx, a partir da análise sócio-econômica, considera o cristianismo como alienação e como ideologia. Ou seja, o cristianismo é interpretado como um produto social que tende a impedir a realização do ser humano porque está relacionado profundamente com a estrutura econômica de uma sociedade que produz a alienação humana. Freud, por sua vez, a partir da investigação do psiquismo humano, acusa a religião de ser “neurose obsessiva universal” e também “ilusão” em função dos desejos infantis. Deste modo, para Freud, o cristianismo impede a pessoa de superar a fase infantil norteadada pelo desejo de realização do “princípio do prazer”.

Nietzsche, por sua vez, entre os “mestres da suspeita”, é um caso *sui generis*. Trata-se de um filósofo que, com grande perspicácia filosófica e sensibilidade histórica, além de criticar os fundamentos axiológicos de toda modernidade, profetiza a superação da modernidade com o advento do niilismo. No que concerne à crítica religiosa, Nietzsche condena o cristianismo em nome da vida. Para ele, o cristianismo é uma fonte de sentido enganosa para a vida, porque direciona a força da vida, a vontade de potência, não para esta que é a única existência, mas para a vida eterna e para Deus, o nada hipostasiado.

Marx, Nietzsche e Freud, seguindo a mesma lógica de Feuerbach da interpretação que concebe a oposição entre Deus e o ser humano, condenam o cristianismo como entrave ao processo de humanização da pessoa humana. Cada um destes filósofos critica o cristianismo a partir de abordagens diferentes. Marx parte da análise sociológica feita a partir da economia política. Nietzsche, por sua vez, parte da investigação genealógica dos valores da civilização ocidental. Freud, por fim, critica o cristianismo a partir da análise do psiquismo humano. Destarte, o cristianismo se torna alvo de uma crítica sociológica, axiológica e psicológica.

Consideramos que a apresentação da crítica que os “mestres da suspeita” fazem ao cristianismo é de grande importância para podermos avaliar até que ponto tem sentido a acusação de ser o cristianismo entrave à humanização. Ademais, esta interpretação do cristianismo de Marx, de Nietzsche e de Freud, além de ter sido assumida pelo ateísmo militante do século XX, continua a ter futuro na cabeça de muitos intelectuais e cientistas da atualidade. Por causa disso, não é impertinente e nem irrelevante abordarmos a consideração crítica que o ateísmo humanista dos “mestres da suspeita” tece ao cristianismo.

Deste modo, gostaríamos, neste capítulo, de focalizar nossa atenção sobre a crítica que Marx, Nietzsche e Freud apresentam contra o cristianismo a partir do enfoque da desumanização. Por isso, o capítulo constará de três seções. Na primeira, vamos nos pautar sobre a crítica sociológica de Marx. Na segunda, abordaremos a crítica de Nietzsche a partir de sua valorização da vida dionisíaca. E, por fim, na terceira, nossa atenção se orientará para a crítica religiosa de Freud. Não obstante, queremos deixar bem claro que, neste capítulo, não faz parte do nosso objetivo a apresentação de críticas feitas de nossa parte à concepção do cristianismo destes pensadores expoentes do ateísmo anti-cristão humanista.

2.1.

A crítica de Karl Marx

Depois de Feuerbach, o ateísmo humanista com sua crítica ao cristianismo adquire com Karl Marx uma nova abordagem. Enquanto Feuerbach reduz o cristianismo à projeção da psicologia humana em um ser imaginário transcendente realizando a alienação humana, Marx procura investigar os motivos de tal projeção a partir da análise do dinamismo social, sobretudo, a partir do estudo das relações políticas e econômicas. Assim, chega à conclusão de que o cristianismo é uma das expressões da alienação humana fundamental que têm raízes econômicas.

Para Marx, a religião trata-se de um fenômeno simplesmente humano-social; equivale a ser uma ilusão consoladora que surge a partir de relações sociais desumanas, e identifica-se com uma superestrutura ideológica a serviço da legitimação da infra-estrutura econômico-capitalista. Na verdade, para Marx, a fonte da alienação do homem, ou seja, da sua desumanização, não estaria propriamente no cristianismo, como pensava Feuerbach, e sim na economia capitalista, do qual o cristianismo seria apenas uma expressão ideológica. Por isso,

a crítica de Marx à religião está inserida na crítica que ele faz à sociedade fundada no modo de produção capitalista.

A religião, sobretudo o cristianismo, interessa a Marx apenas como fato social. Mas mesmo assim não se trata de um tema abordado com frequência e de forma sistemática por ele. Diferentemente de Feuerbach, Marx não escreve nenhum tratado específico sobre a religião. A visão de Marx sobre a religião está presente em vários escritos seus³. No entanto, os textos explícitos sobre a religião são poucos numerosos e se encontram diluídos nas obras que não versam diretamente sobre a temática religiosa⁴. E isto provavelmente se deu, porque Marx considerava o enigma da religião como um assunto resolvido desde Feuerbach⁵.

Como fato social, a religião, para Marx, pode ser explicada por meio da categoria antropológica de “alienação” e por meio da categoria epistemológica de “ideologia”⁶. A crítica de Marx à religião, particularmente ao cristianismo, encontra aqui seu ponto central. Isto porque sua crítica está indissociavelmente ligada a sua concepção de religião. Em outros termos, o modo como Marx interpreta a religião constitui ao mesmo tempo sua crítica ao fenômeno religioso.

Procuremos apresentar a visão de Marx a respeito do fenômeno religioso destacando o que este possui de desumanizador. No primeiro momento, vamos expor a concepção da religião como alienação do ser humano. No segundo, nossa atenção se voltará para a concepção da religião como ideologia. Todavia, em ambas as etapas de nossa apresentação não deixaremos de destacar, em meio à crítica religiosa, a crítica explícita ao cristianismo.

³ A crítica religiosa de Marx encontra-se com especial relevância nos seus seguintes escritos: “Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel” (1843); “A questão judaica” (1843); “Manuscritos econômico-filosóficos” (1844); “A sagrada família” (1845); “A ideologia alemã” (1845-1846); e “O Capital” (1867), sobretudo, no que tange ao fetichismo da mercadoria.

⁴ Os textos de Marx sobre a religião foram recolhidos na antologia organizada pelo Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscou e traduzida em várias línguas. Entre nós as versões francesa e portuguesa são as mais conhecidas: MARX, K. – ENGELS, F., *Sur la religion*. Paris: Ed. Sociales, 1972; MARX, K. – ENGELS, F., *Sobre a religião*. Lisboa: Edições 70, 1980.

⁵ Marx considera que, no “caso da Alemanha, a crítica da religião foi em grande parte completada”. MARX, K., Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. In: MARX, K., *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1964, p. 77.

⁶ Cf. LIMA VAZ, H.C., Marx e o cristianismo. In: *Perspectiva Teológica*, n. 37, 1983, p. 351-364.

2.1.1. A religião como alienação do ser humano

2.1.1.1. O ateísmo de Marx

Embora tenha sido educado em escolas cristãs, Marx desde cedo assume uma postura de indiferença e de crítica à religião. Entretanto, até os dezoito anos, ele não havia professado seu ateísmo. Isto só acontece quando começa a freqüentar, em Berlim, o “Doktor-club”, o círculo dos jovens hegelianos empenhados em combater a religião em nome da filosofia⁷. Em 1841, influenciado por Bruno Bauer e Feuerbach, Marx apresenta sua tese de doutorado em filosofia, intitulada “Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e de Epicuro”. Nesta tese, o autor defende abertamente opiniões ateístas, destaca a inconciliabilidade entre a filosofia e a religião e professa claramente, no prefácio da obra, o ateísmo como seu credo⁸.

De fato, o ateísmo não deixa de marcar profundamente todo o pensamento de Marx. A sua visão do homem, da sociedade, da história e da religião se restringe a uma explicação imanentista ou materialista da realidade. Assim, o ser humano é compreendido como “*homo faber*”; como um ser material ou natural, um ser de necessidade, que se faz na relação ativa e consciente (trabalho) com a natureza⁹. A sociedade, por sua vez, é compreendida como o conjunto das relações estabelecidas entre os homens a partir de um modo de produção, uma base material ou uma estrutura econômica, que condiciona todo processo social, político, espiritual e cultural¹⁰. Já a história é concebida como um desenrolar dinâmico e dialético de vários modos de produção, sucedendo um ao outro e implicando a luta de classes, até culminar na realização da história com a

⁷ Cf. KÜNG, H., op. cit., 306-313; MOREL, G., Un ateo absoluto: Karl Marx. In: VV.AA., *Ateísmo en nuestro tiempo*. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1967, p. 185-191.

⁸ Cf. MARX, K., A diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro. In: MARX, K. – ENGELS, F., *Sur la religion*; INSTITUTO DE MARXISMO-LENINISMO, *Karl Marx: Biografia*. Moscou-Lisboa: Edições Progresso, 1983, p. 28-32; STACCONE, G., op. cit. 106-108; NEUSCH, M., op. cit., 1977, p. 80-83.

⁹ Sobre o conceito de homem em Marx conferir a seguinte referência bibliográfica: MARX, K. Manuscritos econômicos e filosóficos. In: FROMM, E., *Conceito marxista do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 89-102 (Primeiro manuscrito); MARX, K. – ENGELS, F., *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, p. 7-21; LIMA VAZ, H.C., *Antropologia filosófica I*, p. 127-131.

¹⁰ Cf. MARX, K. – ENGELS, F., *A ideologia alemã*, p. 18-19.

passagem da sociedade capitalista para a sociedade comunista¹¹. E, por fim, a religião é interpretada como simplesmente um produto social¹².

Entretanto, a crítica religiosa de Marx não parte simplesmente de seu ateísmo. É verdade que este determina sua interpretação da religião. Mas não só. Sua crítica religiosa está relacionada à crítica de toda estrutura social capitalista. Marx não crítica apenas a religião como fizeram os hegelianos de esquerda. Ele percebe a religião como um epifenômeno de uma estrutura social desumanizante. Sua crítica visa profundamente não à religião unicamente, mas à estrutura social que a produz.

2.1.1.2. A concepção de religião

A compreensão de Marx sobre a religião é devedora, em grande parte, de Feuerbach. O autor de “A essência do cristianismo” fornece-lhe a teoria da religião como projeção antropológica em Deus e também a idéia da alienação¹³. Por isso é que Marx compreende, assim como Feuerbach, a religião como uma projeção do homem e como alienação. Entretanto, Marx, como crítico do idealismo hegeliano, que Feuerbach não havia superado, concebe a religião como projeção feita pela pessoa humana a partir de suas condições sócio-econômicas. Para ele, não é suficiente afirmar, como fez Feuerbach, que o homem na religião cria um mundo ilusório para realizar nele os seus desejos e ideais. Marx se interessa em descobrir a razão pela qual o homem cria uma consciência ilusória a partir de sua situação histórico-social. Ele não se satisfaz em afirmar que na religião o homem se encontra alienado. Seu interesse é investigar o motivo pelo qual o homem procura se alienar na religião.

¹¹ Cf. Ibid., p. 21-34; Id., *Manifesto do partido comunista*. Petrópolis: Vozes, 1989.

¹² Cf. MARX, K., Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. In: MARX, K., *Manuscritos econômico-filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1964. Id., *A questão judaica*. São Paulo: Centauro, 2003; Id., *Manuscritos econômico-filosóficos*. In: FROMM, E., op. cit.; Id. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K. – ENGELS, F., *A ideologia alemã*, p. 99-103; MARX, K. – ENGELS, F., *A ideologia alemã*; Id., Prefácio a “Uma contribuição à crítica da economia política”. In: FROMM, E., op. cit., p.187-188.

¹³ De acordo com Cabada Castro, “não somente a crítica da religião em Marx é de origem diretamente feuerbachiana, mas também a estrutura, os esquemas mentais da crítica política ou econômica do jovem Marx são muito próximas da análise ou da explicação da projeção religiosa de Feuerbach”. CABADA CASTRO, M., *El humanismo premaxista de Ludwig Feuerbach*, p. 169.

2.1.1.3.

A religião como projeção social e como alienação

A questão da religião como alienação do homem aparece pela primeira vez no pensamento de Marx em sua tese doutoral e vai sendo abordada em outras obras em relação, sobretudo, à alienação política e econômica. Precisamente, aborda o tema da religião concebida como alienação até os seus “Manuscritos econômico-filosóficos”, de 1844. A partir dessa obra, passa a conceber a religião como ideologia, apesar de não abandonar a concepção da religião como alienação.

Em sua tese doutoral, influenciado pelos hegelianos de esquerda, Marx rejeita toda a fé religiosa em nome da filosofia, pautada unicamente sobre a razão, e em nome do homem prometeico, que fundamenta a sua existência em si mesmo e não em Deus. Ora, Marx rejeita a religião porque a compreende como sendo superstição em oposição à razão, e, também, porque a interpreta como sendo algo que distancia o ser humano de si mesmo, impedindo que ele centralize suas forças em sua existência. A religião, assim, é concebida como irracional e alienante. Desta forma, segue a lógica moderna da oposição e incompatibilidade entre a razão e a fé e entre Deus e o ser humano.

Ademais, em sua tese de doutorado, Marx apresenta sua teoria sobre o surgimento da religião. Para ele, a religião é uma criação humana e nada mais. Sua origem se encontra no sentimento humano de desproteção e na falta de sentido da vida. O ser humano, por se sentir desprotegido frente à realidade caótica da natureza e por se sentir incapaz de dar por si mesmo um sentido a sua vida, em meio à realidade incerta e desafiadora do mundo, busca encontrar proteção e sentido para a vida em realidades ou seres transcendentais criados por ele mesmo. Deste modo, Deus não passa de uma idéia, um produto do espírito humano que aliena o ser humano de sua própria existência. Isto porque a idéia de Deus desvia a atenção do homem. Ao invés do ser humano se assumir como sujeito ativo do mundo, ele se posiciona de forma passiva, à mercê dos desígnios e forças divinas que, na realidade, não existem independentes do próprio homem. Assim, a religião aparece como um elemento alienante do ser humano, porque o torna distante, alheio a si próprio e à tarefa própria de construir a sua história neste mundo¹⁴.

¹⁴ Cf. MARX, K., A diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro. In: MARX, K. – ENGELS, F., *Sur la religion*; NEUSCH, M., op. cit., p. 6-83.

Em “Contribuições à crítica da filosofia do direito de Hegel”¹⁵, Marx enfoca a religião como alienação e apresenta o motivo pelo qual o ser humano procura se alienar na esfera religiosa.

“...O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurara um ser sobre-humano, encontrou apenas o seu próprio *reflexo* (...) É este o fundamento da crítica religiosa: *o homem faz a religião*; a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou-se a perder-se. Mas o *homem* não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *point d’honneur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua base geral de consolação e de justificação. É a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. Por conseguinte, a luta contra a religião é indiretamente a luta contra *aquele mundo* cujo aroma espiritual é a religião.

A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o íntimo de um mundo sem coração e a alma de situações sem alma. É o *ópio* do povo”¹⁶.

Este texto contém diversos pontos interessantes sobre o tema da religião. Em primeiro lugar, aparece explicitamente a influência da teoria da projeção religiosa de Feuerbach. A religião consiste numa atividade de projeção antropológica alienante. Deus é o *reflexo* do ser humano e a religião é a “autoconsciência” do ser humano alienado, isto é, ainda distanciado de si mesmo. Portanto, a religião é um produto unicamente humano. Entretanto, para Marx, o ponto de partida da religião não é o homem em si, e sim o homem social, ou seja, o ser humano que faz parte de relações sociais bem determinadas. Isto quer dizer que a religião outra coisa não é que um produto das relações sociais. Mas trata-se de uma “consciência invertida do mundo”; uma ilusão; algo produzido pela sociedade para escamotear ou justificar seus reais mecanismos injustos e desumanos.

¹⁵ Este artigo foi publicado pela primeira vez em fevereiro de 1844, juntamente com “A questão judaica”, no número duplo da revista “Os Anais franco-alemães” (*Deutsch-französische Jahrbücher*). Além dos escritos de Marx, esta revista continha os artigos de Engels (“Esboço para uma crítica da economia nacional” e “A situação da Inglaterra: ‘passado e presente’ por Thomas Carlyle”), poemas de Heine e de Herwegh, artigos de Hess e de Bernays, assim como uma série de outros materiais.

¹⁶ MARX, K., Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. In: MARX, K., *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 77-78. (O destaque de algumas palavras em itálico não é nosso; é da própria publicação).

Em segundo lugar, a luta contra a religião aparece como luta indireta contra a sociedade que gera a religião. Para Marx, o ataque à religião é também um ataque à sociedade que a produz. O problema fundamental não está na religião, como pensavam os hegelianos de esquerda, e sim na sociedade que cria a “consciência invertida”. Na verdade não é a religião que é desumana ou alienadora, mas a sociedade que a produz. Se a religião é o aparato da produção ilusória para a legitimação dos mecanismos opressores da sociedade, ela o é não por si mesma, mas porque assim foi produzida. Por isso, a crítica à religião se faz necessária para se atingir o aparato social que a produziu.

Em terceiro lugar, a religião é apresentada como expressão da *miséria real*. Isto significa que a religião só existe porque as relações sociais são desumanas e perversas. Se assim não fosse, não haveria necessidade da projeção de um mundo ilusório. Deus, céu e vida eterna aparecem como expressões de uma realidade social que não promove a realização do homem. Assim, uma vez sendo destruída a sociedade que produz a “consciência invertida”, a religião perderá seu fundamento e deixará de existir.

Por fim, a religião é apresentada em aspecto aparentemente positivo; ela é *protesto* contra a miséria real; é ópio do povo. Para Marx, ela é protesto entendido como consolo, ou seja, é “o suspiro do crente por uma felicidade ilusória para esquecer a sua desgraça presente”¹⁷. As vítimas das relações sociais desumanas encontram na religião uma forma de enfrentá-las. Mas esse enfrentamento se dá de forma alienante. Ela não gera uma mobilização para transformação das bases da sociedade. Pelo contrário, desvia toda a atenção para o além ou para o céu promovendo uma evasão para um mundo imaginário e, conseqüentemente, impedindo toda ação transformadora e revolucionária neste mundo. Assim sendo, fica claro, que, para Marx, a religião não é considerada como ópio *para* o povo, ou seja, como algo inventado pelos clérigos ou pelos governantes com a intenção de manter o povo na opressão¹⁸. Ela é ópio *do* povo, algo que este se administra a si mesmo para suportar sua miséria e sua exploração; é “a expressão da humanidade doente que busca consolo”¹⁹.

¹⁷ ZILLES, U., *Filosofia da religião*, p. 127-128.

¹⁸ A concepção de Marx da religião como algo produzido por uma classe dominante para justificar e legitimar os seus interesses só aparecerá explicitamente a partir de “A ideologia alemã”.

¹⁹ KUNG, H., op. cit., p. 322.

Como se vê, em “Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel”, Marx expõe os motivos pelos quais se dá a projeção religiosa ou a produção da consciência ilusória. Os motivos são os seguintes: a) A religião existe para *esconder* a verdadeira realidade de injustiça e de opressão das relações sociais; b) Ela é produzida para *legitimar* e *justificar* as relações sociais desumanas; c) É *conseqüência* da miséria real produzida pela sociedade; d) Aparece como algo necessário para suportar os sofrimentos causados pela vida em sociedade.

Desta forma, Marx opera uma redução sociológica da religião. Para ele, esta nada mais é que um *produto*, uma *expressão* e uma *justificação* de um condicionamento social. Pensando assim, Marx desmascara o caráter *alienante* da religião. Na verdade, para ele, a religião se apresenta não como alienação básica do homem, e sim como uma expressão de uma alienação social que provoca a necessidade de o homem projetar uma realidade ilusória²⁰.

Por conseguinte, por ser “ópio do povo”, reflexo ilusório da sociedade ou “consciência invertida do mundo”, a religião, produzida por uma alienação social, torna o homem alheio, distante de si próprio, pois, enquanto ser social, projetando uma realidade fantástica, o céu ou a vida eterna, deixa de assumir de forma consciente a tarefa de realizar sua libertação e sua felicidade reais mediante o compromisso transformador da sociedade opressora e desumana. Assim, a religião, ao mesmo tempo, em que aliena o homem de si mesmo, o aliena também de seu mundo verdadeiro. Ela faz o homem projetar para o céu aquilo que pode e deve ser buscado aqui na terra.

Por causa do caráter alienante da religião, Marx julga a luta contra ela um momento indispensável da luta social. Para ele, a crítica filosófica da religião é indispensável para a transformação das relações sociais. Pois o homem não pode estar disponível para uma luta real neste mundo se ele não renunciar a sua ilusão de um outro mundo.

“A crítica da religião liberta o homem da ilusão, de modo que pense, atue e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo e, assim, à volta do seu verdadeiro céu”²¹.

²⁰ Em “Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel”, Marx apenas apresenta esta intuição. É nos “Manuscritos econômico-filosóficos” que apresenta a alienação econômica como a alienação básica, ou seja, alienação que produz as demais alienações, inclusive a religiosa.

²¹ MARX, K., Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. In: MARX, K., op. cit., p. 78.

Entretanto, para Marx, a crítica da religião não é suficiente para transformar a sociedade, tal como pensavam os jovens hegelianos. Para ele, a crítica religiosa deve levar à crítica do direito, da política, da economia, enfim de toda sociedade, como também deve alavancar a práxis revolucionária²². Deste modo, reconhece que a alienação religiosa não é a única e a mais prejudicial forma de alienação. A este respeito ele escreve o seguinte:

“A imediata *tarefa da filosofia*, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas formas *não-sagradas*, agora que ela foi desmascarada na sua *forma sagrada*”²³.

Ora, Marx acredita perfeitamente que a superação da alienação religiosa, como também das demais formas de alienação, somente é possível com a revolução prática realizada pela classe do proletariado, e não somente com uma revolução teórica²⁴.

2.1.1.4. Alienação religiosa e a alienação política

Em “A Questão judaica”, Marx não deixa de considerar a religião como alienação, mas a atenção predominante é dada ao tema da alienação política. Neste artigo, aplica a lógica da alienação religiosa à esfera política. Polemiza com Bruno Bauer, que havia escrito um artigo intitulado igualmente “A questão judaica” (*Die Judenfrage*), onde defendia que a emancipação civil e política na Alemanha só seriam possíveis mediante a abolição da religião cristã da configuração do Estado²⁵. Para Bauer, a extinção da religião, quer seja o judaísmo quer seja o cristianismo, estaria relacionada à emancipação do Estado em relação à religião. Não tendo como se legitimar politicamente, a religião, que Bauer concebe precisamente como fase infantil do desenvolvimento do espírito humano, perderia sua sustentabilidade e, assim, deixaria de existir, sendo substituída pela fundamentação racional do Estado²⁶. Marx não concorda totalmente com Bauer. Aceita que a religião seja uma expressão falsa da realidade, mas não concorda que ela seja a alienação básica do homem. Argumenta, contra Bauer, que não basta suprimir a religião do Estado para que possa acontecer a emancipação do ser

²² Cf. Ibid., p. 78.

²³ Ibid., p. 78. (As palavras destacadas em itálico são próprias da publicação).

²⁴ Cf. Ibid., p. 92-93.

²⁵ Cf. MARX, K., *A questão judaica*, p. 13-17.

²⁶ Cf. Ibid., p. 15.

humano. Prova disso, de acordo com Marx, se dá nos países em que o Estado conquistou sua laicidade, isto é, sua independência da religião. Nestes países, ela tornou-se uma questão privada, o que não deixa de ser sintoma de que o ser humano continua sendo vítima de uma situação social desumana que o faz refugiar-se ainda na esfera religiosa, e o que pressupõe também que a religião serve de algum modo às mesmas lógicas que fundamentam esta forma de Estado, pois nela a religião não é suprimida²⁷.

A emancipação política ou a conquista da laicidade do Estado, para Marx, não se identifica com a emancipação total do ser humano, porque mesmo quando a vida política adquire autonomia da religião, o homem permanece ainda alienado, continua sujeito às forças que impedem sua realização humana²⁸. Por isso, para Marx, o problema da alienação humana passa também pelo aparato do Estado. Este constitui igualmente uma forma de alienação a serviço da legitimação da sociedade burguesa²⁹. Ele se apresenta como uma projeção dos interesses de uma classe, assumindo uma existência autônoma, e determinando o modo de existir dos homens a partir dos interesses desta classe dirigente. Deste modo, o Estado e a sociedade burguesa se relacionam. O interesse do Estado identifica-se com os interesses da burguesia. Assim, a “vida política se declara como simples meio, cujo fim é a vida da sociedade burguesa”³⁰.

Como se pode perceber, Marx aplica a teoria da projeção religiosa de Feuerbach sobre o Estado. Assim como na religião o homem projeta a si mesmo num ser absoluto (=Deus), conferindo-lhe uma existência própria e prestando-lhe obediência, o mesmo se dá no plano político. O Estado é uma entidade projetada pelo espírito burguês, que adquire uma existência autônoma e que passa a conduzir a vida dos homens como cidadãos voltados para o cumprimento dos interesses burgueses. Deste modo, o ser humano é um ser alienado no Estado como o é na religião, visto que num e noutro caso, está submetido a poderes estranhos que ele mesmo produziu e erigiu em absoluto.

Não obstante, ainda em “A questão judaica”, Marx faz a consideração de que o cristianismo tem grande responsabilidade na configuração da sociedade burguesa alienadora do ser humano. Para ele, a sociedade burguesa encontrou na

²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 19-20.

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 21-23.

²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 22-42.

³⁰ *Ibid.*, p. 38.

lógica cristã da abstração das relações humanas a possibilidade de dividir o ser humano entre duas formas de vida na sociedade: a vida particular com seus interesses particulares (sociedade civil) e a vida pública com os “interesses coletivos” (Estado).

“O judaísmo atinge seu apogeu com a consagração da sociedade burguesa; mas a sociedade burguesa só alcança a consagração no mundo *cristão*. Somente sob a égide do cristianismo, que converte em relações puramente *externas* para o homem *todas* as relações nacionais, naturais, morais e teóricas, podia a sociedade civil chegar a se separar totalmente da vida do Estado, romper todos os vínculos genéricos do homem, suplantar estes vínculos genéricos no egoísmo, pela necessidade egoísta, dissolver o mundo dos homens num mundo de indivíduos que se enfrentam uns aos outros atomística, hostilmente”³¹.

Com isso, Marx acusa o cristianismo de ser alienante, porque ele não colabora com o relacionamento essencial entre os homens. Pelo contrário, separa-os acentuando a importância do indivíduo sobre a coletividade, pois uma vez que o cristianismo valoriza a relação pessoal do indivíduo com Deus, todas as outras relações com os outros homens são tidas como relações secundárias submetidas àquela relação mais fundamental. Na verdade, o que Marx afirma é que devido à tradição cristã, com esta tendência de colocar a relação com Deus acima da relação direta entre os homens, centrando atenção no indivíduo, a sociedade burguesa pôde lançar as bases do individualismo pautado no egoísmo.

Ademais, no final de “A questão judaica”, Marx afirma que a tendência do homem de projetar algo e adorá-lo como uma realidade superior a ele, tal como acontece na religião, é o que possibilita à sociedade burguesa atribuir ao dinheiro um caráter de centralidade e de divindade para o ser humano. Assim como na religião Deus é o objeto projetado e, ao mesmo tempo, adorado pelo homem, na sociedade burguesa, o dinheiro é um produto humano, adorado e desejado como uma entidade que determina a vida do ser humano³².

“A venda é a prática da alienação. Assim como o homem – enquanto permanece sujeito às cadeias religiosas – só sabe expressar sua essência convertendo-se num ser fantástico, num ser estranho a ele, assim também só poderá conduzir-se praticamente sob o império da necessidade egoísta, só poderá produzir praticamente objetos, colocando seus produtos e sua atividade sob o império de um ser estranho e conferindo-lhe o significado de uma essência estranha, do dinheiro”³³.

³¹ Ibid., p. 49-50.

³² Para a sociedade burguesa, o dinheiro, segundo Marx, “é o Deus da necessidade prática e do egoísmo”. “O dinheiro é a essência do trabalho e da existência do homem, alienada deste, esta essência estranha o domina e é adorada por ele”. Ibid., p. 48.

³³ Ibid., p. 50.

2.1.1.5. Alienação religiosa e alienação econômica

Em “Manuscritos econômico-filosóficos”³⁴, Marx dá continuidade à intuição que havia apresentado na parte final de “A questão judaica”. Se antes ele tinha abordado a questão da alienação política, nos “Manuscritos” trata da alienação econômica sem desconsiderar a religião como alienação. Assim como naquele escrito ele apresenta uma analogia entre a alienação religiosa e a alienação política, agora Marx apresenta a analogia entre a alienação religiosa e a alienação econômica. Exibe também a idéia fundamental que vai nortear todo o seu pensamento posterior: a base de toda a alienação humana se encontra no sistema econômico da sociedade burguesa. A alienação fundamental não é nem a alienação religiosa nem a política, e sim a econômica.

Segundo Marx, a mesma lógica da projeção e da alienação religiosa pode ser aplicada e verificada na atividade produtora (=trabalho) do homem desenvolvida na sociedade capitalista. Para ele, o homem se aliena totalmente em seu trabalho. E esta alienação se dá da seguinte maneira: a) O trabalhador se aliena do produto que produz, pois o objeto produzido por esse adquire autonomia, tornando-se estranho a ele e voltando-se contra ele como uma força hostil³⁵. b) O trabalhador se aliena da própria atividade produtiva, pois o trabalho é realizado para outrem. A força de trabalho é vendida, por isso, o trabalho, que deveria ser realizado como algo voluntário e prazeroso, é exercido como sacrifício desgastante e desumano³⁶. c) O trabalhador se aliena da “vida-espécie”, isto é, se aliena da “essência do homem”. Isto porque aquilo que distingue o homem dos animais é a atividade produtiva realizada consciente e livremente. Quando o homem assume o trabalho não como uma atividade vital, e sim como um meio de subsistência, vendendo sua força de trabalho, tornando-se uma mercadoria, ele perde seu caráter humano³⁷. Em outras palavras, quando isto acontece, o trabalho

³⁴ “Os manuscritos econômico-filosóficos” compreendem quatro manuscritos que Marx escreveu entre abril e agosto de 1844. Entretanto, só foram publicados pela primeira vez em 1932. São estudos de Marx sobre questões de economia política. Um versa sobre a alienação do trabalho humano na sociedade burguesa, outro trata sobre as relações da propriedade privada, um outro apresenta a relação entre a propriedade privada e o trabalho, e um traz a crítica de Marx à filosofia dialética de Hegel. Cf. MARX, K., Manuscritos econômico-filosóficos. In: FROMM, E., op. cit., p. 83-170.

³⁵ Cf. Ibid., p. 91-92.

³⁶ Cf. Ibid., p. 93-94.

³⁷ Cf. Ibid., p. 95-97.

“nulifica a relação transformadora e criadora entre o homem e a natureza, reduzindo-o ao nível dos animais, que só procuram satisfazer as suas necessidades imediatas”³⁸. d) O trabalhador se aliena da relação humana com os outros homens, porque “na relação do trabalho alienado cada homem encara os demais de acordo com os padrões e relações em que se encontra situado como trabalhador”³⁹.

Desta forma, podemos perceber que, para Marx, a alienação do trabalho se processa tal como a alienação religiosa. Assim como Deus é um produto do homem que passa a dominá-lo, alienando o homem de si mesmo e dos outros, o produto do trabalhador na sociedade burguesa adquire a dimensão de um deus. O que se processa na sociedade capitalista, segundo Marx, é o mesmo que se processa na religião: o produto do homem (Deus ou mercadoria) se torna um valor absoluto, e o homem (trabalhador ou religioso) se transforma em objeto daquele. Em ambos os casos, o homem perde seu caráter fundamentalmente humano e se vê enredado nas malhas da submissão a algo que ele próprio criou.

“...quanto mais o trabalhador se desgasta no trabalho tanto mais poderoso se torna o mundo dos objetos por ele criado em face dele mesmo, tanto mais pobre se torna sua vida interior, e tanto menos ele se pertence a si próprio. Quanto mais de si mesmo o homem atribui a Deus, tanto menos lhe resta. O trabalhador põe a sua vida no objeto, e sua vida, então, não mais lhe pertence, porém ao objeto...que existe independentemente, fora dele mesmo, e a ele estranho, e que se lhe opõe como uma força autônoma. A vida que ele deu ao objeto volta-se contra ele como uma força estranha e hostil”⁴⁰.

Nesta citação aparece, claramente, a idéia que Marx faz do fenômeno religioso. Para ele, a religião é alienação, porque em Deus o homem se distancia de si mesmo se desumanizando. A afirmação de Deus equivale à negação do homem. Deus é o produto do homem e se torna uma força estranha e hostil contra o próprio homem. E, por isso, quanto mais para Deus o homem se volta, tanto mais desumano ele se torna. Isto porque fica mais distante de si mesmo e alheio aos outros.

Entretanto, para Marx, a alienação religiosa se diferencia num aspecto da alienação econômica. A primeira se efetua simplesmente no nível da consciência, enquanto a segunda se dá no nível da realidade. Por isso é que Marx postula a tese de que a alienação econômica se relaciona com as demais alienações; ela é a fonte

³⁸ STACONNE, G., op. cit. p.134-135.

³⁹ MARX, K., Manuscritos econômico-filosóficos. In: FROMM, E., op. cit., p. 97.

⁴⁰ Ibid., p. 91.

das outras, e, uma vez suprimindo esta, as outras formas de alienação deixam de existir.

“A alienação religiosa como tal ocorre somente no nível da consciência, na vida interior do homem, mas a alienação econômica é a da vida real, e por isso sua substituição afeta ambos os aspectos”⁴¹.

Portanto, para Marx, a alienação econômica é a alienação básica do ser humano, porque ela envolve toda a realidade do homem e suas relações sociais. Tendo como fundamento primordial a propriedade privada, a alienação econômica faz com que o homem seja dominado pelo desejo do ter, criando uma cisão entre o interesse particular e o interesse comum. E, por sua vez, o desejo de ter faz da realidade material comercializada (=mercadoria), que se almeja possuir, e do dinheiro, que a permite adquirir, “realidades divinas” pelas quais o homem vive escravizado. Dinheiro e mercadoria são os poderes que dominam os homens e as suas relações, e não o contrário⁴².

Além disso, Marx considera que as várias instituições sociais, inclusive a religião, estão impregnadas desta lógica capitalista alienante e o único modo de extirpar delas esta lógica passa pela abolição positiva da propriedade privada pelo comunismo⁴³.

“A religião, a família, o estado, o Direito, a moral, a ciência, a arte etc., são apenas formas de produção particulares e enquadram-se em sua lei geral [lei da propriedade privada]. A substituição positiva da propriedade privada como apropriação da vida humana, portanto, é a substituição positiva de toda alienação, e o retorno do homem, da religião, do Estado, da família etc., para sua vida humana, isto é, social”⁴⁴.

Nesta citação, embora a religião, juntamente com outras instituições sociais sejam apresentadas como formas de produção da propriedade privada,

⁴¹ Ibid., p. 117.

⁴² Por causa desta lógica capitalista o homem se encontra fundamentalmente alienado; está alienado de si mesmo porque vive apenas em função da produção ou do consumo e acúmulo de bens; e está também alienado dos outros, porque vive enredado em si mesmo estabelecendo relações de interesse mercantilista, ao invés de estabelecer relações verdadeiramente sociais. Veja-se o tratamento que Marx faz desse assunto no terceiro manuscrito que versa sobre a relação entre a propriedade privada e o trabalho. Cf. Ibid., p. 110-149.

⁴³ Para Marx, a solução da alienação não se encontra no ateísmo, como defendia a esquerda hegeliana, mas no comunismo. Assim escreve Marx: “...o ateísmo como anulação de Deus é o suprimento do humanismo teórico, e o comunismo como anulação da propriedade privada é a defesa da vida humana real como propriedade do homem. O último é, também, a emergência do humanismo prático, pois o ateísmo é o humanismo mediado para si mesmo pela anulação da religião, ao passo que o comunismo é o humanismo mediado para si mesmo pela anulação da propriedade privada. Só pela superação dessa mediação (que, no entanto, é uma pré-condição indispensável) pode aparecer o humanismo *positivo* autogerador.” Ibid., p. 164-165.

⁴⁴ Ibid., p. 117.

Marx não defende a abolição da religião com o fim da propriedade privada. Ele afirma o fim da alienação religiosa, mas não o fim da religião como instituição social. Apresenta a possibilidade das instituições sociais, inclusive a religião, se configurarem de forma não-alienante.

No entanto, esta idéia não encontra futuro no pensamento de Marx. A partir dos seus escritos posteriores aos “Manuscritos econômico-filosóficos”, passa a defender a tese de que ao transformar a base material da sociedade capitalista, a religião tende a deixar de existir. Isto porque esta é, interpretada por ele, como superestrutura ideológica da base material da sociedade capitalista.

2.1.2. A religião como superestrutura ideológica

2.1.2.1. A religião como ideologia

Nos escritos de Marx, a partir dos “Manuscritos econômico-filosóficos”, a religião aparece não mais caracterizada como alienação e, embora Marx não desconsidere esta idéia, ela é apresentada sob a categoria de “ideologia”⁴⁵.

É em “A ideologia alemã”⁴⁶ que Marx, tendo a colaboração de Engels, apresenta pela primeira vez a sua concepção da religião como ideologia. Nesta obra, Marx considera a religião como desprovida de existência própria e dependente essencialmente da base econômica. Por isso, critica toda filosofia da esquerda hegeliana que, segundo ele, postulou o “domínio da religião”. Para os jovens hegelianos a religião se apresentava como uma representação determinante para as demais determinações sociais como a política, a moral, as relações jurídicas etc. Enquanto esta tendência filosófica partia da crítica religiosa, porque concebia que o problema da alienação humana estava centrado unicamente na religião e na sua influência sobre os outros âmbitos da sociedade, Marx não considera que o problema esteja simplesmente na consciência religiosa, e sim na base real da sociedade, nas relações econômicas, das quais a própria religião é um reflexo. Por conseguinte, para Marx, o problema não se dá unicamente no nível da consciência, como enfatizavam os hegelianos de esquerda, mas no nível da

⁴⁵ Cf. LIMA VAZ, H.C., Marx e o cristianismo. In: *Perspectiva Teológica*, 37, p. 362; NEUSCH, M., op. cit., p. 95-102. Esta concepção da religião se encontra explicitada, mesmo que em pouquíssimas palavras, nas seguintes obras de Marx: em “A ideologia alemã” e no Prefácio de “Uma Contribuição à crítica da economia política”.

⁴⁶ Esta obra, escrita em 1846, só foi publicada pela primeira vez em 1932.

realidade, da vida real dos homens. Deste modo, Marx critica a filosofia alemã por não partir da existência real dos homens, essencialmente ancorada nas relações de produção, que determinam e condicionam toda consciência do homem⁴⁷. Ora, para Marx, diferentemente dos hegelianos, “não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência”⁴⁸.

Partindo da idéia de que a base da sociedade é a produção material que se relaciona intrinsecamente com os mecanismos econômicos, Marx assevera que toda produção intelectual e teórica (ideologia), tal como se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da ciência, da filosofia, da religião e da metafísica, trata-se de uma produção condicionada pelo desenvolvimento das forças produtivas do homem ou por um determinado modo de produção material⁴⁹.

“Assim, a moral, a religião, a metafísica e todo o restante da ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, perdem logo toda a aparência de autonomia. Não têm história, não têm desenvolvimento; ao contrário, são os homens que, desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhes é própria, seu pensamento e também os produtos do seu pensamento”⁵⁰.

Portanto, para Marx, a base econômica da sociedade, a infra-estrutura, se apresenta como determinante para a produção teórica, a superestrutura⁵¹.

Como umas das produções teóricas humanas (ideologia), a religião carece de consistência própria e de autonomia, pois seu fundamento é a base material da sociedade, isto é, as relações econômicas. Ademais, como ideologia, ela reflete as lógicas do mundo econômico. Entretanto, ela reflete o mundo não de forma realista ou como de fato o mundo se apresenta, e sim de forma mistificada,

⁴⁷ Cf. MARX, K. – ENGELS, F., *A ideologia alemã*, p. 7-11.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 18-21.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 19-20.

⁵¹ No prefácio de “Uma contribuição à crítica da economia política”, Marx retoma esta idéia apresentando-a como fio condutor de seus estudos sobre a economia política: “O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral da vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário é seu ser social que determina sua consciência”. MARX, K., *Uma contribuição à crítica da economia política*. In: *Id.*, *Obras escolhidas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 135-136. Coleção: *Os Pensadores*, vol. XXXV.

escamoteada, ilusória. E isto com o objetivo de consolidar e perpetuar a estrutura sócio-econômica dominada por uma classe social⁵².

Ora, como a religião se enquadra como uma produção ideológica, ela é simplesmente uma elaboração ou representação teórica *aparentemente* desligada da base material da sociedade. Sua origem, de acordo com Marx, está relacionada à divisão entre o trabalho material e o trabalho intelectual, que se realizou num dado estágio da história da humanidade⁵³. Ao se dar a “ruptura” da consciência teórica da força produtiva (consciência prática), a consciência teórica, segundo Marx,

“pode de fato imaginar que é algo mais do que a consciência da prática existente, que ela representa *realmente* algo, sem representar algo real. A partir desse momento, a consciência está em condições de se emancipar do mundo e de passar à formação da teoria ‘pura’, teologia, filosofia, moral etc.”⁵⁴.

Assim, a consciência teórica é o fundamento da religião como ideologia. Pois foi a consciência “desligada” da prática produtiva que possibilitou no tecido social a elaboração de um mundo teórico-abstrato, no qual se inclui também a religião, ao lado do trabalho material.

Contudo, a religião, como uma elaboração da “consciência teórica”, não se separa da força produtiva organizada como modo de produção. A separação, tal como acenamos acima, é apenas aparente e não real. Expressão disto é que a religião, segundo Marx, se apresenta manipulada em cada época por aqueles que detêm as forças produtivas da sociedade. Isto porque quem detém na sociedade o domínio das forças produtivas, controla igualmente todo conjunto ideológico, inclusive a religião⁵⁵. Este é, no entender deste filósofo, um dado norteador de toda a história. A classe dominante, em todos os períodos da história, tem forjado seus pensamentos como pensamentos dominantes; pensamentos que expressam unicamente o ideal das relações materiais dominantes, ou, em outros termos, idéias de dominação⁵⁶. Deste modo, as idéias religiosas, assim como as demais

⁵² Cf. ESTRADA, J.A., op. cit., p. 164-167; NEUSCH, M., op. cit., p. 96-100; STACONNE, G., op. cit., p. 148-150.

⁵³ Cf. MARX, K. – ENGELS, F., *A ideologia alemã*, p. 25-26.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁵ Veja a abordagem de Marx a esta questão no capítulo primeiro de “A ideologia alemã”, no item segundo, intitulado “Da produção da consciência”. Cf. *Ibid.*, p. 34-54, especialmente p. 48-49.

⁵⁶ Escreve Marx: “...a classe que é o poder *material* dominante numa determinada sociedade é também o poder *espiritual* dominante (...). Os pensamentos dominantes nada mais são do que expressão ideal das relações materiais dominantes; eles são essas relações materiais dominantes

produções ideológicas, se mostram, em todos os tempos, como idéias dominantes a serviço da dominação de uma classe social sobre as demais.

2.1.2.2.

O cristianismo como expressão ideológica da burguesia

Na sociedade capitalista, a classe detentora dos meios de produção, de acordo com Marx, é a burguesia. Assim, a superestrutura ideológica da sociedade capitalista reflete e legitima os interesses da burguesia⁵⁷. Como a religião não faz parte da base das relações sociais, e, sim, trata-se apenas de um reflexo ideológico, ela se apresenta como defensora e justificadora do modo de produção capitalista e da classe social que o detém, a classe burguesa.

Em algumas poucas passagens de seus escritos, Marx critica diretamente o cristianismo por considerá-lo, explícita ou implicitamente, uma ideologia a serviço do capitalismo e da burguesia.

Numa carta circular (*Zircular gegen Kriege*), escrita em 1846, contra Hermann Kriege, que tentava difundir o comunismo utópico nos Estados Unidos sob o discurso do amor cristão, Marx denuncia a ineficácia deste tipo de amor para a realização de qualquer transformação social.

“Mas quando a experiência ensina que este amor não tornou-se eficaz em 1800 anos, durante os quais não conseguiu mudar as relações sociais, nem fundar o seu reino, segue-se como consequência manifesta que tal amor, incapaz de vencer o ódio, não tem a força de impacto necessária para provocar as reformas sociais”⁵⁸.

Nestes termos, Marx constata que o amor cristão consiste em ser apenas um discurso teórico sem incidência transformadora sobre a realidade social. Combatendo a Kriege, por fazer alusão ao amor cristão como força revolucionária, Marx deixa claro a sua opinião de que o amor pregado pelo cristianismo é impotente como força revolucionária no âmbito econômico-social. Certamente Marx interpreta o amor cristão desta forma, porque o vê como um elemento ideológico da religião a serviço dos interesses da classe dominante ou das estruturas de dominação da sociedade.

consideradas sob forma de idéias, portanto a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante; em outras palavras, são idéias de dominação”. Ibid., p. 48.

⁵⁷ Cf. Ibid., p. 48-49.

⁵⁸ MARX, K., Circular contra Kriege. In: MARX, K. – ENGELS, F., *Sobre a religião*. Lisboa: Edições 70, p. 390.

Ademais, em 1847, Marx escreve uma carta para responder a Hermann Wagener, presidente do consistório prussiano, que havia publicado um artigo defendendo o valor dos princípios sociais do cristianismo contra a ação comunista. Nesta carta, em tons claramente anticristãos, Marx tece uma crítica violenta aos princípios sociais do cristianismo.

“Os princípios sociais do cristianismo justificaram a escravidão antiga, abençoaram a servidão medieval e aprontam-se igualmente, se for preciso, para defender a opressão do proletariado, ainda que o façam com arinhos angustiados.

Os princípios sociais do cristianismo pregam a necessidade de uma classe dominante e de uma classe oprimida, e para oferecerem a esta não têm apenas o piedoso voto de que a primeira queira mostrar-se caridosa.

Os princípios sociais do cristianismo colocam no céu a recompensa por todas essas infâmias de que fala o conselheiro, justificando assim a sua permanência nesta terra. Os princípios sociais do cristianismo declaram que todas as vilanias dos opressores sobre os oprimidos são, ou o justo castigo do pecado original e dos outros pecados, ou as provas que o Senhor, na sua infinita sabedoria, inflige àqueles que resgatou.

Os princípios sociais do cristianismo pregam a covardia, o desprezo por si próprio, o aviltamento, a subserviência, a humildade, em suma todas as qualidades do canalha; o proletariado, que não quer deixar-se tratar como canalha, precisa de coragem, do sentimento de dignidade, do seu orgulho e do espírito de independência, muito mais ainda do que do seu pão. Os princípios sociais do cristianismo são os princípios dos derrotados e o proletariado é revolucionário.

E já chega sobre os princípios sociais do cristianismo”⁵⁹.

Com estas palavras, Marx quer afirmar que por trás dos princípios sociais cristãos, há um “composto ideológico”, do qual o cristianismo faz uso para colocar-se a serviço da legitimação da infra-estrutura econômica e da classe social dominante. Este “composto ideológico”, com roupagem de discurso teológico, além de consistir em justificar a opressão e a dominação de uma classe social por outra, intenta inibir a força revolucionária dos cristãos com a promessa de um mundo melhor no céu e com a pregação de qualidades passivas como valores evangélicos.

Em “O capital”, ao desenvolver a temática do fetichismo da mercadoria⁶⁰, Marx defende a idéia de que o cristianismo consiste na forma de religião mais

⁵⁹ Ibid., p. 95-96.

⁶⁰ Por fetichismo da mercadoria, Marx entende a forma misteriosa como os produtos do trabalho são concebidos. Tais produtos na sociedade capitalista adquirem um valor tal, como produtos autônomos de quem os produziu, que passam a se relacionar com os homens como objetos dotados de vida própria, e que exercem sobre as pessoas um certo domínio. Cf. MARX, K., *O capital*. Crítica da economia política. Vol. 1. São Paulo: Bertrand Brasil, 1987, p. 81.

adequada à sociedade capitalista⁶¹. E isto por dois motivos que se implicam. Primeiro, porque o cristianismo não dá a devida atenção ao ser humano real que se encontra nas malhas da lógica desumana da infra-estrutura econômica. Sua atenção se destina ao homem abstrato, desligado deste mundo e amarrado ao céu. Por causa disso, o cristianismo não apresenta ameaça alguma para a sociedade burguesa, porque sua força de transformação social é nula. Segundo, porque o cristianismo é o resultado da projeção humana em um ser idealizado e transcendente (=Deus) que, como produto do homem, passa a dominar a vida do ser humano com a exigência de atenção exclusiva. O cristianismo compartilha a mesma lógica, presente na sociedade capitalista, que atua nas relações entre o homem, a mercadoria e o dinheiro: a lógica da projeção alienante. Enquanto a religião cristã constitui o exercício da projeção do homem em Deus, a sociedade capitalista realiza o exercício da projeção da mercadoria e do dinheiro, produtos humanos, como sendo os deuses do ser humano⁶². Desta forma, o cristianismo se afigura, por sua relação com o capitalismo e a classe burguesa, como instrumento de exploração das classes sociais dominadas. Trata-se de uma religião de cunho burguês, que reforça, justifica e legitima as raízes econômicas da sociedade capitalista.

De forma resumida, podemos dizer, mais uma vez, que, para Marx, o cristianismo se coloca em função da infra-estrutura econômica determinante e da burguesia por pelo menos quatro motivos: Primeiro, ele apregoa o homem idealizado, aquele que se personifica em Cristo, e desconhece o homem real. Segundo, ele substitui esta realidade terrena, histórica e social pela ilusão da realidade celestial, proclamando a resignação e a conformidade com o presente histórico caótico. Terceiro, ele prega e exige dos cristãos a vivência de certas “virtudes” que impedem o compromisso transformador com a sociedade: a paciência, a subserviência, a resignação, o conformismo, a passividade, o servilismo etc. Quarto, a lógica da projeção alienante do cristianismo reforça a lógica alienante do endeusamento do dinheiro e da mercadoria.

Assim sendo, o cristianismo, com seu “composto ideológico”, se configura com uma funcionalidade social bem clara, a saber: encobrir e confirmar os

⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 88.

⁶² Uma frase de “O Capital” resume bem esta idéia: “Como o homem é dominado na religião pelo produto de sua própria cabeça, assim também a produção capitalista pelo produto de suas mãos”. Citação de Marx extraída de ESTRADA, J.A., *op. cit.*, p. 165, nota 14.

interesses materiais que determinam o *status quo* da sociedade e dar legitimidade aos poderes sociais dominantes⁶³.

Por conta da relação intrínseca entre a superestrutura ideológica e o modo de produção capitalista, a religião cristã, para Marx, não tende a desaparecer simplesmente com a crítica religiosa ou com a consciência atéia, mas com a superação das relações capitalistas de produção por “relações racionais claras entre os homens e entre estes e a natureza”⁶⁴. Assim, o cristianismo tenderá a desaparecer apenas com a substituição do capitalismo pelo comunismo. Com a superação daquela infra-estrutura norteadada pela propriedade privada, pela divisão do trabalho e pela luta de classes, a religião cristã, como aparato ideológico capitalista e burguês, perderá o seu apoio, a sua base determinante e, assim, aos poucos desaparecerá da configuração histórico-social⁶⁵.

Além disso, no comunismo, não haverá lugar para a religião, porque, no entender de Marx, as relações sociais serão humanizadas e a alienação será, assim, superada. Com isso, não haverá necessidade de a pessoa humana projetar um outro mundo consolador, nem tampouco haverá necessidade de se submeter aos desígnios de um Deus, que é criação do próprio ser humano⁶⁶.

Deste modo, o comunismo é apresentado como a impossibilidade de configuração social da religião, sobretudo a cristã, tanto como alienação do ser humano, quanto como superestrutura ideológica.

Fica claro, com esta nossa exposição, que Marx, por conceber o cristianismo como alienação do ser humano e como superestrutura ideológica de uma estrutura social pautada no endeusamento do capital, o considera como oposição à humanização do ser humano. Por um lado, como alienação, o cristianismo, além de fazer com que o homem viva submetido a algo que ele mesmo criou pela atividade projetiva (=Deus), desvia para o além celestial a atenção que o ser humano deveria dar a esta vida presente e histórica com sua contribuição como protagonista da construção do tecido social. Por outro lado, como reflexo ideológico, o cristianismo se coloca a serviço da infra-estrutura capitalista, que é o fundamento da alienação do ser humano visto como escravo do capital. Destarte, o cristianismo, no pensamento de Marx, está relacionado

⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 164-167.

⁶⁴ Cf. MARX, K., *O capital*, p. 88.

⁶⁵ Cf. MARX, K. – ENGELS, F., *A ideologia alemã*, p. 39-40

⁶⁶ Cf. MARX, K., Manuscritos econômico-filosóficos. In: FROMM, E., *op. cit.*, p. 126.

profundamente a uma estrutura social desumana. Por isso, ele é interpretado como uma construção ideológica e alienante.

2.2.

A crítica de Friedrich Nietzsche

Feuerbach e Marx, como representantes de um hegelianismo invertido e do anseio da Ilustração de emancipação do homem, combateram, por enfoques diferentes, o cristianismo como sendo alienação do ser humano. Para eles a superação da religião cristã se apresentava como condição do desenvolvimento do ser humano. Daí tal ateísmo ser considerado como “humanista”. Entretanto, nem Feuerbach nem Marx romperam definitivamente com os ideais do cristianismo. A noção de realização da história, a moralidade cristã, resumida no altruísmo, e, até mesmo, a metafísica fizeram parte, de certo modo, do pensamento destes filósofos⁶⁷. Feuerbach supunha uma realidade metafísica, a “essência humana”, e sonhava com a possível realização do homem mediante a ciência e a técnica. Marx, por sua vez, considerava o comunismo como a escatologia cristã realizada na história. Ora, o ateísmo de Feuerbach e de Marx tinha como pressuposto a idéia de que o ser humano pudesse se realizar historicamente superando a fé em Deus ou instaurando a sociedade comunista. Para Nietzsche, um outro grande expoente da crítica ao cristianismo, isso não é tão simples assim.

Assim como o ateísmo de Feuerbach e de Marx, o ateísmo de Nietzsche é marcado por um anticristianismo radical em nome da afirmação e do desenvolvimento do ser humano. Entretanto, diferentemente do ateísmo de Feuerbach e de Marx, que nega o teísmo mas considera os valores cristãos⁶⁸, o ateísmo de Nietzsche, ao mesmo tempo em que considera a não existência de Deus, propõe a superação do homem ocidental mediante a configuração de uma nova escala de valores⁶⁹. Para Nietzsche, a condição de humanização será possibilitada quando o homem da “pós-morte de Deus” configurar novos valores não mais pautados em Deus e sim nesta vida sem sentido. Assim, para ele, toda a proposta de humanização, se não se apresentar a partir de uma nova escala de

⁶⁷ Cf. ESTRADA, J.A., op. cit., p. 173.

⁶⁸ Cf. Ibid.

⁶⁹ Sobre a diferença entre o ateísmo de Feuerbach, Marx e Nietzsche, cf. MOURA, C. A. R. de., *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 10-21.

valores, não deixará de ser uma proposta de conservação do homem “doente” e “decadente”, gerado pela tradição platônico-cristã.

Segundo o diagnóstico de Nietzsche, a modernidade, com todas as suas propostas e projetos de emancipação do homem, não colaborou com a humanização, porque ao invés de afirmar a vida como valor supremo, ela construiu “ídolos” e colocou a existência humana sob seus domínios. Por isso, é que a filosofia de Nietzsche, além de criticar o cristianismo, não poupa de sua crítica avassaladora nem a razão, nem a ciência, nem a idéia de progresso, nem o Estado, nem a proposta de democracia⁷⁰.

Ademais, Nietzsche concebe os valores e os ideais que norteiam estes “ídolos” da modernidade como oposição à vida. Pois, para ele, tudo aquilo que está na base da civilização ocidental, a saber, o socratismo, o platonismo e o cristianismo, são movimentos negadores da vida e do mundo em função de uma realidade idealizada ou de um “mundo verdadeiro”, do qual Deus é a sua expressão mais sublime.

Ora, o pensamento de Nietzsche constitui uma crítica axiológica de toda civilização ocidental. Para Nietzsche, o problema da desumanização não é apenas antropológico ou sociológico, mas sim de valor. São os valores ocidentais, segundo ele, que impedem o ser humano de afirmar e desenvolver a sua vida com todas as suas possibilidades e potencialidades. A crítica de Nietzsche ao cristianismo se inscreve neste horizonte. Trata-se de uma crítica dos valores cristãos em nome da vida⁷¹.

Nesta seção pretendemos expor a visão crítica de Nietzsche ao cristianismo. Para tanto, consideramos necessário dividir esta apresentação em dois momentos. No primeiro, nosso objetivo consiste em apresentar o ateísmo anticristão de Nietzsche, sob o tema da “morte de Deus”, com a finalidade de mostrar que os temas fundamentais da filosofia de Nietzsche estão todos relacionados à sua crítica ao cristianismo. No segundo, por sua vez, tentaremos expor a crítica peculiar que Nietzsche tece ao cristianismo como negação da vida.

⁷⁰ Todas as obras de Nietzsche trazem uma crítica dos resultados da modernidade. Entretanto duas merecem destaque pela sua amplitude: “*Além do bem e do mal*” e “*Crepúsculo dos ídolos*”.

⁷¹ Duas obras de Nietzsche tratam predominantemente da crítica ao cristianismo, são elas: “*Genealogia da moral*” e “*O Anticristo*”.

2.2.1.

O ateísmo da “morte de Deus” e o cristianismo

2.2.1.1.

O tema da “morte de Deus”

Diferentemente dos ateus de sua época, Nietzsche não tem como preocupação fundamental formular argumentos contra a existência de Deus ou mostrar, com o intuito de desautorizar a crença teísta, como surge a fé religiosa. Sua grande preocupação está na linha das conseqüências da descrença para a sociedade moderna⁷². Por isso, Nietzsche profetiza o niilismo e apresenta a necessidade da tresvaloração dos valores⁷³. Na verdade, o que Nietzsche propõe é a superação do paradigma cristão-ocidental por uma nova fase da história humana, na qual os seres humanos terão de se tornar deuses eles próprios em substituição ao “Deus morto”.

É em torno do tema da “morte de Deus” que Nietzsche articula os temas principais de sua filosofia, a saber: crítica de todos os valores, niilismo, tresvalorização dos valores, vontade de potência, eterno retorno e “super-homem”⁷⁴. A crítica de Nietzsche ao cristianismo encontra seu lugar neste bojo de temas articulados sob o tema da “morte de Deus”.

A expressão “morte de Deus” aparece pela primeira vez nos escritos de Nietzsche em “A Gaia Ciência” (1882)⁷⁵ e é retomado em “Assim falou Zaratustra” (1885)⁷⁶. Com a utilização desta expressão, que aparece antes em Pascal, Jean Paul e Hegel⁷⁷, Nietzsche tem uma dupla intenção: em primeiro

⁷² Nietzsche critica o ateísmo inconseqüente que prega a não-existência de Deus, mas não se dá conta das conseqüências da “morte de Deus”. Cf. HUNG, H., op. cit., p. 507-512.

⁷³ “Tresvalorização dos valores” é a tradução feita por Paulo César de Souza, tradutor das obras de Nietzsche para o português, para o termo alemão *Umwertung der Werte*. Em outras traduções o termo alemão aparece traduzido como “transvalorização”, “transmutação dos valores” e “transvalorização dos valores”. “Tresvalorização dos valores” significa a substituição radical de uma escala de valores morais por outra. Nietzsche utiliza este termo para designar a tarefa de substituição dos valores metafísico-cristãos, que impregnam a civilização ocidental, por outros valores, que afirmem o valor da vida imanente. A respeito da tradução e do sentido do termo traduzido por Paulo César, cf. NIETZSCHE, F., *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005, p. 212. Por fazer uso da tradução das obras de Nietzsche deste tradutor, utilizaremos nesta seção o termo “tresvalorização dos valores”.

⁷⁴ Em “Assim falou Zaratustra”, Nietzsche aborda todos estes temas a partir do anúncio da “morte de Deus”. Cf. MACHADO, R., *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001; HÉBER-SUFRRIN, P., *O “Zaratustra” de Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

⁷⁵ O tema “morte de Deus” aparece nos seguintes parágrafos desta obra: 108, 125, 153, 343.

⁷⁶ Em “Assim falou Zaratustra”, o tema da “morte de Deus” aparece nos seguintes títulos: no § 2 do prólogo, “Sem ofício”, “O mais feio dos homens”, “Do homem superior”.

⁷⁷ Cf. KASPER, W., op. cit., p. 58.

lugar, constatar o crepúsculo da crença em Deus na cultura européia moderna, e, em segundo lugar, alertar sobre as conseqüências deste acontecimento e a tarefa do ser humano diante deste fato.

É bastante significativa sobre este tema a parábola do louco que, com uma lanterna, entra pela manhã no mercado à procura de Deus, anunciando a sua morte⁷⁸: “Procuro Deus! Procuro Deus! ... Para onde foi Deus? ... Nós o matamos”⁷⁹. Na figura do louco, Nietzsche constata que o processo de secularização, iniciado com a modernidade e do qual o ateísmo é um resultado, é o responsável por um acontecimento colossal e epocal: a “morte de Deus”. “Nós o matamos – vocês e eu!”⁸⁰. Entretanto, para Nietzsche, tal acontecimento ainda não fora completado, pois “não chegou ainda aos ouvidos dos homens”⁸¹. Trata-se de um processo que se estenderá por muito tempo, porque dificilmente os homens dissiparão imediatamente a “sombra de Deus”⁸². “Novas batalhas” serão necessárias para consumir por completo a “morte de Deus” na teoria e na práxis. O período do teísmo deve ser superado por uma “história mais elevada”, por um novo homem, o “super-homem”⁸³.

Ora, Nietzsche anuncia a lenta “morte de Deus” e propõe a substituição dos valores assentados sobre sua existência, a saber: a fé na verdade ou na razão, a busca de fundamentos absolutos, a afirmação do sentido da vida, a certeza de uma realização da história mediante o progresso, o amor ao próximo, a distinção moral entre bom e mau, e a distinção entre verdadeiro e falso. Para Nietzsche, “a ‘morte de Deus’ é um acontecimento de dimensões gigantescas, que arrasta consigo a fé

⁷⁸ A parábola se encontra no § 125 de “A Gaia ciência”.

⁷⁹ NIETZSCHE, F., *A Gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 147 (§ 125).

⁸⁰ *Ibid.*, p. 147-148.

⁸¹ *Ibid.* p. 148.

⁸² Alusão ao § 108 de “A Gaia ciência”, que diz: “Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível! Deus está morto; mas tal são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos de vencer também sua sombra!”. *Ibid.*, p. 135.

⁸³ O primeiro discurso de Zaratustra ilustra bem o processo de superação do próprio homem com relação à crença em Deus: “Das três metamorfoses: como o espírito se torna camelo e o camelo, leão e o leão, por fim, criança”. Como “camelo”, o homem se submete à vontade de Deus como um imperativo (“Tu deves”). Como “leão”, o homem se revolta com os ideais de uma moral fundada na transcendência em nome de sua liberdade (“Eu quero”). Como “criança”, o homem se apresenta como criador de novos valores (“Eu sou”). Cada “metamorfose do espírito” representa uma etapa da história humana. O “camelo” representa o homem religioso, teísta, cristão. O “leão” representa o homem moderno, ávido por emancipação. A “criança” representa o “super-homem”, o homem “pós-morte de Deus”, o criador de novos valores não mais assentados no além-mundo e sim na vida, na natureza, na terra. Cf. NIETZSCHE, F., *Assim falou Zaratustra*. 13ª., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 51-53.

na razão, no sujeito, na verdade e na liberdade, no progresso e, acima de tudo, no sentido da vida e da história”⁸⁴. Com a “morte de Deus”, todo quadro de valores sustentado pela noção de Deus perde seu fundamento, e, assim, surge a possibilidade desafiadora de criação de novos valores, não mais de caráter metafísico-dualista, e sim valores que afirmem a vida, os instintos e a terra.

Em “Assim falou Zaratustra”, a “morte de Deus” é a condição primária para o aparecimento do “super-homem”, aquele tipo de homem que é a superação do homem moderno “doente”, aquele que é o “sentido da terra”, que não dá ouvidos à “esperanças ultraterrenas”⁸⁵. Desta forma, Nietzsche quer afirmar que a crença em Deus tem bloqueado o desenvolvimento do ser humano em seu devir ou o impedido de ser o valor absoluto para si mesmo. Assim, somente com a superação de Deus é que o homem, segundo Nietzsche, poderá de fato assumir uma existência centrada em si mesmo. Mas que tipo de Deus, segundo Nietzsche, tem privado o homem de ser “super-homem”? E por quê?

Nietzsche anuncia sob o tema da “morte de Deus”, como constatação histórica, o início da morte da metafísica ou a morte de toda idéia de Deus e em particular do Deus cristão⁸⁶. Mas mais do que anunciar a “morte de Deus”, Nietzsche não deixa de criticar aquela metafísica de origem platônica, a metafísica cristã apoiada no conceito de Deus que configura como pano-de-fundo toda a civilização ocidental⁸⁷.

Nietzsche se opõe à metafísica, cuja expressão maior é a idéia de Deus, porque, para ele, ela comporta uma desvalorização da existência humana. Segundo ele, a metafísica platônico-cristã⁸⁸ possibilita e legitima o *ideal ascético*, que significa o sacrifício da vida, da existência e da realidade terrena em função de um além hipotético. O transmundo metafísico retira deste mundo e desta vida todo o seu valor. Tudo aquilo que é natural, real, imediato é visto com

⁸⁴ ESTRADA, J.A., *Imagens de Deus. A filosofia ante a linguagem religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 222.

⁸⁵ Cf. NIETZSCHE, F., *Assim falou Zaratustra*, p. 36.

⁸⁶ Sobre a constatação de Nietzsche a respeito do enfraquecimento e, até mesmo, do fim da crença em Deus, cf.: “Humano demasiado humano”, § 113; “Aurora”, § 92, “A Gaia ciência”, §§ 343 e 358, “Além do bem e do mal”, § 53.

⁸⁷ Uma série de condenações feitas por Nietzsche ao conceito cristão de Deus pode ser encontrada nos seguintes parágrafos de “O Anticristo”: 16, 18 e 47.

⁸⁸ Para Nietzsche, o platonismo e o cristianismo estão intimamente relacionados. “O cristianismo é platonismo para o povo” (cf. o prólogo de “Além do bem e do mal”); trata-se de um prolongamento do platonismo. No fundo, a metafísica cristã é a metafísica platônica renovada com os dados cristãos.

desconfiança, como ilusão, como aparência. Daí o pessimismo, assumido por toda a cultura ocidental, com relação ao mundo e à vida em si mesma. Até mesmo na ciência repousa uma crença metafísica, porque o cientista acredita poder encontrar uma verdade que dê conta de explicar a realidade.

Em outras palavras, a metafísica platônico-cristã, apoiada no conceito de Deus, é negativa, segundo a compreensão de Nietzsche, porque ela fundamenta diversos dualismos que tendem a realizar a depreciação desta única existência, a saber: o metafísico (sobrenatural *versus* natural), o antropológico (alma *versus* corpo e razão *versus* instinto), o cósmico (mundo divino *versus* mundo humano), o ontológico (essência *versus* acidentes, ser *versus* devir), o epistemológico (verdade *versus* falsidade; realidade *versus* aparência), e o moral (bem *versus* mal)⁸⁹.

Para Nietzsche é incontestável o empobrecimento produzido pela metafísica assentada sob o conceito de Deus. Este mundo fragmentário, sem sentido e complexo, o ser humano em sua totalidade de instinto e racionalidade, a pluralidade de perspectivas da visão da realidade, o valor da existência independentemente de uma finalidade, uma moral de afirmação do querer humano para além do bem e do mal, tudo isto não encontra lugar, segundo Nietzsche, num horizonte metafísico. Tudo o que é propriamente terreno, humano, é desprezado por causa do transmundo platônico-cristão. Por isso, o conceito de Deus se apresenta, de acordo com Nietzsche, como “a maior objeção à existência”⁹⁰.

Neste caso, a crítica de Nietzsche se dirige especialmente ao Deus cristão, o qual fundamenta toda metafísica ocidental. Segundo ele, o conceito cristão de Deus consiste em ser contradição direta à vida.

“O conceito cristão de Deus – Deus como deus dos doentes, Deus como aranha, Deus como espírito – é um dos mais corruptos conceitos de Deus que já foi alcançado na Terra; talvez represente o nadir na evolução descendente dos tipos divinos. Deus degenerado em *contradição da vida*, em vez de ser transfiguração e eterna afirmação desta! Em Deus a hostilidade declarada à vida, à natureza, à vontade de vida! Deus como fórmula para toda difamação do ‘aquém’, para toda mentira sobre o ‘além’! Em Deus o nada divinizado, a vontade de nada canonizada!...”⁹¹.

⁸⁹ Cf. ESTRADA, J.A., op. cit., p. 224-225.

⁹⁰ NIETZSCHE, F., *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 47, VI-8; Cf. Id., *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 116, (Por que sou um destino, § 8).

⁹¹ NIETZSCHE, F., *O Anticristo*. Maldição ao cristianismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 23 (§ 18).

Deste modo, com a “morte de Deus”, entendida como crepúsculo da metafísica e como descrença no Deus cristão, surge, segundo Nietzsche, a oportunidade para uma nova época, em que o homem, criando um novo quadro de valores, impregnado do ideal dionisíaco, poderá superar as quimeras do céu em função do “amor à vida” e da “fidelidade à terra”. Trata-se da possibilidade da metamorfose do “leão” em “criança”; a possibilidade do “super-homem”, o que implica uma nova orientação para a ciência, a política, a moral e a filosofia. Mas para que isto aconteça o homem tem que enfrentar o *niilismo*.

2.2.1.2. O niilismo

Com a “morte de Deus”, todos os antigos valores do mundo ocidental perdem o seu fundamento metafísico. Estes são desvalorizados e os homens se encontram perdidos, sem as referências que antes norteavam suas vidas; encontram-se diante da perspectiva do *nada*, da falta de sentido para a própria “existência”, do sem sentido e da falta de valor da realidade. *Niilismo* significa exatamente o seguinte: “...que os valores supremos se desvalorizaram. Falta um fim. Falta a resposta ao ‘porquê’”⁹²; “não há verdade alguma, não existe nenhuma qualidade absoluta nas coisas, não existe ‘coisa em si’”⁹³.

Ora, relacionado à “morte de Deus”, o niilismo, de acordo com Nietzsche, não surge por acaso, mas sim por necessidade histórica; ele é a consequência necessária da descoberta da metafísica platônico-cristã como fornecedora ilusória de sentido ao existir humano a partir de valores e ideais fundamentados em realidades abstratas consideradas autônomas da realidade. A consciência de que não existem valores em-si que atribuem significado à vida é o próprio niilismo⁹⁴.

⁹² NIETZSCHE, F., *Fragments póstumos*, 9 [35], KSA, vol. 12, p.350. Citado por MOURA, C.A.R. op. cit., p. 23.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Nietzsche explica, em três etapas psicológicas, como se dá a recusa de um sentido metafísico para a existência ou como se dá a irrupção do niilismo como desvalorização dos valores estabelecidos, a saber: 1. Quando o ser humano que procura um sentido fora de si, não o achando, perde o ânimo da busca; ele deixa de procurar tal sentido porque passa a considerar o esforço da busca um “desperdício de força”; 2. Quando o ser humano, que acreditava em fazer parte de um todo organizado, descobre que esta totalidade não existe; 3. Quando o ser humano descobre que o mundo metafísico, que considerava uma realidade, não passa de uma ilusão ou de uma invenção. Em outras palavras, o niilismo surge quando o homem reconhece que não existe nenhuma finalidade para a vida, nem nenhuma organização presidindo o mundo, nem tampouco outro mundo. Cf. NIETZSCHE, F., *Sobre o niilismo. A vontade de Potência*. In: NIETZSCHE, F., *Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 380-381. Coleção: Os Pensadores.

Entretanto, Nietzsche também considera a desvalorização da vida em função de um além-mundo como niilismo. Assim, o niilismo como ausência de valores é a consequência daquela outra forma de niilismo. Ou seja, o niilismo se apresenta, no primeiro momento, como a tentativa de buscar no *nada* o sentido do mundo e da existência. Antes do niilismo como desvalorização de todos os valores, há o niilismo da “vontade de nada”. Quando este é desmascarado, quando a ilusão é descoberta, quando não mais estes ideais e valores fornecem sentido à vida e ao mundo, então surge o niilismo como ausência de sentido e de valor. Assim, Nietzsche reconhece duas formas de niilismo⁹⁵: aquele que desvaloriza este mundo e deprecia esta vida, fazendo-a adquirir valor de nada, em nome de um além-mundo, em nome do nada; e aquele niilismo que, depreciando e negando o além-mundo, desvaloriza todos os valores e provoca a falta de sentido da vida e do mundo, fazendo nada valer⁹⁶.

O cristianismo, segundo Nietzsche, está relacionado com as duas formas de niilismo. Por um lado, o cristianismo “é uma religião niilista”. E isto porque “está orientado a valores fúteis, hostis à vida, e particularmente para Deus, o valor supremo absolutamente nulo”⁹⁷. Neste sentido, a moral cristã é o objeto privilegiado da crítica religiosa de Nietzsche, pois, para ele, trata-se de uma *moral niilista*, que canaliza toda força da vida não para a própria vida e sim para o nada. Por outro lado, o declínio do cristianismo é o surgimento do niilismo de falta de sentido. Deste modo, o cristianismo é visto por Nietzsche como debilidade e negação da vida, porque, num primeiro momento, direciona a força da vida para o nada, e, num segundo, produz a sua falta de sentido⁹⁸.

Em “Assim falou Zaratustra”, Nietzsche considera, diante do fato histórico do niilismo da desvalorização dos valores, duas possibilidades de posicionamento do homem moderno, que são: a de se resignar diante do sem-sentido da vida e do mundo, assumindo de forma covarde aqueles valores que perderam seu fundamento (“último homem”⁹⁹ e “homem superior”¹⁰⁰), e a de criar novos

⁹⁵ Para Nietzsche estas duas formas de niilismo não se opõem. Elas fazem parte de um mesmo processo. Cf. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo dos ídolos*, p. 31-32 (“Como o ‘mundo verdadeiro’ se tornou finalmente fábula: história de um erro”).

⁹⁶ Sobre o conceito de niilismo em Nietzsche, cf. DELEUZE, G., *Nietzsche e a filosofia*. Porto: Rés, [s.d], p. 221-223.

⁹⁷ KÜNG, H., op. cit., p. 534.

⁹⁸ Cf. MOURA, C.A.R., op. cit. p. 250-257.

⁹⁹ “Último homem” é o homem do niilismo, aquele que reconhece a ausência total de fundamento dos antigos valores; ele sabe que Deus está morto. Mas, contente ao ver desaparecer toda a coação

valores voltados para a afirmação da vida (“super-homem”). O primeiro posicionamento diz respeito a um “nihilismo cansado” ou “nihilismo passivo”. Já o segundo posicionamento se refere ao “nihilismo da força” ou “nihilismo ativo”, aquele que traz em si a possibilidade de sua superação com a tresvaloração dos valores¹⁰¹. Ora Nietzsche convida o homem moderno à superação do nihilismo mediante a criação de novos valores.

“Á desvalorização de todos os valores deve seguir um ‘movimento contrário’, uma transmutação de todos os valores”¹⁰².

“Companheiros, procurem o criador, e não cadáveres; nem tampouco, rebanhos, crentes. Participantes na criação, procurem o criador, escrevam novos valores em novas tábuas”¹⁰³.

Entretanto, para Nietzsche, a superação do nihilismo não acontecerá de forma espontânea como uma necessidade do movimento da história, nem tampouco como uma etapa no processo de evolução biológica, nem ainda como uma práxis revolucionária. Acontecerá, sim, com a afirmação da vida como valor supremo de toda a existência. No entanto, para isto, segundo Nietzsche, será necessário o desenvolvimento da “vontade de potência afirmativa”.

2.2.1.3.

A vontade de potência

Para Nietzsche, toda realidade é “vontade de potência”¹⁰⁴. Há em tudo forças ativas e reativas. As forças ativas tendem para o poder, para a dominação,

e toda exigência, não tenta criar novos valores. Cf. HÉBER-SUFFRIN, P., op. cit., p. 142-143; LEFRANC, J., *Compreender Nietzsche*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 205-219.

¹⁰⁰ “Homem superior” trata-se do nihilista que está informado sobre a morte de Deus, mas não consegue convencer-se imediatamente disso, e continua a agir como se Deus existisse. Ele substitui o fundamento divino dos valores por um fundamento humano, mas a transmutação não se faz e reencontram-se os mesmos valores. Cf. HÉBER-SUFFRIN, P., op. cit., p. 144; LEFRANC, J., op. cit., p. 220-229.

¹⁰¹ A distinção entre “nihilismo cansado” ou “passivo” e “nihilismo forte” ou “ativo” se encontra nos fragmentos póstumos publicados em “A Vontade Potência”. Várias citações de Nietzsche a este respeito podem ser encontradas em KÜNG, H., op. cit., p. 536-537.

¹⁰² Frase de Nietzsche citada em KÜNG, H., op. cit., p. 537.

¹⁰³ NIETZSCHE, F., *Assim falou Zaratustra*, p. 47 (§ 9 do Prólogo).

¹⁰⁴ “Vontade de potência” é um conceito bastante complexo da filosofia de Nietzsche. Trata-se de um conceito que norteia toda a análise genealógica dos valores feita por Nietzsche. No entanto, embora tenha utilizado com frequência a expressão e o seu sentido em suas obras de maturidade, Nietzsche não dedicou nenhum estudo particular ao tema. Uma concentração de textos sobre o assunto pode ser encontrada na publicação póstuma que recolhe várias anotações e fragmentos de Nietzsche: “A Vontade de Potência”. Uma apresentação sistemática da “vontade de potência” na obra de Nietzsche pode ser encontrada em DELEUZE, G., op. cit., p. 76-103; Cf. também “Vontade de poder”. In: FERRATER MORA, J., *Dicionário de filosofia*. Tomo IV. São Paulo: Loyola, 2001, p. 3049-3050; HEIDEGGER, M., *Nietzsche*. Volume II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007, p. 200-206.

para a superação. Já as forças reativas tendem para a negação, para a conformidade, porque são forças que se opõem às forças ativas. A “vontade de potência” é um “querer interno” às forças ativas e reativas. Ela é a orientação da força para o poder, para a afirmação ou orientação para a negação da própria força. Daí que a vontade de potência pode ser afirmativa ou negativa¹⁰⁵. É afirmativa quando o “querer interno” à força volta-se para a afirmação da própria força, e é negativa quando este “querer” se volta contra as forças ativas reagindo como oposição. Enquanto a “vontade de potência afirmativa” é vontade, desejo, querer de superação, de mais vida, de mais existência, de mais poder, a “vontade de potência negativa” é a “vontade de nada”, vontade de negação, vontade de destruição¹⁰⁶. Com relação à vida, a “vontade de potência afirmativa” diz respeito à “tendência a subir, vitória sobre si mesma, domínio de si mesma, esforço por mais potência”¹⁰⁷, já a “vontade de potência negativa” significa a força desejosa da negação da vida. Com relação ao ser humano, é “vontade de potência afirmativa” a afirmação e o desejo de desenvolver ao máximo a vida, mesmo sendo ela descabida e transitória. Por outro lado, o impor limites à existência, encarar a vida de forma pessimista, procurar fugir aos desafios da vida, subestimar a vida em nome de valores tidos como absolutos, negar esta vida em função de uma vida no além, diz respeito à “vontade de potência negativa”.

De acordo com Nietzsche, por causa da tradição platônico-cristã, impera no ocidente a “vontade de potência negativa”, sobretudo no âmbito da moral. A moral ocidental é a moral dos valores hostis à vida. Trata-se de uma moral que atua em sentido oposto às tendências vitais; uma moral repressora dos instintos, das paixões, dos desejos, enfim, uma moral antinatural¹⁰⁸.

2.2.1.4. O “super-homem” e o eterno retorno

Ora, para Nietzsche, com a “morte de Deus” surge a possibilidade de afirmação da “vontade de potência afirmativa”¹⁰⁹. É, por isso, que em “Assim

¹⁰⁵ Esta é uma distinção não aparece nos escritos de Nietzsche. Trata-se de uma distinção apresentada por G. Deleuze. Cf. DELEUZE, G., op.cit., p. 82.

¹⁰⁶ Cf. DELEUZE, G., op. cit., p. 61-109.

¹⁰⁷ MACHADO, R., op. cit., p. 101.

¹⁰⁸ Cf. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo dos ídolos*, p. 33-38 (Capítulo IV: Moral como antinatureza).

¹⁰⁹ A tresvaloração dos valores significa uma mudança de qualidade na vontade de poder. Significa a superação da “vontade de potência negativa” pela “vontade de potência afirmativa”. Assim, “os valores, e o seu valor, não derivam já do negativo, mas da afirmação como tal. Afirma-se a vida

falou Zaratustra”, ele anuncia o “super-homem”. O “super-homem” é a superação do homem¹¹⁰. Trata-se daquele que se conduzirá pela “vontade de potência afirmativa”, ou seja, pelo amor à vida, a si mesmo, e à terra; é o homem convertido em Deus, que ocupará o lugar do Deus desaparecido e morto; é aquele que criará uma nova escala de valores a partir do “eterno retorno” e do “*amor fati*”¹¹¹.

Com a “morte de Deus”, Nietzsche considera desautorizada a visão histórico-escatológica do cristianismo. Sem Deus, a história passa a não ter nem origem nem fim. Ela recebe uma nova concepção: é cíclica. Tudo que aconteceu e acontece, acontecerá infinitas vezes. Por isso, cada instante da história assume um caráter de eternidade¹¹².

“Tudo vai, tudo volta; eternamente gira a roda do ser. Tudo morre, tudo refloresce, eternamente transcorre o ano do ser. Tudo se desfaz, tudo é refeito; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo separa-se, tudo volta a encontrar-se; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser. Em cada instante começa o ser; em torno de todo o ‘aqui’ rola a bola ‘acolá’. O meio está em toda a parte. Curvo é o caminho da eternidade”¹¹³.

“Esta vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é infalivelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma seqüência e ordem”¹¹⁴

Diante do eterno retorno do mundo e da vida, o ser humano, segundo Nietzsche, poderá assumir, como atitude existencial, por um lado, a afirmação da vida em tudo o que ela tem de bom e ruim, desejando que sempre tudo retorne, ou poderá, por outro lado, negá-la, rejeitando o retorno¹¹⁵. A primeira reação, para Nietzsche, consiste no “*amor fati*” [amor ao destino], naquela atitude dionisíaca

em lugar de depreciá-la, e até a expressão ‘em lugar’ é falível. É o próprio lugar que muda, já não há lugar para um outro mundo”. DELEUZE, G., op. cit., p. 262.

¹¹⁰ Para Nietzsche, o “homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem – uma corda sobre um abismo”. Isto quer dizer que “o homem é algo que deve ser superado”; Ele é apenas transição e não meta. Meta é o “super-homem”. E o “super-homem é o sentido da terra”. Cf. NIETZSCHE, F., *Assim falou Zaratustra*, p. 36 (Prólogo, §§ 3 e 4).

¹¹¹ “*Amor fati*” é a fórmula utilizada por Nietzsche para expressar a aceitação desta vida em sua plenitude, reconhecendo a beleza que a vida é. A este respeito Nietzsche escreve o seguinte: “Quero cada vez mais aprender a ver como belo aquilo que é necessário nas coisas: - assim me tornarei um daqueles que fazem belas as coisas. *Amor fati* [amor ao destino]: seja este, doravante, o meu amor”. NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*, p. 187-188 (Livro IV, § 276); Cf. NIETZSCHE, F., *A vontade de potência*, § 1041. In: NIETZSCHE, F., *Obras incompletas*, p. 393 (Coleção: Os Pensadores).

¹¹² A concepção do *eterno retorno* aparece pela primeira vez no § 341 de “*A Gaia Ciência*”, reaparece de modo vago em “*Assim falou Zaratustra*”, e é elaborada filosoficamente nos chamados “*Fragments póstumos*” ou em “*A vontade de potência*”.

¹¹³ *Ibid.*, p. 259-260 (O convalescente, § 2)

¹¹⁴ NIETZSCHE, F., *A Gaia Ciência*, p. 230 (§ 341).

¹¹⁵ Cf. *Ibid.*

diante da existência, o dizer-sim à vida tal como ela é. Já a segunda reação consiste no pessimismo, na acusação da existência, na própria negação da vida.

Entretanto, Nietzsche concebe o eterno retorno como *seletivo*¹¹⁶. Isto quer dizer que, com relação à atitude existencial, o eterno retorno superará aquele pessimismo diante da existência por uma afirmação da vida. Aquela segunda reação diante da eternidade do mundo e da vida não terá lugar no movimento do eterno retorno, pois “o eterno retorno produz o devir-ativo”¹¹⁷. Ele “elimina do querer tudo aquilo que cai fora do eterno retorno, faz do querer uma criação, efetua a equação querer=criar”¹¹⁸. Daí, a possibilidade de aparecimento do “super-homem”, anunciado por Nietzsche pela boca de Zaratustra. Por causa do eterno retorno seletivo, o homem decadente, reativo, negador da vida, será substituído pelo homem de querer criativo.

Destarte, com a concepção de eterno retorno, Nietzsche propõe a valorização da vida em cada momento da existência. Pois se não existe um fim para a história, e se cada momento traz em si a presença da eternidade, não existirá uma meta ideal para a vida. A vida passa a ter validade nela mesma e em cada acontecimento da existência. Por isso, a noção do eterno retorno implica uma transformação na atitude diante da existência, uma aprovação da existência tal como ela é e o desejo de viver outra vez aquilo que já sucedeu¹¹⁹. Se a existência não possui meta alguma e tudo retorna, o ser humano é impelido a considerar bom, prazeroso e valioso, mesmo diante das mazelas e dos sofrimentos, cada instante da existência. Todos os momentos da vida têm igual valor. A vida passa a ser afirmada no seu conjunto. Deste modo, a afirmação da vida se torna afirmação do todo da existência e não apenas de um segmento destacado e isolado dela.

Assim, a noção de eterno retorno, além de contradizer a noção cristã de história, se apresenta como uma crítica dos valores cristãos presentes na

¹¹⁶ Gilles Deleuze interpreta o eterno retorno como seletivo, e, por isso, nem tudo que já aconteceu retornaria. Para ele, as forças reativas e o homem pequeno e pessimista não retornariam. Cf. DELEUZE, G., op. cit., p. 72-109. No entanto, nem todos os especialistas na filosofia de Nietzsche concordam com Deleuze. Alguns negam o caráter seletivo do eterno retorno, interpretando-o como eterno retorno do *mesmo*. Cf. HEIDEGGER, M., op. cit., p. 214-221; MOURA, C.A.R. de., op. cit., p. 278-283. Por falta de uma análise profunda da obra de Nietzsche e por ser mais adequada com nossa abordagem, assumimos a interpretação de Deleuze sobre o eterno retorno *seletivo*.

¹¹⁷ DELEUZE, G., op. cit., 107.

¹¹⁸ Ibid., p. 105.

¹¹⁹ A este respeito Nietzsche afirma o seguinte: “Meu ensinamento diz: viver de tal modo que tenhas de desejar viver outra vez, é a tarefa, - pois assim será em todo caso!” NIETZSCHE, F., *Obras incompletas*, p. 390 (Coleção: Os Pensadores).

configuração de toda a civilização ocidental. Com o eterno retorno, Nietzsche quer apresentar, em lugar da negação da vida promovida pela tradição platônico-cristã, o início de um novo tempo, no qual a existência com suas contradições será valorizada e desejada em si mesma. Este novo tempo será o do “super-homem”, aquele que criará novos valores (= tresvaloração dos valores) que expressem não uma “vontade de nada”, e sim “a vontade de potência afirmativa”.

Desta nossa pequena exposição, fica claro que os temas fundamentais da filosofia de Nietzsche, articulados com o tema da “morte de Deus”, contêm todos eles uma relação crítica com o cristianismo. Sua filosofia é a tentativa de superação dos valores e ideais cristãos por indicações de outros valores que possibilitem ao ser humano viver centrado em si e “fiel à terra”, e não mais voltado para o céu ou para realidades idealizadas, das quais Deus é a maior expressão. Trata-se de uma filosofia que se configura como anti-cristã e que se propõe como “pós-cristã”.

Tendo cumprido o primeiro objetivo desta seção, resta-nos agora pontuar a crítica que Nietzsche faz ao cristianismo como negação da vida ou como “vontade de nada”.

2.2.2. O cristianismo como negação da vida

2.2.2.1. Uma crítica feita em nome da vida

Uma visão negativa do cristianismo perpassa toda a obra filosófica de Nietzsche¹²⁰. A polêmica se apresenta tão intensa que Nietzsche chega a considerar o cristianismo como a “grande maldição” e a “perene mácula da humanidade”¹²¹. Por que este filósofo deprecia tanto o cristianismo em seu pensamento? Certamente por causa e em nome da *vida*.

Influenciado pela corrente vitalista de Schopenhauer, Nietzsche desenvolve uma filosofia em defesa da vida. Para ele, a vida com as suas contradições é o único valor absoluto, a verdade última ou o bem supremo. Ela é o critério do verdadeiro e do falso, pois verdadeiro é o que é útil para a vida, e falso

¹²⁰ Cf. JASPERS, K., *Nietzsche et le christianisme*. Paris: Minuit, 1949; VALADIER, P., *Nietzsche et la critique du christianisme*. Paris: Les Éditions de Cerf, 1974; GOEDERT, G., *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes: souffrance et compassion*. Paris: Beauchesne, 1977; Barbuy, B.S., *Nietzsche e o cristianismo*. São Paulo: GRD, 2005.

¹²¹ NIETZSCHE, F., *O Anticristo*, p. 79-80 (§62).

é aquilo que a prejudica¹²². Grande parte da crítica filosófica de Nietzsche encontra diante da noção de vida sua fundamentação. Quando combate a metafísica, o racionalismo, as propostas humanistas da modernidade e, sobretudo o cristianismo, ele o faz em nome da vida.

Nietzsche interpreta a *vida* como “vontade de potência”¹²³. Para ele, esta consiste na realidade existencial portadora de uma força dinâmica criadora-destruidora (=potência) que a impulsiona para o desenvolvimento de “mais vida”. No entanto, por vida não se deve entender *apenas* a existência condicionada por um querer consciente e racional de desenvolvimento e de preservação. Segundo Nietzsche, a vida significa a existência determinada por todo conjunto biológico (corporeidade, sentimentos, pulsões, afetos, racionalidade) dinamizado por uma força própria e natural que não depende totalmente da razão, a “vontade de potência”. A vida é o movimento instintivo, sem excluir a dimensão da racionalidade, de “vontade de vida”. “A vida mesma é, para mim – afirma -, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*”¹²⁴. Ela contém uma aspiração de “ser mais”, um desejo por superação de um estado por outro mais elevado. Ela é movimento, busca de superação, vontade de realização insaciável.

Para Nietzsche, o símbolo da valorização da vida, que não é harmônica e sim um movimento de tensões e conflitos, é Dionísio, o deus grego da exuberância e da desmedida. Dionísio representa, para este pensador, a vida tal como ela é de fato: como “vontade de potência”, como *existência* ansiosa e desejosa de vivenciar as várias possibilidades fornecidas pela própria vida. Por isso é que ele afirma que o termo “dionisíaco” expressa a atitude existencial de “dizer-sim ao caráter global da vida...; a grande participação panteísta em alegria e sofrimento, que aprova e santifica até mesmo as mais terríveis e problemáticas propriedades da vida; a eterna vontade de geração, de fecundidade, de retorno”¹²⁵.

O modelo de existência dionisíaca encontra-se, segundo Nietzsche, entre os gregos pré-socráticos, pois estes encaravam a vida com exuberância, com

¹²² Cf. KÜNG, H., op. cit., p. 538.

¹²³ Cf. NIETZSCHE, F., *Além do bem e do mal*, p. 19, 39-40, 154-155 (§§13,36 e 259); Id., *Assim falou Zaratustra*, p. 143-147 (Do superar a si mesmo). Id., *Fragmentos póstumos*, 2 [190], KSA, vol. 12, p. 161.

¹²⁴ Id., *O Anticristo*, p. 13 (§ 6).

¹²⁵ NIETZSCHE, F., A vontade de potência, (§ 1050). In: Id. *Obras incompletas*, p. 393 (Coleção: Os Pensadores).

prazer, como desejo de viver, a vida como arte; neles havia equilíbrio entre o apolíneo e o dionisíaco, ou seja, entre a racionalidade e os instintos¹²⁶. Para Nietzsche, em oposição a este modo de viver dionisíaco, se encontra toda a história da civilização ocidental ancorada na depreciação da vida fomentada pela influência de Sócrates¹²⁷, de Platão e do cristianismo. Depreciação da vida, justamente porque a partir de Sócrates e de Platão, esta vida passa a ser medida, limitada, julgada em nome de valores “superiores” como o Bem, o Belo e o Verdadeiro. A vida, a partir de então, deixa de ter valor em si mesma. A “vontade de potência”, o desejo ou ânsia de ser mais, de viver mais, é desviado por valores que apontam não para a vida real, e, sim, para uma realidade inventada pelo ser humano.

Por isso, a sua filosofia suspeita das conquistas culturais do ocidente (racionalismo, ciência, ateísmo, idéia de progresso etc.) exatamente porque os valores que estão em sua base são valores depreciativos da vida. São valores que canalizam a força da vida na direção oposta à própria vida. Todavia, o alvo preferido das suas críticas é o cristianismo.

2.2.2.2. Cristianismo como depreciação da vida

Nietzsche considera de forma negativa o cristianismo. Ele o acusa de ter popularizado a metafísica socrático-platônica, isto é, de ter difundido à toda uma civilização a negação desta vida real em nome de uma vida idealizada supostamente superior. Por isso, afirma ser o cristianismo, “platonismo para o povo”¹²⁸. Trata-se do responsável de ter legitimado e configurado toda cultura ocidental sob o dualismo metafísico dos dois mundos¹²⁹. Enquanto Sócrates e Platão desprezaram a vida real em nome de valores “superiores” relacionados ao “mundo verdadeiro”, o “mundo das essências”, o cristianismo, segundo Nietzsche, pregou o desprezo da vida terrena em nome da vida eterna, do céu ou

¹²⁶ Cf. Id., O nascimento da tragédia. In: Id., *Obras incompletas*, p. 7-15 (Coleção: Os Pensadores).

¹²⁷ Além de criticar Sócrates por ter criado a metafísica, Nietzsche também o critica por ter estabelecido a ruptura entre “racionalidade” e vida, entre o apolíneo e o dionisíaco, que antes se articulavam de forma harmoniosa. A partir de Sócrates, segundo Nietzsche, a razão se apresenta como “força perigosa, solapadora da vida”. Cf. Id., *Ecce homo*. Como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 61-62 (O nascimento da tragédia, §§1-2); Id., *Crepúsculo dos ídolos*, p. 17-29 (O problema de Sócrates).

¹²⁸ Cf. Id., *Além do bem e do mal*, p. 8 (Prólogo).

¹²⁹ Cf. HEIDEGGER, M., op. cit., p. 60.

da comunhão definitiva com Deus. Assim, o cristianismo, no seu entender, ao invés de desenvolver a superioridade desta vida terrena sobre toda e qualquer outra realidade, promoveu a desvalorização dela por meio da perpetuação do platonismo¹³⁰.

Em sua crítica ao cristianismo, Nietzsche concentra seu ataque à moral cristã, embora critique de forma menos intensa também a teologia. Para ele, o cristianismo, com sua teologia e sua moral, direciona a “vontade de potência” da vida contra a própria vida. Esta deixa de ser acolhida, querida e vivida por si mesma. Ela é reprimida em função de uma ilusão e de uma “má-consciência” culpabilizante que tende a caluniar tudo nesta vida como negativo e falso. Deste modo, o cristianismo, segundo Nietzsche, desenvolve a “vontade de nada”. Ou seja, o cristianismo significa o domínio da “vontade de potência negativa”, aquela vontade de vida que reage contra a própria vida. Em outras palavras, no cristianismo, a ânsia de vida eterna, de salvação, que nada mais é que a “vontade de nada”, dinamiza o cristão numa direção contrária à afirmação e ao desenvolvimento das possibilidades e potencialidades desta vida real.

2.2.2.2.1. Crítica à leitura teológica da vida

Neste sentido, Nietzsche constata que a teologia cristã nada mais é do que uma releitura depreciativa desta vida. Para ele, a religião cristã ao dar um sentido e uma finalidade para esta vida, a partir da relação do ser humano com Deus, realiza a negação dela promovendo um movimento de anseio por algo que na verdade é o nada hipostasiado. As noções teológicas, para este filósofo, exercem na vida das pessoas religiosas a diminuição da força da vida ou da vontade de potência afirmativa. Com isso, o cristão canaliza suas forças para algo que se opõe à própria vida. Daí, a negação do prazer, dos sentidos, da sexualidade, do valor da vida individual.

A “teologização da vida”¹³¹ ou a sua interpretação teológica produz uma concepção negativa da própria vida. Isto aparece claramente, segundo Nietzsche, sob as noções cristãs de “pecado”, de “castigo”, de “culpa”, de “redenção”, de

¹³⁰ Neste sentido, Nietzsche acusa o cristianismo de não ter ponto algum de contato com a realidade. Para ele, tudo no cristianismo é ilusão e ficção que falseiam, desvalorizam e negam a realidade. Isto porque “todo esse mundo fictício [do cristianismo] tem raízes no ódio ao natural (- a realidade! -)”. Cf. NIETZSCHE, F., *O Anticristo*, p. 20-21 (§ 15).

¹³¹ Cf. ESTRADA, J.A., *Deus nas tradições filosóficas*. Vol. II, p. 180-185.

“salvação”, de “graça”, de “alma”, de “vida após a morte”, entre outras¹³². Trata-se, para ele, de noções que não correspondem à realidade, e, igualmente, não passam de ilusões que apenas caluniam e depreciam a existência¹³³. Quando se afirma que uma ação humana é pecaminosa, quando se acredita que uma mazela é castigo de Deus, quando se afirma que o ser humano tende para um fim que é a salvação celestial, quando se diz que a graça divina transforma o ser humano pecador, quando se afirma que existe uma alma imortal, se está atribuindo a esta existência um sentido que, de certo modo, se contrapõe a sua identidade que é finita, sem sentido, fragmentada e sem finalidade. A interpretação teológica da vida, que para Nietzsche se apresenta como *psicologia imaginária* do cristianismo¹³⁴, só tende a menosprezar a vida tal como ela é. E isto porque a atenção que se deveria dar a esta vida é desviada para outra, a vida eterna.

A noção teológica mais criticada por Nietzsche é a do pecado. E isto porque ele constata que esta noção é central no cristianismo¹³⁵. Para ele, no cristianismo tudo o que é humano é colocado sob suspeita por causa do pecado¹³⁶. O ser humano, com sua constituição biológica e sua capacidade de ação, é visto como mau por causa do pecado original. A noção de pecado original concebe o ser humano como um ser totalmente corrompido, indigno e mau¹³⁷. Daí, o sentido da visão cristã negativa da sensualidade e da sexualidade como realidades marcadas pelo pecado¹³⁸. Daí, também, o motivo dos tormentos na consciência do cristão, a saber: remorso, culpabilidade mórbida, tortura de si mesmo, auto-desprezo, agressividade voltada sobre si mesmo etc. Por isso é que Nietzsche interpreta o cristianismo como *crueldade* do ser humano organizada religiosamente contra ele mesmo¹³⁹. “O cristianismo é a metafísica do

¹³² Cf. NIETZSCHE, F., *O Anticristo*, p. 20-21 (§ 15).

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Cf. NIETZSCHE, F., *A Gaia ciência*, p. 152-153 (§ 135); Id., *Humano demasiado humano*. Um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 95, 102-103, 108-111 (§§ 117, 133 e 141); Id., *Aurora*. Reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 31-32 (§ 29); Id., *Genealogia da moral*. Uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 117-119, 128-131 (Terceira dissertação: §§ 16 e 20); Id. *O Anticristo*, p. 58-59, 79 (§§ 49 e 62).

¹³⁶ Cf. Id., *Humano demasiado humano*, p. 109 (§ 141).

¹³⁷ Cf. Ibid., p. 94-95 (§ 114).

¹³⁸ Cf. Ibid., p. 108-111 (§ 141); Id., *Aurora*, p. 59-60 (§ 76); Id., *Além do bem e do mal*, p. 72 (§ 168).

¹³⁹ Cf. Id., *Além do bem e do mal*, p. 121-122 (§ 229); Id., *Genealogia da moral*. Uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 50-59 (Segunda dissertação, §§ 3-7).

carrasco...”¹⁴⁰. Em outros termos, no cristianismo, segundo este filósofo, há uma lógica, maquiada pela argumentação teológica, que tende a canalizar a crueldade do ser humano contra si mesmo de forma masoquista e contra o outro como um sadismo.

Nietzsche considera que sob a noção de pecado se desenvolve uma consciência doentia e também uma neurose. A consciência doentia é produzida quando se estabelece a relação entre infelicidade e culpa ou entre pecado e castigo, pois o cristão “em tudo o que sucede de mau, sente-se moralmente reprovado e reprovável”¹⁴¹. Já a neurose se dá por causa da noção de pecado somada ao anseio por salvação. Para alcançar a salvação, o cristão renuncia de forma doentia ao que constitui esta vida, porque a vê como realidade marcada pelo pecado¹⁴². Esta renúncia, da qual o santo é a melhor expressão, se traduz, segundo constatação de Nietzsche, por uma compulsão de penitência, por uma negação do mundo, *fuga mundi*, e por uma negação da vontade¹⁴³.

Além do mais, para ele, a noção cristã de pecado, que se fundamenta na comparação entre o ser humano e Deus, é bastante depreciativa do potencial de ação do ser humano, pois o cristão se mede em comparação a Deus. Sendo Deus, infinita perfeição, o cristão se vê como infinitamente inferior a Deus. Deste modo, tende obedecer à vontade divina. Não fazendo isto, comete pecado. Sua autodeterminação da vontade ou a sua liberdade, sob a imposição do “tu deves”, fica impedida pela fé em Deus¹⁴⁴. A própria noção de livre arbítrio, segundo Nietzsche, é uma noção teológica para culpar o ser humano pelo exercício de sua liberdade¹⁴⁵. Assim, a idéia de Deus é fundamental para a noção de pecado e, concomitantemente, é limitação para a ação ou a vontade humana¹⁴⁶. Por isso, “acabando a idéia de Deus, acaba também o sentimento do ‘pecado’, da violação de preceitos divinos, da mácula numa criatura consagrada a Deus”¹⁴⁷. Acaba ainda a censura para a atuação da vontade ou da liberdade humana.

Deste modo, fica claro que, para Nietzsche, a interpretação teológica da vida “surge como um protesto para escapar à caducidade humana e dar-lhe um

¹⁴⁰ Id., *Crepúsculo dos ídolos*, p. 46 (§ 7).

¹⁴¹ Cf. Id., *Aurora*, p. 62-63 (§ 78).

¹⁴² Cf. Id., *Humano demasiado humano*, p. 100-101 (§ 132).

¹⁴³ Cf. Id., *Além do bem e do mal*, p. 49-50 (§ 47).

¹⁴⁴ Cf. Id., *A Gaia ciência*, p. 240-241 (§ 347).

¹⁴⁵ Cf. Id., *Crepúsculo dos ídolos*, p. 45-46 (Os quatro grandes erros, § 7).

¹⁴⁶ Cf. Id., *A Gaia ciência*, p. 240-241 (§ 347).

¹⁴⁷ Id., *Humano demasiado humano*, p. 103 (§ 133).

significado infinito”¹⁴⁸. Trata-se do “reverso da incapacidade para aceitar a finitude humana, que tende a negativizar a vida real, a simplificar a complexidade do real e as contradições da existência, e refugiar-se em um outro mundo de além túmulo que, em última instância, não é mais que uma hipostasiação do nada”¹⁴⁹.

2.2.2.2.

Crítica à moral cristã

Além da “teologização da vida”, Nietzsche critica de forma mais intensa e sistematizada a moral cristã¹⁵⁰. Trata-se de uma crítica complexa que implica vários enfoques. O que nos interessa é o enfoque que dá à moralidade cristã como negação da vida. Neste sentido, sua crítica à moralidade cristã pode ser resumida em três acusações. Primeiro, trata-se de uma moral *anti-natural* ou *ascética*, porque se fundamenta em valores metafísicos contrapostos à realidade¹⁵¹. Segundo, diz respeito à moral de *ressentimento*, porque tem origem na reação vingativa dos “fracos”, dos sacerdotes, dos escravos, ao espírito guerreiro e dionisíaco dos “fortes”, dos “senhores”¹⁵². Terceiro, consiste numa moral dominada pela “*má-consciência*” e pela “*culpabilização*”¹⁵³. Interessa-nos apresentar, de modo sucinto, esta crítica que Nietzsche dirige à moral cristã com o objetivo de perceber em que sentido ela se opõe à vida.

Nietzsche concebe a moral cristã como hostilidade ao que é natural, à própria vida. Pois se trata da moral que impõe valores não inspirados na vida e nem voltados para a afirmação dela; é a moral “de condenação, ora secreta, ora ruidosa e insolente, dos instintos de vida”¹⁵⁴; é a moral fundamentada na “negação da vontade de vida” ou no “*instinto de decadence*”¹⁵⁵. Na moral cristã, segundo Nietzsche, as paixões e os desejos (sensualidade, orgulho, avidez de domínio, ânsia de vingança) são atacados como realidades negativas. “Mas atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da Igreja é *hostil à*

¹⁴⁸ ESTRADA, J.A., op. cit., p. 182.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ A crítica da moralidade cristã feita por Nietzsche tem início em *Humano, demasiado humano*, e é desenvolvida, especialmente em *Aurora*, *Crepúsculo dos ídolos*, *Genealogia da moral* e em *O Anticristo*.

¹⁵¹ Cf. NIETZSCHE, F., *Crepúsculo dos ídolos*, p. 33-38 (Moral como anti-natureza); Id., *Genealogia da moral*, p. 87-149 (Terceira dissertação).

¹⁵² Cf. Id., *Genealogia da moral*, p. 17-46 (Primeira dissertação).

¹⁵³ Cf. Ibid., p. 47-85 (Segunda dissertação).

¹⁵⁴ Id., *Crepúsculo dos ídolos*, p. 36 (§ 4).

¹⁵⁵ Ibid., p. 37 (§ 5).

vida...”¹⁵⁶. A moral cristã hostiliza a vida, porque os conceitos que a norteiam são conceitos concebidos como antítese desta vida com toda sua complexidade.

“Que sentido têm aqueles conceitos mentirosos, os conceitos *auxiliares* de moral, ‘alma’, ‘espírito’, ‘livre-arbítrio’, ‘Deus’, senão o de arruinar fisiologicamente a humanidade?... Quando se retira a seriedade da autoconservação, da fortificação do corpo, ou seja, da *vida*, quando se faz da anemia ideal, do desprezo ao corpo a ‘salvação da alma’, que é isto, senão uma *receita de décadence*? – A perda do centro de gravidade, a resistência aos instintos naturais, em uma palavra, a ‘ausência de si” – a isto se chamou moral até agora...”¹⁵⁷.

Nietzsche não deixa de considerar como problema fundamental da moral cristã sua fundamentação sob o *ideal ascético* criado por uma “vontade de nada” ou por uma “vontade de potência” orientada contra a própria vida¹⁵⁸. Por meio de uma investigação genealógica, constata que a configuração do ideal ascético da moral cristã, como também de toda moralidade ocidental, tem origem na classe sacerdotal, que se impôs na construção da “moral dos escravos”, em oposição à “moral dos senhores”. Assim, o ideal ascético expressa a vontade ou o interesse do sacerdote. E como para o sacerdote esta vida só tem sentido se colocada em relação com uma outra existência considerada a mais valiosa, esta vida, frágil e passageira, deve ser negada para servir de ponte para a outra, a vida eterna. Em nome de uma outra vida, o sacerdote prega a negação desta. Portanto, ideal ascético significa hostilidade a esta vida em vista de uma outra existência; significa, nas próprias palavras de Nietzsche,

“esse ódio ao que é humano, mais ainda ao que é animal, mais ainda ao que é matéria, esse horror aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade, da beleza, o anseio de afastar-se do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, anseio – tudo isto significa, ousemos compreendê-lo, uma vontade de nada, uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida...”¹⁵⁹.

Desta forma, Nietzsche vai à origem da moralidade cristã e constata que ela se opõe, em seus valores, a esta vida, a esta existência por causa de sua centralidade sobre o ideal ascético, próprio da mentalidade sacerdotal que tem sua expressão maior no sacerdócio judaico.

Ademais, este filósofo, pautado na investigação genealógica, chega à conclusão de que a moral cristã é uma *moral de ressentimento*. A origem da moral

¹⁵⁶ Ibid., p. 34 (§ 1).

¹⁵⁷ Id., *Ecce homo*, p. 80 (Aurora: pensamentos sobre a moral como preconceito, § 2).

¹⁵⁸ Cf. Id., *Genealogia da moral*, p. 87-149 (Terceira dissertação).

¹⁵⁹ Ibid., p. 149 (Terceira dissertação, § 28).

cristã está na “moral de escravos”, que acaba triunfando sobre o outro tipo de moralidade, a “moral dos senhores”¹⁶⁰. No seu entender, a moral cristã se configura como negação da vida porque sua origem se encontra no ódio ressentido daqueles que viviam covardemente a vida contra aqueles que assumiam a vida com todos os seus riscos e possibilidades.

Nos primórdios da civilização ocidental, segundo Nietzsche, se configuraram dois tipos de moralidade, a dos “senhores” (= aqueles que glorificavam a vida e a si mesmos e a partir disso criavam valores), e a “dos escravos” (= aqueles que encaravam a vida de forma pessimista e necessitavam de valores para aliviar o peso da existência)¹⁶¹. A primeira é afirmativa da vida tal como ela é. É afirmação dos desejos, das paixões e corresponde ao querer-dominar, ao querer-vencer, ao querer-subjulgar. É a moral do orgulho, da generosidade e do individualismo. Trata-se de uma moral *ativa*, porque nasce da afirmação de si mesma. É a moral dos guerreiros, desenvolvida particularmente na Grécia do período pré-socrático e na Roma antiga. Já a “moral dos escravos” é uma moral *reativa*, ou seja, aquela que se afirma negando ou se opondo à valoração da “moral de senhores”; é aquela moral que se fundamenta no ódio, no sentimento de vingança e no *ressentimento* contra a outra moralidade e seus representantes¹⁶².

Enquanto que para a “moral de senhores” a noção básica do “bom” se identifica aos nobres, aos poderosos, aos superiores em posição e pensamento, e ao modo como estes experimentam a existência¹⁶³, na “moral de escravos”, o “bom” é uma noção criada em *oposição* ao que é “bom” da “moral de senhores”. Ou seja, para a *moral do ressentimento*, é “mau” “precisamente o ‘bom’ da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho e veneno do ressentimento”¹⁶⁴. Assim, a “moral de escravos” configura sua valoração em oposição odiosa e caluniadora aos valores da outra moral. É moral do ressentimento, a “moral dos escravos”, exatamente porque ela é a valoração das forças reativas, ou seja, valoração daquelas forças que limitam as forças de ação. Trata-se, segundo

¹⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 17-46 (Primeira dissertação).

¹⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 17-46 (Primeira dissertação). Nietzsche estabelece uma distinção entre estes dois tipos de moralidade em *Além do Bem e do mal*, p. 155-158 (§ 260).

¹⁶² Cf. *Id.*, *Genealogia da moral*, p. 28-31 (Primeira dissertação, § 10).

¹⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 19 (Primeira dissertação, § 2).

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 32 (Primeira dissertação, § 11).

Nietzsche, daquela moral desenvolvida pelo povo judeu, “o povo sacerdotal do ressentimento *par excellence*”¹⁶⁵.

Nietzsche considera a “moral de escravos” como negativa. Isto porque ele a compreende com uma moral que impõe valores que obstaculizam o desenvolvimento das forças ativas da vida de cada indivíduo, porque ela se fundamenta em oposição àquela moralidade, a “moral de senhores”, que assume como valor a própria vida com sua “vontade de potência” e a sua glorificação. A “moral de escravos”, para Nietzsche, é a moral dos “ressentidos”, dos “fracos”, daqueles que precisam de valores como meios de suportar a pressão da existência¹⁶⁶. A partir do ressentimento dos “escravos”, do espírito de vingança, esta moral cria os seus valores como antítese às forças ativas da vida desenvolvidas pela “moralidade de senhores”. Humildade, obediência, paciência, amor aos inimigos e compaixão são valores gerados pelo ressentimento; são valores que afirmam, mediante o ódio e a vingança, a vitória dos “fracos” ou dos “escravos” sobre os “fortes” ou os “senhores”¹⁶⁷.

A “moral de escravos”, segundo Nietzsche, se expressa na moral cristã. Ou sendo mais preciso, a moral cristã é o triunfo da “moral de escravos” sobre a “moral de senhores”. Deste modo, considera que a moral cristã consiste naquela moralidade que, tendo como base o ressentimento, procura tornar a existência mais aceitável e suportável a partir de uma valoração negativa desta vida¹⁶⁸.

“No cristianismo, os instintos dos sujeitados e oprimidos vêm ao primeiro plano: são as classes mais baixas que nele buscam sua salvação (...) Cristã é a hostilidade de morte aos senhores da Terra, aos ‘nobres’ – e, ao mesmo tempo, uma oculta, secreta concorrência (- deixam-lhes o ‘corpo, querem apenas a ‘alma’...). Cristão é o ódio ao espírito, ao orgulho, coragem, liberdade, *libertinage* do espírito; cristão é ódio aos sentidos, às alegrias dos sentidos, à alegria mesma...”¹⁶⁹

“Em minha *Genealogia da moral* expus pela primeira vez, em termos psicológicos, os conceitos antitéticos de uma moral nobre e uma moral de *ressentiment*, esta se originando do *Não* àquela: mas esta última é pura e simplesmente a moral cristã. Para poder dizer *Não* a tudo o que constitui o movimento *ascendente* da vida, a tudo o que na Terra vingou, o poder, a beleza, a auto-afirmação, o instinto do *ressentiment*, aqui tornado gênio, teve de inventar

¹⁶⁵ Ibid., p. 44 (Primeira dissertação, § 16).

¹⁶⁶ Cf. Id., *Além do bem e do mal*, p. 155-158 (§ 260).

¹⁶⁷ Cf. Id., *Genealogia da moral*, p. 37-39 (Primeira dissertação, § 14).

¹⁶⁸ Nietzsche considera o cristianismo como a religião do ressentimento. E isto é devido a Paulo de Tarso – que para Nietzsche é o verdadeiro fundador do cristianismo -, que movido pelo ódio e pela vingança, distorceu profundamente a mensagem de Jesus, criando toda uma valoração moral fundamentada no instinto de ressentimento do sacerdócio judaico. Cf. Id., *O Anticristo*, p. 48-51 (§§ 41-43); Id., *Aurora*, p. 52-55 (§68).

¹⁶⁹ Id., *O Anticristo*, p. 26 (§ 21).

um *outro* mundo, a partir do qual a *afirmação da vida* apareceu como o mau, como o condenável em si”¹⁷⁰.

Na compreensão de Nietzsche, tudo o que aponta para a dinâmica de desenvolvimento das forças ativas da vida (=vontade de potência afirmativa) é avaliado como negatividade pela moral cristã, que apenas defende e promove a fraqueza, o declínio da vontade de poder¹⁷¹. É por isso que Nietzsche considera os valores morais cristãos como valores de *décadence* ou de *deteriorização do homem*¹⁷². Neste sentido, ele não deixa de criticar aqueles que são considerados os valores morais mais expressivos do cristianismo, a saber: a compaixão (=piedade)¹⁷³ e o amor ao próximo¹⁷⁴. A compaixão, para ele, “se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia de vida: ela tem efeito depressivo”¹⁷⁵. Ela é “instinto depressivo e contagioso que entrava os instintos que tendem à conservação e elevação do valor da vida”¹⁷⁶. O amor ao próximo, por sua vez, é a negação do amor a si próprio; é canalização da “vontade de poder” contra o querer individual; é a “santificação do tu” e o desprezo do eu.

Além de tudo isso, Nietzsche considera que a moral cristã é negação da vida porque se trata de uma moral que desenvolve a “má consciência”¹⁷⁷. Em “Genealogia da Moral”, Nietzsche, ao investigar a origem desta “coisa sombria” que é a “má consciência”, constata que o cristianismo a desenvolveu enormemente sob o sentimento de culpa relacionado a Deus¹⁷⁸. No cristianismo, segundo ele, o homem aparece sempre como um devedor de Deus, um culpado, um ser totalmente indigno. Isto se dá porque o homem interpreta seus instintos de agressividade, de crueldade “como culpa em relação a Deus” e como culpa voltada contra a própria pessoa. Por isso estes instintos são reprimidos. Ora, uma vez reprimidos, eles se voltam contra o próprio homem como uma vontade

¹⁷⁰ Ibid., p. 29-30 (§ 24).

¹⁷¹ Cf. Ibid., p. 11-13 (§§ 2-6).

¹⁷² Cf. Ibid., p. 12-13 (§ 6).

¹⁷³ Cf. Id., *Aurora*, p. 102-107 (§§ 133-139); Id., *O Anticristo*, p. 13-14 (§ 7).

¹⁷⁴ Id., *Crepúsculo dos ídolos*, p. 87 (Incursões de um extemporâneo, § 37); Id., *Assim falou Zaratustra*, p. 87-88 (Do amor ao próximo).

¹⁷⁵ Id., *O Anticristo*, p. 13 (§ 7).

¹⁷⁶ Ibid., p. 14 (§ 7).

¹⁷⁷ Nietzsche entende por “má-consciência”, a vontade do ser humano por maltratar-se a si mesmo. Trata-se da consequência da repressão dos instintos humanos de agressão, de crueldade e de hostilidade que se interiorizam e se voltam contra o próprio indivíduo. Em outras palavras, “má consciência” é a crueldade do ser humano contra si próprio. Cf. Id., *Genealogia da Moral*, p. 72-74, 80-82 (Segunda dissertação, §§ 16 e 22).

¹⁷⁸ Cf. Ibid., p. 47-85, especialmente p. 72-85 (Segunda dissertação, especialmente §§ 16-25).

doentia de se castigar, de se maltratar, de se condenar e de se culpar. Trata-se da “má consciência”, daquela “crueldade psíquica”, do ressentimento direcionado contra a própria pessoa fazendo-a enxergar a sua vida como algo sem valor, como pura negatividade¹⁷⁹.

Nietzsche defende a tese de que a “má consciência” desenvolvida pelo cristianismo tem origem no sacerdote ascético do judaísmo. Foi o sacerdote ascético, segundo a análise genealógica de Nietzsche, que transformou o sentimento de culpa em pecado para dar uma explicação ao sentido do sofrimento ao longo da existência humana¹⁸⁰. O sofrimento interpretado como consequência do pecado ou como punição por causa do pecado é herança judaica que o cristianismo desenvolveu como uma mensagem fundamental. Por causa disso, afirma que o cristianismo é a deturpação da mensagem do “evangelho”, ou seja, da mensagem de Jesus¹⁸¹. Pois Jesus não pregou a centralidade do pecado. Pelo contrário, a verdadeira “boa nova” é a negação da doutrina judaica do pecado.

“Não se acha, em toda psicologia do ‘evangelho’, o conceito de culpa e castigo; nem o conceito de recompensa. O ‘pecado’, qualquer relação distanciada entre Deus e homem, está abolido – justamente isso é a ‘boa nova’. A beatitude não é prometida, não é ligada a condições: é a única realidade – o resto é signo para dela falar...”¹⁸².

“O que foi liquidado com o evangelho foi o judaísmo dos conceitos ‘pecado’, ‘perdão dos pecados’, ‘fé’, ‘redenção pela fé’ – toda doutrina eclesiástica judaica foi negada na ‘boa nova’...”¹⁸³.

Deste modo, Nietzsche condena a moral cristã por ser uma moral dolorista ou culpabilizante devido a seu centralismo sob a noção teológica de pecado ou culpa. Além de seu ascetismo, a moral cristã, nascida do ressentimento, diminui a “vontade de vida” porque, condicionada pela “má-consciência”, direciona a agressividade ou crueldade dos instintos humanos contra o próprio ser humano.

¹⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 80-82 (Segunda Dissertação, § 22).

¹⁸⁰ Cf. *Ibid.*, p. 129-131 (Terceira Dissertação, § 20); *Id.*, *O Anticristo*, p. 58-59 (§ 49).

¹⁸¹ Em “O Anticristo”, Nietzsche apresenta uma visão simpática de Jesus. Para ele, Jesus foi um homem que viveu a vida com intensidade e que ensinou, mediante a sua prática de vida, como “alguém pode sentir-se ‘divino’, ‘bem-aventurado’, ‘evangélico’, a qualquer momento um ‘filho de Deus’”; ensinou, em outras palavras, “como alguém deve viver a fim de sentir-se ‘no céu’, sentir-se ‘eterno’”. Para ele, portanto, a mensagem de Jesus consiste em sua prática de vida que ensina a enxergar esta vida como algo valoroso. Cf. *Id.*, *O Anticristo*, p. 40-41 (§ 33). Entretanto, Nietzsche constata que no cristianismo todo o “evangelho” foi distorcido pela mentalidade judaica do ascetismo e do ressentimento. Por isso é que ele afirma que “no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O que desde então se chamou ‘evangelho’ já era o oposto daquilo que ele viveu: uma ‘má nova’, um disangelho”. *Ibid.*, p. 45 (§ 39).

¹⁸² *Id.*, *O Anticristo*, p. 40 (§ 33).

¹⁸³ *Ibid.*, p. 41 (§ 33).

Está claro, de tudo que apresentamos até aqui, que é em nome da vida que Nietzsche critica o cristianismo sob o enfoque axiológico. Tudo o que constitui o cristianismo, segundo seu entender, consiste em ser depreciação da vida. Principalmente porque o cristianismo se origina da metafísica platônica e do ascetismo e do ressentimento do sacerdote judaico. Por isso, os valores cristãos não favorecem a humanização do ser humano; são valores que deslocam o valor desta vida para uma outra, a vida idealizada ou divinizada fazendo com que a “vontade de potência” se canalize para o “nada”. Além disso, como já afirmamos, trata-se de valores que direcionam a crueldade do ser humano contra si mesmo.

Para Nietzsche, o ser humano só desenvolve suas potencialidades amando esta vida tal como ela é, a saber, sem finalidade, sem sentido, única, complexa. Deste modo, humanização, segundo ele, consiste na vontade de superar a si mesmo constantemente. Trata-se, em outras palavras, de constituir a existência como aceitação jubilosa da vida mediante o “sim” absoluto em face do devir; equivale a assumir a vida como “vontade de potência afirmativa”, isto é, a vontade de viver tudo aquilo que esta única vida proporciona com todas as suas possibilidades.

Humanização, para Nietzsche, é sinônimo de “super-homem”. Entretanto, para que o ser humano se humanize ou para que ele se torne “super-homem” é necessário que o paradigma platônico-cristão seja superado. Pois, no seu entender, somente quando esta vida ou esta existência for considerada como o único valor absoluto é que o “super-homem” aparecerá. E isto os valores pregados pelo cristianismo têm impedido até então.

Portanto, no pensamento de Nietzsche, o cristianismo impede a humanização, porque impede o ser humano de valorizar esta vida com o espírito dionisíaco. O cristianismo obstaculiza o surgimento do “super-homem”.

2.3. A crítica de Sigmund Freud

Além de Feuerbach, de Marx e de Nietzsche, Freud é um outro expoente do ateísmo humanista que não pode deixar de ser mencionado no que se refere à crítica ao cristianismo. Sua visão do fenômeno religioso apresenta-se como uma crítica relevante de toda a religião, inclusive a cristã, como sendo um artifício

psíquico que mantém o ser humano sob o véu da infantilidade impedindo o seu amadurecimento psicológico.

Da mesma forma que os outros ateus humanistas, o fundador da Psicanálise, como representante da mentalidade moderna determinada pelo espírito positivista¹⁸⁴, além de desconsiderar a possibilidade de afirmação da existência de Deus como um ser pessoal independente do homem, também desconfia do valor humanizante da religião. Com efeito, sua novidade na consideração da temática da religião se encontra na abordagem psicológica. Freud analisa o fenômeno religioso a partir dos elementos que constituem a dinâmica do psiquismo humano na tentativa de explicá-lo sob a ótica científico-positivista. Desta forma, chega à conclusão de que a religião tem sua origem no complexo de Édipo e se configura como um tipo de perpetuação do culto paterno infantil. Para ele, Deus é concebido como a projeção inconsciente da figura paterna e a religião é vista como uma construção do psiquismo com a intenção de realizar os desejos infantis do ser humano com relação à figura do pai. Para Freud, portanto, a religião consiste numa projeção no mundo exterior de um psiquismo humano que não atingiu sua maturidade.

Esta interpretação da religião leva em conta alguns pressupostos. O primeiro deles consiste em sua posição ateuista. De acordo com os biógrafos, Freud cresceu sem nenhuma fé em Deus¹⁸⁵. Na infância, duas experiências parecem tê-lo marcado negativamente com relação à religião¹⁸⁶. A primeira diz respeito à sua babá, uma idosa e gentil católica tcheca, que lhe transmitia “as verdades do catolicismo” e o levava consigo para assistir às missas¹⁸⁷. A segunda experiência está ligada ao anti-semitismo. Por ser judeu, sofria diariamente na escola humilhações de toda sorte por parte de “cristãos”¹⁸⁸. No entanto, o que parece determinante para seu ateísmo foi a sua formação acadêmica profundamente

¹⁸⁴ Sobre a tendência positivista de Freud, cf. CAPRA, F., *O ponto de mutação*, p. 168-179; PALMER, M., *Freud e Jung. Sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 18-21.

¹⁸⁵ Cf. JONES, E., *A vida e a obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1989; GAY, P., *Freud. Uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989; Id., *Um judeu sem Deus*. Porto Alegre: Imago, 1992.

¹⁸⁶ Cf. KÜNG, H., *Freud e a questão da religião*. Campinas: Verus, 2005, p. 16-17.

¹⁸⁷ Cf. RIZZUTO, A.M., *Por que Freud rejeitou Deus? Uma interpretação psicodinâmica*. São Paulo: Loyola, p. 137-140.

¹⁸⁸ Cf. KÜNG, H., op. cit., p. 17.

marcada pela ideologia científico-materialista¹⁸⁹. Isto significa dizer que procurou rejeitar a Deus por causa, sobretudo, de sua mentalidade científica.

O segundo pressuposto está ligado ao divã e diz respeito à prática analista com a sua interpretação dos fenômenos psíquicos dos pacientes analisados. Freud procura explicar cientificamente, a partir de sua técnica psicológica e dos casos por ele analisados, o significado, a gênese e o dinamismo do fenômeno religioso. A sua concepção religiosa parte da experiência adquirida como psicanalista. O interesse pelo tema da religião certamente se relaciona com o objetivo de suas análises terapêuticas, que pode ser resumido no desejo de libertar seus pacientes de suas doenças psíquicas. Para ele, a religião se apresenta como expressão de anomalias psíquicas que precisam ser tratadas para que a pessoa possa desenvolver sadiamente sua psicologia.

O terceiro pressuposto consiste na antropologia freudiana. A descoberta do *inconsciente* e do processo de funcionamento do aparelho psíquico (Ego, Id e Superego), mais a descoberta da *libido* e de suas fases de desenvolvimento, levaram Freud a uma nova concepção do psiquismo humano, da estruturação da personalidade e, assim, do próprio ser humano. Contrariando toda a tradição do *cogito* e desferindo um golpe decisivo sobre a auto-suficiência humana¹⁹⁰, Freud vê o ser humano como marcado profundamente, desde a infância, pelo primado da pulsão sexual (=libido) e também pela forte influência do inconsciente. Por isso, para ele, o ser humano consiste num ser instintivo, de desejos e toda sua estrutura psíquica depende das experiências libidinais da infância em relação com a figura paterna.

Assim, é a partir de experiências negativas da religião, das análises psicanalíticas e de descobertas sobre o psiquismo que Freud encontra o fundamento de sua compreensão da religião. Para ele, esta nada tem a ver com

¹⁸⁹ Cf. *Ibid.*, p. 12-24.

¹⁹⁰ O próprio Freud considerou a psicanálise como a terceira grande ferida provocada contra o narcisismo humano ao longo da história do pensamento. A primeira ferida se deve à revolução copernicana que fez com que o homem deixasse de se situar como centro do universo. A segunda consiste naquela provocada pelo evolucionismo darwiniano que fez com que o ser humano fosse visto como um organismo complexo, entre outros, dentro da dinâmica da evolução biológica. Já a psicanálise se configura como a terceira ferida ao narcisismo humano, porque a partir dela se constata que o homem já não mais pode considerar-se como “senhor de si mesmo”, pois o inconsciente e as forças instintivas condicionam e determinam grandemente o nosso agir e a nossa configuração como pessoas. Cf. FREUD, S., *Uma dificuldade no caminho da psicanálise*. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 149-151.

uma divindade transcendente. Trata-se de uma criação simplesmente humana. Sua *origem* está no complexo de Édipo e nos desejos relacionados à figura paterna; e sua *natureza e finalidade* consistem em um sistema ilusório de satisfação dos desejos humanos à margem da realidade.

Entretanto, embora assumindo o ateísmo e o positivismo científico, Freud concede ao tema da religião uma atenção considerável em suas obras. É possível encontrar referências ao tema diluídas em grande parte dos seus escritos¹⁹¹. Em alguns, chega até a se dedicar de uma forma mais pormenorizada¹⁹². Nestes escritos aparecem duas chaves de leitura para a compreensão da religião: ela é interpretada como “neurose obsessiva” e como “ilusão”¹⁹³.

Nesta seção queremos apresentar de forma sucinta a concepção de Freud a respeito da religião e, ao mesmo tempo, destacar a sua crítica ao fenômeno religioso como uma construção do psiquismo humano que impede a maioridade psicológica da pessoa. A seção constará de duas partes. Na primeira vamos resgatar a sua compreensão da religião como “neurose obsessiva”, e, na segunda, daremos destaque a sua interpretação da religião como “ilusão”.

2.3.1. A religião como neurose

O primeiro escrito de Freud que versa sobre o tema da religião de forma mais explícita consiste num artigo, publicado em 1907, intitulado “Atos obsessivos e práticas religiosas”. Neste opúsculo, Freud apresenta, pela primeira vez, o fenômeno da “neurose obsessiva” como chave interpretativa para a religião¹⁹⁴.

¹⁹¹ Carlos Domínguez Morano apresenta uma análise de todos os textos de Freud a respeito do tema da religião. É impressionante constatar que uma variedade grande dos escritos de Freud aborda esse tema. Cf. MORANO, C.D., *El psicoanálisis freudiano de la religión*. Análisis textual y comentario crítico. Madri: Ediciones Paulinas, 1991.

¹⁹² As obras de Freud que mais dão atenção à temática religiosa são as seguintes: “Atos obsessivos e práticas religiosas” (1907), “Totem e Tabu” (1913), “O futuro de uma ilusão” (1927), “O mal-estar na civilização” (1930 [1929]), “A questão de uma *Weltanschauung*” (1933) e “Moisés e o monoteísmo – Três ensaios” (1939 [1934-1938]).

¹⁹³ Cf. RICOUER, P., op. cit., p. 194; MORANO, C.D., *Crer depois de Freud*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 35.

¹⁹⁴ Para Freud, a neurose é a consequência de uma série de fenômenos psíquicos. Em “Moisés e o monoteísmo”, ele apresenta a seguinte fórmula para o desenvolvimento de uma neurose: trauma primitivo (impressões de cunho sexual e agressivo experimentadas na infância e mais tarde esquecidas), defesa (repressão destas impressões, pelo superego, para que elas não sejam recordadas nem repetidas), latência (período em que estas impressões ficam ocultadas e reprimidas), desencadeamento da doença neurótica (sintomas de anomalia psíquica consequentes

Antes deste artigo, o tema da religião aparece associado aos estudos sobre a neurose histérica¹⁹⁵. Nesses estudos, Freud percebe que a experiência religiosa, que se expressa como delírios e devoções religiosas exageradas, aparece como fator repressor do mundo dos desejos e das pulsões do indivíduo. Os atos religiosos pessoais se configuram como expressão sintomática do recalçamento pulsional contribuindo para o surgimento de neuroses. Mais tarde, esta visão é enriquecida com as análises dos casos de neurose obsessiva. A partir do estudo desses casos, constata que as expressões religiosas não se configuram *apenas* como força de controle sobre os desejos básicos do indivíduo – fundamentalmente aqueles relacionados à figura paterna -, mas também como expressões camufladas destes mesmos desejos e dos sentimentos de culpa deles derivados. Por isso, nas práticas religiosas encontram-se conjugados o *desejo* de satisfazer os impulsos sexuais reprimidos no inconsciente e a sua *proibição* mediante certos interditos. Processa-se nestas práticas uma “formação de compromisso” entre a proibição e o desejo¹⁹⁶. Isto quer dizer que na religião o indivíduo ao mesmo tempo em que encontra regras e normas para manter reprimidos os desejos, também os realiza de forma camuflada nas práticas religiosas. Os desejos relacionados ao complexo de Édipo - desejo de viver constantemente sob a proteção do pai, de se revoltar contra ele e o desejo de “possuir a mãe” – são abafados pelos preceitos sociais e também religiosos, mas na prática individual da religião, a pessoa encontra oportunidade para realizar esses desejos de uma outra forma. Por exemplo, o desejo de proteção constante do pai pode se encontrar manifesto na prática da oração, na qual a pessoa acredita que Deus pode protegê-la constantemente dos perigos, dos males e das desventuras da existência de uma forma mágica. Portanto, encontramos nas práticas da religião, segundo Freud, um jogo de

do trauma primitivo), retorno parcial do reprimido (re-aparecimento do trauma primitivo sob uma nova forma na configuração da personalidade da pessoa). Cf. FREUD, S., *Moisés e o monoteísmo*. Três ensaios. In: Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 87-95. Em “Atos obsessivos e práticas religiosas”, Freud não havia ainda estabelecido esta fórmula para o desenvolvimento das neuroses. É à medida que vai investigando as causas da neurose obsessiva que vai também relacionando a neurose com a religião. Por isso, neste escrito de 1907, Freud não apresenta ainda uma identidade entre neurose e religião. Mas a partir deste texto estabelece o seu marco de interpretação para o fenômeno religioso.

¹⁹⁵ Cf. FREUD, S., *Estudos sobre a histeria*. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. II. Rio de Janeiro: Imago, 1995. Sobre a relação entre religião e neurose histérica, Cf. MORANO, C.D., *El psicoanálisis freudiano de la religión*, p.27-54; Id., *Crer depois de Freud*, p. 35-36.

¹⁹⁶ Sobre a “formação de compromisso” entre desejo e proibição, cf. Id., *Crer depois de Freud*, p. 36-37.

repressão e expressão dos desejos. O problema disso é que, dessa forma, a religião mantém o indivíduo atrelado à fase infantil do desenvolvimento da psicologia humana.

Para entendermos isto é necessário fazer uma breve explicação de como a neurose e a religião, na perspectiva do indivíduo, surgem do complexo edipiano. Freud postula como núcleo de cada caso de neurose os impulsos sexuais infantis relacionados com a figura do pai e da mãe. Segundo ele, toda pessoa experimenta, quando criança, de forma inconsciente, uma atitude contraditória, de ambivalência afetiva de amor e ódio com relação ao pai. Por um lado, a criança ama o seu pai, porque ele representa a proteção e a segurança tão necessárias nesta fase da vida; por outro lado, o odeia, porque ele é a figura que representa a disputa pelo amor da mãe¹⁹⁷. Desta ambigüidade afetiva surge o sentimento de culpa, advindo da repressão do ódio à figura paterna, e a submissão e a adoração a esta figura, produzidas pela necessidade da criança de proteção e amparo. A maturidade psicológica de cada pessoa depende do modo como cada um resolve o conflito que envolve o complexo de Édipo, ou seja, o desejo libidinoso da mãe e a ambivalência de amor e ódio com relação ao pai. A neurose se apresenta como uma forma anômala de resolver este conflito ou como uma forma de perpetuá-lo. No ser humano é normal que o complexo de Édipo seja resolvido já na infância com a formação do superego. Nesse período, os impulsos instintuais são reprimidos e recalcados de forma que permanecem no inconsciente e aí ficam ao longo de toda a vida da pessoa, pressionando o consciente para que sejam satisfeitos. Por isso há no ser humano, sem que este se dê conta, um conflito constante entre os impulsos recalcados e o consciente. A neurose é consequência deste conflito. Ela “é o resultado de uma forma incompleta de recalque”¹⁹⁸. Trata-se da irrupção ou descarga destes impulsos recalcados de forma anormal; consiste numa forma de “retorno do reprimido”. O neurótico é aquela pessoa que revive o conflito do complexo de Édipo de forma figurada em seu comportamento.

A religião ou, melhor, a experiência religiosa individual, assim como o fenômeno da neurose, encontram sua origem no complexo de Édipo. E, ao mesmo

¹⁹⁷ Sobre a teoria do Complexo de Édipo, Cf. FREUD, S., *Três ensaios sobre a teoria sexual*. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 117-197.

¹⁹⁸ PALMER, M. op. cit., p. 29.

tempo, como a neurose, são uma forma de perpetuá-lo na psicologia da pessoa¹⁹⁹. A religião, na perspectiva individual, se configura como pseudo-solução para o conflito que envolve o complexo paterno. Na religião, a ambivalência afetiva de amor e ódio com relação ao pai encontra uma aparente solução. O pai é projetado como Deus e, como tal, é adorado e obedecido. Assim, a adoração e a obediência à vontade de Deus expressam de forma camuflada o amor pela figura do pai. Já o ódio com relação ao pai aparece com a criação de uma réplica negativa de Deus, o demônio, ao qual se pode odiar de forma justificada²⁰⁰. Entretanto, esta hostilidade canalizada para o demônio não resolve o conflito, porque, ainda que dirigida conscientemente para esta figura religiosa, é inconscientemente uma hostilidade dirigida ao “pai glorificado”. É por causa disso que o sentimento de culpa está tão presente na religião. O pai continua a ser odiado. A ambivalência afetiva não é resolvida. O indivíduo em sua experiência religiosa revive o complexo paterno. Esta experiência faz prolongar aquela inconsciente necessidade do pai e repulsão a ele tão normal na psicologia da criança.

A experiência religiosa pessoal, segundo Freud, devido à projeção psicológica do pai como Deus, se caracteriza por dois elementos fundamentais: a adoração e a reparação²⁰¹. A adoração corresponde à manifestação camuflada de amor ao pai. E a reparação, por sua vez, corresponde, como resultado do sentimento de culpa, à tentativa de resolver o sentimento de ódio inconsciente a ele. Deste modo, a religião se afigura, concomitantemente, como uma *neurose*, porque consiste numa forma camuflada do retorno dos impulsos reprimidos com relação à mãe e ao pai, e como um importante auxílio na defesa contra as neuroses, porque busca responder ao conflito que envolve o complexo paterno canalizando a ambivalência do sentimento com relação ao pai para a figura de Deus, o “pai glorificado”²⁰². Entretanto, a religião não colabora com a maturidade

¹⁹⁹ Cf. DROGUETT, J.G., *Desejo de Deus*. Diálogo entre psicanálise e fé. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 68-70.

²⁰⁰ Freud constata em diversos casos de neurose que Deus e o Demônio se apresentam como projeções psicológicas de sentimentos ambivalentes com relação ao pai. Cf. FREUD, S., *História de uma neurose infantil*. In: Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1995; Id., *Uma neurose demoníaca do século XVII*. In: Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

²⁰¹ Na verdade, não é Freud quem apresenta esta idéia. Trata-se de uma interpretação feita a partir do estudo da religião nos escritos freudianos, cf. DROGUETT, J.G., op. cit., p. 70.

²⁰² Com relação à importância da religião contra o surgimento de neurose, Freud afirma o seguinte: “A proteção contra as doenças neurológicas, que a religião concede aos seus crentes, é facilmente

psicológica da pessoa, porque a mantém enredada no conflito edipiano mal-resolvido. Com a religião, o crente se encontra dominado pela dependência infantilizante do pai e pelo sentimento de culpa, originado da ambivalência afetiva inconsciente com relação a este.

Deste modo, Freud demonstra que existe uma relação entre a religião e a neurose. Ambas têm uma base psicológica comum, o complexo paternal, e ambas se apresentam como mecanismos de “retorno do recaiado” relacionados ao sentimento de culpa originado do desejo pela mãe e do ódio ao pai. Além disso, ambas são impedimentos para a maturidade psicológica da pessoa; são psicopatologias.

Esta visão de Freud a respeito da religião começa a ser elaborada, como já acenamos acima, em “Atos obsessivos e práticas religiosas”²⁰³. Neste artigo, o fundador da Psicanálise estabelece uma analogia entre os *atos obsessivos* realizados por pessoas que sofrem de um distúrbio psíquico – neurose -, e as *práticas religiosas* executadas pelas pessoas para expressarem a sua fé e devoção. Em primeiro lugar, partindo da visão do senso comum, Freud pontua as semelhanças e as diferenças entre ambos. Em seguida, faz a mesma coisa a partir da investigação psicanalítica. Termina apontando uma base comum para os dois.

A partir do senso comum, destaca que a semelhança entre os atos obsessivos e as práticas religiosas está nos seguintes dados: (1) ambos são executados como rituais; (2) são realizados de forma exclusivista, ou seja, exigem a exclusão de todos os outros atos que não estejam ligados a eles; (3) são executados de forma minuciosa²⁰⁴. Já a diferença entre eles é assim pontuada por este autor: (1) os atos obsessivos são rituais próprios inventados por cada indivíduo e as práticas religiosas são rituais convencionados pela religião; (2) os primeiros possuem caráter privado, enquanto as práticas religiosas possuem caráter público e comunitário; (3) os atos obsessivos parecem desprovidos de

explicável: ela afasta o complexo paternal, do qual depende o sentimento de culpa, quer no indivíduo quer na totalidade da raça humana, resolvendo-o para ele, enquanto o incrédulo tem de resolver sozinho o seu problema”. FREUD, S., *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância*. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. XI. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 129.

²⁰³ Cf. FREUD, S., *Atos obsessivos e práticas religiosas*. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. IX. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 107-117.

²⁰⁴ Cf. *Ibid.*, p. 109-111.

sentido simbólico, e as práticas religiosas são significativas e explicitamente simbólicas²⁰⁵.

A partir do ponto de vista psicanalítico, Freud apresenta a semelhança e diferença entre ambos os rituais²⁰⁶. Para ele, as semelhanças são as seguintes: (1) ambos são significativos e podem ser interpretados pela psicanálise; (2) ambos têm fundamento na repressão de impulsos instintuais; (3) estão relacionados ao sentimento de culpa; (4) parecem ter o valor de medidas protetoras ou de defesa; (5) são realizados por medo de alguma punição.

As diferenças entre eles, do ponto de vista psicanalítico, são elencadas por Freud da seguinte maneira: (1) o fundamento dos atos obsessivos se encontra na repressão de impulsos instintuais de caráter exclusivamente *sexuais*; o fundamento das práticas religiosas consiste na repressão de certos impulsos instintuais *egoístas*; (2) os atos obsessivos são realizados por pessoas dominadas por um sentimento inconsciente de culpa; já as práticas religiosas são realizadas por pessoas que se sentem culpadas ou pecadoras diante de Deus; (3) os primeiros são atos de defesa ou de segurança contra os impulsos instintuais sexuais reprimidos que forçam o consciente para serem satisfeitos; as práticas religiosas são medidas protetoras contra os impulsos instintuais egoístas; (4) os atos obsessivos são realizados minuciosamente com a intenção de evitar algum mal, embora não se saiba qual; as práticas religiosas são realizadas também como medida protetora contra a punição divina.

Depois de estabelecer as semelhanças e diferenças entre os atos obsessivos e as práticas religiosas, Freud conclui que se pode “considerar a neurose obsessiva com o correlato patológico da formação de uma religião, descrevendo a neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal”²⁰⁷. O ponto principal no qual Freud se fundamenta para chegar a esta conclusão de proximidade entre religião e neurose consiste do dado de que tanto os atos obsessivos como as práticas religiosas têm como origem a renúncia dos impulsos instintuais. Entretanto, ele deixa claro que a renúncia, por um rito e por outro, são de impulsos diferentes. Os atos obsessivos se fundamentam na renúncia

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 111.

²⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 113-117.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 116.

dos impulsos instintuais sexuais e as práticas religiosas, na renúncia de impulsos egoístas que são prejudiciais ao relacionamento social²⁰⁸.

Assim, em “Atos obsessivos e práticas religiosas”, Freud apenas estabelece uma analogia entre religião e neurose. Não chega a identificá-las. Isto porque, neste artigo, ainda não postula o complexo de Édipo como a origem das práticas religiosas. Esta identificação aparecerá nos escritos posteriores.

É em seu ensaio “Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância” (1910) que Freud apresenta, de modo embrionário, a tese de que o complexo de Édipo está na origem das práticas religiosas do indivíduo. Nesta obra, expõe um argumento que norteará toda a sua compreensão da religião. O argumento corresponde ao postulado de que Deus é a projeção psicológica da figura paterna. Ora, com esta visão de Deus, fica autorizada a vinculação da experiência religiosa pessoal ao complexo de Édipo e à sua relação com a neurose obsessiva, visto que esta anomalia psíquica, para Freud, tem origem na repressão de impulsos instintuais sexuais ligados às figuras paterna e materna. Deste modo, o complexo de Édipo começa a aparecer no pensamento de Freud como a fonte originária tanto das neuroses obsessivas como também da religião em sua forma individual²⁰⁹.

“A psicanálise tornou conhecida a íntima conexão existente entre o complexo do pai e a crença em Deus. Fez-nos ver que um Deus pessoal nada mais é, psicologicamente, do que uma exaltação do pai, e diariamente podemos observar jovens que abandonam suas crenças religiosas logo que a autoridade paterna se desmorona. Verificamos, assim, que as raízes da necessidade da religião se encontram no complexo paternal. O Deus Todo-Poderoso e justo e a Natureza bondosa aparecem-nos como magnas sublimações das idéias infantis sobre os mesmos”²¹⁰.

O complexo de Édipo somente é visto por Freud como a origem tanto das neuroses como da experiência religiosa privada a partir, sobretudo, da análise de alguns casos de neurose nos quais aparece o elemento religioso. Na análise do delírio paranóico do “Caso Schereber”²¹¹, na análise da neurose obsessiva do

²⁰⁸ Desta maneira, Freud considera que a religião presta um serviço ao desenvolvimento da civilização. Isto porque ela contribui com a repressão daqueles instintos egoísticos que impedem o relacionamento social. Cf. *Ibid.*, p. 116-117.

²⁰⁹ Cf. PALMER, M., op. cit., p. 27-29.

²¹⁰ FREUD, S., *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância*, p. 128-129. Esta concepção de Deus como projeção psicológica da figura paterna aparece claramente em boa parte da literatura freudiana, cf. RIZZUTO, A.M., op. cit., p. 160-181.

²¹¹ Cf. FREUD, S., *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides)*. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

“homem dos ratos”²¹² e do “homem dos lobos”²¹³, e na análise da neurose demoníaca do pintor Christoph Haitzmann²¹⁴, Freud constata uma estreita ligação entre a neurose, a religião e a figura paterna. Ele observa que o neurótico manifesta nos seus atos obsessivos uma ambigüidade afetiva direcionada para algo (ele mesmo, um animal, Deus, outra pessoa). Esta ambivalência, segundo sua interpretação, consiste na expressão da ambivalência do conflito edipiano que é revivido inconscientemente na forma de neurose. Isto quer dizer que o neurótico transfere para algo o amor e o ódio ao pai; ele revive o complexo de Édipo. Ora, nestes casos de neurose, Freud percebe uma manifestação intensa de religiosidade. O neurótico assume práticas religiosas obsessivas, nas quais Deus é, ao mesmo tempo, amado e odiado. Interpreta isto como manifestação também da ambivalência afetiva à figura paterna. Deste modo, encontra fundamento comprobatório para formular a tese de que a experiência religiosa pessoal está relacionada às neuroses porque ela também tem base no conflito edipiano e o atualiza.

Embora tenha postulado esta tese, Freud não escreve nenhum livro ou artigo para explicar exclusivamente a psicogênese da religião em sua forma privada. Escreve sim algumas obras para explicar a psicogênese da religião em sua forma coletiva. Procurando entender por que a religião manifesta um caráter neurótico de atualização da ambivalência afetiva do conflito edipiano, Freud escreve duas obras para responder a este questionamento: “Totem e tabu” (1913) e “Moisés e o monoteísmo” (1939).

Em “Totem e Tabu”, Freud defende a tese de que a religião possui um caráter neurótico obsessivo porque ela se origina de um complexo de Édipo primitivo e o atualiza historicamente. Ora, nesta obra, o complexo de Édipo é apresentado como uma categoria antropológica fundamental²¹⁵. Isto porque este aparece como a categoria para explicar a origem não só da religião ou do conflito neurótico, mas também a origem da cultura, da organização social, enfim, da própria civilização.

²¹²Cf. Id., *Notas sobre um caso de neurose obsessiva*. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. X. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

²¹³ Cf. Id., *História de uma neurose infantil*. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

²¹⁴ Cf. Id., *Uma neurose demoníaca do séc. XVII*. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

²¹⁵ Cf. MORANO, C. D., *Crer depois de Freud*, p. 38.

Para Freud, o complexo de Édipo consiste numa categoria fundamental para explicar a origem da civilização, porque esta origem se encontra num acontecimento histórico primitivo e nas suas conseqüências. Este acontecimento corresponde ao assassinato de um “pai primitivo” cometido por seus “filhos”²¹⁶.

Fundamentado em teorias étnicas e antropológicas²¹⁷, Freud imagina um drama primordial entre um “pai” e os “filhos”. O drama é o seguinte. Em épocas primevas, o homem vivia em pequenas hordas, cada qual dominada por um macho poderoso – designado por Freud como “proto-pai” - que exercia com violência um poder irrestrito sobre o restante da horda. Este, por causa de sua força, oferecia proteção aos seus subordinados e, em troca desta proteção, tinha o direito de possuir todas as fêmeas da horda como propriedade unicamente sua. Os outros machos, por não possuírem a força do “proto-pai”, nem o direito às fêmeas, invejavam e almejavam a sua posição. Por isso, a relação entre eles era de confronto. Mas aqueles que se rebelavam ou que despertavam o ciúme do pai primevo eram mortos, castrados ou expulsos da horda. Ora, aconteceu que num determinado momento, os machos expulsos da horda, vivendo numa comunidade, se rebelaram em conjunto contra o macho-dominador, assassinaram-no e devoraram o seu corpo. Depois deste assassinato, os machos mais fortes tentaram assumir o lugar do “proto-pai” morto, mas ao fazê-lo, provocavam o mesmo conflito com os outros e, assim, tiveram o mesmo destino. Por certo tempo se perpetuou o conflito até o momento em que todos os machos estabeleceram entre eles uma espécie de contrato social. Cada um renunciou à vontade de assumir o lugar do “proto-pai” e de possuir as mulheres da horda.

Segundo Freud, este crime primitivo marca profundamente não só o desenvolvimento psicológico do ser humano, mas também constitui o surgimento da própria cultura e do relacionamento social. A partir deste acontecimento, se realiza culturalmente um recalçamento do desejo instintual de possuir a mãe (incesto) e as mulheres da família (endogamia), também se produz o sentimento de culpa e uma ambivalência afetiva com relação ao pai primitivo assassinado a se

²¹⁶ Cf. FREUD, S., *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro: Imago, 2005, p. 146-148.

²¹⁷ Freud se apóia na teoria da horda primitiva de C. Darwin (“Evolução das espécies”) e de Atkinson e na teoria da “refeição totêmica” de W. Robertson Smith (“Religion of Semites”). Cf. FREUD, S., *Moisés e o monoteísmo*, p. 95-97.

perpetuar em cada pessoa²¹⁸ e na religião²¹⁹. Assim, com o assassinato do “proto-pai” se produz historicamente um complexo de Édipo das origens ou, nos termos de Paul Ricoeur, um “Édipo da espécie”²²⁰.

Com isso, Freud defende a idéia de que a religião possui caráter neurótico não porque encontra sua origem histórica no complexo edipiano produzido pela morte do pai primitivo. Se fosse assim todas as produções culturais também seriam neurotizantes, visto que todas elas, de certa forma, surgem deste complexo. Diferentemente destas produções, somente a religião é neurotizante porque ela *atualiza* ao longo da história este drama do início dos tempos.

A religião, segundo Freud, joga com a mesma ambivalência afetiva de amor e ódio que norteava a vida dos machos da horda primitiva com relação ao macho dominador. Ora, aqueles amavam o “proto-pai” por causa de sua posição privilegiada e por causa da proteção que ele oferecia, e o odiavam porque queriam ocupar o seu lugar, sobretudo, para poder possuir as fêmeas do grupo. Na religião, segundo Freud, o “ser divino” (totem, deuses, Deus, Cristo) é uma representação psicológica deste pai primitivo²²¹. Por isso, a ambivalência afetiva com relação ao “ser divino” nada mais é do que a atualização do amor e do ódio à figura deste pai das origens. Mas por que a religião perpetua esta ambivalência afetiva? Por causa do sentimento de culpa. O sentimento de culpa gerado pela morte do pai primitivo produziu uma forma de mantê-lo “vivo”, ou seja, criou uma forma de anular o parricídio. Esta forma é a religião²²². Na religião, a culpa pela morte do “proto-pai” é amenizada porque este, sob a forma de um “ser divino”, continua a existir e a ser adorado. No entanto, esta presença do pai primitivo na religião desperta, além da atitude de adoração e reverência a esta figura, a atitude de revolta a ele.

Freud chega a este postulado a partir da análise psicanalítica do totemismo. Para ele, esta é a primeira forma de religião na história, e, por isso, aquela que mais se aproxima do evento que produziu o complexo de Édipo das origens. Nesta

²¹⁸ Isto significa dizer que “o complexo de Édipo torna-se a repetição pessoal (e ontogenética) de algo que se acha embutido no inconsciente, isto é, a experiência universal (e filogenética) do assassinato do pai”. PALMER, M., op. cit., p. 48. Para defender a idéia de que o complexo de Édipo primitivo tenha marcado toda a humanidade até hoje, Freud recorre ao postulado da “herança arcaica” que afirma a possibilidade de transmissão de geração a geração de traços mnêmicos inconscientes de experiências de nossos antepassados. Cf. FREUD, S., *Moisés e o monoteísmo*, p. 107-116. Sobre o assunto, cf. JONES, E., op. cit., capítulo 10.

²¹⁹ Cf. Id., *Totem e tabu*, p. 146-148.

²²⁰ Cf. RICOEUR, P., op. cit., p. 197.

²²¹ Cf. FREUD, S., *Totem e tabu*, p. 148-149.

²²² Cf. Ibid.

religião percebe-se claramente, segundo ele, a ambivalência do complexo edipiano²²³. No sistema totêmico, o totem ou o animal sagrado, é adorado porque representa a proteção para a tribo. Além de adorado, o animal totêmico é preservado mediante a proibição legal de seu sacrifício. Entretanto, uma ou outra vez, a tribo comemora uma celebração, uma refeição cerimonial, na qual este animal é sacrificado e todos do clã devoram-no cru. Ora, Freud interpreta o totem como a representação do “proto-pai”. A adoração do totem e a crença de que ele protege o clã corresponde à atitude de submissão àquele “pai” e à necessidade de sua proteção. A preservação legal do animal totêmico, que diz respeito à anulação do crime cometido pelos filhos, é consequência do remorso ou da culpa pelo assassinato do pai primitivo. E a refeição totêmica representa a celebração da vitória dos filhos sobre ele; é a “recordação do triunfo sobre o pai”²²⁴. Assim, a atitude do clã com relação ao animal totêmico expressa a ambigüidade afetiva com relação ao pai originário.

Desta maneira, na visão de Freud, o totemismo consiste numa das primeiras tentativas na história de se resolverem os conflitos psicológicos produzidos pelo assassinato do “proto-pai”. O totemismo “tornou possível esquecer o acontecimento a que devia a sua origem”²²⁵. E isto por causa do recalçamento dos instintos mais primitivos através dos interditos legais da religião e por causa também da mitigação da culpa através do ritual totêmico. Entretanto, o totemismo mediante o culto ao animal totêmico não resolve o complexo de Édipo das origens. Apenas o atualiza, porque o pai primitivo continua a ser adorado e rejeitado em sua representação religiosa, o totem.

A partir da interpretação psicanalítica do totemismo, Freud defende a tese de que em todas as religiões se revive o drama primordial da relação afetiva conflituosa com o “proto-pai” e do seu assassinato²²⁶. Por isso é que podemos encontrar em todas elas, segundo ele, alguns elementos fundamentais comuns, embora camuflados, que estiveram relacionados àquele evento: o acentuado sentimento de culpa, o desejo constante de proteção e uma rebeldia escamoteada à divindade²²⁷. O drama das origens é revivido nas religiões porque nelas se

²²³ Cf. *Ibid.*, p.144-153.

²²⁴ *Ibid.*, p. 149.

²²⁵ *Ibid.*, p. 148.

²²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 150-164.

²²⁷ Cf. *Ibid.*, p. 155.

processa o “retorno” do pai primitivo sob a forma de uma divindade²²⁸. Ora, é porque existe este “retorno” que se dá o conflito afetivo. Ao realizar o “retorno” daquele pai, as religiões possibilitam a perpetuação do drama primordial. Amor e ódio, adoração e rejeição, submissão e rebeldia à divindade, representação psicológica do pai das origens, são os paradoxos que configuram as religiões.

Assim, segundo Freud, na religião de forma geral se celebra o “retorno” do “proto-pai” e concomitantemente, o desejo de assumir seu lugar. Por isso, os principais rituais religiosos, além de serem celebração da presença paterna, consistem na “eliminação cerimonial do pai”²²⁹ ou na “comemoração despistada do triunfo sobre o pai ou na revolta filial dissimulada”²³⁰. A própria eucaristia cristã, por exemplo, se configura “essencialmente como uma nova eliminação do pai, uma repetição do ato culposo”²³¹. Ela é “a associação de irmãos que consome a carne e o sangue do filho [a representação do “pai primitivo] para obter a santidade e se identificar com ele”²³². Na comunhão cristã se repete o conteúdo da antiga refeição totêmica, a saber, a ambivalência afetiva com relação ao pai. Ao incorporar, simbolicamente, o corpo e o sangue de seu Deus, o cristão, além de celebrar a morte do pai, que é representado pelo Cristo, também expressa o desejo nostálgico do pai e, ao mesmo tempo, o seu anseio de colocar-se em seu lugar²³³.

Dessa maneira, acontece na religião algo semelhante ao que se dá nos processos de neurose obsessiva, o “retorno do reprimido”²³⁴. Neste sentido, a religião judaica, por sua representação paternal de um único Deus como pessoal, como Pai, constitui a religião na qual a figura do pai primitivo retorna com toda sua força. O judaísmo constitui o domínio do pai sobre os filhos²³⁵. Já o cristianismo, na concepção de Freud, é a religião que representa a tentativa de

²²⁸ Para Freud, o retorno do “proto-pai” na religião se deu sob várias representações religiosas. Primeiro, como animal (totem), depois como deuses ou demônios e, por último, como Deus-Pai único. Cf. Id., *Totem e tabu*, p. 151-158; Id., *Moisés e o monoteísmo*, p. 97-98.

²²⁹ Id., *Totem e tabu*, p.155.

²³⁰ RICOUER, P., op. cit., p. 199.

²³¹ Ibid., 158.

²³² Ibid.

²³³ Cf. Ibid., p. 157-158; Id., *Moisés e o monoteísmo*, p. 98, 101-102.

²³⁴ Em “Moisés e o monoteísmo: três ensaios”, Freud apresenta um estudo psicanalítico das origens do judaísmo postulando uma proximidade desta religião com a neurose. Para ele, no judaísmo se processa a mesma dinâmica encontrada nos casos de neurose obsessiva. Ele descobre que a mesma fórmula estabelecida para o desenvolvimento de uma neurose (Trauma primitivo – defesa – latência – desencadeamento da doença neurótica – retorno parcial reprimido) pode ser aplicada à origem e desenvolvimento do judaísmo.

²³⁵ Cf. Id., *Moisés e o monoteísmo*, p. 102.

substituição do pai pelo filho. Trata-se de uma religião da rebeldia filial. Por isso, enquanto o

“ judaísmo [- escreve Freud -] fora uma religião do pai; o cristianismo tornou-se uma religião do filho. O antigo Deus Pai tombou para trás de Cristo; Cristo, o Filho, tomou seu lugar, tal como todo filho tivera esperanças de fazê-lo, nos tempos primevos”²³⁶.

Não obstante, segundo Freud, o cristianismo não consegue se livrar do fantasma do pai, pois com o Cristo, o “proto-pai” retorna transfigurado. O Cristo, ao mesmo tempo em que representa a rebeldia filial contra o pai primevo, também representa o domínio do pai, pois ao se colocar no lugar do pai se torna uma representação paterna. Desta maneira, o Cristo é também uma representação psicológica do pai das origens.

“Vale a pena notar como a nova religião [o cristianismo] lidou com a antiga ambivalência na relação com o pai. Seu conteúdo principal foi, é verdade, a reconciliação com o Deus pai, a expiação pelo crime cometido contra ele, mas o outro lado da relação emocional mostrava-se no fato de o filho, que tomara a expiação sobre si, tornar-se um deus, ele próprio, ao lado do pai, e, na realidade, em lugar deste. O cristianismo, tendo surgido de uma religião paterna [o judaísmo], tornou-se uma religião filial. Não escapou ao destino de ter de livrar-se do pai”²³⁷.

Para Freud, o cristianismo “revive” de forma mais patente do que as outras religiões o drama da morte do pai primitivo²³⁸. As doutrinas do pecado original e da redenção, realizada pela morte de Cristo, apontam para o fato do assassinato deste pai e para a expiação da culpa por causa deste crime. Isto porque Freud vê na doutrina do pecado original a descrição do próprio crime cometido pelos filhos primitivos. Ele identifica a doutrina do pecado original ao evento do assassinato do “proto-pai”. Do mesmo modo, interpreta o sacrifício de Cristo como expiação pelo parricídio primitivo e como manifestação do desejo do filho de se colocar no lugar do pai.

“Não pode haver dúvida de que no mito cristão o pecado original foi um pecado cometido contra o Deus-Pai. Se, entretanto, Cristo redimiu a humanidade do peso do pecado original pelo sacrifício da própria vida, somos levados a concluir que o pecado foi um homicídio. A lei de talião, que se acha tão profundamente enraizada nos sentimentos humanos, estabelece que um homicídio só pode ser expiado pelo sacrifício de outra vida: o auto-sacrifício aponta para a culpa sangüinea. E se este sacrifício de uma vida ocasionou uma expiação para com o Deus-Pai, o crime a ser expiado só pode ter sido o homicídio do pai. (...) O próprio ato pelo qual o filho oferecia a maior expiação possível ao pai conduzia-

²³⁶ Ibid.

²³⁷ Ibid., p. 149-150.

²³⁸ Cf. Id., *Totem e tabu*, p. 156-158; Id., *Moisés e o monoteísmo*, p. 100-102.

o, ao mesmo tempo, à realização de seus desejos contra o pai. Ele próprio tornava-se Deus, ao lado, ou, mais corretamente, em lugar do pai”²³⁹.

Desta forma, segundo Freud, o cristianismo na ordem da fantasia dogmática, ao mesmo tempo em que procura a reconciliação com o pai primitivo, mediante a mitigação da culpa pelo sacrifício do “filho”, revela também a rebeldia contra ele ou o desejo de substituí-lo, mediante o endeusamento do “Cristo”, ou seja, do “filho”. Assim, perpetua-se na doutrina cristã a ambivalência afetiva com relação ao “proto-pai”.

Em “Moisés e o monoteísmo” (1939), Freud dá continuidade à investigação psicanalítica, que havia sido iniciada em “Totem e tabu”, sobre a origem e o desenvolvimento da religião. Nesta obra, analisa a origem e o desenvolvimento do judaísmo e de seu monoteísmo a partir do fenômeno das neuroses obsessivas. Acredita que aquilo que se processa com os neuróticos acontece, de forma coletiva, na religião judaica. A fórmula que ele elabora para o desenvolvimento de uma neurose (trauma primitivo + defesa + latência + desenvolvimento da doença neurótica + retorno parcial reprimido = neurose obsessiva)²⁴⁰, ele a aplica ao monoteísmo judaico²⁴¹. Para ele, o *trauma primitivo* corresponde ao assassinato de Moisés²⁴²; a *defesa* equivale ao recalçamento da culpa ou o esquecimento do ato cometido por causa do arrependimento dos hebreus por terem matado o seu líder; a *latência* diz respeito ao período histórico em que na história judaica não havia sinal da idéia monoteísta – o que revela o sucesso do recalçamento da culpa; e o *desenvolvimento da doença neurótica* ou o *retorno do recalçado* corresponde à adesão dos hebreus novamente ao monoteísmo, o culto a um único Deus-Pai - que nada mais é do que a representação psicológica do Moisés assassinado. Desta maneira, Freud interpreta

²³⁹ Id., *Totem e tabu*, p. 157.

²⁴⁰ Id., *Moisés e o monoteísmo*, p. 95.

²⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 95-105.

²⁴² Freud se pautou em teorias históricas equivocadas a respeito da origem do monoteísmo. Ele parte da hipótese da existência de dois Moisés. Um teria sido um aristocrata egípcio associado às reformas monoteístas do rei Akenáton no século XIV a.C. O outro, tratar-se-ia do personagem bíblico, o hebreu madianita. O Moisés egípcio, segundo Freud, é que teria dado início ao monoteísmo judaico. Este Moisés, depois da morte do rei Akenáton, teria deixado o Egito e se tornado o chefe dos judeus, aos quais teria transmitido o monoteísmo de origem egípcia. Contudo, no processo de transmissão do monoteísmo, os judeus teriam se rebelado contra seu líder e o mataram. O outro Moisés teria aparecido um século mais tarde ao acontecimento deste crime. Como havia um forte sentimento de culpa, inconsciente, nos judeus por causa da morte do primeiro Moisés, o líder madianita passou a ser uma representação daquele Moisés. Este segundo Moisés é que teria transformado o monoteísmo original no culto do deus vulcânico Iahweh. Cf. *Ibid.*, p. 73-86.

o judaísmo como neurose coletiva e o monoteísmo como um sintoma do retorno do recalcado. Sendo assim, o monoteísmo “representa a reemergência do pai, a reelevação do macho forte à posição de dominância, estimulada pelo sentimento redesperto e avassalador de culpa pelo crime original cometido contra ele”²⁴³.

Ao conceber o judaísmo em relação com a neurose, Freud considera-o como culto ao pai, ou seja, ao “proto-pai” e ao Moisés assassinado pelos hebreus²⁴⁴. Os mandamentos judaicos e a circuncisão, para Freud, demonstram, de forma mais patente possível, o domínio exercido pelo pai na religião judaica. Isto porque estes elementos religiosos correspondem à subserviência ao poder paterno. Trata-se de elementos motivados pelo remorso inconsciente pelo assassinato de Moisés²⁴⁵.

Ademais, Freud atribui ao cristianismo o mesmo caráter de neurose obsessiva atribuída ao judaísmo. Para ele, o cristianismo não deixa de realizar o “retorno do recalcado”. Isto porque nesta religião o pai primitivo e o “Moisés assassinado” também são revividos e perpetuados sob a forma de Cristo²⁴⁶.

Cristo, para Freud, é uma criação de Paulo de Tarso. Este teria se aproveitado da expectativa messiânica judaica, produzida pelo remorso do assassinato de Moisés, para identificar um agitador político-religioso de nome Jesus ao Messias aguardado²⁴⁷. No entanto, Freud acredita que o artifício de Paulo somente obteve sucesso porque este associou a morte deste agitador à expiação do “pecado original”. Ao fazer isto, para este autor, Paulo teria descoberto o motivo do sentimento de culpa experimentado intensamente pelo povo judeu. Para Paulo, a culpa seria a resultante de um crime realizado contra Deus e este somente poderia ser expiado pela morte do Filho de Deus. Segundo o fundador da Psicanálise, com a doutrina do “pecado original” e da “expição redentora”, Paulo teria reconhecido, embora implicitamente, o crime contra o “proto-pai” e, ao mesmo tempo, colaborado para mitigar a culpa pelo seu assassinato. Mitigar a culpa porque, na sua visão, o redentor, como representante de toda a humanidade

²⁴³ PALMER, M., op. cit., p. 63.

²⁴⁴ Ao postular a hipótese do assassinato do Moisés egípcio pelos hebreus, Freud não abre mão do seu postulado do crime do “pai primitivo”. Para ele, o parricídio dos primórdios da humanidade continua sendo o evento fundante de toda religião. O que se processa no judaísmo com o Moisés assassinado é consequência da ambigüidade afetiva do complexo edípico com relação ao “pai primitivo”.

²⁴⁵ Cf. PALMER, M., op. cit., p. 63-64.

²⁴⁶ Cf. FREUD, S., *Moisés e o monoteísmo*, p. 103.

²⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 100 e 103.

– ou seja, dos filhos - havia sacrificado a sua vida para nos absolver da culpa daquele crime. O sacrifício de Cristo seria a remissão da culpa pelo parricídio primitivo realizado pelo conjunto de irmãos. Por isso, segundo Freud, enquanto o cristianismo consiste na religião da superação da culpa primitiva, o judaísmo é a religião na qual a culpa prevalece com toda intensidade, pois esta religião não reconhece o “assassinato do pai”²⁴⁸.

Entretanto, para Freud, o cristianismo, embora seja a “religião do Filho”, não está libertada do pai primitivo. Paulo de Tarso ao identificar Jesus ao Cristo, ao Messias e ao Filho de Deus que morreu para expiar o “pecado original”, fez com que este assumisse o lugar do pai. No cristianismo, portanto, o domínio do “proto-pai” continua sua história. Vigora ainda nele a ambivalência com relação ao pai, pois apesar da expiação da culpa, o filho substitui o pai e se torna ele mesmo Deus, representação da figura paterna.

“É plausível conjecturar que o remorso pelo assassinato de Moisés forneceu o estímulo para a fantasia de desejo do Messias, que deveria retornar e conduzir seu povo à redenção e ao prometido domínio mundial. Se Moisés foi o primeiro Messias, Cristo tornou-se seu substituto e sucessor, e Paulo poderia exclamar para os povos, com certa justificação histórica: ‘Olhai! O Messias realmente veio: ele foi assassinado perante vossos olhos!’ Além disso, também, existe um fragmento de verdade histórica na ressurreição de Cristo, pois ele foi o Moisés ressurrecto e, por trás deste, o pai primevo retornado da horda primitiva, transfigurado e, como o filho, colocado no lugar do pai”²⁴⁹.

As considerações de Freud, feitas em “Totem e tabu” e em “Moisés e o monoteísmo”, a respeito da relação da religião com a neurose obsessiva, expressam uma visão negativa da religião. Embora Freud veja nela uma forma de contribuição para a manutenção da vida social, mediante a repressão de certos instintos, ele também a considera como algo nocivo à humanidade por causa do ser caráter de neurose. Sua acusação é de que a religião impossibilita a fase adulta da humanidade porque a mantém relacionada à figura do pai primitivo e à ambivalência afetiva a ele.

Neste sentido, ele compara a religião à fase infantil do desenvolvimento pessoal. Assim como a criança tem que passar por uma fase de neurose para completar com sucesso o seu desenvolvimento para a maturidade, a humanidade tem que passar pela fase da religião, a fase neurótica, para manifestar o seu

²⁴⁸ Cf. *Ibid.*, p. 102.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 103.

máximo potencial²⁵⁰. Nestes termos, Freud compreende a religião como a fase infantil da humanidade; aquela fase em que o ser humano não consegue se desvencilhar da obediência servil ao pai e da rejeição a ele.

Para Freud, a religião não é negativa somente para a humanidade. Ela é também, como vimos no início desta seção, nociva para a pessoa particular. Isto porque ela se evidencia como uma forma de manutenção da infantilidade. Atualiza o complexo de Édipo na vida das pessoas. Impede que ele seja resolvido, pois a ambivalência afetiva com relação à figura paterna é sempre revivida nas práticas da religião. Sob a forma de Deus, o pai é perpetuamente amado e odiado. O pai se torna um “fantasma” sempre presente a rondar o mecanismo psicológico daqueles que assumem as práticas religiosas. Por isso é que, para Freud, a religião tem algo de desumanizante. Com a religião, a pessoa vive constantemente sob a dependência infantilizante do pai vivenciando uma tensão psicológica entre a obediência e a rebeldia. Assim se explica o caráter compulsivo de alguns pela observância dos ritos e das prescrições morais religiosas e também o sentimento de culpa que surge quando estes não são observados. A religião mantém a pessoa sob o domínio escravizador do pai. E isso vale inclusive para o cristianismo.

2.3.2.

A religião como ilusão

O dado básico para a compreensão da religião no pensamento de Freud é que esta tem origem no complexo edipiano e o atualiza. A ambivalência afetiva paternal, vivenciada na religião diante da imagem de Deus, é um elemento para explicar tanto o caráter neurótico da religião, como também seu caráter ilusório. Na religião, a pessoa além de vivenciar de forma camuflada o conflito afetivo de amor e ódio ao pai, também encontra satisfação para o seu desejo infantil de amparo, cuidado e proteção. Isto porque projeta em seres divinos a figura de um pai onipotente que pode defendê-la contra a dureza da realidade e da própria existência. Ora, na religião, a representação paternal, ou seja, Deus, no caso do monoteísmo, realiza a mesma tarefa de proteção que o pai desempenha com relação à criança. O religioso encontra em Deus a realização do desejo de proteção que o pai lhe concedia antes quando criança. Por isso, Deus aparece

²⁵⁰ Cf. Id., *O futuro de uma ilusão*. In: Id. *Obras escolhidas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, Coleção Os Pensadores, p. 117; Id. *O futuro de uma ilusão*. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

como uma criação do psiquismo humano para satisfazer o desejo do homem de ser amparado constantemente. Desta maneira, Freud considera que o sentimento de desamparo infantil do ser humano consiste no fundamento último da religião.

Pensando desta forma, assevera que a religião tem origem no “princípio de prazer” e se coloca a serviço deste em oposição ao “princípio de realidade”. Ora, para Freud, o ser humano é marcado em seu funcionamento psíquico por dois princípios: o de prazer e o de realidade²⁵¹. O primeiro está relacionado aos desejos humanos; trata-se do princípio que fundamenta as fantasias, os sonhos, as ilusões e as alucinações. O segundo diz respeito à abertura e aceitação da realidade; consiste na adequação do consciente com o real. Enquanto o primeiro princípio busca criar uma realidade ficcional, um mundo fantasista que torne possível a satisfação dos desejos humanos, especialmente o desejo de felicidade, o segundo procura chegar a uma correspondência com a realidade. Embora possa parecer que estes princípios estejam em oposição, isto não se dá. Eles se articulam. Na pessoa amadurecida, o “princípio de prazer” é regulado pelo “princípio de realidade”. Ou seja, a pessoa procura realizar seus desejos, mas em correspondência com a realidade. O problema se dá quando o “princípio de realidade” aparece com pouca força reguladora diante do “princípio de prazer”. Daí a constituição da imaturidade psicológica de uma pessoa, pois esta estabelece, de forma semelhante à criancinha, um mundo ilusório em oposição ao mundo real com o objetivo de realizar de forma fácil os seus desejos. A pessoa que desconsidera a força reguladora do “princípio de realidade” fica prisioneira de seu narcisismo e egoísmo, isto é, fica enredada, como a criancinha, sobre si mesma fazendo do mundo externo, modificado pela sua imaginação, e da alteridade humana um meio para a satisfação de suas vontades.

Para Freud, o “princípio de prazer” está relacionado aos impulsos emocionais egocêntricos e o “princípio de realidade”, ao intelecto, à razão. A maturidade psicológica do ser humano se encontra garantida quando o intelecto ou a razão estabelece seu domínio sobre a vida mental da pessoa ou quando este

²⁵¹ Cf. FREUD, S., *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1995; RICOUER, P., op. cit., p. 219-233; SEGUNDO, J.L., *Que mundo? Que homem? Que Deus?* Aproximações entre ciência, filosofia e teologia. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 195-239.

detém o controle sobre aqueles impulsos emocionais²⁵². Por isso, Freud associa a religião ao “princípio de prazer” e a ciência ao “princípio de realidade”. Enquanto a religião mantém a pessoa sob o véu da infantilidade narcisista devido ao estabelecimento do domínio dos impulsos sobre o intelecto, a ciência realiza o domínio do intelecto sobre os desejos egocêntricos. Ademais, enquanto a religião modifica a realidade em função dos desejos infantis, a ciência procura se adequar ao mundo real, transformando-o para conceber melhores condições de vida para os homens, realizando assim o desejo humano de felicidade. Deste modo, Freud coloca a religião e a ciência em oposição. A primeira é sinônimo do impedimento do crescimento psicológico humano e, mesmo tempo, o caminho errado para procurar a realização dos desejos humanos; a segunda, por sua vez, é a garantia deste crescimento e também o caminho certo para a realização do desejo humano por causa de sua adequação com o mundo real. Na religião, a pessoa se refugia em Deus para fugir da dureza da realidade: eis aí a imaturidade. Já com a ciência, a pessoa assume as durezas da vida e do mundo real: eis aí a maturidade.

A categoria que Freud utiliza para apresentar a religião segundo este enfoque consiste na chamada “ilusão”. Ou seja, para ele, a religião configura-se como ilusão a serviço de desejos infantis à margem da realidade²⁵³.

Freud elabora sua compreensão da religião como ilusão em, fundamentalmente, dois escritos: “O futuro de uma ilusão” (1927) e “A questão de uma *Weltanschauung*” (1933 [1932]).

Em “O futuro de uma ilusão”, ele, ao procurar investigar sobre o valor que têm as idéias religiosas na configuração da civilização, chega à conclusão de que a religião deve sua origem à tríade: complexo paterno, desamparo e necessidade de proteção do homem²⁵⁴. Assim, como já acenamos acima, interpreta a religião como a projeção psicológica da figura paterna protetora da infância em seres divinos - em Deus - para garantir o amparo desejado pelo ser humano²⁵⁵.

²⁵² Cf. FREUD, S., *O futuro de uma ilusão*, p. 126; Id., *A questão de uma Weltanschauung*. Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 167.

²⁵³ Cf. MORANO, C.D., *El psicoanálisis freudiano de la religión*, p. 365-379; Id., *Crer depois de Freud*, p. 58-61; KUNG, H., op. cit., p. 38-48; DROGUETT, J.G., op. cit., p. 76-78; RICOUER, P., op. cit., p. 193-211; ZILLES, U., op. cit., p. 147-151; PALMER, M., op. cit., 51-70; NEUSCH, M., op. cit., p. 131-135.

²⁵⁴ Cf. FREUD, S., *O futuro de uma ilusão*, p. 102.

²⁵⁵ Cf. Ibid.

Seguindo esta concepção, Freud afirma que as idéias religiosas, que passaram por um longo processo de desenvolvimento, possuem uma função bem determinada, a saber, a de responder ao desamparo do ser humano sentido frente à natureza, ao destino existencial (=morte) e aos perigos avindos da própria sociedade²⁵⁶. É por isso que ele desconsidera estas idéias como descrição segura da realidade. Para ele, elas “são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua força reside na força desses desejos”²⁵⁷. Portanto, é assim que Freud chega à conclusão de que a religião tem a ver com a *ilusão* em função dos desejos humanos²⁵⁸.

A ilusão, para Freud, não se identifica com o erro²⁵⁹. O erro deriva de um engano, de uma leitura equivocada da realidade. A ilusão, por sua vez, deriva dos desejos humanos. O que caracteriza uma ilusão é o papel que o desejo desempenha. A ilusão consiste numa crença motivada pelo desejo. E, como a força do desejo faz a pessoa a ver a realidade de outro modo, a ilusão é o enxergar na realidade aquilo que se deseja. De certa maneira, a ilusão é um distanciamento da realidade. Em outros termos, ilusão significa a forma de realizar os desejos humanos à margem da realidade²⁶⁰. Ora, partindo desta noção, Freud afirma que as idéias religiosas não revelam um conhecimento da realidade, mas são, simplesmente, expressões dos desejos humanos, especialmente relacionados à figura do pai.

Por entender a religião como ilusão, Freud a considera como um mal para a civilização. Reconhece que ela contribuiu muito para “domar os instintos associativos, mas não o suficiente”²⁶¹. Segundo ele, a religião, além de não ter conseguido tornar feliz a maioria da humanidade, não contribuiu com a humanização das relações sociais nem com a moralidade humana²⁶². Com isso, Freud questiona o domínio dos desejos, sob a forma de religião, na configuração da sociedade ocidental. Por conta disso, ele se apresenta como um militante da ciência e como um profeta de um novo tempo, um tempo sem ilusões, sem

²⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 95-99.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 107.

²⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 107-109.

²⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 107-108.

²⁶⁰ Cf. MORANO, C.D., *Crer depois de Freud*, p. 58, nota 10.

²⁶¹ FREUD, S., *O futuro de uma ilusão*, p. 112.

²⁶² Cf. *Ibid.*, p. 112-113.

religião, o tempo do domínio da razão²⁶³. Ora, Freud defende a idéia de que mediante uma “educação para a realidade”, ao invés de uma busca de satisfação dos desejos desconsiderando o mundo real, o homem conseguirá “alcançar um estado de coisas em que a vida se tornará tolerável para todos e a civilização não mais será opressiva para ninguém”²⁶⁴. Ele rejeita a religião em nome da ciência ou em nome do seu deus, o Logos²⁶⁵.

Em “O mal-estar na civilização” (1930 [1929]), Freud expressa a idéia de que a religião “deforma o quadro do mundo real de maneira delirante – maneira que pressupõe uma intimidação da inteligência”²⁶⁶. Com esta visão, volta a apresentar a religião como ilusão. Ora, a religião constitui, para ele, o exercício da mentalidade mágica infantil que processa, contra o intelecto, uma transformação delirante da realidade com o objetivo de buscar a realização para os desejos infantis. Por causa disso, considera que a religião mantém a pessoa religiosa “num estado de infantilismo psicológico” comprometendo o desenvolvimento de sua maturidade psíquica²⁶⁷.

Em “A questão de uma *Weltanschauung*”, Freud retoma, mais uma vez, a interpretação da religião como ilusão em função dos desejos egocêntricos. Exibe, novamente, a sua tese de que Deus é a projeção psicológica do pai – uma ilusão - realizada com a intenção de satisfazer os desejos de amparo e de proteção do ser humano²⁶⁸. Para explicar isto, afirma que a experiência que a pessoa faz, quando criança, de ser amada, protegida e cuidada pelo pai, a marca profundamente. Quando adulto, manifesta o desejo de reviver esta experiência. E um dos modos que encontra para satisfazer este desejo consiste na crença em Deus. A pessoa acredita – aqui está sua ilusão – que um ser divino a está protegendo constantemente, como o pai a protegia, de todos os perigos e dos percalços do mundo e da vida. Assim, a religião deriva do reconhecimento do próprio desamparo e da procura de um pai divino que possa dar proteção tal como o pai na infância fazia. Entretanto, ao realizar a projeção religiosa, a pessoa, mesmo na

²⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 120-128.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 123.

²⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 126.

²⁶⁶ *Id.*, O mal-estar na civilização. In: *Id. Obras escolhidas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, Coleção Os Pensadores, p. 147.

²⁶⁷ Cf. *Ibid.*

²⁶⁸ Cf. *Id.*, *A questão de uma Weltanschauung*, p. 159, 163, 170.

fase adulta, se mantém estacionada na infância por causa do domínio da figura do pai sobre ela.

“Quando um ser humano se torna adulto, ele sabe, na verdade, que possui uma força maior, mas sua compreensão interna (*insight*) dos perigos da vida também se tornou maior, e com razão conclui que fundamentalmente ainda permanece tão desamparado e desprotegido como era na infância; ele sabe que, na sua confrontação com o mundo, ainda é uma criança. Mesmo agora, portanto, não pode prescindir da proteção que usufruía na infância. Também reconheceu, desde então, que seu pai é um ser que possui um poder muito limitado e não está dotado de todas as virtudes. Por esse motivo, retorna à imagem mnêmica do pai, a quem, na infância, tanto supervalorizava. Exalta a imagem transformando-a em divindade e torna-a contemporânea e real. A força afetiva dessa imagem mnêmica e a persistência de sua necessidade de proteção conjuntamente sustentam sua crença em Deus”²⁶⁹.

Não obstante, Freud considera que a religião para realizar os desejos humanos de proteção e consolo necessita de criar uma visão própria do mundo.

“A religião é uma tentativa de obter domínio do mundo perceptível no qual nos situamos, através do mundo dos desejos que desenvolvemos dentro de nós em consequência de necessidades biológicas e psicológicas”²⁷⁰

Assim, a religião evidencia claramente seu caráter ilusório. Ela deturpa, falseia, pinta a realidade de forma que possa realizar seu objetivo, que consiste na satisfação de desejos infantis. Os dogmas e as concepções religiosas nada mais são do que artifícios do desejo humano para conceber o mundo e a vida de maneira diferente do que na verdade são, pois, somente deste modo, a religião consegue canalizar a força das emoções do ser humano. Neste sentido, a religião, segundo Freud, preenche três funções originadas da projeção paternal a serviço dos desejos infantis: primeiro, fornece um conhecimento próprio do mundo, uma cosmovisão religiosa que apresenta o mundo não como uma força ameaçadora ao homem, mas como criação dominada por Deus; segundo, acalma o medo que o homem sente em relação aos perigos e desventuras da existência, mediante uma leitura teológica da vida e do destino humano que afirma que o ser humano não está só neste mundo e que a vida não termina com a morte; terceiro, cria normas e orientações para ordenar a conduta de vida legitimando seu cumprimento mediante o discurso de recompensa e castigo. Desta forma, Freud afirma que na religião se combinam três funções: ensino, consolo e exigências²⁷¹.

²⁶⁹ Ibid., 159-160.

²⁷⁰ Ibid., p. 164.

²⁷¹ Cf. Ibid., p. 158.

Segundo ele, a projeção paterna se dá da seguinte maneira em cada uma dessas funções: na cosmovisão religiosa, se processa a projeção do pai criador; na interpretação religiosa da vida e do seu destino, acontece a projeção da figura do pai protetor; e nas orientações morais religiosas, a projeção do pai educador²⁷². Com isso, Freud postula que a religião consiste num aparato complexo da psicologia humana que projeta uma visão diferente da realidade, especialmente relacionada à figura paterna, para satisfazer os desejos infantis do ser humano²⁷³.

Com esta interpretação da religião, feita por Freud, fica fácil dizer que, na religião, o “princípio do prazer” se sobrepõe ao “princípio da realidade”. O homem, na religião, se deixa dominar por seus desejos de infância sem levar em conta a correspondência com o mundo real. Por isso, a pessoa religiosa não consegue superar satisfatoriamente a fase infantil; vive atrelada, na religião, à figura do pai e à sua ambivalência afetiva. Assim, a religião não consegue realizar a dissolução do complexo de Édipo. Desta forma, ela revela seu caráter infantilizante obsessivo e ilusório.

Conclusão

Toda esta extensa apresentação deste capítulo nos mostra como o cristianismo foi compreendido como uma estrutura religiosa desumanizadora. Cada um dos “mestres da suspeita”, a partir de enfoques diferentes, procura denunciar o cristianismo como obstáculo ao desenvolvimento da maturidade do ser humano. Por isso, desumanização e cristianismo aparecem estreitamente relacionados.

Marx desenvolve uma crítica sociológica. Para ele, o cristianismo não passa de alienação e ideologia. Como alienação, trata-se de um produto social com o objetivo de alienar a pessoa de sua tarefa histórica como protagonista da edificação do tecido social, porque projeta numa realidade fantástica e ilusória, um Deus e uma outra vida, que consolam e confortam os oprimidos pela configuração social desumana e que desviam a atenção do homem desta vida e da alteridade. E como ideologia, o cristianismo se apresenta como uma expressão legitimadora da infra-estrutura econômica capitalista que considera a mercadoria e

²⁷² Cf. Ibid.159-160.

²⁷³ Sobre isso, Freud escreve o seguinte: “... a religião se originou a partir do desamparo da criança, e ao atribuir seu conteúdo à sobrevivência, na idade madura, de desejos e necessidades da infância”. Ibid., p. 163.

o dinheiro como os valores absolutos da vida. Ora, o cristianismo se apresenta como desumanizador porque impede o ser humano de assumir a sua verdadeira vocação de ser histórico e de ser social, pois nesta religião, a projeção humana, Deus e vida eterna, são mais valorizados que o próprio homem e a sua existência. Ademais, o cristianismo é desumanizador porque tem como fundamento ou base a infra-estrutura econômica que reduz o sentido da vida ao ter, ou seja, ao consumo de mercadorias e ao acúmulo de capital.

Nietzsche faz uma crítica axiológica ao cristianismo. Para ele, os ideais e valores do cristianismo estão assentados em idéias metafísicas que impedem a valorização da vida. No seu entender, o cristianismo realiza um deslocamento de atenção desta vida para uma outra, a vida eterna. Este deslocamento é efetuado, sobretudo, pela teologia ou pela leitura teológica da existência e pela moral que se apresenta como antinatural, de ressentimento e culpabilizante. O cristianismo é desumanizador, para ele, porque impede o desenvolvimento da vida com todas as suas potencialidades e possibilidades. Esta vida, que deve ser vista como absoluta, é menosprezada em nome de Deus. Toda a força da sexualidade, das paixões, dos instintos é reprimida em função de um além metafísico hipotético. No cristianismo, o amor a esta vida, cede lugar ao amor ao nada. Nos termos de Nietzsche, o cristianismo desenvolve a “vontade de potência” para o nada, ou seja, toda a força do ser humano e de sua vida está orientada não para a afirmação desta existência, mas para Deus e para a vida eterna que nada mais são do que o nada hipostasiado. Daí o sentido da proclamação da “morte de Deus” para que surja um novo tempo, pós-cristão, no qual o ser humano seja “super-homem”, capaz de criar valores que afirmem a vida como o valor absoluto.

Freud, por sua vez, realiza uma crítica psicanalítica à religião, incluindo o cristianismo. Segundo seu pensamento, a religião se configura como neurose e como ilusão. Isto porque seu fundamento se encontra no complexo de Édipo que essa procura perpetuar no dinamismo psicológico da pessoa. Assim como a neurose obsessiva, a religião aparece relacionada à ambivalência afetiva com relação ao pai. Ela se apresenta como desumanizadora porque impede a pessoa de resolver satisfatoriamente este conflito. Na religião, a pessoa revive o conflito edipiano na sua relação com Deus, a representação religiosa do pai. Devido a esta relação, a pessoa, além de desenvolver o sentimento de culpa por causa da hostilidade infantil manifestada contra o pai, se refugia na figura paterna religiosa

(Deus), assim como a criancinha, por causa da dureza da realidade e para satisfazer os seus desejos infantis. Ora, a religião se mantém com o sentimento de desamparo do ser humano. A pessoa encontra na religião um mundo ilusório capaz de satisfazer os seus desejos de criança relacionados à figura protetora do pai. Desta maneira, a religião, inclusive o cristianismo, se apresenta como desumanizadora porque mantém a pessoa na infantilidade, ou seja, numa dependência do pai onipotente. Isto impede o indivíduo de desenvolver sua maturidade psicológica que se realiza com a dissolução do complexo de Édipo, no controle dos impulsos egoísticos pelo intelecto e na relação de abertura e aceitação da realidade.

Com estas críticas ao cristianismo feitas pelos “mestres da suspeita”, a visão depreciativa da religião, surgida na modernidade e reforçada por Feuerbach, encontra uma sistematização bem desenvolvida em função da humanização da pessoa humana a partir de um pressuposto imanentista. Para todos os três “mestres da suspeita”, a negação de Deus e do cristianismo é imprescindível para que o homem possa se afirmar e desenvolver-se a nível pessoal e coletivo, pois a religião se contrapõe a historicidade e sociabilidade do ser humano (Marx), ao valor absoluto que esta vida possui (Nietzsche) e à maturidade psicológica da pessoa e da humanidade (Freud).