

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

O VAZIO E A VONTADE DE SENTIDO:

Uma análise da religiosidade pós-moderna

Hélio Alves de Oliveira

**Belo Horizonte
2010**

Hélio Alves de Oliveira

O VAZIO E A VONTADE DE SENTIDO:
Uma análise da religiosidade pós-moderna

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Orientadora: Anete Roese

Belo Horizonte
2010

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Oliveira, Hélio Alves de

O48v O vazio e a vontade de sentido: uma análise da religiosidade pós-moderna /
Hélio Alves de Oliveira. Belo Horizonte, 2010.

110f.

Orientadora: Anete Roese

Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

1. Existencialismo. 2. Frankl, Viktor Emil. 3. Religiosidade. 4. Transcendência
(Filosofia). I. Roese, Anete. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDU: 141.32

Hélio Alves de Oliveira

**O vazio e a vontade de sentido:
Uma análise da religiosidade pós-moderna**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião. Área de concentração: Religião e cultura. Linha de pesquisa: Razão, Religião e Contemporaneidade

Anete Roese (Orientadora) – PUC Minas

Lindomar Rocha Mota – PUC Minas

Jacqueline de Oliveira Moreira – PUC Minas

Belo Horizonte, 13 de abril de 2010

*Á Deus.
À Elissandra, companheira de todas as horas.
Aos meus filhos, pelo tempo que lhes tomei emprestado.*

AGRADECIMENTOS

Ao Sistema Batista Mineiro de Educação por financiar parte desta dissertação.

À minha orientadora, Prof^a. Dr^a. Anete Roese, pela dedicação, compreensão e disponibilidade.

Ao Prof. Dr. Flávio Senra Ribeiro, por despertar minha atenção para o tema ainda na graduação em Psicologia na PUC – Minas Betim.

Ao Prof. Dr. Lindomar Rocha Mota, pelas contribuições em sala de aula, pelas sugestões na qualificação e por aceitar o convite para participar da defesa desta dissertação.

À Prof^a. Dr^a. Jacqueline de Oliveira Moreira, pelas ricas aulas no Mestrado em Psicologia e pela participação na defesa desta dissertação.

A Cláudia Beatriz Viana Arruda pela compreensão e ajuda.

A Reinaldo Arruda Pereira, pelas leituras e correções.

A Francisco Mancebo Reis pela preciosa contribuição.

Aos colegas e alunos do Colégio Batista Mineiro e da Faculdade Batista de Minas Gerais.

Aos mestres, de agora e do passado, pela inspiração.

"Tem um sentido a minha vida? A vida de um homem tem sentido? Posso responder a tais perguntas se tenho espírito religioso, Mas, 'fazer tais perguntas tem sentido' Respondo: 'Aquele que considera sua vida e a dos outros sem qualquer sentido é fundamentalmente infeliz, pois não tem motivo algum para viver'".

Albert Eistein

RESUMO

A presente dissertação discute o sentido da vida e a religiosidade, tendo como referencial teórico o psiquiatra austríaco Viktor Emil Frankl. O método utilizado é a pesquisa teórica com fonte bibliográfica e seu objetivo é investigar de que forma a religiosidade pode ser um auxílio para o sujeito encontrar o sentido de sua existência. A dissertação apresenta os elementos caracterizadores da modernidade e as tentativas para explicar o fenômeno religioso no campo das ciências humanas. Descreve também a transição para a chamada pós-modernidade, com ênfase num quadro em que o vazio existencial tem imperado. Como possibilidade de sentido na pós-modernidade, apresenta-se a proposta frankliana que admite a religiosidade autêntica como meio do encontro do sentido da vida. Concluiu-se que a religiosidade autêntica, vivida em uma atmosfera de liberdade e responsabilidade constitui-se como elemento de prevenção contra o vazio existencial.

Palavras-chave: Sentido da vida. Pós-modernidade. Religiosidade. Transcendência. Viktor Frankl.

ABSTRACT

The present work discusses the meaning of life and religiousness, considering as theoretical basis the ideas of the Austrian psychiatrist Viktor Emil Frankl. The method used is theoretical research with bibliographic source whose goal is to investigate how religiousness can be an aid for the subject to understand the meaning of their existence. The dissertation presents the characteristic elements of modernity and attempts to explain the religious phenomenon in the field of human sciences. It also describes the transition to the so-called post-modernity, long dominated by the existential void. It wants to show Frankl's proposal that considers the true religion as a means to find the meaning of life. It was concluded that the true religion, lived in an atmosphere of freedom and responsibility, is an element of prevention against the existential void.

Keywords: The Meaning of life. Postmodernity. Religiousness. Transcendence. Viktor Frankl.

LISTA DE ABREVIATURAS

Ed. – Editor

Ex. – Exemplo

Org. – Organizador

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 A MODERNIDADE E AS TENTATIVAS DE EXPLICAR O SENTIDO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA	15
2.1. Da pré-modernidade à modernidade: uma mudança de paradigma	15
2.2. Religião como produto da modernidade	20
2.3. A tentativa psicológica de explicar o sentido da experiência religiosa	22
2.3.1. <i>A “nova” psicologia: uma tentativa de aproximação com a religião</i>	22
2.3.2. <i>Psicopatologia e religião</i>	24
2.4. A tentativa sociológica de explicar o sentido da experiência religiosa	28
2.4.1. <i>A natureza religiosa da sociedade</i>	29
2.4.2. <i>A religião e o processo de racionalização da sociedade</i>	31
2.5. A interpretação freudiana da experiência religiosa	36
2.6. A resposta frankliana para explicar o sentido da experiência religiosa	41
3 O VAZIO DE SENTIDO DA PÓS-MODERNIDADE E A VONTADE DE SENTIDO NA VIDA E NA OBRA DE VIKTOR FRANKL	44
3.1. A crise da modernidade como elemento fundante da pós-modernidade	44
3.1.1. <i>Conceituando a pós-modernidade</i>	45
3.2. O vazio de sentido na pós-modernidade	51
3.2.1. <i>O vazio existencial: marca da pós-modernidade</i>	53
3.3. A vontade de sentido na vida de Viktor Frankl	58
3.4. A vontade de sentido na obra de Viktor Frankl	61
3.4.1. <i>Influências filosóficas nas obras de Frankl</i>	62
3.4.2. <i>O sentido e os valores</i>	67

4 OS SINTOMAS DA FALTA DE SENTIDO E A POSSIBILIDADE DE SENTIDO NA RELIGIOSIDADE CONTEMPORÂNEA	71
4.1. – O quadro do mal-estar da falta de sentido na religiosidade pós-moderna ...	72
<i>4.1.1. Secularização, pluralismo e trânsito religioso como sintomas da falta de sentido.....</i>	<i>73</i>
<i>4.1.2. O “reencantamento do mundo”: o retorno do recaiado e o surgimento de novos sagrados.....</i>	<i>77</i>
<i>4.1.3. O mal-estar da religiosidade sem sentido: a patologia do espírito da época.....</i>	<i>82</i>
4.2. – A experiência religiosa como resposta à falta de sentido	86
<i>4.2.1. A subjetividade da experiência religiosa</i>	<i>87</i>
<i>4.2.2. A dimensão inconsciente da experiência religiosa</i>	<i>90</i>
<i>4.2.3. A possibilidade de sentido na religiosidade contemporânea</i>	<i>93</i>
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
REFERÊNCIAS.....	104

1 INTRODUÇÃO

*"Inquietum est cor nostrum, Domine, donec requiescat in te."*¹

(Santo Agostinho)

A presente pesquisa tem a finalidade de discutir o sentido da experiência religiosa na pós-modernidade, tendo como foco principal a questão da busca de sentido individual ou coletivo através da crença em uma religião e a maneira como esta tem se apresentado na pós-modernidade. Entendemos que a discussão dos fatores religiosos faz-se necessária neste tempo uma vez que o homem contemporâneo tende para uma religião individualizante e descomprometida, o que contribui para a falta de sentido.

O estudo deste problema é justificado devido a sua importância no âmbito da Psicologia Social e da Religião, da Sociologia, da Filosofia e da Teologia. Assim sendo, como fenômeno marcante deste tempo merece ser compreendida e analisada.

O interesse pelo tema surgiu, sobretudo, na especialização em Ciências da Religião pela PUC Minas em 2007, quando tivemos contato com a obra de Viktor Frankl e sua proposta de sentido da vida. Como em nossa prática pastoral nos diversos espaços onde atuamos, temos observado como as pessoas religiosas desenvolvem um tipo de religiosidade “sem sentido”, alienada, sem assumir responsabilidades e que às vezes termina em crises de vazio de sentido que as levam a tentar outra religião e dali inicia um círculo que busca que infundável, gerando o fenômeno conhecido em nossos dias como trânsito religioso.

A metodologia fundamentou-se numa pesquisa teórica, onde desenvolveremos uma investigação e compreensão do problema. No que diz respeito às fontes de informação, utilizaremos fontes bibliográficas, a partir de leituras, sobretudo em Viktor Emil Frankl, que aqui é tomado como autor de base. Como bibliografia complementar, foram alvo de consulta vários autores que contribuíram para o desenvolvimento da pesquisa, dentre os quais destacamos autores clássicos e contemporâneos como William James (1995), Stuart Hall (1997), Sigmund Freud (1997), Émile Durkheim (1989), David Harvey (1992), Zygmunt Bauman (1998), Krishan Kumar (1997), dentre outros.

¹ *"Inquieto está nosso coração, Senhor, até que não repouse em Ti"*. (BENKÖ, 1981)

A escolha do psiquiatra e psicólogo austríaco Viktor Frankl, como marco teórico desta pesquisa, deu-se em virtude de que ele vivenciou a crise de sentido da era moderna, causada, sobretudo pela Segunda Guerra Mundial, quando ficou confinado entre os anos de 1942 e 1945, em quatro campos de concentração nazistas durante aquela guerra. Frankl, a partir da análise de suas próprias experiências de dor sofridas nos campos de concentração, criou um método de tratamento psicológico que denominou Logoterapia, conhecida como a terceira escola vienense de psicologia. A Logoterapia constitui-se como uma das dissidências da psicanálise freudiana surgidas em Viena. Sua proposta é buscar a “cura” (terapia) por meio da introdução do sentido (logos). Tais experiências tornaram-se mundialmente conhecidas através do livro escrito por Frankl *“Em Busca de Sentido: Um Psicólogo no campo de concentração”*, no qual expõe suas experiências nas prisões nazistas e lança as bases de sua teoria.

O campo de concentração foi o laboratório usado por Frankl para estudar como uma situação de extremo sofrimento pode resultar no vislumbamento de um sentido mais profundo e transcendente da vida. Isto porque o campo nazista é um lugar onde as pessoas sofrem de uma forma quase inimaginável e que, por isso mesmo, pode ser usado como uma prova fortíssima a favor da existência de um sentido na vida. Se o ser humano não fosse capaz de enxergar um sentido em sua vida para além de autoilusões criadas por sua mente, dificilmente haveria sobreviventes nos campos de concentração.

Frankl, que nasceu em 1905 e faleceu em 1997, foi testemunha ocular da crise moderna com a perda dos valores religiosos sepultados com o fim da era medieval. Frankl presenciou o fim da era que prometia dar sentido à vida através da ciência e da técnica e percebeu o vazio de sentido que o pós-guerra trouxe para a humanidade. Frankl viu emergir o sujeito pós-moderno descentrado, com identidade aberta, contraditória e inacabada. Um sujeito que se vê perante um mundo ambíguo: de um lado experimenta o secularismo e o descrédito das instituições e de outro, um surto de manifestações religiosas. Evidencia-se que as previsões de que a religião deixaria de existir cedendo lugar a uma era científica, de ordem, progresso, liberdade e fraternidade, não se cumpriram.

O que vemos hoje é que, com todo avanço científico e tecnológico, há uma explosão de manifestações religiosas que vêm atraindo cada vez mais pessoas. Decorre daí, a necessidade de compreender até que ponto a religiosidade, sobretudo aquela professada neste início de século pode possibilitar o encontro do sentido por parte do sujeito pós-moderno.

O tipo de religiosidade experimentada na pós-modernidade parece fazer eco ao pensamento de Freud (1997), que considera a religião como uma ilusão ou um delírio criado

pelo próprio homem no sentido de evitar o mal-estar ou o desprazer, para fugir de uma realidade insuportável. Mesmo reconhecendo que muitas pessoas fazem uso da religião como um meio de se apoiarem numa ilusão, o grande interesse desta pesquisa é demonstrar que é possível a vivência de uma religiosidade autêntica, na qual possa ser encontrada um significado último para a vida. Analisamos também, a incapacidade do sujeito pós-moderno encontrar sentido para sua vida, mesmo diante do grande leque de opções religiosas que são apresentadas na contemporaneidade. Admitimos que o sentido da vida possa ser encontrado pelo viés da religião, desde que o sujeito faça uma escolha consciente, livre e responsável como propôs Frankl.

Portanto, o tema escolhido para esta pesquisa é: ***O vazio e a vontade de sentido: uma análise da religiosidade pós-moderna***, onde pressupomos que a suposta liberdade trazida pela modernidade esconde um vazio de sentido existencial, que tem se tornado uma epidemia em nossos dias. Nossa proposta é tomar tal tema e problematizá-lo. Nossa hipótese é de que este tempo em que vivemos e que tem sido caracterizado por muitos como pós-religioso, devido à reificação do ser humano e à evolução da ciência, aumentou o vazio existencial do sujeito contemporâneo. E tal vazio tem se apresentado na maneira como o homem pós-moderno lida com o sagrado, numa relação comercial e mercadológica. O vazio se explicita também no sem número de religiosidades e religiões que, no entanto, parece não possibilitar o encontro do sujeito com o sentido da vida.

Esta dissertação está desenvolvida em quatro capítulos, seguidos das Considerações Finais. No segundo capítulo intitulado “*A modernidade e as tentativas de explicar o sentido da experiência religiosa*”, situamos o pano de fundo histórico e filosófico que deu origem à pós-modernidade. O propósito é realizar um resgate histórico a fim de entendermos porque a experiência religiosa parece experimentar um “renascimento” neste tempo. Descrevemos também que tanto a ciência quanto a religião são categorias oriundas da modernidade e, como tal, apresentam-se muitas vezes como antagônicas. O capítulo termina apontando os principais pressupostos de algumas ideologias e estudos acerca do homem que surgiram na modernidade e que, de alguma maneira, tocaram também na questão religiosa, dando origem a teorias como a Psicologia da Religião e a Sociologia da Religião. Por último, apresentamos as principais teorias de Sigmund Freud a respeito da religião, a fim de introduzimos o pensamento de Viktor Frankl e apontar aproximações e distanciamentos teóricos entre esses dois grandes pensadores do século XX.

No terceiro capítulo, que recebeu o título de *O vazio de sentido da pós-modernidade e a vontade de sentido na vida e na obra de Viktor Frankl*, vamos analisar o atual momento, descrevendo as principais características que marcam este tempo. Em contrapartida ao vazio de sentido pós-moderno, descreveremos a “vontade de sentido” experimentado por Viktor Frankl, sobretudo quando ficou confinado em vários campos de concentração nazistas durante a Segunda Guerra Mundial. Analisaremos também as obras de Viktor Frankl onde ele apresenta os principais pressupostos de sua “teoria do sentido”. Localizaremos também os autores que mais influenciaram Frankl na construção de sua teoria, sobretudo os autores de áreas como a fenomenologia, o existencialismo e o humanismo.

O quarto capítulo tem como título *Os sintomas da falta de sentido e a possibilidade de sentido na religiosidade contemporânea*. A partir de tudo o que foi descrito anteriormente, tentaremos localizar o papel da experiência religiosa no mundo hodierno e como esta religiosidade se manifesta em nosso tempo seja no individualismo herdado da modernidade, seja no “surto do sagrado” que fez surgir um tipo de religiosidade consumista e alienante.

Nas “Considerações Finais”, propomos uma reflexão a partir das contribuições de Frankl, para quem o homem pós-moderno pode encontrar, pelo viés da religião, um sentido para a vida.

2 A MODERNIDADE E AS TENTATIVAS DE EXPLICAR O SENTIDO DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Nas diversas áreas de saber que hoje se propõem a estudar o ser humano e sua relação com o mundo, fala-se de transformações de nossa época que provocam novos modos de ser e ver o mundo. O atual momento é marcado pelo avanço e domínio do sistema capitalista e pelo avanço do discurso técnico e científico, cujas origens encontram-se na chamada modernidade. Muitos teóricos como filósofos, psicólogos, sociólogos e outros investigam os impactos que o avanço da ciência tem projetado na subjetividade e nas relações do ser humano com o mundo.

Surge a investigação a respeito do sentido que a religião pode representar neste nosso tempo chamado “pós-moderno”. Isto porque, a nosso ver, a religiosidade está intrinsecamente ligada ao sentido da vida. Assim, o discurso religioso e até mesmo a experiência religiosa despontam também como uma tentativa de significação da realidade humana.

Neste capítulo, nossa investigação gira em torno de conceituar os antecedentes da pós-modernidade a fim de estabelecermos um fio que nos conduza ao entendimento deste tempo em que vivemos e como a experiência religiosa se apresenta atualmente. Nosso objetivo neste capítulo é também apresentar como a modernidade fez emergir algumas ideologias e teorias acerca do sujeito moderno. Tais teorias tentaram explicar a relação deste sujeito com os aspectos religiosos seja no campo individual ou coletivo.

Para esta análise, recorreremos a diversos autores que discorrem sobre o período medieval, a modernidade e a pós-modernidade. O destaque vai para os autores oriundos de diversos campos como a psicologia, a sociologia e a psicanálise. Nossa tentativa é compreender os vários esforços empreendidos na era moderna e pós-moderna para entender a visão de homem e de mundo do sujeito contemporâneo, sobretudo no tocante a sua relação com religião.

2.1. Da pré-modernidade à modernidade: uma mudança de paradigma.

O termo “modernidade” deriva do latim *modernu*, significando algo que é recente, novo, ou do tempo presente, trazendo em si também a ideia de progresso e atualidade. Isto porque, o conceito de modernidade surgiu em contraposição à idéia reinante na Idade Média

em que a religião explicava a vida e Deus era a causa motora de todas as coisas. A pré-modernidade apresentava uma visão de homem e de mundo que não mais se adequava aos anseios do homem moderno:

O pensamento medieval se desenvolveu desde o século V, a partir de duas concepções basilares, a de mundo e a de homem, ambas marcadas pelo teocentrismo. Notadamente com essa concepção, mundo enquanto um organismo material foi concebido como algo hierarquicamente ordenado, regido por leis da natureza que são dadas e, por conseqüência, são estanques e estáticas. O homem por sua vez, era compreendido como passivo e sujeito dos desígnios de Deus, sendo este a base de sua vida, de seu agir e de suas possibilidades. (PEREIRA, 2006, p.18)

O pensamento moderno não mais aceitava a explicação dada pela religião dava a respeito da vida humana. E não se aceitava a hipótese de um único fundamento para o mundo, como pretendia o pensamento medieval. Na concepção moderna, o ser humano precisava se libertar dos dogmas religiosos, filosóficos, artísticos e políticos.

Se o homem não perdeu a fé, ela não mais está centrada em Deus. A fé tem outro objeto que é o próprio homem. É o paradigma que mudou e com sua mudança conduziu o homem à “estaca zero”, abrindo caminho para um tempo marcado pelo otimismo. Com a mudança de paradigma, mudou também o sentido de explicação da vida. Enfim,

é a constatação da ruptura que a modernidade introduz na história da cultura com o desaparecimento dos valores absolutos, das essências, do fundamento divino. Significa, portanto, a substituição da autoridade de Deus e da Igreja pela autoridade do homem considerado como consciência e razão, é a substituição de uma beatitude por um bem-estar terrestre. (MACHADO, 1999, p. 48)

Mas esta mudança de paradigma e de sentido não foi imediata. Vários foram os movimentos que serviram de embrião para a modernidade. Já no século XIV, iniciando pela Renascença, passando pela queda de Constantinopla (século XV), contribuindo com a Reforma Protestante (século XVI) e culminando com o Iluminismo (século XVIII). Stuart Hall (1997) descreve e comenta alguns destes movimentos:

Muitos movimentos importantes no pensamento e na cultura ocidentais contribuíram para a emergência desta nova concepção: a Reforma e o Protestantismo, que libertaram a consciência individual das instituições religiosas da Igreja e a expuseram diretamente aos olhos de Deus; o Humanismo Renascentista, que colocou o Homem no centro do universo; as revoluções científicas, que conferiram ao Homem a faculdade e as capacidades para inquirir, investigar e decifrar os mistérios da natureza; e o Iluminismo, centrado na imagem do Homem Racional, científico, libertado do dogma e da intolerância, e diante do qual se estendia a totalidade da história humana, para ser compreendida e dominada. (HALL, 1997, p. 28)

Estes movimentos citados por Hall, como a Reforma Protestante, o Humanismo e as revoluções científicas, aparentemente tão distintos, tem uma semelhança: é que todos eles apontam a necessidade de uma ruptura com a visão de mundo medieval, balizado por “mitos” e “superstições”. Tais movimentos que poderíamos denominar de *pré-modernos*, tinham a missão de “libertar” o indivíduo de seus apoios estáveis, tais como, o governo, os dogmas religiosos, a Igreja, entendidos até então como desígnio de Deus.

No entanto, parecem ter criado um novo dogma: o do indivíduo soberano que por intermédio do uso da razão acabaria com o sofrimento, a dor, a fome e criaria um mundo de luzes através de grandes descobertas científicas. Deus foi substituído pelo homem e a fé pela razão. O sentido religioso perde plausibilidade e não encontra correspondência no mundo real. A religiosidade deve ser reservada para a vida privada. Desta forma, o pensamento moderno trouxe uma nova visão de mundo e de homem. Nele, o mundo é explicado pela ciência e o homem é um ser racional e ativo e não mais determinado pela vontade de Deus.

O argumento do *cogito* utilizado por René Descartes (1596-1650) na tentativa de fundamentar sua Teoria do Conhecimento, trouxe a solidez do pensamento: “*penso, logo existo*”. Ele inaugura o “princípio da dúvida”, onde o duvidoso está em pé de igualdade com o falso. Para Stuart Hall (1997), a figura de Descartes é decisiva para a construção da identidade do homem moderno. Ele lançou as bases de um novo tempo e fez surgir o sujeito moderno que duvida de tudo o que vê. Sua pretensão seria buscar a verdade através da racionalidade científica levada às suas últimas conseqüências. A proposta cartesiana é produzir um conhecimento científico de modo que ninguém pudesse colocar em dúvida. O cogito cartesiano introduz a dúvida permanente dos saberes constituídos até então, dentre eles o saber religioso e a própria existência de Deus. A pretensão é a de que a racionalidade científica substituísse os domínios antes orientados pela religião ou pelas idéias metafísicas, como é o caso da sensação externa como fundamento do conhecimento.

O projeto cartesiano esvaziou o mundo de toda representação não apenas religiosa, mas de toda narrativa que não pudesse ser comprovada racionalmente. Esvaiu-se com o projeto moderno todo conhecimento obtido através da tradição e das autoridades eclesiásticas. A relação do sujeito moderno com o sagrado sofreu uma ruptura causada pela separação entre os pressupostos da ciência e os da religião. Foi o triunfo do otimismo científico baseado nas idéias iluministas, substituindo o pessimismo medieval repleto de credices e superstições.

Emerge assim a modernidade, a era dominada pela racionalidade, pela técnica, pela razão e pelo conhecimento científico. A ciência constitui-se como um novo sentido de ver e compreender o mundo e explica a realidade, que nega as outras formas de explicação do

mundo, dentre elas a explicação metafísica e religiosa. Conforme preceitua a ciência em sua visão positivista, o que não pode ser provado, medido e pesado não tem sentido.

O método² cartesiano se torna o caminho a ser seguido. O sujeito moderno de posse do método dominará a natureza tendo acesso à realidade das coisas. A natureza na visão moderna se torna “natureza-objeto” e o ser humano foi colocado como não-natureza. A revolução industrial foi o coroamento desta dominação da natureza.

A mudança de paradigma do medievo para a modernidade fez emergir segundo Hall (1997) um novo sujeito: o sujeito moderno. Hall contrapõe as sociedades modernas com as tradicionais e aponta que enquanto as tradicionais valorizam o passado, as modernas estão constantemente revendo seus conceitos.

Outro movimento associado ao surgimento da modernidade foi a Revolução Francesa. Com seus ideais de “*liberdade, igualdade e fraternidade*,” ela aponta para um novo paradigma, o da liberdade do sujeito de todo tipo de dogma religioso ou cultural. Ele abre mão do passado em nome de uma liberdade que pressupõe que tal sujeito seja autônomo e independente. É o surgimento da soberania do indivíduo. No entanto, este indivíduo livre e soberano, não tem espaço para exercer sua individualidade, uma vez que está também sob o paradigma da igualdade. Neste caso, para ser igual, ele precisa abrir mão da escolha, da alteridade, a de que a diferença deve ser minorada uma vez que ele é efeito da subtração no campo da religião e da cultura de tudo aquilo que é diferente e desigual. No entanto, é a partir deste paradigma da igualdade é que a sociedade moderna repensa seus valores fazendo surgir daí novas identidades caracterizadas pelas minorias tais como o feminismo, as lutas negras, os movimentos de libertação política e os movimentos ecológicos.

Mas o sonho da modernidade não durou muito. O otimismo baseado nos postulados da ciência de ordem e progresso, cuja fé estava depositada num sujeito centrado e autônomo e numa sociedade fraterna e solidária não suportou e ruiu diante das duas grandes guerras que marcaram o século XX. Se na Primeira Guerra, a luta foi nas trincheiras, na Segunda Guerra subsistiu o poder da técnica. Se por um lado a razão e a ciência contribuíram para melhorar as condições de vida das pessoas, promovendo, por exemplo, a cura para as doenças; por outro lado, a técnica deu ao homem o poder de produzir armas de destruição em massa, como no

² A palavra método vem do grego μέθοδος (méthodos), caminho para chegar a um fim. O método científico é um conjunto de regras básicas para desenvolver uma experiência a fim de produzir novo conhecimento, bem como corrigir e integrar conhecimentos pré-existentes. (MÉTODO...2010)

caso da bomba atômica lançada em Hiroshima em 1945, ao final da Segunda Guerra Mundial, como descreve Harvey:

O século XX – com seus campos de concentração e esquadrões da morte, seu militarismo e duas guerras mundiais, sua ameaça de aniquilação nuclear e sua experiência de Hiroshima e Nagasaki – certamente deitou por terra este otimismo. Pior ainda, há a suspeita de que o projeto do iluminismo estava fadado a voltar-se contra si mesmo e transformar a busca da emancipação humana num sistema de opressão universal em nome da libertação humana. (HARVEY, 1992, p.23)

Se a Modernidade trouxe certezas para o homem, ela não trouxe sentido. A proposta científica inicial de dominação da natureza passou a significar a dominação também dos seres humanos por outros, levando-os a Auschwitz e a Hiroshima. A racionalidade científica foi colocada em cheque pela irracionalidade das guerras. As guerras do século XX tiraram o sentido da história, e procuraram justificar a barbárie em nome da tecnologia. A proposta de igualdade e fraternidade desmoronaram diante da liberdade de indivíduos e nações que não deram conta de lidar com a alteridade, com a diferença religiosa, étnica e cultural. A sociedade moderna entrou em crise.

A crise da modernidade é uma crise de esperança. Incapaz de cumprir as promessas de felicidade, de garantir um futuro seguro de completo domínio da natureza, de melhor qualidade de vida. A ciência baseada em certezas, em previsões totais, no postulado da razão, não mais responde às perguntas que dizem respeito ao sentido último da existência. Isto porque o postulado científico não abarca categorias como futuro, esperança e sentido da vida. É a mudança do paradigma que bate às portas da modernidade.

Diante desse quadro, Frankl (1991) faz uma constatação e lança um alerta: *“o mundo está numa situação ruim. Porém tudo vai piorar ainda mais se cada um não fizer o melhor que puder. Portanto, fiquemos alerta- alerta em duplo sentido: desde Auschwitz nós sabemos do que o ser humano é capaz. E desde Hiroshima nós sabemos o que está em jogo”* (FRANKL, 1991, p. 129)

Segundo Giddens (1995), a crise que atingiu a sociedade moderna foi causada também pela dicotomia do pensamento que “dessacralizou” o mundo criando duas categorias: o mundo *racional-fenomenico* que é objetivo, real e observável e o *irracional-religioso*, subjetivo, irreal, fruto da imaginação e fantasia humana, enfim, uma ilusão. A dessacralização do mundo trouxe para o sujeito moderno uma tensão entre categorias como efemeridade e eternidade. Este sujeito viu-se ele próprio transformado num objeto, passível de

ser estudado e quantificado por disciplinas que surgiram para explicar esse sujeito como é o caso da psicologia, sociologia e psicanálise.

2.2. – Religião como produto da modernidade.

Ciência e religião tem sido apontadas como antagônicas, excludentes e até mesmo como inimigas. Isto porque devido ao caráter subjetivo da experiência religiosa, seu estudo não se coaduna com os princípios positivistas da ciência moderna. Barbour (2004) indica que o encontro entre religião e ciência no século XVII, foi amigável, porque os cientistas em sua maioria eram cristãos devotos cujo objetivo era “estudar a obra do Criador”.

Durkheim (1989) aponta que não deveria haver conflito entre ciência e religião pelo simples fato de que a religião é um fato, uma realidade que não pode ser negado pela ciência. A função da ciência em relação à religião neste caso é tentar explicar a fé, e nessa tentativa ela já supõe a existência da mesma. Para ele, *“o que a ciência contesta na religião, não é o direito de ser, mas o direito de dogmatizar sobre a natureza das coisas é a espécie de competência especial que ela se atribui para conhecer o homem e o mundo”* (DURKHEIM, 1989, p. 508).

No entanto, no “turbilhão da mudança” (Harvey, 1992), do projeto moderno, tudo está debaixo do signo da dúvida, até mesmo, ou principalmente, a religião que também passa a ser objeto da investigação científica. Segundo Harrison (2007), assim como o termo “ciência”, o termo “religião” também é produto da modernidade, uma vez que só a partir do Iluminismo europeu é que a religião transforma-se em objeto de investigação. Isto se deu, sobretudo, com a eclosão da Reforma Protestante. Seguindo o turbilhão, Lutero respondendo aos anseios de seu tempo, encontrou o pano de fundo propício para propor as mudanças que julgava necessárias acontecer naquele tipo de cristianismo professado no Ocidente.

Com a reformulação do Cristianismo, que dá margem a vários tipos de interpretação e significação da relação do sujeito com o sagrado, no período pós-reforma a religião passa a ser considerada de forma plural. Assim,

Afirma-se que “religião” e o plural “religiões” não começaram a ter seus significados atuais até o século XVII. A noção de que existem “religiões”, distintas por conjuntos discretos de crenças e práticas e ligadas por uma “religião” comum e genérica, é de fato um produto do Iluminismo Europeu. (HARRISON, 2007, p.2)

Se antes da Modernidade e, sobretudo da Reforma, o termo “religião” designava atos internos do ser humano como piedade e fé, após a Reforma Protestante, “religião” passa a designar os aspectos externos e objetivos da vida dos fiéis, com atenção especial para as diferenças que marcam cada crença: *“A verdadeira religião, agora, tinha menos a ver com a sinceridade do compromisso do que com a validade das proposições para as quais era dada aquiescência.”* (HARRISON, 2007, p. 12).

A ruptura causada pela Reforma no Cristianismo ocidental possibilitou a investigação científica das religiões. Benkö (1981), afirma que *“Deus não é objeto de investigação estritamente científica, porém, toda vivência religiosa envolve um ser humano e, como experiência humana, pode ser objeto de investigação científica”*. (BENKÖ, 1981, p.14).

Por se tratar do mundo ocidental, esta investigação estava, sobretudo, centrada na religião cristã que, segundo Harrison (2007) tornou-se o paradigma no estudo das religiões uma vez que sujeitou-se a análise crítica, histórica, lingüística, filosófica, psicológica e sociológica. Dessa maneira, as “verdades” do cristianismo por submeterem-se aos princípios da investigação racional tornam-se o “arquetipo” da ideia de religião que surge na modernidade. No entanto, no século XX, *“as novas descobertas científicas puseram em cheque muitas idéias religiosas clássicas”* (BARBOUR, 2004, p. 9). Reagindo a isso, algumas pessoas defenderam dogmas tradicionais, outras abandonaram a tradição e outras reformularam antigos conceitos à luz da ciência.

Em síntese, podemos afirmar que a sociedade moderna encontrou-se “desamparada” por não mais contar com os esteios que sustentavam seu modo de vida. As tradições medievais perderam a capacidade de modelar comportamentos, surgindo daí a ruptura entre o velho e o novo. Um dos esteios perdidos foi o amparo oferecido pela religião institucionalizada. No entanto, após o advento da Reforma Protestante, a religião se viu fragmentada. Por não acompanhar os avanços científicos e não se adequar aos postulados modernos, perdeu plausibilidade.

A própria ciência moderna, abalada em suas estruturas pelas transformações sociais do século XX, que lhe exigia o esforço de adaptação ao crescente ritmo de mudanças, sem paralelo na história, lançou mão de outro tipo de investigação cujo objeto de estudo era o próprio homem enquanto indivíduo ou em suas relações sociais.

Surgem daí algumas teorias que se lançarão no projeto de explicar o fenômeno humano, sua subjetividade, sua relação com os outros seres humanos e também no que diz respeito à sua religiosidade. Julgamos necessário nesta pesquisa verificarmos como a

Psicologia, a Sociologia e a Psicanálise pensaram o homem de modo geral e especificamente do ponto de vista religioso.

2.3. A tentativa psicológica de explicar o sentido da experiência religiosa.

Pode-se dizer que o mesmo conflito que aconteceu com a ciência, aconteceu também com a Psicologia quando esta pretendeu apresentar-se como uma ciência autônoma capaz de explicar o sentido da existência humana a partir do psiquismo. Num primeiro momento, a Psicologia manteve-se no ideal epistemológico das ciências naturais e do positivismo na tentativa de se estabelecer como ciência dentro dos ideais da modernidade, na busca do reconhecimento como ciência e dos valores da racionalidade e da objetividade.

2.3.1. A “nova” psicologia: uma tentativa de aproximação com a religião

É a partir de Wilhelm Wundt³ que a psicologia passa a desenvolver-se como uma ciência autônoma. Isso se deu com a criação do primeiro laboratório de psicologia, que marca um salto qualitativo em que a psicologia deixa de ser uma especulação filosófica, com seus métodos de introspecção e auto-observação, para tornar-se uma ciência de fato cuja investigação levava em conta os métodos científicos da modernidade.

De acordo com Filoramo & Prandi (1999, p.157), Wundt, desde cedo se interessou pelos problemas psicológicos que não podiam ser estudados em laboratório, como é o caso da experiência religiosa. Surge deste interesse a sua psicologia dos povos (*Völkerpsychologie*) que tem como objeto descobrir as leis que regulam o desenvolvimento psíquico dos povos. Segundo Benkö (1981), ele acreditava que os fenômenos psíquicos são acompanhados pelos

³ Wilhelm Wundt (1832-1920) é considerado um dos fundadores da psicologia moderna. Foi o criador do primeiro laboratório de psicologia da Universidade de Leipzig, Alemanha em 1879. Seu laboratório foi palco de muitas experiências ligadas ao estudo das sensações e da percepção, onde foram medidas e classificadas as sensações no seu aspecto visual, tátil, olfativo e sinestésico. Foram pesquisados os sentimentos, a vontade e a emoção, registrando-se as variações físicas, tais como, da alteração da respiração e da pulsação, dentre outros. (SCHULTZ, 1992, p.75-85)

fenômenos fisiológicos, e que o fenômeno religioso deveria ser entendido na experiência coletiva, pois, para ele, a religião pertencia ao círculo dos mitos. Wundt contribuiu assim para o surgimento de uma “nova” psicologia: a psicologia da religião que surge como uma disciplina científica autônoma no final do século XIX.

A religião tornou-se uma temática de interesse de vários ramos das ciências, incluindo a Psicologia, que também se propõe a compreender o fenômeno religioso sem indagar por opção religiosa, propondo-se apenas a compreendê-lo. Nesse afã, muitos psicólogos interessaram-se em investigar a experiência religiosa como uma experiência biológica e como um modo de comportamento adotado pelo indivíduo. (Filoramo & Prandi, 1999, p.163).

Dentre eles podemos destacar: Granville Stanley Hall (1844-1924), que concentrou seus estudos na psicologia da conversão; James Henry Leuba (1867-1946), que tinha a proposta de estudar com base empírica o mundo complexo das experiências religiosas, reduzindo todo tipo de experiência religiosa a processos psicofisiológicos. Assim, ele realizou uma pesquisa sobre a fé dos cientistas num Deus que ouve suas preces e que garante a imortalidade, sendo considerado um dos primeiros psicólogos da religião. *“Leuba previa que, com o tempo, a divulgação do conhecimento científico aumentaria a descrença religiosa principalmente por influência dos grandes cientistas, detentores de superior conhecimento, entendimento e experiência”*. (PAIVA, 2002, p.562)

Outro pesquisador do fenômeno religioso foi Edwin Diller Starbuck (1866-1947), autor do primeiro livro de Psicologia da Religião, cuja problemática era fundamentar cientificamente o estudo psicológico da religião. Num primeiro momento, seus estudos estavam voltados muito mais para o indivíduo religioso do que para a religião institucionalizada, como descrevem Filoramo & Prandi:

Alinhada também com o individualismo dominante típico da cultura americana, a nascente PR foi uma psicologia aplicada ao indivíduo religioso: daí, entre outras coisas, a predileção por fontes particulares como as biografias, as entrevistas, os questionários livres e individualizados, com o objetivo de penetrar cada vez mais fundo nos abismos da individualidade religiosa. (FILORAMO & PRANDI, 1999, p. 162)

Enquanto Starbuck atribuiu o sentido da religião a aspectos emocionais, merece destaque entre os psicólogos que investigaram os aspectos psíquicos do fenômeno religioso, o americano Gordon Allport⁴.

⁴ Gordon Willard Allport (1897-1967), psicólogo americano que dentre suas diversas aproximações com o estudo da psicologia humana, destaca-se o uso de escritas pessoais e de criações artísticas dos indivíduos. Escreveu dentre outras obras *“The individual and his religion”*. (SCHULTZ, 1992, p.376-379)

Allport discute principalmente o aspecto intelectual da experiência religiosa. Segundo Rosa (1971, p. 42), para Allport, a religião além de ser experiência tipicamente individual, pessoal e íntima, constitui-se como um fator de integração da personalidade do indivíduo. Nesse caso, assim como a personalidade só pode ser encontrada sob a forma individual, muito embora seja um fenômeno universal; a religião também se constitui como uma experiência individual, mas ao mesmo tempo universal e por isso mesmo, a ciência precisa estudar o fenômeno religioso.

Ele apresenta a personalidade como uma organização dinâmica de sistemas psicofísicos que determinam o comportamento e o pensamento do indivíduo, referindo assim à singularidade do sujeito. Segundo Filoramo & Prandi (1999, p.189), essa psicologia personalista de Allport é estabelecida como uma crítica às teorias reducionistas da psicanálise que, segundo ele, tira do indivíduo qualquer responsabilidade madura e consciente. Mas é uma crítica também às teorias que explicam o sujeito a partir de técnicas estatísticas e de tipos sociais. Allport defende a unicidade da personalidade que deve ser salvaguardada e interpretada. Ele apresenta uma grande contribuição na medida em que admite que o presente do sujeito não pode ser determinado pelo passado, uma vez que escolhas autônomas podem impor-se de maneira significativas.

Muito embora admitamos que a personalidade apresente-se na individualidade, é notório também que o homem como ser dialético constitui-se nas relações com os outros, possibilitando, assim, a passagem do singular ao universal no interior de sua própria personalidade. Nesse sentido, podemos entender que o fenômeno religioso na medida em que seja algo que diz respeito ao indivíduo como uma experiência pessoal, íntima e singular, só alcançará seu sentido total quando o sujeito estabelece relação com outras pessoas que tiveram uma experiência parecida com a sua e numa comunidade de fé comungue dos mesmos princípios e valores. O sentimento religioso maduro e consciente surge também como efeito da interação social.

2.3.2. Psicopatologia e religião

Antes da modernidade, os transtornos mentais eram explicados a partir de concepções religiosas. Com o advento da modernidade e do saber médico, fenômenos como os êxtases que eram até então considerados como fenômenos religiosos passam a ser considerados como

transtornos mentais. É a inserção da razão científica para explicar as questões da “alma”. A psicologia então busca a tentativa de explicar tais fenômenos.

Uma destas tentativas é o funcionalismo⁵. O principal interesse desta corrente teórica residia na utilidade dos processos mentais para o organismo, nas suas constantes tentativas de se adaptar ao meio, não importando como a mente era estruturada, mas sim como ela funcionava.

O principal impulsionador desta corrente psicológica foi William James,⁶ que atribuiu à religião um caráter particularmente individual criticando tanto o materialismo médico quanto o mecanicismo psicologista. James é responsável por introduzir nos estudos de religião e psicologia a temática da psicopatologia. Ele é considerado o pioneiro da Psicologia da Religião e como o maior psicólogo americano que já existiu, permanecendo até hoje como um dos autores mais citados nas pesquisas que investigam os elementos que constituem a experiência religiosa. James (1995) admitia que as experiências religiosas individuais, constituiriam o núcleo central da vida religiosa. Esta concepção colocava-se em oposição às concepções das religiões organizadas de que o centro da experiência religiosa estava nas manifestações sociais da religião.

James (1995) admitia que para se descobrir o sentido dado pela religião, deve-se investigar as experiências individuais de pessoas religiosas, como por exemplo, os fundadores das religiões e os místicos. Ele realça que a religião é algo tipicamente individual, construída a partir da crença numa ordem invisível. Sendo assim, a felicidade humana está condicionada a uma harmonia com tal ordem. Neste caso, o conceito de religião para James está relacionado aos sentimentos, atos e experiências do ser humano, enquanto se percebe a si mesmo. Constituindo-se então como uma experiência eminentemente individual.

James (1995) parte de sua própria experiência e elabora um estudo que denomina “*Variedades da experiência religiosa*”, no qual aplica o método científico a um campo que já havia sido tratado anteriormente como filosofia. De sua análise, James percebeu que a consciência religiosa das pessoas implica em dois passos importantes: primeiro o sujeito se conscientiza de seus erros e toma uma atitude conversão e depois identifica seu ser real com um ser superior a fim de obter a salvação.

⁵ A psicologia funcionalista interessa-se em pesquisar como a mente funciona ou é usada na adaptação do organismo ao seu ambiente. Os funcionalistas estudavam a mente não do ponto de vista de sua estrutura como faziam os estruturalistas, mas como um conglomerado de funções ou processos que levam a consequências práticas no mundo real. (SCHULTZ, 1992, p.123)

⁶ Willian James (1842-1910) é um dos psicólogos clássicos que discorrem a questão da relação entre psicologia e religião. Ele consagrou uma obra inteira a este estudo intitulada “*As variedades da experiência religiosa*”. (SCHULTZ, 1992, p.147)

James explora a psicologia da religião e descobre que as experiências religiosas individuais, diferentemente dos preceitos estabelecidos pelas religiões organizadas, constituem a espinha dorsal da vida religiosa. Tinha como objetivo descobrir o que é único na experiência religiosa do indivíduo, por isso, privilegiou a compilação de dados biográficos e autobiográficos. Os sentimentos religiosos estão situados num nível subconsciente, irrompendo bruscamente em algumas ocasiões. Para ele, a religião de um homem é a coisa mais profunda e sábia de sua vida. A busca do sujeito pela religião é uma tentativa individual de harmonizar-se consigo mesmo e com a suposta divindade.

Ávila (2007) indica que James em seu clássico livro apresenta a problemática de uma possível patologia causada pela experiência religiosa, trazendo à baila a questão da sanidade mental. Ele combateu o preconceito que os cientistas médicos de sua época, nutriam como a experiência religiosa. Estes cientistas, sobretudo os da escola francesa, tratavam todo fenômeno de experiência mística como doença psíquica, denominada por eles de patologia da experiência religiosa.

Em sua crítica ao materialismo médico, James fez da experiência religiosa um objeto científico, categorizando-a em diversas variedades. Para ele, muito embora algumas experiências religiosas sejam julgadas como patológicas segundo padrões psiquiátricos estritos, tais experiências são, no entanto, estados excepcionais de consciência, como é comum aos místicos.

Como exemplo, podemos citar o caso de duas pessoas que viveram experiências místicas, mas foram tratados de maneira diferente. Clément e Kakar⁷ (1997) comparam o caso de Madeleine, uma mulher diagnosticada como louca e internada num hospital psiquiátrico em Paris e o caso de Ramakrishna, místico indiano. Ambos viveram no século XIX e apresentaram sintomas idênticos como visões, jejuns, fomes intensas, paradas respiratórias, longas imobilidades, resistência à dor e êxtases.

No entanto, enquanto Madeleine foi submetida ao cientificismo médico na França, Ramakrishna obteve o reconhecimento social, sendo considerado como um santo na Índia. Se tivesse vivido no século XIV, talvez Madeleine fosse considerada santa, uma vez que teve experiências parecidas com os êxtases religiosos descritos por Tereza D'Ávila, considerada

⁷ Catherine Clément, filósofa francesa e Sudhir Kakar, psicanalista indiano compararam como uma mulher diagnosticada como louca na França e um homem considerado como santo na Índia guardam semelhanças em relação a seus sintomas. Dessa maneira, os autores apresentam articulações entre religião e ciência, cultura e sociedade. Demonstram também as particularidades próprias da filosofia ocidental e da cultura hindu. Registraram seu trabalho no livro "A louca e o santo". (Clément; Kakar, 1997, 272 p.)

santa pela Igreja Católica, mas que viveu num tempo e que a religião explicava a vida. Citamos estes exemplos para demonstrar como o positivismo médico da modernidade não mais reconhecia qualquer misticismo, qualquer possibilidade de sentido na experiência mística ou religiosa.

James (1995) assumiu uma postura contrária à visão médica de seu tempo. Ele negou-se, por exemplo, a aceitar, que a conversão de São Paulo⁸, pudesse ser explicada como resultado de uma descarga epiléptica occipital. Segundo Morano (1999), James aceita que a experiência mística acontece quando a vida religiosa absorve todo o pensamento e a atividade de uma pessoa, levando-a a uma experiência excêntrica.

Sem negar a dependência da consciência dos estados orgânicos, James não aceita, no entanto, que com esta explicação positivista fique excluída a questão sobre o valor espiritual de determinadas experiências religiosas. Sendo assim, ele se refere a quatro variedades da experiência religiosa: a inefabilidade, a iluminação intelectual, a transitoriedade e a passividade.

A primeira variedade apresentada por James, segundo Morano (1999, p. 12) é a infalibilidade, que diz respeito à dificuldade que o místico tem de comunicar sua experiência, uma vez que a mesma é que é inefável, ou seja, estritamente pessoal. O segundo elemento é a iluminação intelectual, que é a lucidez e clareza com que o religioso compreende e aceita fatos e situações que escapam ao racional e lógico. O terceiro elemento da experiência religiosa é a transitoriedade, ou seja, a experiência mística não é um estado, mas uma experiência que dura alguns minutos ou horas apenas, como no caso dos êxtases. A quarta variedade de experiência é que a mesma pode ser favorecida por práticas ascéticas.

James apresenta uma importante reflexão a respeito do aspecto da vivência individual de um sentimento religioso latente no ser humano, o que resulta em processos como a conversão e os traços da personalidade derivados de uma fé madura. No entanto, também reduz a religiosidade apenas ao aspecto afetivo sentimental atribuindo um sentido pragmático a experiência religiosa, uma vez que a mesma só é válida na medida em que “funciona” para o indivíduo. Este aspecto ao mesmo tempo em que pode criar uma sensação de segurança, alívio e reafirmação pessoal, pode também trazer frustração.

⁸ Segundo o relato bíblico, Saulo de Tarso, então perseguidor dos cristãos, teve uma visão que o teria deixado cego por alguns dias. Este episódio teria marcado sua conversão ao Cristianismo. Após sua conversão ficou conhecido como Paulo, ou São Paulo conforme a tradição católica. (Cf. Bíblia Sagrada, Atos dos Apóstolos, capítulo 9).

No entanto, se o sentimento religioso nasce de uma busca por um sentido individual, é no intercâmbio entre o indivíduo e a coletividade que se dará um significado coletivo para a prática da religião e será responsável pela perpetuação de tal prática religiosa. Para analisar o sentido atribuído à religião faz-se necessário levar em conta o elemento que caracteriza a religião em si. Podemos, então, diferenciar o sentido que o indivíduo dá à sua experiência com o transcendente e o sentido da religiosidade quando encontrada na coletividade, no grupo.

Assim, temos essas duas categorias de sentido da religião: aquela que dá ênfase aos aspectos da individualidade do fenômeno religioso e sua plausibilidade para o sujeito, independente da pertença a uma comunidade de fé, e aquela que destaca os aspectos coletivos da experiência religiosa.

2.4. A tentativa sociológica de explicar o sentido da experiência religiosa.

A sociologia se encontra dentre as disciplinas que surgiram como resposta à busca de explicações a respeito das transformações sociais, culturais e políticas produzidas pelos movimentos fundantes da modernidade. Nesta tentativa, surgiram perspectivas teóricas para refletir a respeito das sociedades modernas. No interior dessas especulações, surgiram também teorias formuladas para pensar a respeito do sentido da religião na modernidade e também para projetar qual seria o futuro da religião numa sociedade cada vez mais industrializada e balizada pelo conhecimento científico.

Analisando a religião como um fenômeno social, admitimos que o termo religião não se refira somente à relação íntima do ser humano com a divindade, mas também ao fato religioso enquanto fenômeno social. Em diversas culturas, em maior ou menor escala, podem ser encontradas manifestações e formas de comportamento religioso. Por mais primitiva⁹ que seja uma civilização, por mais intelectualizada que seja uma sociedade, haverá ali um altar erigido a alguma divindade. Isto sugere a existência de um fato comum à experiência de todos os homens, que de alguma maneira, tenta ordenar e dar sentido à sua existência.

Portanto, o fenômeno religioso se manifesta nas práticas religiosas coletivas realizadas pelo ser humano, com a finalidade de dar sentido à sua existência, comungando com outros

⁹ Usamos aqui o termo "primitivo" no mesmo sentido que Durkheim o usa para definir o homem "*que se encontra em uma sociedade cuja organização não seja ultrapassada em nada por nenhuma outra em simplicidade*". (DURKHEIM, 1989, p.29)

seres humanos dos mesmos valores religiosos. A partir da análise deste fato social, admitimos que a religião se expressa no cotidiano da sociedade em geral, constituindo-se como um elemento importante para aquela sociedade.

Isto porque, a visão de mundo e de homem de determinada sociedade, reflete muito em seu modo de vivenciar a crença em determinada religião. Ao mesmo tempo, o conjunto de crenças professadas é que vai ditar para o sujeito normas morais e sociais a serem seguidas. A fé religiosa individual parece só ter um sentido completo se vivida através dos ritos de determinada denominação ou ordem religiosa.

2.4.1. A natureza religiosa da sociedade

A questão religiosa encontra relevância no pensamento sociológico clássico. Émile Durkheim¹⁰, considera a religião como um fato social. Tomada como tal, Durkheim (1989), enquadra a religião na categoria de um fato estabelecido pela sociedade sobre o sujeito, independente de sua vontade individual, atendendo desta forma às três categorias que, segundo ele, devem apresentar um fato social: generalidade, exterioridade e coercitividade. Nesta perspectiva, as representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades que só fazem sentido se vividas em grupo.

Assim, Durkheim define religião como "*um sistema unificado de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, a coisas separadas e proibidas - crenças e práticas que unem, numa comunidade moral chamada igreja, a todos aqueles que a elas aderem.*" (DURKHEIM, 1989, p. 79) Quando admite que a religião é "um sistema de crenças" Durkheim admite também que não pode haver crenças morais coletivas que não sejam dotadas de um caráter sagrado. A religião se constitui como um conjunto de práticas e representações que está em ação tanto nas sociedades primitivas quanto nas sociedades modernas.

A partir da definição acima, conforme Durkheim, a idéia de religião é inseparável da idéia de igreja. Igreja deve ser entendida como uma assembleia com cerimonial definido, ao

¹⁰ Émile Durkheim (1858-1917) considerado um dos fundadores da Sociologia moderna. Suas obras são um marco para os estudos sociológicos dos fenômenos religiosos. (MARTELLI, 1995, p. 61)

qual se agrega um certo número de fiéis. Seguindo essa premissa, Durkheim considera que “*religião deve ser coisa eminentemente coletiva*” (DURKHEIM, 1989, p. 79).

Ele aponta ainda, que o sentido da religião, não implica necessariamente na existência de deuses, alma ou espíritos. Isto porque, segundo ele, existem sistemas de crenças onde deuses e espíritos transcendentais não existem. Segundo a sociologia da religião durkheimiana, os rituais e símbolos religiosos cumprem o papel de criar afinidades sentimentais entre os indivíduos, reforçar a coesão social e agregar o sujeito na vida social. Dessa maneira, as cerimônias religiosas cumprem um papel importante ao aproximarem os indivíduos, multiplicando assim o contato entre eles, tornando-os mais íntimos. Durkheim observa que:

os primeiros sistemas de representação que o homem faz de si mesmo e do mundo foram de origem religiosa. Toda religião encerra uma cosmologia explicativa da origem e estrutura do universo, do mundo mesmo em que viviam os homens em tempos primevos, bem como de especulações sobre o divino e o mágico. (MARTINS, 1997, p. 83)

Segundo Martelli (1985, p. 62), Durkheim distingue as sociedades primitivas das sociedades modernas. Nas primeiras, a solidariedade social é mecânica, ou seja, ocorrem como um fato espontâneo, derivados dos papéis indiferenciados e equivalentes desempenhados pelas pessoas, fazendo com que os mesmos estados de ânimo sejam partilhados por todos. Já nas sociedades modernas, há uma solidariedade orgânica, ou seja, os indivíduos estão empenhados em tarefas muito diferentes umas das outras. Isso enfraquece os sentimentos comuns, os valores e favorece o aparecimento do individualismo. Na busca pelas raízes da sociedade orgânica, Durkheim dá início a reflexão sobre a religião como matriz dos laços sociais de qualquer sociedade.

Para Durkheim, a religião é algo tão importante para a sociedade, a ponto de a Filosofia e as ciências terem nascido dela, pois nos tempos primevos a religião ocupava o lugar da filosofia e das ciências (Martins, 1997, p.83). Nesta medida, admitimos que todo pensamento humano e, por conseguinte, toda conclusão filosófica ou científica tem sua origem na especulação religiosa, ou seja, a partir da busca do sentido das coisas pelo viés da religião. Para Durkheim (1989), toda religião é verdadeira à sua própria maneira e todas elas respondem em alguma medida às condições da vida humana e lhes empresta um sentido. Segundo ele, as pessoas religiosas:

sentem, com efeito, que a verdadeira função da religião não é nos fazer pensar, enriquecer nosso conhecimento, acrescentar às representações que devemos à ciência, representações de outra origem e de outro caráter, mas que nos fazem agir, nos ajuda a viver. O fiel que comungou com o seu deus não é apenas homem que vê

verdades novas que o incrédulo ignora: é homem que pode mais. Ele sente em si força maior para suportar as dificuldades da existência e para vencê-las. Está como que levado acima das misérias humanas, porque está elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, aliás, sob qualquer forma que se conceba o mal. (DURKHEIM, 1989, p. 493)

Ainda que haja algo intrínseco, interior e pessoal é quando se torna exterior e pública que a religiosidade recebe significado. É nas as representações religiosas coletivas que o “sentimento religioso” se expressa: *“mesmo quando a religião parece encerrar-se toda inteira no foro íntimo do indivíduo, ainda é na sociedade que se encontra a fonte viva da qual se alimenta”* (DURKHEIM, 1989, p. 502)

O sentido, nesse caso, é buscado através de uma comunidade de fiéis e se dá através dos ritos que ordenam esta religião comum através de formas de um enquadramento do sagrado a uma determinada crença. Assim, através da participação nas missas, cultos, sessões, o fiel comunga com seus pares os ritos daquela confissão e através desta prática constante a fé se cria e se recria cada vez sendo passada às gerações seguintes.

Durkheim considera que dificilmente um fenômeno constante ao longo da história dos homens, como é o fenômeno religioso, poderia ser resultado de mero equívoco, de uma ilusão ou de uma falsa interpretação da realidade. Pelo contrário, diferente muitos que na sua época apregoaram o fim da religião em detrimento da ciência, Durkheim apontava para o futuro, considerando que a religião está destinada a sobreviver:

Virá um dia em que as nossas sociedades conhecerão novamente horas de efervescência criadora, durante as quais novos ideais surgirão, novas fórmulas aparecerão e, por certo tempo servirão de guia para a humanidade; e essas horas, uma vez vividas, os homens sentirão espontaneamente a necessidade de revivê-las de tempos em tempos, pelo pensamento, ou seja, de conservar a sua lembrança por meio de festas que revivifiquem regularmente os seus frutos. (DURKHEIM, 1989, p. 505)

2.4.2. A religião e o processo de racionalização da sociedade

Outro clássico da Sociologia que discutiu a questão religiosa foi o alemão Max Weber.¹¹ Diferentemente de Durkheim, para ele, o objetivo da sociologia é captar a relação de sentido de determinada ação humana, ou seja, é a compreensão da ação dos indivíduos e não a

¹¹ Maximilian Carl Emil Weber (1864-1920), intelectual alemão, considerado um dos fundadores da Sociologia moderna. Dentre outras obras merece destaque a “Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.” (WEBER, 2001).

análise das instituições sociais ou dos grupos sociais. Para se conhecer um fenômeno social é necessário extrair o conteúdo simbólico das ações que o configuram. Weber procura demonstrar que a conduta dos sujeitos nas sociedades está ligada à relação existente entre suas idéias e interesses, como descreve Martins (1997):

A tese weberiana é demonstrar que a conduta dos indivíduos nas sociedades deve ser compreendida dentro do quadro geral de concepções que eles possuem da existência, da visão de mundo que tem, das realidades em que vivem. Dogmas e crenças religiosas integram esta visão de mundo. Nesse sentido, é preciso entendê-los para que se possa compreender a conduta dos indivíduos e dos grupos sociais, inclusive o seu comportamento econômico. (MARTINS, 1997, p. 85)

Weber (2001) sugere que a religião, não é uma variável dependente das transformações políticas, econômicas ou científicas. Para ele, a religião ocupa uma posição autônoma em relação aos processos sociais. Nesse caso, a religião não pode simplesmente ser explicada como resultado de um relacionamento de causas e efeitos, mas precisa ser compreendida como um fato carregado de sentido. Esta lógica da compreensão usada por Weber está mais empenhada em descobrir o sentido que as ações de um indivíduo contêm do que explicar o aspecto exterior dessas mesmas ações.

Weber (2001) fez uma vasta pesquisa a respeito do sentido social da religião e em sua obra *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Nela, Weber defende que a ética e as idéias do protestantismo haviam estabelecido as bases do sucesso econômico, da racionalização da sociedade ocidental e, do desenvolvimento do capitalismo. Na elaboração desta teoria, Weber realiza um estudo comparativo entre as várias sociedades do mundo ocidental e também entre outras civilizações, principalmente as do Oriente, onde nada semelhante ao capitalismo ocidental havia aparecido. Não que o capitalismo seja um fenômeno moderno ou ocidental, pois em várias culturas orientais houve certo tipo de capitalismo. No entanto apenas na sociedade ocidental européia e americana é que o capitalismo alcançou a projeção que tem em nossos dias:

do modo pelo qual o problema está colocado, é óbvio que estamos falando do capitalismo da Europa Ocidental e do norte-americano. “Capitalismo” houve na China, na Índia, na Babilônia, na Antiguidade Clássica, na Idade Média. Mas, em todos estes casos faltava, como veremos, este *ethos* particular (WEBER, 2001, p. 32).

O que Weber enfatiza é como o capitalismo moderno tomou os contornos e dimensões atuais. Ele chegou à tese de que a explicação para o fato do sucesso econômico das nações protestantes deveria ser encontrada na íntima vinculação do capitalismo com o protestantismo:

Uma simples olhada nas estatísticas ocupacionais de qualquer país de composição religiosa mista mostrará, com notável frequência, uma situação que muitas vezes provocou discussões na imprensa e literatura católicas e nos congressos católicos, principalmente na Alemanha: o fato que os homens de negócios e donos do capital, assim como os trabalhadores mais especializados e o pessoal mais habilitado técnica e comercialmente das modernas empresas é predominantemente protestante. (WEBER, 2001, p.12)

Weber chega à conclusão de que os protestantes, e, especialmente, os calvinistas, sempre teriam demonstrado tendência específica para o racionalismo econômico. Ele admite, no entanto, que já havia na Europa uma tendência pré-capitalista, mas que, contudo não era organizada. Para Weber, a motivação para ganhar dinheiro, vista como prejudicial na Idade Média, assumiu contornos sagrados no viés protestante, especialmente no calvinismo. (WEBER, 2001, p. 44-45).

O protestantismo encarregou-se apenas de organizá-la na medida em que assume a racionalização da sociedade moderna. Essa racionalização do cristianismo ocorre na medida em o protestantismo elimina a função mediadora da Igreja e dos santos, extingue as indulgências e difunde uma espiritualidade voltada para o compromisso ativo no mundo. O protestantismo promove segundo Weber, um “desencantamento” do mundo.

Weber (2001) demonstra que a palavra alemã *Beruf* tem dois significados: vocação e profissão. Ele aponta que Lutero ao traduzir a Bíblia para o alemão, valorizou o trabalho secular como uma vocação, a partir do termo alemão citado. Dessa forma, foi introduzida no meio protestante a doutrina de que todo trabalho é dado por Deus e, portanto deve ser exercido como uma vocação, um chamado do próprio Deus:

O conceito de vocação foi, pois, introduzido no dogma central de todas as denominações protestantes e descartado pela divisão católica de preceitos éticos em *praecepta et consilia*. O único modo de vida aceitável por Deus não era o superar a moralidade mundana pelo ascetismo monástico, mas unicamente o cumprimento das obrigações impostas ao indivíduo pela sua posição no mundo. Esta era sua vocação. (WEBER, 2001, p. 34).

No entanto, segundo Weber (2001), foi João Calvino¹² quem associou a ideia do trabalho ao lucro e à acumulação de riquezas. O calvinista trabalhava para guardar o dinheiro e não para gastar com coisas mundanas, e por isso ficava cada vez mais rico. O impulso para que o “espírito do capitalismo” vicejasse dentro da ética protestante veio com eliminação de

¹² João Calvino (1509-1564) foi um teólogo francês. Teve grande influência na Reforma Protestante. A partir de suas idéias surgiu o movimento protestante conhecido como Calvinismo cuja principal diferença em relação a outros protestantes, está na defesa da doutrina da predestinação.

todos os meios de salvação do catolicismo e a instituição da doutrina da predestinação.¹³ Ponto central do calvinismo, esta doutrina ensina que cada pessoa nasce determinada para efetuar uma tarefa. Dessa maneira, Calvino reforçou a noção de vocação de Lutero e estimulou seus seguidores a encontrar um sentido para suas vidas através da realização de um trabalho como parte de uma pré-determinação divina. A eleição ou a escolha prévia de Deus deve ser provada na realização de uma atividade secular.

Martelli (1995) indica que o calvinismo não foi o único a favorecer o crescimento do capitalismo na sociedade moderna. Outros grupos protestantes também ajudaram nesta empreitada:

quakers, batistas e metodistas exerceram um severo controle sobre os comportamentos para que demonstrassem saber exercer precisas qualidades morais na conduta cotidiana, especialmente na vida econômico-profissional. Tal controle social ornava-se, portanto, a base para gozar um status de ‘virtuoso’, que poderia ter positivas repercussões no campo econômico. (...) A natureza das relações sociais que caracterizam as seitas do protestantismo reformado favoreceu, portanto, a afirmação do capitalismo. (MARTELLI, 1995, p. 79-80)

Na visão de Weber, o ascetismo religioso que dava ao homem simples o poder de chegar até Deus sem os mediadores humanos, serviu de base para o surgimento das concepções calvinistas. Estas por sua vez, favoreceram o surgimento “seitas” pietistas como os metodistas e batistas. O metodismo, com sua rígida visão de vida cristã, apontando para uma a visão metódica de piedade.

O movimento batista, por sua vez, através da Reforma Radical¹⁴, ou reforma dos camponeses, também contribuiu para esta ascese cristã na medida em que buscava uma mudança da ordem social e política, baseando na idéia do “favor obrigatório” de Deus, mediante uma vida dedicada. (WEBER, 2001, p. 92-103).

Weber (2001, p. 44-45) propõe assim, que o sucesso do capitalismo moderno não se deu pelo aumento de capital, nem por uma educação profissional que privilegiava o lucro. As

¹³ Predestinação é um conceito teológico que admite que Deus decide previamente os acontecimentos no tempo e no espaço, utilizando de sua absoluta soberania e onisciência. Nesse caso, a salvação do homem não depende do ser humano, mas do próprio Deus que salva aqueles que ele mesmo já escolheu desde a eternidade. “Deus não somente predestina alguns para a salvação, como também os restantes para a condenação eterna” (MARTELLI, 1995, p. 79)

¹⁴ A Reforma Radical foi um movimento que considerava a Reforma Protestante de Lutero incompleta. As igrejas deveriam retornar “às raízes” do Novo Testamento, daí o nome “radical”. Buscavam uma igreja independente e autônoma desvinculada do Estado. A Reforma Radical foi desencadeada principalmente pelos “anabatistas”, nome grego que traduzido significa “os que batizam de novo.” A ênfase desse grupo estava no batismo apenas de pessoas adultas. O movimento anabatista surgiu na Suíça, como parte da reforma iniciada pelo reformador Zuínglio em Zurique e multiplicou-se em diversas denominações protestantes dentre elas os batistas atuais. (MARTÍNEZ, 1997, p. 73)

tentativas pela produção e pela educação se mostraram ineficazes, uma vez que os modelos tradicionais eram resistentes às mudanças necessárias para a implantação do capitalismo. No entanto, a nova visão religiosa trazida pelos reformadores, favoreceu o capitalismo na medida em que incentivava um tipo de religiosidade que via no trabalho e na acumulação de riqueza uma missão divina. O paradoxo desta constatação está em que essa religiosidade era praticada, sobretudo por pessoas simples, contrariando o pensamento iluminista que considerava a religião como um entrave ao progresso.

É importante observar que não se pode considerar o capitalismo moderno como resultado direto da Reforma. A tese weberiana do surgimento da sociedade capitalista não a aponta como consequência do protestantismo:

não se pode sequer aceitar uma tese tola ou doutrinária segundo a qual o “espírito do capitalismo” (sempre no sentido provisório que aqui usamos) somente teria surgido como consequência de determinadas influências da Reforma, ou que o Capitalismo, como sistema econômico, seria um produto da Reforma. (WEBER, 2001, p. 61)

Weber demonstra que o capitalismo desenvolvido pelas primeiras comunidades protestantes, desenvolveram-se como forma de subsistência e não com ênfase no lucro, no investimento e no acúmulo do capital que o capitalismo adquiriria mais tarde. Sua tese preocupa-se mais em apontar o “espírito” que se desenvolveu durante a Reforma Protestante e como esse modelo primitivo de capitalismo se transformou no capitalismo moderno (WEBER, 2001, p. 40-43).

Os dois grandes teóricos da Sociologia citados aqui, Durkheim e Weber, apontam caminhos interessantes para a discussão da religião enquanto um fenômeno social. Se por um lado Durkheim demonstra que a religião é um instrumento cognitivo e fonte primária de conhecimento das representações coletivas da sociedade, Weber aponta que os fatos sociais não são “coisas”, mas acontecimentos que devem ser percebidos e compreendidos a partir do sentido que aquela comunidade de crentes dá àquela tradição religiosa.

A partir desses vários olhares sobre o ser humano, incluímos neste trabalho a reflexão acerca de uma das teorias psicológicas mais importantes de nossa época: a Psicanálise. Reconhecida e respeitada em todo o mundo, esta teoria também discutiu o fenômeno religioso e a experiência religiosa. Ainda que, em alguma medida, esta teoria apresenta duras críticas à religião. Vejamos o que a psicanálise trouxe de novo sobre o humano, principalmente no que diz respeito ao aspecto religioso da experiência humana.

2.5. A interpretação freudiana da experiência religiosa.

Valemo-nos aqui da complexa trajetória cultural de Sigmund Freud, o pai da psicanálise, para compreender como ele, a partir do paradigma científico, mas teorizando já no século XX, elaborou um sistema psicológico que trouxe muita luz sobre o evento humano. Freud recebeu uma educação aberta à filosofia do Iluminismo, seguindo o espírito de sua época. Nessa medida, considerou o homem como um ser biológico e psíquico, pressuposto a partir do qual, tentou compreender o ser humano.

Muito embora se declarasse ateu ou herético e mesmo rejeitando a religião como devoção pessoal, Freud procurava compreendê-la. Por isso, submeteu a religião à sua análise sistemática do psiquismo humano para descobrir as origens e causas do fenômeno religioso. Vale ressaltar, que o surgimento da psicanálise não aproximou a ciência da religião. Pelo contrário, Freud não poupou críticas à religião, que tinha como ponto central, a religião do homem médio, as formas institucionais e tradicionais da vida religiosa recebidas de modo passivo e vividas como um mecanismo de defesa diante das ameaças do mundo. Sua tese principal é a de que a religião era apenas um estágio que seria substituído pela ciência, uma vez que a religião é a satisfação de desejos ancestrais, primitivos e está relacionada com a necessidade de ajuda infantil.

É interessante notar que a psicanálise procurou estabelecer um diálogo com outros campos do saber, científicos ou não, como é o caso da religião. É fato que Freud em toda a sua vida interessou-se pela religião de maneira contínua e sistemática. Nos últimos trinta anos de sua vida, por exemplo, ele escreveu pelo menos três trabalhos que tratam da questão religiosa: *“Totem e Tabu”*, *“O futuro de uma ilusão”* e na segunda metade de sua vida escreveu *“Moisés e o Monoteísmo”*. Estas obras baseiam-se, sobretudo no estudo feito por Freud acerca das religiões da Antigüidade e em suas pesquisas sobre o ocultismo.

Para Freud, a religião foi criada pelo homem para atender a desejos pulsionais e oferecer uma satisfação substitutiva para as renúncias impostas ao humano pela sua própria estrutura psíquica ou pelas imposições da sociedade. A tarefa da religião é a de sustentar e garantir o sistema de autoconservação. Ela é um modo de realização de desejos subjetivos, é um sonho, um delírio, uma busca de prazer e satisfação, que não leva em consideração a realidade.

A religião para Freud (1996) é uma ilusão não necessariamente porque seja errada. Ela cumpre um propósito social no sentido de impedir impulsos anti-sociais. Ela é uma ilusão no

sentido de ocultar a realidade da vida. Para Freud a religião ilude o homem e o faz recorrer a fantasias, ao invés de enfrentar objetivamente as realidades da vida.

Uma ilusão não é a mesma coisa que um erro; tampouco é necessariamente um erro. [...] As ilusões não precisam ser necessariamente falsas, ou seja, irrealizáveis ou em contradição com a realidade. [...] Podemos, portanto, chamar uma crença de ilusão quando uma realização de desejo constitui fato proeminente em sua motivação e, assim procedendo, desprezamos suas relações com a realidade, tal como a própria ilusão não dá valor à verificação. (FREUD, 1974, p. 44-45)

Freud (1974) considera a fé religiosa como uma ilusão, por que na motivação religiosa há recalcada a satisfação de um desejo e abstração das relações com a verdade. A pessoa religiosa para Freud tem uma percepção distorcida do mundo, negando a realidade para ajustar-se ao seu próprio desejo. As pessoas que professam uma determinada religião, o fazem para resolver seus conflitos pessoais e com isso, segundo Freud, não amadurecem seu aparelho psíquico.

A religião nada mais é que uma muleta para manterem-se de pé. Mesmo apontando que a religião não é necessariamente algo ruim, Freud a considerava uma neurose obsessiva coletiva¹⁵. Sendo assim, a religião poderia evitar o desenvolvimento de uma neurose individual. Contudo, Freud categoriza a religião como algo patológico, doentio.

Consideramos que Freud, por sua experiência pessoal não poderia ter tido outra visão da religião. Talvez essa visão freudiana a respeito da religião foi desenvolvida devido a experiência desagradável de ir a missa com sua ama na infância ou pelas restrições sofridas por parte dos católicos vienenses que tentaram impedir sua carreira na universidade por ele ser judeu. Admitimos que a aversão de Freud em relação à religião teve influência dos pacientes atendidos em seu consultório, pois utilizavam a religião como tranqüilizante ou para receber favores, como aponta o psiquiatra suíço Oskar Pfister¹⁶ em carta a Freud:

A principal diferença entre nós reside provavelmente em que o senhor cresceu perto de formas patológicas de religião, as quais considera como “a religião”, enquanto eu tive a sorte de poder dirigir-me a uma forma livre de religião. Ao senhor, esta religião parece ser um esvaziamento do cristianismo, mas, para mim, é o centro e a substância do evangelismo. (FREUD & PFISTER, 1998, p. 162)

¹⁵ O conceito de 'neurose obsessiva' (*Zwangsneurose*) foi cunhado pelo próprio Freud para definir as "*pequenas alterações em certos atos cotidianos, em pequenos acréscimos, restrições ou arranjos que devem sempre ser realizados numa mesma ordem, ou com variações regulares*" (FREUD, 1976, p. 109) Ver também LAPLANCHE (1998, p. 313-314).

¹⁶ Oskar Pfister manteve de 1909 a 1939, intensa correspondência com S. Freud. Pfister era pastor protestante. Escreveu a obra "A ilusão de um futuro" (inédita em português) em resposta a obra de Freud "O futuro de uma ilusão". (FREUD; PFISTER, 1998, p. 9-16)

Parece que os religiosos aos quais Freud teve acesso eram pessoas cujas vidas estavam vazias de significado, talvez até mesmo por suas enfermidades psíquicas. Não que a religião os tenha deixado assim, mas porque realmente sofriam de algum mal psíquico e tenham lançado mão da religião como uma tábua de salvação. Concordamos com Pfister que Freud generalizou os comportamentos religiosos a partir de seus casos clínicos e de sua experiência pessoal.

Outra crítica feita por Freud à religiosidade coletiva foi categorizá-la como uma neurose obsessiva coletiva. Em "*Os atos obsessivos e as práticas religiosas*", escrito em 1907, Freud descobre as analogias entre crenças mítico-religiosas e o mundo onírico identificando três elementos de analogia entre neurose obsessiva e a prática religiosa: repressão¹⁷, renúncia e determinados impulsos. Ele aponta a semelhança entre os chamados atos obsessivos e as práticas religiosas. Para Freud (1976) os "cerimoniais" aplicados nos atos obsessivos e visíveis são também usados nas práticas religiosas, e seria uma evidência disso. Freud descreve essa semelhança da seguinte maneira:

É fácil perceber onde se encontram as semelhanças entre cerimoniais neuróticos e atos sagrados dos rituais religiosos: nos escrúpulos de consciência que a negligência dos mesmos acarreta, na completa exclusão de todos os outros atos (revelada na proibição de interrupções) e na extrema consciência com que são executados com todas as minúcias". (Freud, 1976, p.110)

Rosa (1971, p. 58-60) indica outras semelhanças entre as neuroses obsessivas e as práticas religiosas como, por exemplo, as aflições de consciência que em ambos os casos, acontecem porque o crente ou o obsessivo não cumpriu os cerimoniais ou ainda pelo sentimento de culpa que o não cumprimento dos ditames religiosos suscita no ser humano. Segundo Rosa, Freud aponta que há tanto no comportamento obsessivo, quanto nos ritos religiosos um compromisso assumido que serve como uma forma de defesa contra a tentação e ao mesmo tempo a satisfação simbólica do impulso sexual.

A partir dessas analogias propostas por Freud entre os atos obsessivos e a prática religiosa, supõe-se que a religião não pode dar sentido ao sujeito uma vez que está catalogada no bojo dos atos obsessivos inconscientes. Os cerimoniais religiosos nada mais seriam do que meras repetições de atos sem sentido. A religião seria assim, uma neurose que representa conflitos que o ser humano experimenta no processo de seu desenvolvimento psicológico. É uma compulsão e como tal constitui-se numa patologia. Supondo assim, o crente compelido

¹⁷ Operação psíquica que tende a fazer desaparecer da consciência um conteúdo desagradável ou inoportuno. (LAPLANCHE, 1998, p. 457).

aos atos obsessivos impostos pela religião pratica tais atos sem compreender o seu sentido principal:

O ato obsessivo serve para expressar motivos ou idéias inconscientes. Devemos recordar que em geral também o indivíduo normalmente piedoso executa o cerimonial sem ocupar-se de seu significado, embora os sacerdotes e os investigadores científicos estejam familiarizados com o significado, em grande parte simbólico, do ritual. Para os crentes, entretanto, os motivos que os impelem às práticas religiosas são desconhecidas ou estão representados na consciência por outros que são desenvolvidos em seu lugar. (FREUD, 1976, p.116)

Entendemos, no entanto, que a semelhança notada por Freud entre o crente e o obsessivo, aplica-se apenas a alguns casos isolados e não a todas as pessoas religiosas. Ou ainda, pode ser que as pessoas que serviram de objeto da análise freudiana fossem pessoas ao mesmo tempo religiosas e obsessivas.

Num outro texto escrito em 1917, Freud (1999) faz uma analogia entre religião e neurose. Tal texto foi denominado de "*Totem e Tabu*" e nele, Freud constrói sua base teórica sobre a qual se fundaria o que ele denominou de complexo de Édipo¹⁸. Ele imagina que em tempos remotos houve uma horda primitiva onde não imperavam quaisquer regras ou leis. Por isso, o chefe da horda, um pai prepotente, é morto e comido pelos filhos que tomados de remorso e sentimento de culpa interditaram as mulheres e rememoram o próprio delito proibindo a matança de um animal vicário, o totem.

Rosa (1971, p. 60), indica que os filhos têm pelo pai da horda um sentimento de ambivalência, uma vez que é temido e amado ao mesmo tempo. Para Freud, essa ambivalência de sentimento é a origem da prática religiosa. Toda religião nesse caso, é a tentativa de conciliar o sentimento de culpa gerado pelo parricídio, através de interditos e proibições. Essas proibições deram origem não apenas às religiões, mas, sobretudo ao laço social e, por conseguinte às organizações sociais. (Freud, 1999, p. 20-21).

O tabu para Freud (1999) representa esta proibição antiga que foi imposta aos membros da tribo com respeito a objetos que excitaram o apetite das pessoas. A origem do tabu deu início à vida em sociedade e à religião, por encerrar em si mesmo dois sentidos contraditórios: por um lado o sagrado (o totem) e, por outro, o que é proibido e perigoso (o tabu). Este último possui semelhanças com a religião na medida em que em ambos, segundo

¹⁸ Freud toma o mito do Édipo, clássico da literatura grega escrita por Sófocles para traçar o paradigma da estrutura do desejo humano. Freud não utilizou o Édipo como mito, mas usou-o para exemplificar o lugar de complexo nuclear das neuroses. Para ele, o Complexo de Édipo é o conjunto organizado de desejos amorosos e hostis que a criança sente em relação aos pais. Neste caso, o complexo apresenta-se como na história de Sófocles o desejo da morte do rival que é a personagem do mesmo sexo e desejo sexual pela personagem do sexo oposto. (LAPLANCHE, 1998, p. 77).

Freud, estão presentes proibições destituídas de sentido e atos cerimoniais. Assim, o totemismo é revivificado sob a forma de um totem e ocupa o lugar das instituições religiosas e sociais. O Deus judaico-cristão, na concepção freudiana, é apenas a imagem magnificada deste pai assassinado, que ressuscita na figura do totem sagrado.

Para Enriquez (1999), o Cristianismo é a melhor confirmação dessa verdade, pois é nessa tradição que Jesus Cristo, o filho, liberta das ofensas contra o pai. Cristo deixa-se matar (a morte do pai). Os cristãos, então, rememoram essa morte vicária através da Eucaristia, onde os fiéis simbolicamente “comem” e “bebem” o corpo e o sangue de Cristo.

O ritual cristão, o qual exige de todos os homens, no momento da comunhão, que incorporem uma parte do corpo de Cristo, e se descubram, assim, filhos de Deus, seres humanos entre outros seres humanos, exprime com toda a força a idéia de que a devoração de Deus é indispensável para que cada um possa se transformar num elemento da unidade divina, ligado aos outros pelo amor e não pelo ódio. (ENRIQUEZ, 1999, p. 33)

Enriquez (1999), também atesta que *Totem e Tabu* marca “o aparecimento de uma teoria radicalmente pessimista, fazendo a humanidade nascer de um crime comum em conjunto, crime do qual a humanidade não pode jamais se liberar” (ENRIQUEZ, 1999, p. 29). A nosso ver, pode até ser que tanto a origem da religião quanto a origem da neurose têm relação direta com o complexo de Édipo. No entanto, é importante salientar que Freud não conseguiu ver na religião uma expressão sadia. Mesmo porque, Freud dá um tom dogmático à sua teoria o que aproxima muito suas conclusões a respeito do surgimento da religião às suas próprias convicções pessoais e não ao espírito científico de sua época.

É observável também na teoria freudiana que o cientista vienense aborda a questão religiosa como um fenômeno que dá suporte aos pressupostos fundamentais da teoria psicanalítica. Isso demonstra a importância que a religião representou na construção desta teoria. Salientamos, no entanto, que Freud ao pesquisar o impensado, criou uma teoria marcada pela história de sua própria vida, pela cultura e pela ciência de seu tempo. Contrariamente à sua suposição de que a religião desapareceria com o progresso da ciência, por exemplo, experimentamos hoje um movimento de retorno das pessoas às religiões e à religiosidade.

Precisamos indagar, então, se a teoria freudiana, especialmente sua discussão sobre a religião, dispõe de elementos que reflitam criticamente o momento atual. Supomos que sim, mas, no entanto, apontamos que tal teoria considera o humano até um determinado nível apenas. Freud com toda sua genialidade foi apenas até certo ponto em sua pesquisa sobre o homem considerando-o apenas como um ser psicobiológico.

2.6. A resposta frankliana para explicar o sentido da experiência religiosa.

Tomamos como referência nesta dissertação a posição do psiquiatra austríaco Viktor Emil Frankl, que nos serve de marco teórico, em resposta à teoria freudiana. Para Frankl, a psicanálise é uma teoria que surge como produto da modernidade e do paradigma científico. Por isso, para Frankl (1992), Freud “*cultuou em demasia o naturalismo de sua época. (...) via ele no homem, apenas um ser da natureza, o que não permitia vislumbrasse a natureza espiritual do homem.*” (FRANKL, 1990, p. 31).

Frankl (1992) não nega os pressupostos psicanalíticos, antes, ele reconhece a importância da proposta freudiana, mesmo porque foi discípulo de Freud. O que Frankl questiona naquela teoria é a objetividade científica com que ela trata o ser humano. Para Frankl,

a psicanálise não apenas adotou a objetividade, mas sucumbiu a ela. A objetividade finalmente levou à objetivação ou coisificação, isto é, fez do ser humano uma coisa. A psicanálise vê o paciente como sendo regido por mecanismos, e o terapeuta como aquele que sabe lidar com tais mecanismos. Ele é a pessoa que conhece a técnica de consertar estes mecanismos quando defeituosos (FRANKL, 1992, p.13)

Frankl aceita o pressuposto da busca do ser humano pelo prazer a partir de um inconsciente psicobiológico. Mas admite também que tal busca o impulsiona na direção da realização do prazer, inclusive através da religião. Notadamente, no entanto, Frankl apresenta o sentido da existência como igualmente de ordem inconsciente. É este sentido que traz o real significado da missão única e singular que cada pessoa tem para realizar. Neste caso, não obstante a existência dos impulsos propostos por Freud, a existência humana não se resume a um mero juguete dos impulsos inconscientes.

Frankl propõe um sujeito que não está submetido unicamente a instintos e determinações a ele impostas, mas é um ser dinâmico e incondicionado. Para ele, somente na condição de incondicionado, é que o homem pode exercer duas faculdades que só aos homens é possível ter: liberdade e responsabilidade.

Assim, na concepção frankliana, afirma-se que a existência humana (existência pessoal), além de representar uma forma especial de ser, mostra-nos o homem como único e irrepetível. O homem é um ser que apresenta um modo próprio de existir. Responde a circunstâncias irrepetíveis. E afirma valores dos quais só ele é capaz, em determinados momentos e de determinadas maneiras. (MOREIRA, 2006a, p.54)

A proposta frankliana, é a de que o ser humano para além de seu corpo físico e orgânico abre-se ao psiquismo. Esta é uma categoria antropológica que tem o intelecto como sua função específica. E é nessa medida que o ser humano toma consciência de que pode viver para além de si mesmo, ou seja, torna-se consciente de que a inscrição do psíquico permite aos homens atingir e captar o sentido último – o *logos* (sentido); que é sua característica espiritual. O homem pensado por Frankl é composto por uma tríade integrada, ou seja, um ser bio-psico-espiritual:

Não será demais enfatizar que somente esta totalidade tripla torna o homem completo. Portanto não se justifica como freqüentemente ocorre, falar do ser humano como uma totalidade ‘corpo-mente’; corpo e mente podem constituir uma unidade, por exemplo, a “unidade” psicofísica, porém, jamais esta unidade seria capaz de representar a totalidade humana. A esta totalidade, ao homem total, pertence o espiritual, e lhe pertence como sua característica mais específica. (FRANKL, 1992, p. 21)

Sendo assim, Para Frankl (1999), reduzir o homem a um ser biológico, social, psíquico e tentar compreendê-lo a partir daí como faz a psicanálise, é uma redução do ser humano:

Freud viu no inconsciente apenas a instintividade inconsciente; para ele, o inconsciente era primordialmente um reservatório de instintividade reprimida. Na realidade, porém, não só o instintivo é inconsciente, mas o espiritual também. O espiritual, assim como a própria existência, é algo imprescindível e, enfim necessário, por ser essencialmente inconsciente. (FRANKL, 1992, p.18)

Evidencia-se, então, o contraste entre o inconsciente pulsional de Freud e o inconsciente espiritual, proposto por Frankl. Para este, o ser humano não é apenas regido por pulsões de vida ou morte, cujo papel existencial seria simplesmente responder a estes instintos. O ser humano para Frankl (1992) é ser responsável e capaz de tomar decisões. A teoria frankliana inaugura a categoria do espírito no inconsciente. Há aqui uma mudança de paradigma no campo das ciências psicológicas, uma vez que tal conceito não passa por uma racionalização do humano, mas enxerga no ser humano uma totalidade que inclui o corpo (bio), o psiquismo (psique) e o espírito (noos).

Para chegar a estas categorias, Frankl observou nos atendimentos que fazia como psiquiatra, que a temática da espiritualidade e da religião sempre estavam presentes nos discursos dos sujeitos que enfrentavam situações limítrofes em sua existência. Analisando os sonhos dos pacientes, Frankl descobriu uma religiosidade latente, inclusive naquelas pessoas consideradas sem religião.

Frankl (1992) chegou então à conclusão de que as maiores perguntas que os sujeitos fazem, sobretudo em situações extremas, não são questões sobre o comportamento, ou o

ambiente, muito menos sobre os impulsos, ou por bens materiais não adquiridos. Os maiores questionamentos dos pacientes clínicos de Frankl foram perguntas a respeito do significado da existência, do sentido da vida.

Para além das observações de seus pacientes, Frankl passou ele próprio, pela experiência de ser levado para vários campos de concentração nazistas. Foi por meio desta experiência que se defrontou com o sofrimento e, conseqüentemente com o homem que emerge a partir de tal experiência. Em sua experiência nos campos nazistas, Frankl experimentou o encontro consigo mesmo e emergiu como um homem espiritualmente resistente, que encontrou na transcendência o significado de sua existência. Foi a partir de tais experiências que ele pode chegar à conclusão a respeito do inconsciente espiritual.

Na trajetória que percorremos neste capítulo, constatamos que a religião constitui-se para a sociologia, a psicologia e a psicanálise como um importante objeto de pesquisa e investigação. Mesmo os cientistas mais céticos como Freud, por exemplo, foram capazes de reconhecer a importância da fé religiosa ainda que para evitar uma neurose individual. No entanto, esta constatação para Freud não é de todo ruim, uma vez que, a nosso ver, os avanços da ciência não tornaram o homem mais feliz.

Nesta medida, a religião contribuiu para a humanidade, pois ela serviu como meio para o homem suportar a vida, já que na história da civilização humana o homem não tem sido poupado de dificuldades e sofrimentos. Mesmo reconhecendo que muitas pessoas fazem uso da religião como um meio de se apoiarem numa ilusão, nosso grande interesse é demonstrar que a religião é uma das maneiras de o sujeito encontrar o sentido da vida.

Prosseguiremos, portanto, procurando esclarecer como através da experiência religiosa o sujeito deste nosso tempo pode resolver a questão do sentido da vida. Neste propósito, no próximo capítulo, aprofundaremos nossa investigação sobre o vazio de sentido que emerge da pós-modernidade. Aprofundaremos também na apresentação da teoria proposta por Viktor Frankl, que apresenta como contrapartida ao vazio de sentido, a “vontade de sentido”.

3 O VAZIO DE SENTIDO NA PÓS-MODERNIDADE E A VONTADE DE SENTIDO NA VIDA E NA OBRA DE VIKTOR FRANKL

Neste capítulo, faremos uma análise do momento atual, aqui apresentado como pós-modernidade¹⁹, descrevendo algumas de suas características e, sobretudo, a cosmovisão do sujeito pós-moderno. Num segundo momento, descreveremos a experiência do psiquiatra austríaco Viktor Frankl, para trazer à tona o seu pensamento. Para tanto, tomaremos como base o eixo existencial-fenomenológico, em que ele propõe uma ética baseada no sentido da vida. Entendemos que isto certamente pode ser útil para a compreensão do homem pós-moderno.

Eugène Enriquez (1999) descreve o século XIX como o século da esperança, da crença no progresso e na fraternidade humana. O século XX é descrito como sendo o século da inquietude e das decepções em relação ao progresso, sobretudo pelas duas guerras que marcaram aquele século. Nesta perspectiva, Enriquez contrapõe a fórmula otimista de Durkheim representada pela esperança à teoria “pessimista” de Freud a respeito do homem. A pós-modernidade é entendida como esse tempo de inquietude, de pessimismo, de rupturas, mal-estar e de crise da modernidade.

3.1. A crise da modernidade como elemento fundante da pós-modernidade

A inquietude de que fala Enriquez (1999) está relacionada, sobretudo às mudanças sociais e culturais que fizeram surgir o modo de organização da sociedade ocidental a partir da segunda metade do século XX. Nesta época, uma série de transformações sociais abalou as estruturas da sociedade moderna. Tais transformações foram decorrentes da perda de proteção e de segurança a que o sujeito moderno foi submetido. Essa proteção era assegurada pelas instituições sociais que davam ao homem apoios estáveis. Algumas destas instituições como bancos, escolas e hospitais eram mais duradouras que o próprio ciclo biológico humano. Esse tipo de esteio dava ao homem moderno a possibilidade de fazer projetos de

¹⁹ Pós-modernidade é um termo usado por alguns teóricos para designar o modo de organização da sociedade ocidental a partir da segunda metade do século XX. Alguns teóricos usam também expressões como: neo-modernidade, alta modernidade ou modernidade tardia para referir-se a esta época. Uma dessas vertentes é defendida por Lyotard (1993) que sugere a pós-modernidade como um rompimento, uma ruptura, com as verdades absolutas ou metanarrativas da modernidade.

vida individuais de longo prazo. As incertezas do homem moderno vinham apenas da falta de controle completo do homem sobre a natureza, que ainda, não havia sido concretizado.

No entanto, após as grandes guerras que marcaram o século XX esta ordem começou a ser abalada. As certezas entraram em colapso. As guerras acenavam para um futuro incerto e sem esperança. No início da década de 1970 do século XX, ocorreram mudanças bruscas no campo social mundial que trouxeram certa desordem para o mundo.

As nações que emergiram das guerras destruídas financeiramente, precisaram passar por uma nova estruturação das economias nacionais. Seguiu a nova lógica de mercado, cuja regra, era reduzir o papel do Estado e abrir o mercado à iniciativa privada para promover a harmonia social. Para Bauman (1998), os apoios estáveis comeram a ruir e a competição do mercado ao invés de trazer a suposta harmonia trouxe a desarmonia econômica seguida dos fracassos econômicos ocasionados.

Uma vez que os postulados positivistas não geraram a esperada ordem e progresso, que a religião como algo ultrapassado não mais servia de guia para o sujeito moderno e que os projetos políticos universais falharam com as guerras, o sujeito moderno abandonou o ideal de homem ou o projeto de vida modernos. Neste espectro, não há mais valores universais, nem regras universais de comportamento. Cada pessoa é o parâmetro de si mesma. O projeto de um progresso coletivo comum é uma ilusão.

Hall (1997) aponta que o sujeito moderno até então unificado, agora experimenta uma fragmentação. Este sujeito se apresenta flexível, com identidade aberta e deslocada, amoldando-se às exigências do mercado. Nesse caso, como a identidade deixa de ser percebida como uma essência substancial, ela está cada vez mais sendo deslocada dos conteúdos para a capacidade pessoal do indivíduo de organizar todas as informações e estímulos que recebe. Este novo momento tem sido denominado por muitos estudiosos e pesquisadores como pós-modernidade.

3.1.1. Conceituando a pós-modernidade.

O termo pós-modernidade é difícil de ser conceituado. A começar pelo prefixo “pós” que a priori significa algo que vem depois, nesse caso, seria o período que sucedeu à modernidade. No entanto, esse prefixo pode apontar para outro sentido, como propôs Krishan Kumar (1997):

O "pós" de pós-modernidade é ambíguo. Pode significar o que vem depois, o movimento para um novo estado de coisas, por mais difícil que seja caracterizar esse estado tão cedo assim. Ou pode ser mais parecido com o post de post-mortem: exéquias realizadas sobre o corpo morto da modernidade, a dissecação de um cadáver. (KUMAR, 1997, p. 79).

Neste sentido, a pós-modernidade é uma forma póstuma da modernidade. Podemos afirmar que o termo pós-modernidade é polissêmico e abarca vários sentidos e significados. Kumar (1997) usa o termo para designar a cultura pós-moderna, caracterizada como produto da sociedade pós-industrial. Giddens (1995), por sua vez, refere-se a este período como "sociedade pós-tradicional" e "modernidade tardia", Bauman (2001) afirma que este momento da história é o da "modernidade líquida" que apresenta uma realidade ambígua, multiforme. Lyotard (1993) e Harvey (1992) referem-se a este tempo não como uma nova era, mas como "condição pós-moderna."

Neste trabalho, usaremos o termo pós-modernidade, para referirmo-nos a característica marcante deste momento; uma vontade de distanciamento do passado e à recusa a certo tipo de vida e de consciência, a percepção de descontinuidade sentida e sofrida no curso comum da história, e a sensação de insegurança generalizada.

François Lyotard (1993), refere-se a este tempo como uma "condição pós-moderna". Esta "condição" seria a tentativa da pós-modernidade de nascer e, que para isso, precisaria negar o passado. Essa condição é caracterizada pelo fim das metanarrativas. Para Lyotard (1993) os grandes esquemas explicativos caíram em descrédito por não haver mais "garantias", uma vez que ciência moderna já não pode ser considerada como a fonte da verdade. David Harvey (1992) indica na mesma direção de Lyotard, que a pós-modernidade é uma etapa da modernidade, uma condição, uma continuação. Ele aponta para um novo tempo, ainda não delineado, mas de superação da atual condição. Para Harvey (1992) desde o início dos anos setenta vem ocorrendo uma mudança abissal nas práticas culturais, bem como político-econômicas.

Harvey (1992) parte de um questionamento onde estabelece relações entre a passagem do fordismo, caracterizado pela produção em massa, para a acumulação flexível e sua interferência nos usos e significados do espaço e do tempo e aponta a crise como um período de transição de um padrão de acumulação capitalista rígido.

Harvey aborda temas como cultura, arte, arquitetura, urbanismo, cinema, tempo e espaço, buscando uma reflexão acerca da pós-modernidade e seus reflexos na sociedade contemporânea. Ele considera também que a pós-modernidade traz consigo a promessa de uma felicidade sem tensões, da busca insaciável pelo prazer, novas tecnologias, a cultura do

descartável, o papel do consumo, da moda e a manipulação de opinião e gosto, a partir da construção de novos sistemas de signos e imagens de uma sociedade que, para Harvey, se encontra em vias de fragmentação.

Para Lyotard:

considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos ‘metarrelatos’. É, sem dúvida, um efeito do progresso das ciências, mas este progresso, por sua vez, a supõe. Ao desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica e a da instituição universitária que dela dependia (LYOTARD, 1993, p. 3)

Com isso, podemos afirmar que a emergência da pós-modernidade decorre da perda de crenças em visões totalizantes da história, que prescreviam regras de conduta universais, como é o caso do discurso científico que acreditava que a razão e a técnica trariam o sentido para o homem. Esta perda de sentido faz emergir o sujeito pós-moderno que é segundo Hall (1997), o sujeito isolado, alheio ao mundo, que possui várias identidades, muitas vezes contraditórias. Para Hall houve cinco grandes avanços neste período que ele denomina de “modernidade tardia”, quando o sujeito cartesiano foi deslocado. O primeiro ocorreu com Marx, o segundo com as descobertas feitas por Freud e Lacan, o terceiro com Saussure e seu trabalho com a lingüística, o quarto com Foucault ao descrever o controle do corpo, ou o poder disciplinar que permeia nossa sociedade e, por último o feminismo, que agregou as vozes dos excluídos em geral.

Sendo assim, o tempo em que vivemos, constitui-se num tempo de desconfiança em relação a discursos cuja proposta seja formar consensos universais e com isso, uma desvalorização do passado, que, segundo Harvey (1992) é sem sentido para a pós-modernidade, uma vez que esta aceita o efêmero, o transitório, o fragmentário, o descontínuo, e o caótico. Para Harvey (1992) esta característica pós-moderna é resquício da modernidade. Por isso, para caracterizar a “condição pós-moderna” ele traça algumas semelhanças entre o momento atual e a modernidade que o antecedeu.

Para ele, a modernidade “abraçou a idéia do progresso e buscou ativamente a ruptura com a história e a tradição” (HARVEY, 1992, p.23). Nessa busca pelo progresso, o projeto moderno causou uma ruptura com a história e a tradição. O progresso e a ciência exigiam a desmistificação e a dessacralização do conhecimento e da organização social. Harvey refere-se a este estado de coisas como o “turbilhão da mudança” onde “a transitoriedade, o fugidio e o fragmentário como condição necessária por meio da qual o projeto modernizador poderia ser realizado” (HARVEY, 1992, p.23). Com o discurso de libertação do ser humano de seus grilhões, a modernidade via na transitoriedade a condição necessária para implantar seu

projeto de “bem universal” capaz de garantir liberdade, igualdade e fraternidade e garantir a felicidade da Humanidade. Assim, a modernidade abre caminho para o surgimento do pós-moderno.

Lyotard (1993) por sua vez, apresenta uma ambigüidade da ciência moderna com as grandes narrativas que antes dela explicavam o mundo e o sentido da vida. Ao mesmo tempo em que esvaziou de sentido as metanarrativas filosóficas e religiosas que explicavam o sentido da vida no medievo, ela própria, recorreu ao relato narrativo para legitimar-se. Grosso modo, o saber científico para se auto-afirmar precisou recorrer ao relato e à narrativa, adotando assim a metodologia que tentava substituir. Neste caso, a própria ciência tornou-se também uma metanarrativa. Para ele a ciência,

desvia-se da busca metafísica de uma prova primeira ou de uma autoridade transcendente, reconhece-se que as condições do verdadeiro, isto é, as regras de jogo da ciência, são imanentes a este jogo, que elas não podem ser estabelecidas de outro modo a não ser no seio de um debate já ele mesmo científico, e que não existe outra prova de que as regras sejam boas, senão o fato delas formarem o consenso dos *experts* (LYOTARD, 1993, p. 54).

Para Lyotard (1993), há na sociedade pós-moderna a descrença nas grandes narrativas. A pós-modernidade é marcada pela diversidade de jogos de linguagem, que se constituem em pequenas narrativas legitimando o poder daqueles que conseguem decifrar as regras de tais jogos. Lyotard usa a metáfora da teoria dos jogos criada por Wittgenstein (1889-1951) para afirmar que o próprio saber científico é um jogo de linguagem que exclui os demais saberes na medida em que não partilha do saber narrativo. Este jogo, onde o conhecimento científico não se apega às narrativas passadas e ao mesmo tempo é sempre ultrapassado por novos saberes, apresenta-se a si próprio como um saber provisório. Esta característica marca também a pós-modernidade

Na pós-modernidade, é estabelecido nas pequenas narrativas, a igualdade em importância dos dois saberes, o científico e o não científico, incluindo aí as narrativas religiosas.

De início, o paralelismo da ciência com o saber não científico (narrativo) faz compreender, [...], que a existência da primeira é tão necessária quanto a da segunda, e não menos. Uma e outra são formadas por conjuntos de enunciados; estes são ‘lances’ apresentados por jogadores no quadro das regras gerais; estas regras são específicas de cada saber, e os ‘lances’, considerados bons aqui ou ali, não podem ser da mesma espécie, salvo por acaso. (LYOTARD, 1993, p. 48)

Podemos afirmar que a narrativa religiosa retorna na pós-modernidade como legítima. Mesmo não tendo a mesma plausibilidade que tinha na Idade Média, o sentido religioso está

de volta na agenda do homem pós-moderno. É uma religiosidade remodelada e ressignificada pelo “jogo de linguagem” que dá sentido a este discurso. Lyotard alerta que não é preciso nostalgia, pois *“Lamentar-se sobre ‘a perda do sentido’ na pós-modernidade seria deplorar que o saber não seja mais principalmente narrativo”*. (LYOTARD,1993, p. 49).

Com a validade das pequenas narrativas com estatuto de verdade, abre-se o leque para o pluralismo que marca o ambiente das possibilidades que se multiplicam e em que tudo se oferece como possível ao ser humano. É exatamente este ambiente que favorece a chegada do pós-moderno. As diferenças são dissolvidas no princípio do consumo como aponta Kumar: *“Há suposição de que não só pessoas diferentes vão querer coisas diferentes, mas que as mesmas pessoas, em ocasiões diferentes, vão querer coisas diferentes”* (KUMAR, 1997, p.118)

A negação das grandes narrativas assumida pela pós-modernidade desvaloriza o passado. O passado é sem sentido, por isso, segundo Kumar (1997) não se pode falar de uma pós-modernidade como uma era que sucede a modernidade. O sujeito pós-moderno não conhece o passado, a historicidade, ou a memória coletiva. Isto é decorrência da substituição feita pela modernidade: preferiu a história científica e “verdadeira” em detrimento da história especulativa, filosófica e religiosa. Decretou, assim, a morte do passado. A pós-modernidade foi além de sua matriz e rejeitou até mesmo a história “verdadeira” da ciência.

Kumar (1997) indica que na sociedade pós-moderna o passado desapareceu por completo e o novo não é capaz de estimular a imaginação. Fazendo uma comparação entre a passagem do medievo para modernidade e o momento atual, Kumar aponta que a obsessão do sujeito moderno com o novo só foi possível porque resquícios do velho ainda se faziam presentes naquela sociedade e possibilitavam o contraste. Já no caso do sujeito pós-moderno não é possível fazer este cotejo com o passado, uma vez que o mesmo é negado. Kumar define este momento dessa maneira:

Portanto, temos aqui o mundo pós-moderno: um mundo de presente eterno, sem origem ou destino, passado ou futuro; um mundo no qual é impossível achar um centro ou qualquer ponto ou perspectiva do qual seja possível olhá-lo firmemente e considerá-lo como um todo; um mundo em que tudo que se apresenta é temporário, mutável ou tem mo caráter de formas locais de conhecimento e experiência. (KUMAR, 1997, p.157)

Sem o velho para se fazer a comparação com o novo, a sociedade pós-moderna vive no presente sem profundidade. Vive num mundo sem um sentido de passado e sem sentido para o futuro, como demonstra Lipovetsky (2005)

Quando o futuro parece ameaçador, incerto, resta debruçar-se sobre o presente, que não paramos de proteger, arrumar e reciclar, permanecendo em uma juventude sem fim. Ao mesmo tempo em que coloca o futuro entre parênteses, o sistema procede a “desvalorização do passado”, em razão de sua avidez de soltar-se das tradições e das limitações arcaicas, de instituir uma sociedade sem amarras e sem opacidade; com essa indiferença pelo tempo histórico instaura-se o “narcisismo coletivo”, sintoma social da crise generalizada das sociedades burguesas, incapazes de enfrentar o futuro de outro modo, a não ser com desprezo. (LIPOVETSKY, 2005, p.33)

Lipovetsky (2005) demonstra que a desvalorização do passado instaurou na sociedade pós-moderna um narcisismo²⁰ coletivo que tem levado tal sociedade a uma crise generalizada. Essa crise aponta mais uma vez que a pós-modernidade origina-se a partir de várias crises que dão lugar a novas crises sejam elas sociais, econômicas, psíquicas ou religiosas. Tais crises denunciam cada vez mais o “fracasso” do projeto moderno.

Chamamos de fracasso moderno, não o fato de que a ciência e a técnica não tenham trazido progresso, saúde e conforto para o ser humano. Os avanços da ciência são notórios. O conceito de fracasso a que nos referimos é o mesmo usado por Bauman (1999) para quem a pós-modernidade denuncia o fracasso da modernidade, na medida em que esta não conseguiu atingir os objetivos a que se propôs e fracassou nas utopias que nos prometeu. Uma dessas utopias era a de conquistar e dominar a natureza, para que esta servisse aos interesses humanos.

No entanto, para Bauman,

a ciência moderna nasceu da esmagadora ambição de conquistar a natureza e subordiná-la às necessidades humanas [...] Despojada de integridade e significado inerentes, a natureza parece um objeto maleável às liberdades do homem. (BAUMAN, 1999, pg. 48).

E ainda: “*A conquista da natureza produziu mais desperdício do que felicidade humana.*”, (BAUMAN, 1999, pg. 291). O fracasso pode ser visto nas diversas crises: a crise da industrialização, a crise das instituições sociais, a crise da urbanização cada vez mais crescente, a crise do mercado, a crise do capitalismo, a crise do racionalismo que eliminou os mitos e as fantasias, enfim, a crise de sentido.

²⁰ No narcisismo “o sujeito começa por tomar a si mesmo, ao seu próprio corpo como objeto de amor.” É importante para a pessoa se constituir e desenvolver autoconfiança. Mas, pode transformar-se num transtorno quando o sujeito se volta para dentro de si mesmo de maneira extrema, tendo uma ideia de si que não corresponde à realidade, não conseguindo se relacionar com os outros. (LAPLANCHE, 1998, p. 287).

Bauman (2001) admite que as diversas crises fizeram a modernidade sólida dar lugar à “modernidade líquida”. A solidez das certezas modernas se volatizou na pós-modernidade. Na pós-modernidade ou na modernidade líquida as relações humanas não são mais tangíveis e a vida social, familiar, conjugal, de grupos de amigos e assim por diante, perde consistência e estabilidade. Enfim, “*tudo que é sólido desmancha no ar*” (Marx apud Berman, 1998, pg.20). Bauman (2001) caracteriza a modernidade a partir da metáfora de que o ser humano encontra-se num deserto onde o chão é apenas uma fina camada de gelo. Se ficar parado sobre ela, ela se rompe e ele se afoga. Nesse caso, há a necessidade de sempre se estar em movimento, sem mesmo saber para onde, mas sempre se movimentando rapidamente.

Constatamos assim, que a pós-modernidade traz consigo a sensação de desencantamento do mundo, de que algo está por vir, mas não se sabe ao certo o que é. De que nada poderá fazer o indivíduo pós-moderno feliz de verdade. Foi-se com a modernidade toda promessa de felicidade e a expectativa de que tudo seria melhor no futuro. Acabou-se a certeza científica que se fundamentava nas novas descobertas de cada dia e com ela também cessou a crença de que sempre haveria uma resposta para todas as questões.

O ser humano pós-moderno descobriu que há perguntas que a ciência não pode responder principalmente aquelas que dizem respeito ao sentido último da existência. Para onde caminha então, o sujeito pós-moderno? Parece-nos que ele dirige-se em direção ao vazio de sentido.

3.2. O vazio de sentido na pós-modernidade.

Diante do quadro de crise que fez emergir a pós-modernidade, a religião que já estava fragilizada por não submeter-se ao crivo da razão e não acompanhar os avanços científicos, ficou ainda mais desacreditada. Seus valores fundamentais perdiam cada vez mais plausibilidade diante das novas verdades que surgiam. Podemos afirmar que a crise da modernidade chegou a seu clímax com o descrédito das tradições religiosas reduzidas ao papel de manter ritos que não mais ofereciam o sentido que tinham originalmente. A religião tradicional deixou de ser auxiliar na superação dos embates da vida e foi colocada juntamente com as outras instituições sociais, que, de acordo com o novo paradigma, estavam falidas por não mais oferecerem segurança.

No entanto, assim como a era imediatamente anterior, a pós-modernidade também não trouxe sentido. Pelo contrário, no afã de abandonar o velho e abraçar o novo, de quebrar o paradigma moderno e estabelecer novos valores, a crise de sentido avolumou-se. Com o abandono de um projeto de consenso, a pós-modernidade abdicou da ideia de progresso e de ideal de homem. Com a negação do passado não há mais valores universais. Cada indivíduo tem parâmetros próprios de valores que podem ser alterados de um momento para outro. A flexibilidade de atitudes, posições e de visão de mundo é algo a ser buscado incessantemente. Isso se dá em decorrência da necessidade que tem o sujeito pós-moderno em atender às exigências que mudam a todo instante, de acordo com as demandas do mercado.

O sujeito deste tempo vive num estado de constante incerteza uma vez que não consegue prever a configuração do mundo que se altera a cada dia. E essa alteração não se dá apenas do ponto de vista do comportamento. A economia mundial, por exemplo, tem sido constantemente abalada por diversas crises econômicas, que só fazem aumentar o sentimento de instabilidade e impotência do sujeito pós-moderno, como no caso recente da crise financeira americana que atingiu todo o mundo. Mas também a mudança tem sido sentida no que diz respeito ao clima por exemplo. O temido “efeito estufa” é, já há algum tempo, presença constante na agenda de preocupações do homem pós-moderno:

Hoje em dia vivemos para nós mesmos, sem nos preocuparmos com as nossas tradições e com a nossa posteridade: o sentido histórico foi abandonado da mesma maneira que os valores e as instituições sociais. A derrota do Vietnã, o caso Watergate, o terrorismo internacional e também a crise econômica, a escassez de matérias-primas, a angústia nuclear, os desastres ecológicos. (LIPOVETSKY, 2005, p.33)

Lipovetsky (2005) descreve também que a maior parte dos transtornos psíquicos tratadas pelos terapeutas na atualidade não dizem respeito às “neuroses” clássicas do século XX tais como histeria, fobias e obsessões. Para ele, os transtornos do homem pós-moderno são perturbações narcísicas que

se apresentam menos sob a forma de “perturbações com sintomas nítidos e bem definidos” e mais sob a forma de “perturbações do caráter” que se manifestam por meio de um mal-estar difuso e invasor, de um sentimento de vazio interior e de absurdo da vida, de uma incapacidade de sentir as coisas e as pessoas. (LIPOVETSKY, 2005, p.56)

Diante desse quadro de incertezas e perturbações, o homem contemporâneo encontra dificuldades para construir um projeto de vida individual e estabelecer metas a serem alcançadas. Esse estado de coisas tem acarretado ao homem desta época, um profundo estado falta de sentido existencial.

3.2.1. *O vazio existencial: marca da pós-modernidade*

Faltando o sentido da vida, o homem pós-moderno perdeu seu entusiasmo pela sociedade, pelo amor, pelo trabalho. Tomado deste o “vazio existencial”, uma situação de não realização de valores em nenhuma área da vida, de insatisfação vital, que grassa como uma epidemia neste nosso tempo.

O indivíduo tomado pelo vazio existencial encontra-se no que Frankl (1991, p. 93) denomina como “neurose noogênica”. A palavra noogênica vem da expressão grega *noos*, cujo significado é: espírito, razão ou mente. Neste caso, a neurose noogênica é uma depressão de ordem espiritual. Ela não pode ser confundida com a depressão endógena, de ordem biológica, nem com as depressões exógenas, provocadas por perdas familiares, fracassos pessoais.

As frustrações existenciais²¹, causadas pela falta de sentido ou pela neurose noogênica²², “*surgem de conflitos entre impulsos e instintos, mas de problemas existenciais*”. (FRANKL, 1991, p. 93) Tais conflitos podem se manifestar em fenômenos de massa como: depressão, suicídio, agressividade, homicídio, drogadicção, etc.

Para Frankl (1991), o vazio de sentido é causado, sobretudo, pelo não estabelecimento de metas e objetivos por parte do sujeito. Surge daí um estado de angústia uma vez que a pessoa é submetida a uma tensão constante entre o que se deveria ser, e o que se é de fato. Esta tensão não é patológica em si. Pelo contrário, é ela que leva o ser humano à saúde mental, na medida em que o impulsiona a uma tomada de decisão, a uma meta a ser atingida.

Frankl (1991) atribui o vazio existencial de nosso tempo a uma dupla perda sofrida pelo ser humano em períodos distintos:

No início da história, o homem foi perdendo alguns dos instintos animais básicos que regulam o comportamento do animal e asseguram sua existência. Tal segurança, assim como o paraíso, está cerrada ao ser humano para todo o sempre. Ele precisa fazer opções. Acresce-se ainda que o ser humano sofreu outra perda em seu desenvolvimento mais recente. As tradições, que serviam de apoio para seu comportamento, atualmente vêm diminuindo com grande rapidez nenhum

²¹ Frustração da vontade de sentido. Extremo oposto da auto-realização que pode resultar em neuroses. (FRANKL, 1978, p.14).

²² Neurose que não tem sua origem na dimensão psicológica, mas na dimensão noológica, ou seja, da existência humana. (noogenica do termo grego *noos*, que significa mente). (FRANKL, 1991, p.93).

instinto lhe diz o que deve fazer e não há tradição que lhe diga o que ele deveria fazer; às vezes ele não sabe sequer o que deseja fazer. Em vez disso, ele deseja fazer o que os outros fazem (conformismo), ou ele faz o que outras pessoas querem que ele faça (totalitarismo). (FRANKL, 1991, p. 96-97)

Frankl teoriza assim, que sem a segurança dos instintos e das tradições, o homem pós-moderno deve recorrer à sua consciência de modo livre e responsável para tomar decisões e encontrar o sentido verdadeiro. No entanto, a consciência sufocada que está pelo conformismo próprio da sociedade ocidental ou pelo totalitarismo presente na cultura oriental, submete-se a estas ordens de maneira automática.

Frankl apresenta o sentido como algo que pode ser encontrado e nesta busca é a consciência que orienta a pessoa. Para ele, *“a consciência é um órgão de sentido. Ela poderia ser definida como a capacidade de procurar e descobrir o sentido único e exclusivo oculto em cada situação”*. (FRANKL, 1992, p. 68)

Frankl (1992) aponta essa era como a de que as pessoas estão imersas numa falta de sentido para a vida. Tal sentimento se dá por experimentarmos uma enxurrada de estímulos sensoriais. *“Se o ser humano quiser subsistir aos meios de comunicação de massa, ele precisa saber o que é e o que não é importante, o que é e o que não é essencial, em uma palavra: o que tem sentido e o que não tem.”* (FRANKL, 1992, p.70).

O sujeito neurótico pós-moderno, mediante a falta de sentido que caracteriza seu tempo, busca esconder-se sob diversas “máscaras” e “disfarces.” No entanto, o vazio existencial transparece sob tais máscaras. A satisfação psíquica é buscada, por exemplo, através da drogadicção. É o resultado da procura por parte do sujeito de superação do vazio existencial através de uma satisfação compensatória imediata.

Igualmente de ordem compensatória está o que Frankl define como “vontade de poder.” Tal conceito se refere à tentativa de busca de sentido através do enriquecimento material a qualquer custo. Nessa busca, o sujeito procura se inserir na lógica capitalista hodierna, assumindo passivamente sua posição de consumidor. Nessa lógica, tudo se configura em mercadoria e em propriedade. Sua vida se organiza em torno da cultura do ter e não do ser. Nessa medida, sua vida não é orientada por um modo de ser, mas por um modo de ter.

Ainda em busca de compensação, o sujeito pós-moderno se lança também numa busca frenética pela “vontade de prazer.” Essa busca é caracterizada pela banalização da sexualidade observada neste tempo. Neste caso, a frustração existencial acaba na compensação sexual. Dessa maneira, o sujeito vive na sombra das aparências e das

máscaras. A efemeridade das experiências sexuais se entrelaça na construção de seus laços afetivos desencadeando o afrouxamento de seus vínculos sociais. (Frankl, 1991, p. 97)

Num mundo esvaziado de valores profundos, o que atrai é o que distrai os sentidos, como a dependência das drogas ou a dependência do sexo. Em ambos os casos, a dose tem que ser cada vez mais forte, mais alucinante. É “experiência máxima” mais uma vez despontando como sintoma da neurose de vazio de sentido da sociedade pós-moderna. Sociedade que tem como características a valorização do aqui - agora, do imediatismo, do gozo ilimitado, do prazer desenfreado e do consumo alienado. Sociedade cheia de opções, mas vazia de sentido.

Frankl (1989) apresenta outro sintoma do vazio de sentido na sociedade pós-moderna: a violência. Para ele, a violência está vinculada á falta de sentido transcendente e apresenta algumas reflexões sobre o aumento da violência no mundo atual. Para ele, não existe um “logos”, ou seja, um sentido na violência e na agressividade humana. Para explicar essa afirmação, Frankl afirma que a diferença que existe agressão e ódio é a mesma existente entre sexo e amor. Nesta medida, agressão e sexo estão associados à condição animal do ser humano, enquanto ódio e amor estão associados à sua face humana, espiritual.

Como fenômeno não humano, a violência irrompe no ser humano como uma herança dos antepassados subumanos. A agressividade tem como causas origens de ordem fisiológicas e psicológicas, nas quais não existe a intencionalidade, apenas impulsos animais. Já o ódio e o amor são fenômenos humanos, uma vez que são intencionais regidos pela razão humana. Colocado diante de um evento estressante o homem é livre para escolher um comportamento humano que seja condizente com o logos. No entanto afirma que os “homens humanos” são minoria.

Para Frankl (1990a, p.102), a violência que a sociedade atual está experimentando, tem como causa o que ele denomina de “neurose de massa” ou “neurose coletiva”. Para ele tal neurose é o sintoma da perda de sentido coletivo. Sua causa está relacionada com a perda da tradição, dos valores e também ao reducionismo científico. A neurose de massa tem atingido proporções mundiais, como demonstra Frankl:

Cada época tem sua própria neurose coletiva, e cada época necessita de sua própria psicoterapia para enfrentá-la. O vazio existencial, que é a neurose em massa da atualidade, pode ser descrito como forma privada e pessoal do niilismo; o niilismo, por sua vez, pode ser definido como a posição que diz não ter sentido o ser. (FRANKL, 1991, p. 111)

Parece que Frankl tomou emprestado de Nietzsche (2002, p. 54) o conceito de niilismo²³, como sinônimo de falta de meta e falta de resposta a um “por quê”. Ele usa este termo para caracterizar o estado de total apatia e falta de sentido, sobretudo aquele que tomou conta da sociedade da segunda metade do século XX até os nossos dias: “*O niilismo não afirma que não existe nada, mas afirma que tudo é desprovido de sentido*” (FRANKL, 1991, p. 128)

Diante das várias ameaças sejam elas, da destruição atômica da terra, da ameaça ecológica ou social, haverá duas possíveis reações: ou um colapso das forças disponíveis ou esta ameaça libera possibilidades de sentido. (Frankl, 1990a, p.103). Esta última reação seria uma resistência à epidemia da falta de sentido coletivo. Tal resistência seria uma tomada de posição do homem pós-moderno, que é o homem de sempre, constituído pela tríade bio-psico-espiritual. Sendo assim é um ser que possui a “vontade de sentido” para além do vazio do sentido.

O ser humano deste tempo também está em busca do sentido de sua existência, talvez de forma inadequada em coisas, em relacionamentos, em trabalhos ou até mesmo em religiões. Este sentido, como propôs Frankl (1991), está numa dimensão para além do próprio homem, numa dimensão que o ultrapassa sua realidade psicofísica. Essa ultrapassagem é que o capacitará a superar os condicionamentos da vida pós-moderna: “*Ser homem necessariamente implica uma ultrapassagem. Transcender a si próprio é a essência mesma do existir humano*”. (FRANKL, 1990, p.11)

Certamente para a maioria das pessoas que viveram no século XX, a frustração diante da barbárie das guerras e da luta armamentista da chamada Guerra Fria trouxe uma crise de sentido de âmbito mundial. Somada a elas, a situação de segregação racial e a situação de subserviência das colônias européias seriam fatores suficientes para levar a humanidade a um estado de niilismo diante de situações aparentemente imutáveis. No entanto, este niilismo não atingiu a todos. Alguns como Martin Luther King, Mahatma Gandhi e Nelson Mandela, mesmo diante das mesmas condições adversas buscaram um sentido e tomaram atitudes responsáveis diante da vida pela paz e pela superação do ódio e da agressividade. (Frankl, 1990a, p. 104-105)

²³ O niilismo é uma doutrina segundo a qual nada existe de absoluto. Aponta uma para a descrença de valores. (FERREIRA, 1975, p. 973).

Para estes, para milhares de anônimos ou para aqueles que como Viktor E. Frankl conseguiram sobreviver às câmaras de gás, tais experiências serviram para aguçar ainda mais uma “vontade de sentido”. É esta vontade que deve guiar os seres humanos deste tempo, que muito embora seja uma geração realista diante do caos deve também posicionar-se como uma geração que caminha para um sentido coletivo:

Nossa geração é realista porque chegamos a conhecer o ser humano como ele de fato é. Afinal, ele é aquele ser que inventou as câmaras de gás de Auschwitz; mas ele é também aquele ser que entrou naquelas câmaras de gás de cabeça erguida, tendo nos lábios o Pai-Nosso ou o *Shemá Yisrael*. (Frankl, 1991, p. 114).

A questão do sentido está ligada diretamente à vida deste psiquiatra austríaco, que confinado em campos de concentração nazistas, buscou descobrir um sentido para sua própria vida. Assim, a exemplo de Freud, que criou sua teoria a partir de elementos e experiências de sua vida, Frankl também se baseia em suas experiências, mas apresenta-nos uma visão totalmente diferente da de Freud em relação ao papel da religião em dar sentido à vida humana.

Em contraposição ao vazio de sentido da pós-modernidade, Frankl nos apresenta o ser humano como dotado também de uma “vontade de sentido”²⁴ para a qual ele é motivado inconscientemente a fim de encontrar o sentido de sua existência. Pereira (2007) propõe que a formulação frankliana da “vontade de sentido” pode ser entendida pelo descontentamento de Frankl com seus primeiros mentores.

Frankl (1991, p.92) considerava que nem a teoria de Sigmund Freud, nem a de Alfred Adler, respondiam a pergunta sobre um uma motivação primeira ou sobre um sentido último da existência. Para ele, tanto o princípio do prazer de Freud, denominada por ele de “vontade de prazer”; quanto a busca de superioridade de Adler, chamada por ele de “vontade de poder”, falham quando oferecem um ponto de vista contrário àquele que seria redutor de tensões em favor da restauração de um equilíbrio interno. Para Frankl, ambos ignoraram o fato antropológico fundamental da autotranscendência da existência humana, cuja principal manifestação é exatamente a “vontade de sentido”. (Pereira, 2007)

²⁴ Motivação básica que impulsiona o ser humano, que o faz buscar um sentido e a realizá-lo. É também a motivação para encontrar outra existência sob a forma de um tu, para lhe dedicar o seu afeto. (FRANKL, 1978, p. 2)

3.3. A vontade de sentido na vida de Viktor Frankl.

Viktor Emil Frankl (1905-1997) foi o fundador da teoria conhecida como Logoterapia²⁵, conhecida também como a Terceira Escola Vienense de Psicoterapia Logoterapia²⁶. Sua proposta tem embasamento fenomenológico, existencial e humanista. A grande questão para Frankl é sobre o “sentido da vida”, suscitada quando tinha apenas 16 anos, quando um professor afirmou que a vida humana nada mais era do que um processo de combustão e de oxidação. Frankl, então, ficou de pé e perguntou: “*Se é assim, qual é o sentido da vida humana?*”. (FRANKL, 1989, p. 57).

Pesquisar sobre o sentido da vida sempre pareceu ser uma busca de Frankl, por isso, sua proposta para esta questão constitui-se como a pedra angular deste trabalho. Ainda bem jovem Frankl(1989) ficou abalado com o impacto causado na sociedade europeia pela Primeira Guerra Mundial. Frankl apresentou num congresso uma palestra cujo tema foi: “a relação entre o sentido da vida e a situação social concreta em que vivia a geração de homens e mulheres do pós-guerra 14/18”. Seu trabalho versava sobre o sentido da neurose como expressão e como meio da necessidade e da busca do significado da vida. Publicou também no *Jornal Internacional de Psicologia Individual*, “*Psicoterapia e visão de mundo*”, (*Psychotherapie und Weltanschauung*) onde discutiu a o significado e os valores numa vertente filosófica.

Em sua prática psicoterápica como médico psiquiatra, Frankl teve contato com pacientes que haviam tentado o suicídio. A partir da experiência de atender e ouvir relatos de pessoas que vivenciaram a situação limite entre a vida e a morte, Frankl pode embasar ainda mais sua tese sobre o sentido da vida. Nesse trabalho, em hospitais psiquiátricos, chegou a atender cerca de três mil pacientes por ano.

Contemporâneo de Freud, Frankl viveu numa época de grande destaque cultural, científico e intelectual de Viena. Interessou-se pela Psicanálise a ponto de manter durante muito tempo correspondência com Freud. Mais tarde, no entanto, Frankl identificou-se mais

²⁵ Logoterapia é a junção de duas palavras gregas: logos que significa sentido e terapia, que significa cura. Nesse caso, seria a busca da cura através do encontro por parte do sujeito do sentido da vida. (FRANKL, 1991, p.92)

²⁶ As outras duas são a Psicanálise de Sigmund Freud e a Psicologia Individual de Alfred Adler. Ambos juntamente com Frankl, eram judeus e moravam em Viena, Áustria.

com a corrente psicanalítica dissidente fundada, por Alfred Adler, conhecida como Psicologia Individual, cujo *“procedimento terapêutico, em última análise, baseia-se numa tentativa de encorajar o paciente a vencer seu sentimento de inferioridade, o qual para a psicologia adleriana constitui um fator patogênico decisivo”*. (FRANKL, 1992, p.13). Sua teoria a respeito da vontade de sentido foi produto de seu descontentamento os modelos freudiano e adleriano.

No entanto, sua vivência mais marcante, foi quando ele próprio experimentou a situação limítrofe entre a vida e a morte nos campos de concentração nazistas. Com a ascensão de Adolf Hitler ao poder na Alemanha em 1933, e a anexação da Áustria em 1938, os judeus austríacos passaram a ser alvo das perseguições, discriminações e prisões. Sua prisão pela polícia nazista ocorreu em 1942 e Frankl passou por três campos de concentração até 1944, quando foi transferido para o temido campo de Auschwitz, onde permaneceu até sua libertação em 1945. Neste período, seu pai, sua mãe, seu irmão e sua mulher grávida morreram em campos de concentração.

As experiências vividas por Frankl nos campos de concentração estão narradas em seu livro *“Em Busca de Sentido: Um Psicólogo no campo de concentração”*, escrito em 1945. (Frankl, 1990a, p.10). Nesse livro, Frankl não se resume apenas a contar o sofrimento dos prisioneiros num campo de concentração nazista. Ele vai além e se esforça para compreender psicologicamente esta experiência. Ali, Frankl descobriu que o sujeito é instado a todo instante a perder o sentido de sua existência. Por exemplo, quando o prisioneiro é recebido no campo, precisa desfazer-se de todo bem material. Frankl declara também que o prisioneiro precisa desfazer também da esperança de viver, uma vez que vai, pouco a pouco, percebendo que sua vida anterior acabou e que agora terá início outra vida, a da *“existência nua e crua”*. (Frankl, 1991, p.25).

Neste contexto, o ser humano é submetido às experiências adversas e desenvolve a capacidade de se acostumar com cada situação que lhe é apresentada, embora não se saiba exatamente como. Uma das primeiras constatações que Frankl tem é a de que o ser humano é capaz de suportar adversidades que normalmente pensa que não seria:

Eu mesmo tinha a convicção de que havia certas coisas que eu simplesmente não conseguiria fazer ou deixar de fazer. Não poderia dormir ‘caso não...’ não conseguiria viver ‘sem...’ Na primeira noite em Auschwitz, dormi em beliches de três andares, e em cada andar dormiram nove pessoas, em cima de tábuas nua; e para cobrir-se havia dois cobertores para cada andar, isto é, para nove pessoas. (FRANKL, 1991,p.26)

A partir das experiências vivenciadas, Frankl vai aperfeiçoando sua teoria através de observações existenciais sobre o ser humano e sobre a falta de sentido. Por isso, Frankl desenvolve e apresenta posteriormente o conceito de “vontade de sentido”. Para justificar essa “vontade de sentido”, Frankl cita as palavras de Nietzsche: “*Quem tem um por-que-viver suporta quase sempre o como-viver*” (sic) (FRANKL, 1990b: 32). Nesse laboratório vivo em que se constituiu o campo de concentração, Frankl relata que como resultado direto do ambiente em que está inserido, o sujeito desenvolve um estado de apatia e insensibilidade emocional. Para ele, a apatia é um sentimento tal que “a pessoa aos poucos vai morrendo interiormente” (FRANKL, 1991, p.29).

A partir de suas observações, Frankl constata que nos momentos mais difíceis o ser humano coloca-se acima das determinações de seu meio e chega à conclusão de que para além de qualquer elemento psíquico determinante da estrutura psíquica do sujeito, há um sentido e uma dimensão espiritual no ser humano. Sendo assim, Frankl aponta que em cada ser humano há uma individualidade e uma capacidade de exercício da liberdade interior, a qual se revela no encontro de um sentido para cada situação vivida. Isso vale também, para os sofrimentos mais absurdos, como é o caso das mazelas sofridas pelas pessoas que como Frankl, enfrentaram a dura realidade dos campos de concentração nazistas.

Portanto, Frankl não se limita a apenas formular tal teoria. Ele vai além, pois tem uma prova objetiva de que o ser humano pode encontrar sentido até mesmo no sofrimento. Sua proposta teórica está assim baseada na autoridade de sua própria observação da vida de seus pacientes no hospital psiquiátrico, mas também em sua própria experiência no campo de concentração. Frankl demonstra que o homem está acima de seu meio e que é capaz de encontrar o sentido de sua vida. É uma demonstração clara de que o sentido existe.

A experiência no campo de concentração mostrou-nos que a pessoa pode muito bem agir fora do ‘esquema’. Haveria suficientes exemplos, muitos deles heroicos, que demonstraram ser possível superar a apatia e reprimir a irritabilidade; e continua existindo, portanto, um resquício de liberdade do espírito humano, de atitude livre do eu frente ao meio ambiente, mesmo nessa situação de coação aparentemente absoluta, tanto exterior quanto interior. (FRANKL, 1991, p. 66)

Nesta perspectiva, é o próprio ser humano quem decide em que vai se transformar interiormente diante das situações em que vive. Dessa forma, na teoria de Frankl, a noção de liberdade está intrinsecamente ligada a ideia de sentido. Para Frankl, ao invés de fazermos a clássica pergunta: “qual é o sentido da vida?” a vida é que está a esperar que tomemos uma decisão livre e responsável diante de cada situação que se nos apresenta. (Frankl, 1991, p.98).

O sentido está em todo lugar e não pode ser fabricado, mas sim descoberto no momento em que exercemos nossa liberdade individual de escolher o que nos tornaremos a cada momento.

Cabe, portanto ao ser humano, descobrir até mesmo no sofrimento que há uma tarefa sua, única e original, pois ninguém pode assumir o destino de outrem, somente o seu. Desta forma, é na maneira como a pessoa suporta o sofrimento que reside possibilidade de uma realização única e singular. Ou seja, em dado momento é apresentada uma situação que exige do sujeito uma ação determinante. Essa ação, é que lhe dará a possibilidade de assumir seu próprio destino.

Como exemplo, podemos citar o caso do prisioneiro que depois de libertado do campo de concentração tem diante de si o desafio de adaptar-se ao novo ambiente. Diante dos desafios de adaptação, o ex-prisioneiro descobre, ou redescobre que há sofrimento também fora do campo. Quando pensava que já havia sofrido o máximo que se pode conceber para uma vida humana, o ex-prisioneiro vê diante de si um mundo ao qual precisa se adaptar. Frankl comprovou na prática que o homem é capaz de manter viva a chama que o faz querer viver, mesmo diante das mais absurdas experiências de sofrimento e humilhação. (FRANKL, 1991, p. 86).

3.4. A vontade de sentido na obra de Viktor Frankl.

Descrever a experiência de Frankl nos campos de concentração é muito importante neste trabalho. A importância dessa narrativa está em que suas experiências foram determinantes para a construção da teoria do sentido da vida. Ele comprovou pela sua própria experiência que há no ser humano uma “vontade de sentido”, capaz de fazê-lo ir além de seus próprios impulsos instintivos. Essa é a força motivadora do ser humano em direção a um sentido último, a uma missão a ser realizada.

Gordon Allport, prefaciando a edição norte-americana do livro de Frankl “*Em busca de sentido*”, diz que o psiquiatra austríaco costumava perguntar a seus pacientes que estariam passando por sofrimentos o seguinte: “Porque não opta pelo suicídio?” A partir da resposta dada a esta pergunta é que Frankl encontrava as linhas da terapia a ser usada. Em vários casos, o paciente respondia que não optava pelo suicídio por causa dos filhos, um talento para ser usado ou ainda recordações que quer preservar. É a partir da premissa da vontade de sentido,

é que Frankl irá construir a teoria que para Allport, constitui-se como "*um dos mais significativos movimentos psicológicos de nossos dias*". (FRANKL, 1991, p. 7-9)

3.4.1. Influências filosóficas nas obras de Frankl.

Viktor Frankl possui uma produção literária de trinta e dois livros. De seus textos é possível extrair os fundamentos para entender o sentido da religião. Sua obra tem como suporte, correntes filosóficas como a fenomenologia, o existencialismo e o humanismo existencial. Portanto, é importante traçar os fundamentos dessas correntes filosóficas, sobretudo para compreendermos os postulados em que Frankl baseia sua teorização.

A fenomenologia influenciou profundamente a obra de Frankl. Esta corrente filosófica foi criada por Edmund Husserl (1859-1938), na primeira metade do século XX. O objetivo de Husserl era criar um método para promover a descrição e a análise da consciência. A proposta era que o método fenomenológico alcançasse uma condição estritamente científica. O método fenomenológico representou uma reação à pretensão dos cientistas de eliminar a metafísica.

Para entender os objetivos da fenomenologia é importante descrevermos a etimologia deste termo que é formado por duas palavras gregas: *phainesthai*, aquilo que se apresenta ou que se mostra; e *logos*, explicação, estudo, reflexão. Assim, fenomenologia "*é uma reflexão sobre um fenômeno ou sobre aquilo que se mostra*". (BELLO, 2006, p. 18-19). Seu fundamento é mostrar e descrever com rigor os fenômenos estudados. No entanto, o fenômeno em si não interessa tanto à fenomenologia, senão o sentido que o fenômeno tem para o sujeito que o percebe a fim de que possa descrever como tal fenômeno toca sua sensibilidade.

Ao manter contato com a fenomenologia, Frankl conheceu um tipo de filosofia que estuda a dimensão espiritual ou *noética* do homem. A fenomenologia deu o apoio necessário para que ele se afastasse das teorias de Freud e Adler, uma vez que a fenomenologia trata de descrever e compreender, não de explicar nem de analisar, como é o caso das teorias criadas por estes dois teóricos. Para a fenomenologia, tudo o que se sabe do mundo, mesmo aquilo que a ciência evidencia, sabe-se a partir da visão própria do homem. Para o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (1908-1961),

A fenomenologia é também uma filosofia que substitui as essências na existência e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra forma senão a

partir de sua “facticidade”. É uma filosofia transcendental que coloca em suspense, para compreendê-las. [...] É a ambição de uma filosofia que pretende ser uma “ciência exata”, mas é também uma exposição do espaço, do tempo e do mundo “vivididos” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 5)

Esta característica fenomenológica que tenta compreender o ser humano a partir de sua “facticidade”, corresponde a considerar o humano em sua condição de ser fragmentado, cindido, lançado no mundo. Nessa medida, o esforço da fenomenologia está em recuperar o contato com o mundo que está aí antes mesmo de qualquer análise que se possa fazer dele. A proposta de Husserl não é fundar uma ciência exata, mas propor uma ciência rigorosa, construída sobre o mundo vivido, uma ciência que retorna às “coisas mesmas”:

Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo antes do conhecimento cujo conhecimento fala sempre, e com respeito ao qual toda determinação científica é abstrata, representativa e dependente, como a geografia com relação à paisagem onde aprendemos primeiramente o que é uma floresta, um campo, um rio. (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 7)

Retornar às coisas mesmas implica numa redução fenomenológica, ou seja, deve-se restringir o conhecimento ao fenômeno da experiência de consciência, desconsiderando o mundo real e colocando-o "entre parênteses". A questão para a fenomenologia é o modo como o conhecimento do mundo acontece a partir da visão do mundo do próprio sujeito.

A maior influência recebida por Frankl foi, sobretudo, a fenomenologia de Max Scheler (1874-1928), reformulador do método de Husserl. Scheler atribuiu à fenomenologia uma orientação mais realista, contrapondo-se ao idealismo original deste método. A principal distinção entre ambos está em que:

Enquanto Husserl acentua e privilegia a atividade transcendental na constituição das essências, Scheler afirma taxativamente que as essências são percebidas intuitivamente e não fabricadas pelo sujeito. [...] Max Scheler se destacou pela maneira pessoal e original de entender a fenomenologia e o seu método, adaptando e desenvolvendo a proposta husserliana, voltada para a análise da intencionalidade da consciência como único caminho seguro para se alcançar a verdadeira objetividade. (COSTA, 1996, p. 16).

Scheler propôs a “filosofia dos valores”, em que os valores são descobertos pela experiência fenomenológica, que é a priori no sentido de que não se conhecem pela experiência sensível ou observação empírica. Essa premissa certamente influenciou o pensamento de Frankl (1989, p. 91) de que o homem tem um propósito essencial na vida que é a busca por um significado último de natureza imaterial e a busca de uma meta capaz de significar a realização de valores na área moral, ética e que o dignifique e diferencie como ser humano. Frankl mesmo afirmou que sua teoria poderia ser entendida como uma “*tentativa de aplicação das categorias de Max Scheler na psicoterapia*” (PEREIRA, 2008, p. 160).

É fundamentado nesta fenomenologia scheleriana que Frankl propõe que há uma objetividade do sentido e que a consciência moral é este “órgão de sentido”. Isto significa afirmar, por exemplo, que se duas pessoas vivessem um mesmo tipo de situação de vida, através da consciência ambas teriam o mesmo tipo de atitude. (LUKAS, 1989, p. 43). Grosso modo, poderíamos afirmar que a análise existencial de Frankl enfatiza a relação do sujeito com o mundo e em como se dá a tensão existencial do homem entre ser e dever ser. É importante ressaltar que a fenomenologia oferece recursos para o estudo do fenômeno religioso enquanto um instrumento de sentido para o ser humano como é a proposta deste trabalho. Isto porque a fenomenologia fornece subsídios para o resgate do sentido originário da religião na existência humana.

A trajetória de Frankl foi também marcada pelo existencialismo²⁷, a ponto de denominar sua teoria a princípio de “análise existencial”. Esta corrente filosófica ganhou plausibilidade, sobretudo no final da Segunda Guerra Mundial, como uma reação à barbárie que o homem moderno experimentou:

Ao final da guerra, em 1945, no esforço de reconstruir a Europa, surge a moda existencialista. Não é difícil compreender que uma geração que acabava de conhecer os horrores da guerra fosse naturalmente pessimista e, ao mesmo tempo, inconformada [...] declarar-se existencialista implicava um não-sei-quê de provocação, de escândalo. Um pouco como uma rebeldia, uma indisciplina. (MOUTINHO, 1995, p. 11)

Vítima dos horrores do nazismo, o movimento existencialista influenciou a nova cosmovisão de Frankl. Sobretudo após deixar o campo de concentração em 1945, numa época em que *“dizer-se existencialista não era pouco. Com certeza, era bem mais que professar uma filosofia, um credo; era, sobretudo adotar uma atitude”*. (MOUTINHO, 1995, p. 11)

A atitude adotada por Frankl (1989) foi a da busca pelo sentido da vida. O caminho percorrido por Frankl fora do campo de concentração foi pavimentado pelo existencialismo, para o qual a vida humana constitui-se de num sair de si e refletir sobre a própria existência.

²⁷ Corrente filosófica que destaca a liberdade individual, a responsabilidade e a subjetividade do ser humano. Cada ser humano é como um ser único responsável por seus atos e destino. O existencialismo afirma o primado da existência sobre a essência, segundo a célebre definição do filósofo francês Jean-Paul Sartre: *“A existência precede e governa a essência.”* (MOUTINHO, 1995, p. 12)

Frente ao desafio de se inserir no mundo do pós-guerra, Frankl venceu o sentimento mais comum daquela época que talvez fosse o de que *“depois de Auschwitz, a sensibilidade não pode senão ver em toda afirmação da positividade da existência um charlatanismo, uma injustiça para com as vítimas, e tem de rebelar-se contra a busca de um sentido, por mais abstrato que seja, para tão trágico destino.”* (PEÑA, 1989, p. 142).

O existencialismo atribui ao homem uma missão, uma tarefa. Esta idéia levou Frankl a conceber em sua análise existencial um mundo constituído por valores objetivos onde o homem possui uma missão de encontrar e realizar os valores que estão latentes nas diversas situações. (SILVA, 2008, p.122). Nesse sentido, a ação moral, por exemplo, não está condicionada ao prazer ou a felicidade, mas independente dela, o prazer ou a felicidade podem vir a se realizar:

Em geral, o que o homem quer não é o prazer; quer o que quer, sem mais. Os objetos do querer humano são entre si diversos, ao passo que o prazer sempre será o mesmo, tanto no caso de um comportamento valoroso como no caso de um comportamento contrário aos valores. Daí que... o reconhecimento do princípio do prazer conduza inevitavelmente ao nivelamento de todas as possíveis finalidades humanas. Com efeito, sob esse aspecto, seria completamente indiferente que o homem fizesse uma coisa ou outra. Se realmente víssemos no prazer todo o sentido da vida, em última análise, a vida pareceria sem sentido. Se o prazer fosse o sentido da vida, a vida propriamente não teria sentido algum. (FRANKL, 1989, p. 68).

Outra influência marcante sobre o psiquiatra vienense é a do humanismo. Essa linha de pensamento concebe o ser humano como referência, como centro de si mesmo e que pode ser definido como: *“toda e qualquer reflexão que reconhece o valor e a dignidade do homem fazendo do mesmo a medida de todas as coisas e, considerando, na natureza humana, seus limites e interesses”*. (FARIA, 2006, p. 44). O humanismo traz em seu bojo um conjunto de ideais e princípios que valorizam as ações humanas e valores morais como, respeito, justiça, honra, amor, liberdade e solidariedade.

No entanto, o humanismo adotado por Frankl é o humanismo existencial que admite transcendência como um estimulante do homem e da subjetividade impulsionando-o a tomar atitudes diante das situações existências que experimenta: *“Ser homem necessariamente implica uma ultrapassagem. Transcender a si próprio é a essência mesma do existir humano”*. (FRANKL, 1990b, p.11)

A relação que Frankl mantém com o humanismo, está associada à sua visão de homem. Frankl (1989, p. 42), pensa num homem livre. Mesmo submetido às imposições biológicas, o ser humano não se encontra determinado por elas. Pelo contrário,

O homem não está livre de condições e, em geral, não está livre de algo, mas para algo, quer dizer, livre para uma tomada de posição perante todas as condições; e é precisamente esta possibilidade humana que o pandeterminismo de todo em todo esquece e desconhece (...), mas, sei muito bem da condicionalidade biopsicológica do homem; afinal de contas eu sou especialista em duas matérias, neurologia e psiquiatria. Sou também sobrevivente do campo de concentração e sei perfeitamente até onde vai a liberdade do homem, que é capaz de se elevar acima de toda sua condicionalidade (...) escorando-se no poder da resistência do espírito. (FRANKL, 1989, p.40-41).

Frankl admite que o ser humano seja finito e está sujeito às limitações biológicas. Por ser finito, o homem precisa atuar como um ser livre para a existência ou para a morte. É essa finitude, que chama o homem à responsabilidade de fazer escolhas livres que devem ser tomadas mesmo mediante à tais determinações:

O existir humano é ser-responsável, porque é ser-livre. É um ser que – como diz Jaspers – de cada vez decide o que ele é: ser que decide. É precisamente “ser-aí”, Dasein (Heidegger). [...] O que caracteriza o seu existir (Dasein) como tal é a multiplicidade de distintas possibilidades, dentre as quais apenas uma única realiza no seu ser. (FRANKL, 1989, p. 121)

Frankl (1989) abandonou a premissa de que o homem é dirigido por impulsos. De acordo com Frankl, os impulsos não podem ser tomados apenas numa dimensão biológica. Ao negar esta premissa, Frankl admite que o humano é um ser de três dimensões: a dimensão somática que abrange os fenômenos corporais e fisiológicos; a dimensão psicológica que abrange os instintos, os condicionamentos e as cognições; e a dimensão noética, ou espiritual, que abrange todas as qualidades que diferenciam o homem dos demais animais. (ROEHE, 2005, p. 312)

É na dimensão noética, que reside a grande contribuição de Frankl para o estudo do psiquismo humano, sobretudo quando consideramos esta dimensão no estudo da religiosidade humana como é o objetivo deste trabalho. É a premissa da dimensão espiritual que leva o homem a buscar o sentido e a realizar seus valores. (Frankl, 1989, p. 91)

3.4.2. O sentido e os valores.

Para Frankl (1989, p. 81-83) os valores a serem buscados pelo homem na busca pelo sentido da vida não são valores extra-mundanos, pelo contrário, eles estão no mundo e podem ser encontrados em três áreas: os valores criadores que se situam na área do trabalho e da criatividade, cuja finalidade é a de dar algo ao mundo, uma tarefa, uma obra, um trabalho. A segunda categoria de valores para Frankl são os valores vivenciais que são aqueles que se realizam na vivência de momentos, na entrega à beleza, ao amor e à arte. A terceira categoria de valores proposta por Frankl são os valores de atitude, que tem relação com a capacidade do sujeito posicionar-se diante de sofrimentos inevitáveis.

Para Frankl (1989, p. 159), o trabalho pode representar uma forma de busca de sentido da vida, uma vez que este pode representar a possibilidade da concretização de uma escolha responsável do ser humano. Tal consciência de responsabilidade se apresenta na forma de uma missão, cuja realização se dá pela via do trabalho. O trabalho possibilita assim, a realização do mundo interno e cria condições de realização do mundo com-outro.

No entanto, *“a profissão, em si, não é ainda suficiente para tornar o homem insubstituível; o que a profissão faz é simplesmente dar-lhe a oportunidade para vir a sê-lo”* (Frankl, 1989, p. 160). Isto quer dizer que o trabalho enquanto atividade profissional pode promover sentido não pela tarefa em si mesma, mas através do modo que a tarefa é executada. Esse sentido que pode ser encontrado no trabalho só poderá ser encontrado realmente, se o sujeito no exercício de determinada profissão puder realizar sua singularidade na relação com os outros e consigo mesmo. Ou seja, o sentido não está na tarefa a ser exercida, mas no modo como tal tarefa é realizada e significada,

quando, por exemplo, uma enfermeira, para além das suas obrigações mais ou menos regulamentares, faz algo de pessoal; quando, por exemplo, acha uma palavra para dizer a um doente grave, - então, sim, conseguirá encontrar no trabalho profissional uma oportunidade para dar sentido à sua vida (FRANKL, 1989, p. 161).

O homem pode não concretizar o caráter único de sua existência, por exemplo, se estiver desempregado. Nesse caso, ele pode ser acometido por aquilo que Frankl denominou de “neurose de desemprego”. Essa neurose o leva a uma apatia e a um sentimento de inutilidade diante da vida e a um vazio interior causado pela ausência da atividade profissional. Nesse caso, o sujeito *“sente-se inútil por estar desocupado. Por não ter nenhum trabalho, pensa que não tem nenhum sentido a sua vida”* (Frankl, 1989, p. 163).

Vale ressaltar que Frankl escreve sua teoria no pós-guerra e, portanto, num período quando o desemprego era uma epidemia. Mas será que o sentido do trabalho está apenas na realização de uma tarefa pessoal no exercício de determinada profissão? Frankl (1989, p. 165) aponta que não. O desemprego não retira do ser humano a capacidade de exercer sua liberdade, uma vez que o sujeito pode responder a essa situação de maneira patológica ou sadia. Responder sadiamente à condição da falta de sentido no trabalho ou ao desemprego seria de uma maneira responsável, dedicar-se, por exemplo, a tarefas diferentes daquelas que desenvolvia até então. As pessoas que dão este tipo de resposta saberão dar pleno sentido ao tempo livre dedicando-se a outras tarefas nobres, exercendo sua liberdade interior, mesmo vendo-se obrigadas a viver nas mesmas condições econômicas dos desempregados “apáticos”.

Frankl ao tratar da questão da falta de sentido no trabalho, indica também para o homem contemporâneo o perigo imposto pelo profissionalismo destituído de sentido. Neste nosso tempo, quando impera a busca pela produtividade, quantidade e rentabilidade, geralmente falta sentido no trabalho. Para Frankl (1989) existe hoje um investimento irresponsável na vida profissional em detrimento da vida em seu sentido pleno de existência. Dito de outra maneira, o sujeito pós-moderno abre mão de sua existência para executar tarefas que lhe possibilitarão obter recursos para consumir o supérfluo.

Frankl (1989) considera que o sujeito necessita encontrar sentido, até mesmo numa época que não cultiva mais valores. Nesse caso, ele deve fazer uso cada vez mais deste órgão de sentido chamado consciência. Assim, nesse tempo, o papel das atividades humanas, dentre elas o trabalho e até mesmo as tarefas religiosas, deveria ser o de refinar a capacidade humana na tarefa de encontrar sentidos únicos.

Frankl descreve também os valores vivenciais que são aqueles que se realizam na experiência sensível. Ele chama este valor de “sentido do amor”²⁸ (Frankl, 1991, p.100). Para ele, o amor é a única maneira de captar outro ser humano, ou seja, através do amor o sujeito se torna capaz de ver as feições essenciais do amado e até mesmo o que potencialmente está contido nele e pode vir a ser.

A pessoa que ama irá conscientizar seu amado para que tais potencialidades venham a se cumprir, a experiência humana, essencialmente, está orientada para além de si mesma,

²⁸ Frankl entende o amor entre duas pessoas como “um relacionamento individualizado com um parceiro, e um constante trocar de parceiros é a sua negação [...] no momento em que o sexo não é mais a expressão do amor, mas um simples meio para um fim, a própria aquisição do prazer é perturbada” . (FRANKL, 1978, p. 65) A despersonalização do amor seria sua negação. Ele associa a idéia de amor e sexo afirmando que sendo a impotência e a frigidez as suas conseqüências (FRANKL, 1989, p. 172)

para algo ou alguém. Frankl (1989, p.172) descreve que o amor é próprio do humano e por isso é um ato existencial. Ele apresenta o amor como um ato também co-existencial na medida em que é uma relação entre dois seres humanos que os coloca em condições de descobrir no outro o caráter de algo único e irrepetível: “*Numa palavra, o amor caracteriza-se pelo seu caráter de encontro; e encontro significa sempre que se trata de uma relação de pessoa para pessoa*” (FRANKL, 1989, p. 176-177) Nesse caso, o amor é única maneira de captar outro ser humano.

Mas Frankl não fala do amor direcionado apenas a uma pessoa. Como exemplo deste valor, podemos citar a contemplação da natureza ou da arte. A vivência de uma pessoa, amante da música, que ouvindo um concerto que tocam sua sensibilidade, vive uma forte emoção diante da beleza daqueles sons. Se neste exato momento lhe perguntarmos se sua vida tem sentido, ele poderá perfeitamente dizer que valeria estar vivo nem que fosse somente por aqueles poucos instantes de encantamento musical.

Para Frankl (1991, p. 101), o sentido da vida se revela também por valores que não sejam especialmente fecundos de criatividade ou de riquezas vivenciais. Frankl os chama de valores de atitude. Isto quer dizer que é possível encontrar sentido, por exemplo, no sofrimento. Ao “*Homo sapiens*”, Frankl contrapõe o “*Homo patiens*”²⁹

Como exemplo, ele cita pessoas que vivendo sob grandes limitações impostas por doença e sofrimento, ainda assim, adotam diante desta infeliz situação uma atitude corajosa. Esta atitude de dignidade fazem de tal pessoa um exemplo a ser seguido por outras. Pela atitude tomada diante do sofrimento inevitável, tal sofrimento deixa de ser sofrimento se ele tiver um sentido, como um sacrifício por exemplo.

Nesse caso, esta dimensão espiritual é a mais autêntica qualidade do homem; é o verdadeiro conteúdo do “ser” e a verdadeira qualidade que diferencia os seres humanos dos outros seres vivos.

Mesmo diante do sofrimento, a pessoa precisa conquistar a consciência de que ela é única e exclusiva em todo o cosmo dentro deste destino sofrido. Ninguém pode assumir dela o destino, e ninguém pode substituir a pessoa no sofrimento. Mas na maneira como ela própria suporta este sofrimento está também a possibilidade de uma realização única e singular (FRANKL, 1991, p. 76-77).

Estas três categorias de valores (de criação, de vivência e de atitude) são, via de regra, experimentadas simultaneamente pelo sujeito.

²⁹ Frankl utiliza o termo “*Homo patiens*” para expressar a capacidade humana de sofrer e não sucumbir ao sofrimento, e sim enfrentá-lo em nome do que descobre como sentido da sua vida. (FRANKL, 1989, p. 243)

A partir da abordagem que fizemos neste terceiro capítulo, daremos prosseguimento a este trabalho procurando identificar os sintomas da falta de sentido na sociedade contemporânea, mas também indicando possibilidades do sujeito pós-moderno encontrar sentido pelo viés da experiência religiosa.

4 – OS SINTOMAS DA FALTA DE SENTIDO E A POSSIBILIDADE DE SENTIDO NA RELIGIOSIDADE CONTEMPORÂNEA

“O que podemos esperar da vida?

A resposta é o silêncio.

O que a vida espera de nós?

A resposta está em nossos lábios e em nossas mãos”.

Elisabeth Lukas

De acordo com nossas análises, na modernidade parece que o sentido dado pela religião foi perdido. Podemos afirmar que uma nova concepção de identidade do sujeito foi determinante para a perda de sentido. Para Stuart Hall (1997) essa identidade de sujeito está relacionada com o “indivíduo soberano”. Para este, a razão, a ciência e a técnica é que dariam sentido à vida. Esse sujeito proposto por Hall traz outro tipo de fé: a fé no próprio homem e não mais em Deus; na técnica e não na religião.

Segundo Souza (1986), *“a modernidade, ampliando o espaço da razão, tentou empurrar para fora de suas fronteiras o mundo do sagrado”*. (SOUZA, 1986, p.4) Nesse afã, a ciência moderna exorcizou os mitos da natureza e apontou a razão como paradigma de investigação. No entanto, com esse postulado a modernidade não deu certezas de sentido ao ser humano. A modernidade entrou em crise. Esta crise está em que ela apontava certezas, previsões totais baseadas no postulado da razão, mas não apontou um sentido. E o ser humano é um ser de sentido, tem consciência de sua existência e busca uma explicação para sua existência, para seu futuro. Por isso ele precisa de esperança. Essa esperança é renovada com a reinterpretação da história.

O homem moderno não foi capaz de reinterpretar a história para dar sentido à existência. Com as certezas da modernidade, o futuro e a esperança foram perdidos coletivamente, dando lugar à pós-modernidade. Nesta, vemos surgir movimentos sociais, culturais e políticos com o objetivo de superar o modelo moderno com suas estruturas de exploração cada vez mais insuportáveis. A pós-modernidade faz surgir também um *revival* religioso, acompanhado de novos sagrados, mas que também carece de plausibilidade. Apesar de denunciar a crise da modernidade, também não trouxe sentido, pelo menos por enquanto. Pelo contrário, anuncia a cada momento os sintomas da crise de sentido em todos os setores da sociedade, inclusive no campo religioso.

Considerando a necessidade do ser humano de encontrar sentido e, em paralelo, a falta de sentido existente neste tempo, faremos uma análise deste quadro, apontando os possíveis sintomas deste mal-estar presente na pós-modernidade, e indicando também a proposta de sentido coletivo, que pode encontrado inclusive pelo viés da religião, na proposta de Viktor Frankl.

4.1. – O quadro do mal-estar da falta de sentido na religiosidade pós-moderna

Como apontamos no segundo capítulo deste trabalho, desde o início do século XX, teóricos da psicologia e da sociologia abordaram a dimensão religiosa da existência humana. William James (1995) considerou a experiência religiosa como responsável em alguma medida pela possível patologia da religião. Freud (1996) considerou tal dimensão como ilusão, como uma neurose de massa que desapareceria com o triunfo da ciência.

Já na segunda metade do século XX, principalmente no período pós-guerra, a questão religiosa ainda interessava principalmente aos sociólogos que se perguntavam a respeito do futuro da religião, sobretudo diante das novas configurações políticas, econômicas e industriais que marcaram aquele momento. Dessa vez, a religião estava ameaçada pelo secularismo, que aparentemente tomava conta das sociedades, sobretudo das sociedades europeias.

A secularização³⁰ tem sido apontada como responsável pelo pluralismo religioso e pelo trânsito religioso atual. Por isso, tentaremos explicar tal fenômeno e relacioná-lo com o que acontece hoje no campo religioso. Basearemos nossa investigação em Peter L. Berger (2004) utilizando os conceitos de secularização e pluralismo religioso. Utilizaremos também o conceito de trânsito religioso para entendermos seus desdobramentos no campo religioso atual. Em nossa perspectiva, tais conceitos são fundamentais para o entendimento do quadro religioso atual.

³⁰ Secularização aqui não deve ser entendida como sinônimo de descristianização. (PORTELA, 2006, p. 75)

4.1.1. Secularização, pluralismo e trânsito religioso como sintomas da falta de sentido

Segundo Berger (2004), a secularização pode ser entendida como “*o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos*” (BERGER, 2004, p. 119). Nessa medida, a religião deixou de ter uma função de agregar culturalmente a sociedade. Esse processo é um fenômeno global, mas não ocorre de maneira uniforme em todas as sociedades. Para Berger, algumas religiões em particular como o Judaísmo e principalmente o Protestantismo, experimentaram com maior intensidade o secularismo: “*o Protestantismo funcionou como um prelúdio historicamente decisivo para a secularização, qualquer que tenha sido a importância de outros fatores*”. (BERGER, 2004, p.125).

Para ele (2004, p.145-146), esta secularização se manifesta de duas maneiras: de forma subjetiva e objetiva. A primeira trata-se de uma individualização da religião, quando a religião é “privatizada” tornando-se objeto de livre escolha do sujeito ou de seu núcleo familiar. Neste caso, a religião institucionalizada perde poder, uma vez que não cumpre seu antigo papel social de oferecer um significado religioso que seja comum aos membros de uma determinada sociedade. Sua visão de mundo única, agora se apresenta fragmentada com plausibilidade restrita ao universo individual ou familiar. Nesta medida, “*já não são igrejas ou religiões institucionais que criam necessariamente o espaço da experiência religiosa. Antes, pelo contrário, elas perdem força e deixam o sagrado solto*”. (LIBÂNIO, 1998, p. 61)

Essa secularização subjetiva desencadeou a secularização objetiva que atingiu os monopólios das religiões tradicionais e homogêneas e instaurou a concorrência entre grupos religiosos. Tais monopólios,

não podem mais contar com a submissão de suas populações. A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura. Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser colocada no mercado. Ela tem que ser ‘vendida’ para uma clientela que não está mais obrigada a ‘comprar’. A situação pluralista é, acima de tudo, uma situação de mercado. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado. (BERGER, 2004, p.149)

De acordo com Berger, a secularização é responsável por conduzir as religiões para o pluralismo³¹ de visões religiosas. Este quadro leva as denominações religiosas tradicionais, por exemplo, a produzir resultados para não perder fiéis. Para Berger (2004), a pluralidade de opções religiosas é a maior responsável pela crise de credibilidade e pelo colapso das denominações religiosas tradicionais, como descreve Portela:

As amarras culturais religiosas, dantes firmes, que congregavam as pessoas e sociedades numa visão coesa da vida, numa plausibilidade consagrada e bem conversada, se desgastam, e as instituições perdem as lealdades a elas dirigidas em antanho. As pessoas se sentem livres para buscar, de forma autônoma, o seu próprio universo de significações diante de um mundo fragmentado. Mundo de mosaicos. Assim, a própria multiplicidade de movimentos religiosos atuais e adesões livres e trânsitos em meio deles mostra essa secularização. (PORTELA, 2006, p. 80)

Por mais paradoxal que seja a secularização foi em certa medida, responsável pelo reencantamento do homem pós-moderno com a religião. Não com a religião institucionalizada, mas com um tipo de religiosidade “espalhada” como descreve Souza: *“poderíamos falar de um espalhamento da religião, uma vez que a busca contemporânea de significados não mais se limita ao plano institucional nem a um sistema simbólico monolítico, justapondo, (...), os mais diversos recursos simbólicos”* (SOUZA, 2001, p. 160)

Souza (2006, p. 24) atesta ainda, que este quadro é resultado da incapacidade das instituições religiosas de produzir sentido para uma clientela cuja demanda extrapola a autorreprodução institucional. Isso demonstra que o sujeito deste tempo busca o sentido religioso em espaços alternativos com o objetivo de experimentar o sagrado através de si mesmo, sem intermediações. Essa demanda fez surgir um tipo de religiosidade dinâmica, que acompanha o espírito deste tempo.

Na busca pelos tais espaços alternativos, o sujeito religioso pós-moderno se vê num trânsito religioso, numa busca incessante que revela o desejo do encontro de sentido. *“O próprio trânsito religioso tolerado e admitido como natural, sem culpas e/ou maiores impedimentos, mostra a "libertação" do indivíduo em relação à religião, sua autonomia sem peias ou aios”* (PORTELA, 2006, p.81)

Padovan (2004) acentua que as instituições religiosas não ficam imunes ao trânsito religioso. Pelo contrário, elas também sofrem influências dos “transeuntes” que ao transitarem pelo *self-service* de ofertas religiosas, apropria-se de símbolos e ritos que são transferidos de uma tradição religiosa para outra.

³¹ O termo pluralismo aqui, se refere à situação na qual o indivíduo é confrontado com uma pluralidade de mundividências (visões de mundo). (BERGER, 1997, p.179)

Esse fenômeno tem levado as instituições religiosas de um lado a questionarem a respeito de sua identidade, e de outro, a uma resignificação de suas crenças e doutrinas sob pena até mesmo de se extinguirem se não adequarem à lei do mercado religioso.

Diante deste quadro, podemos afirmar que os “fiéis” já não têm vínculos de lealdade exclusiva com o grupo religioso que frequenta. São meros adeptos que, movidos pelo modo de vida pós-moderno balizado pelo mercado, transitam de uma tradição religiosa a outra em busca do sentido perdido. A religião, antes objeto de lealdade, de defesa inquestionável, agora é buscada como fonte de prazer e satisfação pessoal. Esse espaço que a subjetividade tem ocupado na vida do homem pós-moderno, apesar de favorecer uma experiência religiosa pessoal, é ao mesmo tempo profundamente individual e não favorecedora do laço social:

Desde que a religião perdeu para o conhecimento laico-científico a prerrogativa de explicar e justificar a vida nos seus mais variados aspectos, ela passou a interessar apenas em razão do seu proveito individual. Como a sociedade e a nação não precisam dela para nada essencial ao seu funcionamento, e a ela recorrem apenas festivamente, a religião foi passando pouco a pouco para o território do indivíduo. E desta para a do consumo, onde se vê agora obrigada a seguir as regras do mercado. (PIERUCCI & PRANDI, 1996, p. 260)

A autossuficiência do indivíduo minou o domínio da religião institucionalizada, que não mais promete um caminho alternativo para a vida eterna, mas concentra a atenção em propor tarefas que os seres humanos podem executar e cujas consequências podem experimentar. Este tipo de vivência religiosa “individualista,” demonstra como o sujeito pós-moderno lida com a religião e denuncia os resquícios do individualismo da modernidade que ainda imperam neste sujeito:

Essa maneira de viver denominada individualista significa que todo estilo de vida, a hierarquização dos valores, a ética contemporânea obedecem ao princípio individualista, segundo o qual o indivíduo é a referência central e onipotente na organização da sociedade. Ser o centro do mundo é o ponto único e inquestionável do momento atual. Essa máxima traz consigo consequências importantes para o dia-a-dia do ser humano, como por exemplo, a ideia de que o que vale mais é a autorreferência. Para ter valor, tudo terá que passar pelo crivo da experiência do sujeito, colocando-se em segundo plano as referências das autoridades e dos antepassados. Não vale mais a institucionalização da regra e da norma ditada pelo outro, mas somente a experiência individual. (GIOVANETTI, 2001, p. 92)

Desta maneira, segundo Portela (2006), as pessoas se sentem livres para buscar, de forma autônoma, o seu próprio universo de significações. E estas significações vêm através de experiências que tendem cada vez mais a serem levadas a um patamar mais elevado, como observa Bauman: “*cada nova sensação deve ser mais irresistível do que a de antes, com a vertigem da experiência máxima, total assomando sempre no horizonte*”. (BAUMAN, 1998, p. 224) Para o ser humano deste tempo, a autonomia pessoal ordena a vida e as ações. Livre

de todo controle e domínio, já não aceita qualquer tipo de lei, inclusive a religiosa. O próprio ser humano busca um contato de primeiro grau com a divindade. Este sentimento é a marca de uma ruptura, como demonstra Berger (2004):

Essa situação representa uma severa ruptura com a função tradicional da religião, que era precisamente estabelecer um conjunto integrado de definições de realidade que pudesse servir como um universo de significado comum aos membros de uma sociedade. Restringe-se assim o poder que a religião tinha de construir o mundo, ao da construção de mundos parciais, universos fragmentários, cuja estrutura de plausibilidade, em alguns casos, pode não ir além do núcleo familiar. (BERGER, 2004, p. 146).

Assim, o pós-moderno somente aceitará verdades na medida de sua própria experiência pessoal e de seus próprios sentimentos. Não se aceita mais os dogmas dados pelas instituições. Mesmo percebendo a verdade de certas proposições éticas históricas e sociais, rejeita-as, porque não provêm de sua própria formulação ou experiência. A nosso ver, este individualismo centrado na experiência, provoca uma perda de sentido, na medida em que o homem cada vez mais vive uma experiência religiosa individualista, que também produz uma perda de sentido coletivo:

A perda do sentido aparece no momento em que começamos a perder contato com a vida, no momento em que o contato com os outros seres humanos deixa de ser primordial, e passa a ocupar um lugar secundário na nossa existência. (GIOVANETTI, 2002, p. 97)

Portanto, a experiência religiosa na pós-modernidade se apresenta como um re-arranjo pessoal, como resultado do desencanto da pós-modernidade. Neste espectro, o sujeito pós-moderno busca substancializar sua individualidade e continua perguntando pelo sentido de sua existência. Tal individualismo da experiência religiosa tem levado as religiões institucionalizadas a também reverem seu papel e de alguma maneira adaptar-se ao “mercado religioso” atual. O vazio existencial persiste, mesmo para os adeptos de tais crenças.

4.1.2. O “reencantamento do mundo”: o retorno do recalcado e o surgimento de novos sagrados

Como já descrevemos anteriormente, nas décadas de 1960 e 1970, o desencantamento e a secularização surgiram no horizonte como que a anunciar a retirada do sagrado do mundo, gerando certa crise das instituições religiosas. No entanto, diferentemente do que muitos teóricos previam o que temos verificado desde o final do século XX e início do século XXI, é um renovado interesse pela dimensão religiosa do sujeito e pelo crescente número de adeptos conquistados pelas religiões.

Supomos que tal interesse não se dá apenas pela desorganização produzida pela crise de valores tradicionais, mas, sobretudo, pelos efeitos da secularização e do pluralismo religioso que abriu o mercado religioso para o surgimento de “novos sagrados.” Supomos que tais movimentos são uma resposta ao secularismo e à pós-modernidade e um efeito à demanda de vazio de sentido e busca por sentido.

Estudos atuais sobre a secularização têm buscado compreender como ela se processa, ou melhor, se esse ainda é um conceito válido em nossa época, já que desde a década de 1960 vêm surgindo incontáveis movimentos religiosos e as instituições religiosas tradicionais oscilam em plausibilidade. Em nossos dias, fala-se num outro termo: dessecularização.

O próprio Berger (1997) defensor da tese da secularização da sociedade, de alguma maneira refuta sua própria tese defendida anteriormente. Ele mesmo admite em sua obra *“Rumor de Anjos”* que no começo da década de 1960, *“a secularização e o pluralismo eram fenômenos intimamente aparentados.”* (BERGER, 1997, p. 179). Mesmo admitindo que seu pensamento não tenha mudado dramaticamente quanto a isso, Berger assume que seu pensamento mudou em dois aspectos: *“Primeiro é muito mais claro para mim agora porque o método teológico do liberalismo protestante clássico, com seu assento sobre a experiência e a escolha racional, é o mais viável hoje. Segundo, por causa do meu encontro com o Terceiro Mundo, tenho agora uma ideia muito mais ampla do alcance das escolhas importantes em religião.”* (BERGER, 1997, p. 180).

Berger (1997, p. 177) desenvolveu o conceito de dessecularização, a partir de seu encontro com o Terceiro Mundo, onde ele não viu resquícios da secularização proposta anteriormente. Este conceito surge para apontar um reencantamento do mundo com um novo tipo de sagrado que surge a partir das várias ofertas religiosas trazidas pelo pluralismo, como atesta Negrão (1994):

Mais recentemente vivemos o período dos chamados 'retorno do sagrado' ou 'revanche de Deus', em que este mundo, de alguma forma, se reencanta. Mesmo se considerarmos a realidade do Terceiro Mundo em geral e do Brasil em particular, em que o sagrado persistiu, é inegável que a religião aí se revitalizou, paralelamente ao reencantamento primeiro-mundista. (NEGRÃO, 1994, p.134).

Vemos assim, que a religiosidade não perde força na pós-modernidade. Ao invés de desaparecer do cenário, a religiosidade pós-moderna multiplica-se em várias expressões religiosas, institucionais ou não. É a “ressacralização” do mundo que a razão moderna tentou desencantar e secularizar. É o retorno dos conteúdos religiosos recalcados³² pela modernidade. Este fenômeno aponta para a volta ao cenário de uma necessidade estritamente humana: a contemplação:

O reaparecimento, o reemergir – mais do que a volta – do religioso, do sagrado, a sede pelo mistério e pela mística em distintas formas aparecendo após o “banimento” ensaiado pela secularização denota uma volta (ou uma permanência) da necessidade contemplativa, o aparentemente novo emergir de valores como a gratuidade, o desejo, o sentimento e a re-descoberta, em nova dimensão, da natureza e da relação com o homem com o planeta. (BINGEMER, 1998, p. 80)

Parece-nos que Durkheim (1989) tinha razão quando previu que a secularização como desaparecimento do sagrado seria virtualmente impossível. Para ele, o sagrado permaneceria como necessidade de celebrar o todo social e de fortalecer os vínculos sociais:

há algo na religião, algo de eterno destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares nos quais o pensamento religioso se envolveu sucessivamente. Não pode haver sociedade que não sinta a necessidade de conservar e reafirmar, a intervalos regulares, os sentimentos coletivos e as idéias coletivas que constituem a sua unidade e sua personalidade. (DURKHEIM, 1989, p. 504)

Durkheim admite a mudança da religião, mas não o desaparecimento do sagrado. Nessa medida, a religião “*parece chamada a se transformar mais do que desaparecer*” (DURKHEIM, 1989, p. 508). E como tem passado por transformações a religiosidade pós-moderna. Tais transformações se manifestam no surgimento de novos sagrados, novas religiões, novas linguagens e até mesmo de uma nova ética.

Dizemos novo sagrado, porque a busca pela experiência religiosa não mais acontece à custa de uma vida de privação, como no período antecedente à modernidade. A versão pós-moderna da religiosidade procura conciliar as regras e dogmas com a nova ordem do consumo balizada pelo mercado religioso. Nessa nova ordem, as promessas de um paraíso futuro numa

³² O termo recalque significa no sentido próprio a “operação pela qual o sujeito procura repelir ou manter no inconsciente representações (pensamentos, imagens, recordações) ligadas a uma pulsão”. (LAPLANCHE, 1998, p.430). No texto, tomamos emprestado o termo para explicitar o retorno do sentimento religioso “recalcado” na modernidade, mas que volta com toda força na pós-modernidade.

outra dimensão de vida já não mais apetece os adeptos das religiões. A felicidade é algo para ser buscado a todo custo neste exato momento da vida, de preferência sem sacrifício ou privação.

Bauman (1998) em seu livro *“O mal estar na pós-modernidade”*, faz uma releitura da clássica obra de Freud (1997), *“O mal-estar na civilização”*. Segundo ele, a marca da pós-modernidade é a *“vontade de liberdade”*. O mundo atual, com toda sua incerteza e insegurança é bem diferente do mundo projetado por Freud, seguro e com uma vida social estável. Segundo Bauman (1998, p.8), Freud afirma em seu livro que o homem contemporâneo trocou um quinhão de liberdade por um quinhão de segurança. No entanto para esse sociólogo polonês, *“os homens e as mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade”*. (BAUMAN, 1998, p. 10).

Bauman admite que, muito embora personagens religiosos sejam admitidos na religiosidade contemporânea; tais personagens como Deus, Jesus Cristo ou santos diversos, não oferecem mais uma vida na eternidade após a morte. Sua função agora é oferecer ao homem mais sensações de prazer na vida terrena. O humanismo da modernidade colocou o homem no centro e sua vontade deve ser guiada a coisas ou tarefas que podem ser conquistadas por meios humanos e a vida eterna após a morte não faz parte desta categoria.

Para Bauman (1998), a esperança da vida eterna, o sonho do céu e o horror do inferno, nos deixam suscetíveis à mensagem religiosa. No entanto, é necessário um grande esforço para que tal mensagem prevaleça sobre a gravidade das preocupações diárias. Os padrões de piedade dos monges, padres ou pastores colidiram com a vida agitada de nossa era, tornando a salvação um luxo a que poucos poderiam ter acesso. Assim, a conquista da salvação espiritual tornou-se uma perspectiva cada vez mais distante da realidade da maioria. Nesse caso, a salvação foi deslocada para o patamar das tarefas diárias, ressignificada numa perspectiva de salvação temporal, das dificuldades e vicissitudes que presidem a totalidade das atividades da vida.

A rotina muitas vezes tumultuada do dia a dia faz o sujeito lutar pela sobrevivência em um emprego e o obriga a manter uma repetição cotidiana de acordar, ir ao trabalho, voltar para casa, dormir e recomeçar o círculo. A urgência da vida bate à porta do homem pós-moderno, e *“antes de ter tempo de pensar na eternidade, a hora de dormir está chegando e, depois, um outro dia transbordante de coisas a serem feitas ou desfeitas”* (BAUMAN, 1998, p. 210).

O que preocupa o homem pós-moderno não são a morte e a incerteza depois dela, mas *“é a vida antes da morte que oferece percepções cercadas de incerteza”* (BAUMAN, 1998, 219). Essa perda do medo da morte é produto, sobretudo, do progresso da medicina, que fez com que a morte perdesse seu poder de destruição e fosse vista como um evento lógico e racional. Dessa maneira, a morte foi banida do discurso religioso institucional.

Segundo Bauman (1998), a morte foi especializada na medida em que o morto é confinado, os longos funerais são abreviados e o corpo cremado sob a supervisão de especialistas e não mais do sacerdote. A incerteza da pós-modernidade não está no futuro, na eternidade, no porvir, mas na vida diária, no cotidiano do sujeito. Homens e mulheres pós-modernos não buscam mais os padres, pastores ou sacerdotes tradicionais que falam de suas fraquezas. Os pós-modernos precisam de “autoafirmação”, motivação e também de uma “receita” para resolver seus males e satisfazer seus desejos. As igrejas que fazem “sucesso” são aquelas que se especializaram e se tornaram verdadeiros centros de cuidado e ajuda espiritual.

Nesse ponto parece-nos que Bauman não tinha razão quando afirma que a incerteza do ser humano atual não gera mais procura de religião, mas a busca de especialistas como psicólogos, terapeutas, gurus de autoajuda. Parece-nos que, pelo contrário, as instituições religiosas tradicionais ou se reformularam ou foram substituídas por outros modelos novos e imediatistas que, de alguma maneira, respondem às angústias deste tempo, como descreve Libânio (1998):

As angústias, que o modelo vigente produz por seu corte materialista, consumista, sem valores transcendentais, sem ética, competitivo, são aliviadas pelas formas religiosas oferecidas. Elas devolvem ânimo às pessoas para que superem a decepção e ceticismo, tão presentes na pós-modernidade. (LIBÂNIO, 1998, p. 63)

Neste caso, a religião na pós-modernidade se transforma em um “bem de consumo” e as igrejas se apresentam como produtoras de bens e serviços para satisfazerem seus “clientes”. Nessa medida, as igrejas devem se ocupar primeiro da produção de seus próprios consumidores ampliando suas necessidades a fim de serem satisfeitas pelo seu serviço e, desse modo, tornar seu trabalho indispensável:

as igrejas que não se marginalizaram e obtêm maior crescimento são aquelas que se assenhorearam de outras funções que não a de abastecer a preocupação com os mistérios da existência e da morte. [...] Como a dança e a pintura, a religião se torna uma atividade de lazer. (BAUMAN, 1998, p.215)

Neste novo cenário, as instituições eclesiais necessariamente passam por reformulações. Seus “clientes”, agora, são balizados pelo desejo de felicidade, impelidos por uma constante busca individual de autorrealização. Este fenômeno apresenta grande semelhança entre o consumismo e a religião. Bauman (1998) denomina tal fenômeno de “religião do consumo”, uma vez que promove a “experiência máxima” do prazer momentâneo, de acordo com o desejo do “fiel”.

Diante do novo paradigma, até mesmo os cultos de algumas organizações religiosas ganham um novo foco. O objetivo é aliar a vida religiosa a uma vida prazerosa. O sentimento toma o lugar da fé que assume uma categoria mais prática. O *show gospel* e a “aeróbica do Senhor” revelam um novo espectro de possibilidades para o contato com o sagrado, não necessariamente pela via da piedade e da introspecção. Em algumas expressões religiosas da atualidade, parece que os pecados capitais do medievo foram santificados pelo capital pós-moderno. Se na modernidade Deus foi substituído pelo homem, na pós-modernidade tanto um quanto o outro são substituídos pelo senhor deste século: o mercado. Diante dele, tanto Deus quanto o homem também se transformam em mercadoria. Segundo Libânio (2004),

O niilismo atinge o campo da religião. O axioma que o consagra soa: toda religião é verdadeira... No concreto da vida, acontece com a geração jovem pós-moderna uma privatização e individualização da religião a modo de kit religioso preparado com as práticas religiosas oferecidas no gigantesco supermercado de religiões da pós-modernidade. Presencia-se um pot-pourri religioso com ingredientes cristãos, orientais, africanos, indígenas, esotéricos, evangélicos, etc. (LIBÂNIO, 2004, p.65)

E nesta dimensão tudo é relativo e não é necessário submeter-se a nenhum ideal ou valor. Decorre daí o exercício de uma fé voltada para si mesmo e a satisfação de seus próprios interesses. Neste caso, as igrejas precisam adequar-se a este novo momento oferecendo a seus “clientes” um tipo de religiosidade *self-service*:

Se quiserem sobreviver, as Igrejas devem atender sempre mais aos desejos de seus membros. A oferta das Igrejas deve comprovar-se num mercado livre. As pessoas que aceitam a oferta tornam-se um grupo de consumidores. Por mais que os teólogos se ericem, a sabedoria do velho ditado comercial – ‘o freguês tem sempre razão’ – impõe-se também às Igrejas. (BERGER & LUCKMANN, 2004 p. 61).

O fenômeno religioso apresenta-se hoje como uma explosão de religiosidades e espiritualidades. Este é um fenômeno que alguns têm denominado como “surto do sagrado”, caracterizado pela procura por modelos religiosos que deem resposta rápidas às questões mais complexas da vivência do ser humano.

Em síntese: as grandes e rápidas mudanças pelas quais o mundo tem passado trouxeram diferentes contornos para a religiosidade atual, seja do ponto de vista individual ou

coletivo. Dentre suas consequências estão, além do questionamento das hierarquias, também uma crise de identidade e perda de referências que vêm certamente deixando um vazio na vida das pessoas, acrescentando a este vazio a falta de sentido. Neste caso, a experiência religiosa do homem pós-moderno não é necessariamente uma experiência transcendente, mas uma experiência que tem o próprio homem como referência.

4.1.3. O mal-estar da religiosidade sem sentido: a patologia do espírito da época

Frankl (1978) diagnosticou a “doença do século XX”, que afirmamos ser também a doença do século XXI: “a patologia do espírito da época”, causa da neurose coletiva. Frankl (1991, p. 127) aponta, por exemplo, que em nossa época que valoriza tanto a efemeridade e o momento presente, convencionou-se que o valor das pessoas está submetido à utilidade que possam ter ou não no presente.

Neste caso, as pessoas mais velhas, por não terem mais “utilidade” num mundo cada vez mais dinâmico e por ter reduzidas possibilidades de futuro, são relegados a um segundo plano. Nossa sociedade de consumo valoriza pessoas jovens, bem-sucedidas e felizes. Frankl (1991, p. 127), no entanto, afirma que os jovens deveriam invejar os mais velhos pois eles possuem um “patrimônio do passado” constituído das potencialidades que efetivaram os sentidos, que realizaram os valores que viveram. Frankl (1978) descreve que tais comportamentos se dão como tentativas de fuga da responsabilidade. Nessa fuga, o sujeito perde sua identidade, dando respostas prontas a partir da experiência dos outros para as perguntas que lhe são colocadas pela vida.

Elisabeth Lukas³³; afirma que tal comportamento individualista tem reflexo direto no comportamento da coletividade: “*As ações de um grande número de indivíduos transformam-se no “espírito da época”, por sua vez, influenciando, as ações de muitos indivíduos*” (LUKAS, 1992, p. 99). Este “*espírito de época*” leva o sujeito a tomar decisões a partir da coletividade, do que a maioria já decidiu. O espírito de época tira do indivíduo a responsabilidade da escolha. Isto leva a comportamentos repetidos por indivíduos inseridos em culturas diferentes trazendo uma globalização de comportamentos, causando um entrelaçamento individual com o coletivo.

³³ Elisabeth Lukas (1942-) é discípula de Viktor Frankl. Através de sua psicoterapia, aperfeiçoou a metodologia de Frankl. Tem vários livros publicados em português. (LUKAS, 1993, p. 1).

Nesse caso, o mal estar da falta de sentido individual se multiplica criando um coletivismo da falta de sentido que pode gerar neuroses e psicopatias. A neurose coletiva que acomete a sociedade pós-moderna se apresenta através de quatro indicadores segundo Frankl (1978):

- A atitude provisória diante da vida;
- A orientação fatalista perante a vida;
- O pensamento coletivista;
- O fanatismo.

Vejamos como estes indicadores aparecem também como sintoma da falta de sentido até mesmo pelas pessoas que professam uma religião. Isto porque o fato de alguém professar uma religião, seja ela qual for, não garante que ela tenha encontrado o sentido da vida, pelo contrário, uma vivência religiosa inautêntica que não assegura atitudes responsáveis diante da vida, é antes de tudo, uma negação do sentido da vida.

Para Lukas (1992) ter uma *atitude provisória diante da vida* é “viver sonhando acordado, sem se incomodar com nada, sem planejar, sem nada preparar com antecedência”. (LUKAS, 1992, p. 103) O que importa neste caso é o tempo presente, sem uma reflexão profunda a respeito das consequências dos atos. Nessa medida, o supérfluo e desnecessário ocupam status de urgente. O mais importante é aproveitar a vida com o mínimo de esforço. Este tipo de vida pode levar o sujeito a uma depressão, principalmente quando os recursos se acabarem e os amigos se forem. A falta de perspectiva da pós-modernidade em relação ao futuro pode ter um final trágico como aponta mais uma vez Elisabeth Lukas (1992):

Quem toda a vida viveu sem pensar no futuro, no máximo reunindo algumas experiências superficiais de prazer, pode-se dizer que na sua morte não irá restar muita coisa, já que nada buscou e nada alcançou, nada empreendeu e nada concluiu, nada amou e nada realizou que tudo deixou ao acaso e nada pode chamar de seu. (LUKAS, 1992, p. 104)

Esta forma de vida provisória, imediatista e irresponsável que marca a sociedade em que vivemos, tem sido responsável pela falta de perspectiva futura de nossa sociedade. Um exemplo clássico disso é a completa falta de conscientização ambiental que grassa em nossos dias. A não preocupação com o futuro do planeta, por exemplo, trará sérias consequências para nossos filhos e netos.

Como resultado deste tipo de vida que abandona a responsabilidade pessoal, e abre mão da liberdade a atitude é de uma *atitude de orientação fatalista perante a vida*. Tal

atitude leva o sujeito a ter uma consciência de destino fatalista, onde ela vê “*um destino todopoderoso que se manifesta responsável por tudo. Nega-se a si própria toda possibilidade de decidir*” (LUKAS, 1992, p. 104). Este tipo de atitude desenvolve-se num tipo de religiosidade inautêntica e irresponsável onde toda fatalidade é atribuída à “vontade de Deus”.

Este tipo de religioso não se questiona em relação ao destino e não vê o futuro como um desafio. Diferentemente deste tipo fatalista de olhar para a vida, a proposta frankliana propõe que a resposta não é colocada pelo destino, mas somos nós que a delineamos com as nossas atitudes: “*O que podemos esperar da vida? A resposta é o silêncio. O que a vida espera de nós? A resposta está em nossos lábios e em nossas mãos*”. (LUKAS, 1993, p. 8)

A resignação e acomodação, por exemplo, são respostas, mesmo não sendo respostas existencialmente responsáveis. Jung Mo Sung (1991) aponta que algumas representações sociais da religião não têm sido positivas do ponto de vista de afirmar a vida e até mesmo de promover a saúde mental. A clássica frase “*Deus sabe o que faz!*” dita quando na perda de um ente querido, por exemplo, representa que a vontade de Deus é absoluta e resta-nos tão somente uma atitude de aquiescência.

Isso evidencia certa alienação e falsa explicação para uma realidade social como a morte de centenas de crianças pela desnutrição, pela violência. Creditar a Deus a responsabilidade pelas mazelas sociais é uma saída fácil para algo que poderia ser evitado, se a religiosidade fosse vivida na prática de forma autêntica e responsável. Aliás, este tipo de religiosidade sem compromisso com o social tem se tornado um surto em nossos dias como explica Libânio (1998):

Esse surto religioso carece de tônus crítico-social. Por isso, não questiona nem afeta o sistema vigente. Antes, favorece-o, ao desempenhar papel terapêutico, tranquilizando-o e harmonizando as pessoas por dentro. As angústias, que o modelo vigente produz por seu corte materialista, consumista, sem valores transcendentais, sem ética, competitivo, são aliviadas pelas formas religiosas oferecidas. Elas devolvem ânimo às pessoas para que superem a decepção e ceticismo, tão presentes na pós-modernidade.” (LIBÂNIO, 1998, p. 63)

Esta vivência religiosa que não resulta nas mudanças sociais necessárias, favorecem a falta de sentido coletivo. Notadamente é observável que em várias religiões os que se insurgiram contra a ordem social vigente (ou seria desordem), foram simplesmente calados pela covardia dos opressores. No entanto, suas vozes podem ser ouvidas até hoje. Vale citar Mahatma Gandhi, líder hindu assassinado em 1948. Martin Luther King, pastor batista americano que lutava contra a segregação racial americana, assassinado em 1968. Oscar Romero, arcebispo católico romano, assassinado em 1980.

Diferentemente deste tipo fatalista de olhar para a vida, a proposta frankliana propõe que a resposta não é colocada pelo destino, mas somos nós que a delineamos com as nossas atitudes: “*O que podemos esperar da vida? A resposta é o silêncio. O que a vida espera de nós? A resposta está em nossos lábios e em nossas mãos*”. (LUKAS, 1993, p. 8)

As pessoas guiadas pelo pensamento coletivista são marcadas pelo etnocentrismo cuja visão de mundo do grupo é tomada como centro de tudo. No plano religioso, o pensamento coletivista pode ser visto como a dificuldade de lidar com a alteridade, uma vez que os outros são julgados a partir de nossas próprias crenças e valores. Tal comportamento gera um sentimento de estranheza e hostilidade.

Como resultado do coletivismo, surge o **fanatismo**.³⁴ O fanático é aquele que busca impor seus ideais por todos os meios possíveis. Analisando o fanatismo político, Elisabeth Lukas considera que existem dois tipos de pessoas:

Aqueles para quem o fim justifica os meios – e aqueles que têm consciência de que também existem meios que profanam o mais legítimo dos fins. Efetivamente nem é verdade que os fins justificam os meios; pela simples razão de que, se para uma pessoa todas as coisas não são senão meio para o fim, para essa pessoa nem mesmo o fim pode ser justo. Pois para quem qualquer meio é justo, para este não existe coisa alguma que seja justa. (LUKAS, 1992, p.107)

O fanatismo religioso³⁵ especificamente seria uma forma anômala de religiosidade. Esse tipo de vivência religiosa tem o papel de levar seus adeptos a um lugar de submissão e a um imperativo de conduta que os assegure um estado psíquico de ausência de conflitos. Nessa medida, o indivíduo acaba por firmar princípios, ideologias e desejos como leis necessárias a todos, designando os contrários como impuros, infiéis, que devem ser excluídos, negados, convertidos ou eliminados.

Segundo Levy (1994, p. 71) enquanto as religiões não ocuparam um papel central na organização política e social, o fanatismo religioso não encontrou sustento para crescer. A religião separada do Estado não dava subsídio ao fanatismo religioso. A passagem da religião para o fanatismo só é possível se certas condições forem preenchidas, como por exemplo a

³⁴ Atitude que explica a idolatria não só política, mas de todo o tipo que acontece no meio social. (XAUSA, 1986, p. 138).

³⁵ Enriquez define o fanatismo religioso como: “*a crença exacerbada em um mito, um dogma, um ritual compartilhado que é preciso defender às custas da própria vida*”. (apud Levi, 1994, p.71)

produção de uma cultura cheia de calor para com os seus adeptos e cheia de ódio contra os descrentes.

4.2. – A experiência religiosa como resposta à falta de sentido

Diante das considerações feitas até aqui a respeito dos “sintomas” da falta de sentido na pós-modernidade, podemos atestar que tais fenômenos trazem como pano de fundo o vazio de significado responsável pelo vazio de sentido deste tempo que se configura como uma psicopatologia social de nossa época, denominada por Frankl (1991, p. 93) de neurose noogênica.

Para Frankl (1989, p. 76) o amplo leque de modelos e possibilidades de escolhas da atualidade expõe o sujeito desse tempo a uma superabundância de informações. Diante desse espectro de possibilidades, o sujeito é convocado a fazer escolhas responsáveis a partir do uso de sua consciência. Coelho Júnior e Mahfoud (2001) apontam que esta consciência moral é conhecida como a "voz da consciência", uma vez que é ela que nos aponta um caminho e nos faz tomar uma decisão diante de uma situação em que precisamos decidir sobre algo. É o surgimento do sujeito responsável que decide a partir do uso da consciência.

De outra maneira, o ser humano que se encontra em um vazio existencial, *“até o momento derradeiro, até o último suspiro, não sabe o homem se efetivamente realizou o sentido de sua vida, ou se a respeito dele viveu na ilusão”* (FRANKL, 1991, p.18).

Decorre daí, a necessidade de compreender o lugar da experiência religiosa diante dos valores e da cultura pós-moderna. Nessa medida, reputamos como importante relacionar o sentido da vida com a religião, pois tem sido papel das religiões em geral apontar um sentido supra-humano que transcende a nossa percepção. Nessa medida, é muito importante verificarmos o que Viktor Frankl teorizou a respeito do sentido da vida e sua relação com a religiosidade humana.

4.2.1. A subjetividade da experiência religiosa

Tomaremos o conceito de experiência religiosa como fenômeno ligado à emergência da subjetividade³⁶, que caracteriza o sujeito contemporâneo. Essa dinâmica psicoexistencial aponta ao ser humano uma direção que é aquela que ele possui de mais profundo e próprio: o horizonte do sentido que o transcende.

A princípio, apresentaremos este conceito de acordo com alguns teóricos como, por exemplo, Edênio Valle (1998) que utiliza o vocábulo alemão *Erlebnis* para conceituar a experiência religiosa. Esta palavra significa experiência, mas numa medida mais profunda, ou seja, uma vivência interior e dotada de um sentido ou valor evidente em si para o sujeito. A ênfase está mais na vivência da pessoa do que em ritos ou dogmas que lhe são ensinados por determinada confissão religiosa. Esta experiência é fruto de uma vivência única e significativa na vida do sujeito que pode inclusive trazer mudanças em sua maneira de ver e sentir a vida.

Rudolf Otto³⁷ ofereceu uma análise fenomenológica da experiência religiosa em sua obra “*O Sagrado*”. Nesta obra, Otto (1992, p. 9-12) tem a intenção de observar as características do elemento não-racional em contraste com as do racional, dentro do universo religioso. No intuito de apresentar tais características irracionais peculiares do sagrado, ele cria o neologismo *numinoso*,³⁸ que se constitui como “*uma categoria especial de interpretação e de avaliação e, da mesma maneira, de um estado de alma numinoso que se manifesta quando esta categoria se aplica, isto é, sempre que um objeto se concebe como numinoso*”. (OTTO, 1992, p. 15).

O *numinoso*, de Otto, caracteriza-se como algo não passível de definição, mas sim de observação e descrição. Este é um elemento que compõe a parte irracional da percepção do sagrado. Nesse caso, só pode ser descrito e observado a partir da reação sentimental que a pessoa tem diante do divino, ou *numinoso*, que pertence ao plano da experiência vivida, ou seja, da vivência religiosa que é

³⁶ Entendida aqui como o espaço íntimo do indivíduo composto por emoções, sentimentos e pensamentos (mundo interno) com o qual ele se relaciona com o mundo social (mundo externo). (WIKIPÉDIA, 2010)

³⁷ Rudolf Otto (1869-1937) foi um teólogo protestante alemão e erudito em religiões comparadas. Autor de “*O Sagrado*”, publicado em 1917 com o título alemão de “*Das Heilige*.” Nesta obra, Otto apresenta uma síntese de suas preocupações filosóficas, fenomenológicas e teóricas a este respeito da relação do homem como o sagrado. (BAY, 2004, p. 4)

³⁸ “*do latim númen, que significa a força divina ou poder, atribuídos a seres ou a objetos para quem se olha com reverência*” (ROSA, 1971, p.27)

caracterizada pelo contato com o numinoso, ou seja, algo exterior a nós que pressentimos de certo modo e que não podemos desenvolver plenamente em conceitos; devemos observar a reação especial que seu contato provoca em nosso sentimento. E esta se manifesta em dois sentimentos ligadas entre si: o mistério do tremendo e o mistério do fascinante. (BENKO, 1981, p.17)

O *númen* desencadeia no sujeito, uma experiência consciente que traz em si a ideia de algo misterioso, capaz de incutir medo, mas que também possui o extraordinário poder de atrair o homem. Este fenômeno se manifesta em dois polos na reação do ser humano frente ao estranho, ao desconhecido, ao sagrado: o mistério tremendo e o mistério fascinante.

Segundo Otto (1992, p. 22), o *mysterium tremendum* é o que há de mais íntimo em toda emoção religiosa intensa em sua forma primitiva, ou seja, que nada tem a ver com conceitos como salvação, confiança ou amor. É aquilo que faz tremer, causa arrepios. “*Trata-se de um terror cheio de horror interno que nenhuma coisa criada, mesmo a mais ameaçadora e mais poderosa pode inspirar.*” (OTTO, 1992, p. 23).

No entanto, há outro elemento do mistério: *mysterium fascinans*. Este suscita uma fascinação capaz de maravilhar, seduzir e embriagar, levar ao delírio. Podemos afirmar que a experiência religiosa é a resposta do homem ao misterioso que ao mesmo tempo lhe traz pavor e fascinação. Neste caso, o sentido atribuído a este sentimento está no fato de o mesmo capacitar o sujeito para lidar com a transcendência, com o desconhecido, com o tremendo e fascinante. Eliade (1992) afirma que Otto,

esforça-se por clarificar o caráter específico dessa experiência terrífica e irracional. Descobre o sentimento de pavor diante do sagrado, diante desse *mysterium tremendum*, dessa *majestas* que exala uma superioridade esmagadora de poder; encontra o temor religioso diante do *mysterium fascinans*, em que se expande a perfeita plenitude do ser. (ELIADE, 1992, P. 12)

Segundo Bay (2004, p. 10), o objetivo de Otto ao realizar seu estudo foi apresentar a experiência como conhecimento *a priori* e como fonte de conhecimento profunda e válida. Otto teria se baseado em Kant, para quem todo o conhecimento tem início na experiência. Mesmo que não seja possível comprovar os conteúdos da experiência religiosa ou *numinosa*, há que se considerar tal conhecimento como válido e relevante, uma vez que se dá a partir de um estímulo exterior, incitando no sujeito a capacidade interna de conhecer na “alma”, o sagrado.

Constatar que a experiência religiosa se dá *a priori* no âmbito da subjetividade do indivíduo é muito importante neste trabalho tendo em vista que admitimos que a experiência pessoal do sujeito com o sagrado é um meio que pode possibilitá-lo a encontrar sentido na

existência. É preciso deixar bem claro desde já, que o conceito de experiência religiosa deve ser distinguido do conceito de religião institucionalizada, como lembra Valle: “*a religiosidade, enquanto experiência subjetiva deve ser distinguida da religião, que é sua matriz instituída. As funções psicológicas e socioculturais das duas não são idênticas*”. (VALLE, 1998, p.41).

Mesmo constatando que a subjetividade da experiência religiosa prioritariamente se dá no âmbito individual, reconhecemos também que é esta experiência a princípio pessoal que dará origem às religiões. Isto porque, segundo Valle (1998, p.40), as religiões estão fundadas em algum tipo de experiência religiosa ou mística e devem ser compreendidas a partir de suas raízes humanas existenciais.

Esta seria outra maneira de conceituar a experiência religiosa que encontra sentido nos valores, costumes e tradições de determinada crença e que são compartilhadas e significadas no grupo. Neste caso, o conceito de experiência religiosa está ligado aos conteúdos coletivos de determinada tradição religiosa, no conjunto de significados que foram introjetados pelo sujeito a partir do contato com determinado grupo religioso. O sentido então é coletivo e só pode ser compreendido na lógica daquela confissão religiosa.

Para Frank Usarski³⁹ (2002), as religiões constituem sistemas simbólicos com plausibilidades próprias que do ponto de vista de um indivíduo religioso, caracteriza-se como a afirmação subjetiva da proposta de que existe algo transcendental, extra-empírico, algo maior, mais fundamental ou mais poderoso do que a esfera que nos é imediatamente acessível através do instrumentário sensorial humano. Assim, as religiões são então uma possibilidade, uma abertura do homem ao sagrado e compõem-se de várias dimensões como a dimensão da fé, a dimensão institucional, a dimensão ritualista, a dimensão da experiência religiosa e a dimensão ética. Para ele, as religiões cumprem tanto funções individuais quanto sociais. Elas dão sentido para a vida, alimentam esperanças para o futuro próximo ou remoto, sentido esse que algumas vezes transcende o da vida atual, e com isso tem a potencialidade de compensar sofrimentos imediatos. Além disso, para Usarski, as religiões integram socialmente, uma vez que membros de uma comunidade religiosa compartilham a mesma cosmovisão, seguem valores comuns e praticam sua fé em grupos.

³⁹ Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião na PUC/SP, em entrevista à Revista Espaço Acadêmico, julho de 2002. (USARSKI, 2002)

Nessa medida, a experiência religiosa individual ou coletiva, levanta segundo Valle, “*a difícil questão de sua dimensão inconsciente.*”. (VALLE, 1998, p.41). Consideramos que é nesta dimensão inconsciente da experiência religiosa que está o sentido buscado pelo homem através de uma experiência religiosa genuína. Este inconsciente, tal qual admitimos neste trabalho, diz respeito não apenas à noção psicanalítica do inconsciente com seus conteúdos pulsionais, mas, sobretudo ao conceito de inconsciente espiritual ou transcendente proposto por Viktor Frankl.

4.2.2. A dimensão inconsciente da experiência religiosa

A grande contribuição de Frankl (1992) para a discussão do sentido religioso está em que ele localizou a dimensão espiritual dentro do inconsciente. Ele aponta para uma espiritualidade inconsciente no ser humano, inteiramente pertencente ao eu. Neste caso, o homem inconscientemente busca o preenchimento do sentido no encontro com outro ser, numa experiência numinosa, transcendente, mística.

Portanto, a experiência religiosa, constitui-se para o religioso ou para o místico como o preenchimento do significado da vida. Em relação à religião, a categoria do inconsciente espiritual também se faz presente na totalidade do ser humano. No livro “A presença ignorada de Deus”, Frankl (1992) aponta no ser humano esta espiritualidade inconsciente:

esta fé inconsciente do homem, que aqui se nos revela e está englobada e incluída no conceito de seu “inconsciente transcendente”, significaria então que sempre houve em nós uma tendência inconsciente em direção a Deus, que sempre tivemos uma ligação intencional, embora inconsciente, com Deus. E é justamente este Deus que denominamos de Deus inconsciente. (FRANKL, 1992, p. 48)

Entender a linha divisória que Frankl traça entre o inconsciente espiritual e o inconsciente pulsional é elementar para relacionarmos sua teoria, com a religiosidade e com a falta de sentido na pós-modernidade. A existência destas estruturas demonstra que o ser humano é composto de um lado de existência, ou seja, algo essencialmente espiritual e de outro, de facticidade, ou seja, dos “fatos” tanto psíquicos quanto corporais. Nessa medida, o inconsciente não se compõe apenas de instintos, mas também de elementos espirituais.

Entre estas duas estruturas, Frankl propõe a existência de um “hiato ontológico”, ou seja, a lacuna entre o que se é (facticidade) e o que se deveria vir a ser (existência). Nessa

medida, o ser humano dirige-se para um sentido que vai sempre à sua frente, como um guia: “*ser homem significa ser para além de si mesmo*” (FRANKL, 1989, p.45).

Frankl descreve que é no inconsciente espiritual que se encontra o fundamento ontológico da existência. Desse modo, o espírito contém a totalidade do humano do ponto de vista biológico, psíquico e existencial do homem. É impossível a uma análise-existencial fragmentar o psíquico, o biológico ou o espiritual. Assim Frankl expressa estes conceitos:

da mesma forma que a logoterapia, como aplicação clínica da análise existencial, acrescentou o espiritual ao psicológico (que era até então praticamente o único objeto da psicoterapia), ela passou a aprender e ensinar a ver o espiritual também dentro do inconsciente, algo como um “logos” inconsciente; ao id, como inconsciente instintivo, foi acrescentado, como nova descoberta, o inconsciente espiritual. Com esta espiritualidade inconsciente do homem, que qualificamos como inteiramente pertencente ao eu, descobrimos aquela profundidade inconsciente, onde são tomadas as grandes decisões existencialmente autênticas (...) a análise existencial descobriu, dentro da espiritualidade inconsciente do homem, algo como uma religiosidade inconsciente no sentido de um relacionamento inconsciente com Deus, de uma relação com o transcendente que, pelo visto, é imanente no homem, embora muitas vezes permaneça latente nele. (FRANKL, 1992, p.47)

Frankl (1999) situa o ser humano na qualidade de um ser que anseia por encontrar um sentido que oriente sua existência. Sendo assim, sua análise existencial apresenta o ser humano como um ser autotranscendente, uma vez que este busca o sentido para sua vida sempre em direção ao exterior de si mesmo, em busca do que ele denomina “Deus inconsciente”:

Deste modo, enquanto que a descoberta da espiritualidade inconsciente aparece o eu (espiritual) por detrás do isso (inconsciente) com a descoberta da religiosidade inconsciente se torna visível ainda por detrás do eu imanente o tu transcendente. Se antes o eu se mostrava a nós como ‘também inconsciente’, agora este inconsciente espiritual se descobre como algo ‘também transcendente’[...]. “Nossa formulação de um Deus inconsciente, não significa, porém, que Deus em si mesmo e por si mesmo seja inconsciente; significa, antes que Deus às vezes não é inconsciente, que nossa relação com ele pode ser inconsciente, isto é, reprimida e, portanto oculta para nós mesmos”. (FRANKL, 1992, p. 47-48).

Ao propor a tese de um “Deus inconsciente”, Frankl (1992, p. 48), chama a atenção para três interpretações errôneas que podem ser feitas a partir deste conceito. Primeiramente, é importante ressaltar, que a presença inconsciente de Deus não significa que o inconsciente seja divino, ou que Deus esteja dentro de nós preenchendo nosso inconsciente. Para Frankl, teses como estas fazem parte de uma “teologia diletante”. Um segundo engano que a teoria do

“Deus inconsciente” pode levar é pensarmos que o inconsciente não é onisciente. Em terceiro lugar, Frankl assegura que o inconsciente pensado por ele não é “id-ificado.”⁴⁰

Nesse aspecto, Frankl não só se distancia de Freud como também de Jung. Este último também percebeu como Frankl o religioso dentro do inconsciente. No entanto, segundo Frankl (1992, p.49), Jung também situou a resposta religiosa na categoria de impulso. Nessa medida, o homem seria impulsionado a Deus e faria suas escolhas a partir de arquétipos religiosos presentes no “inconsciente coletivo”. O inconsciente espiritual de Frankl não encontra correspondência no inconsciente religioso coletivo de Jung. Para Frankl, Jung deu ao “Deus inconsciente” uma “localização falsa”:

a verdadeira e autêntica religiosidade não tem caráter impulsivo, mas decisivo: a religiosidade permanece com seu caráter decisivo e deixa de ser tal se assimila à impulsividade. Porque a religiosidade ou é existencial ou não é em absoluto. Mas para Jung, como para Freud, o inconsciente, e portanto também o inconsciente ‘religioso’, é algo que determina a pessoa. Em contrapartida, para nós, a religiosidade inconsciente, e de modo mais geral todo o inconsciente espiritual, é um ser inconsciente que decide, e não um ser que é impulsionado a partir do inconsciente; para nós, repetimos, o inconsciente espiritual e muito em particular a religiosidade inconsciente, isto é, o ‘inconsciente transcendental’, não é um inconsciente determinante, é existente”. (FRANKL, 1992, p.50).

O que Frankl afirma é que o relacionamento humano com o transcendente é uma característica ontológica do ser humano. Nessa medida, afirma-se a transcendência do ser humano como sua característica particular. É na dimensão da transcendência que o ser humano toma as grandes decisões existencialmente autênticas. O inconsciente espiritual constitui-se então como a sede dos fenômenos morais, como vivência da liberdade e da responsabilidade.

O inconsciente de Frankl além de conter o espiritual, carrega também a possibilidade para o surgimento do ser livre e responsável. A teoria de Frankl tem o objetivo de:

mobilizar, a todo momento, a existência espiritual no sentido de uma responsabilidade livre, contrapondo-a aos condicionamentos da facticidade psicofísica, que o paciente tende como seu destino. E precisamente frente a essa facticidade deve ser despertada a consciência da liberdade, aquela liberdade e responsabilidade que constituem o ser humano propriamente dito. (FRANKL, 1992 p.20)

⁴⁰ O inconsciente “id-ificado” seria aquele que responde a um impulso e não aquele que responde livremente através de uma escolha. Ver exemplo que Frankl dá a respeito da escolha amorosa. (FRANKL, 1992, p. 29)

O inconsciente humano pensado por Frankl não é impulsionado ou condicionado. Ele emerge de um modo de existir livre, onde entra em cena um eu que decide. Frankl propõe a existência de um inconsciente espiritual que se revela como a fonte de todos os empreendimentos humanos.

Mais uma vez aparece aqui a distinção entre a teoria de V. Frankl e a de S. Freud. Se no método freudiano o objetivo do inconsciente é trazer à superfície conteúdos pulsionais, na teoria de Frankl o objetivo é revelar conteúdos espirituais que revelará o sujeito propriamente dito. Aliás, em nosso entender, só se pode falar de um sujeito na perspectiva frankliana, que propõe o ser humano como essencialmente espiritual, livre e responsável. (Frankl, 1992, p.21)

Coelho Júnior e Mahfoud (2001) distinguem o conceito de responsabilidade em Frankl, de um caráter moralista que obriga o indivíduo a agir de acordo com normas introjetadas. Para Frankl, (1989, p. 119), tal escolha expressa a liberdade do sujeito para posicionar-se e manifesta a "irrepetibilidade" e o "caráter de algo único" da existência de cada pessoa. Nessa medida,

é revelando sua capacidade de decidir que o homem se autodetermina, ao mesmo tempo em que se inscreve na realidade, tornando conscientes suas escolhas. Sendo o ser marcado por uma situação de liberdade interior, revelada no encontro com as instâncias da vida, o homem mostra-se único e irrepetível. (MOREIRA, 2006a, p.53)

Essa liberdade de escolha pressupõe responsabilidade. Responsabilidade para Frankl é a capacidade de liberdade de escolha que possui o ser humano no momento em que se depara com circunstâncias adversas ou não e se posiciona diante de tais circunstâncias.

4.2.3. A possibilidade de sentido na religiosidade contemporânea

Temos então o quadro que aponta a secularização como elemento fundante do pluralismo religioso e responsável por sua vez, pelo trânsito religioso percebido atualmente. Soma-se a esses sintomas, a "doença do século XX" diagnosticada por Viktor Frankl, como uma patologia desse nosso tempo, marcado pela efemeridade da experiência religiosa. Diante disso, é interessante perguntar se há na religiosidade humana alguma possibilidade de sentido.

Viktor Frankl (1992) aponta para esta possibilidade na medida em que admite o encontro por parte do ser humano com um sentido último dado pelo exercício de uma religiosidade autêntica. O anseio do homem pela religião está relacionado à sua necessidade

existencial de religar-se ao sentido último da existência, que se localiza fora do homem e é transcendente a ele. Por ser transcendente o ser humano pode distanciar-se de si mesmo e de lançar-se para algo diverso de si.

Frankl (1992) considera positivamente a religião como meio para a busca do sentido da vida. Para ele, as dimensões religiosas não foram esquecidas, mas reprimidas no inconsciente. Essa dimensão religiosa está presente no ser humano como um inconsciente, verdadeiro e próprio.

Discorrendo a respeito da experiência religiosa, o que Frankl (1992) tem em vista não é a prática do culto, mas a experiência religiosa autêntica como um ato de fé, como entrega total e consciente no amor, como um engajamento na busca de diálogo com o todo da experiência humana. Para ele, a experiência religiosa está mais próxima do simbólico do que do racional. É através da experiência religiosa que o discurso religioso preserva a inviolabilidade do ser.

No entanto, é importante observar que a verdadeira religiosidade para Frankl não diz respeito à adesão a um credo ou confissão. A pessoa que evidencia a verdadeira religiosidade não é aquela que se agarra a uma fé religiosa que deve ser defendida, se preciso for, com a própria vida. Esse tipo de fé, segundo Frankl nega a própria vida. Ela será vivenciada pelo sujeito que completou a dinâmica ontológica, que como ser responsável e consciente, percebe em seu viver diário uma missão a ser cumprida. Essa experiência religiosa também não será fruto de uma escolha cultural ou familiar. Muito menos se dará por uma busca descompensada na multiplicidade de opções no *self-service* religioso pós-moderno. Dessa maneira, “*a religiosidade inconsciente e, de modo geral, todo inconsciente espiritual, constituem um ser inconsciente que decide, e não um ser impelido a partir do inconsciente*”. (FRANKL, 1992, p. 50). Dito de outra maneira é o homem que se decide por Deus e não é impulsionado a ele:

Nós, porém, acreditamos que a religiosidade [...] pertence às decisões pessoais, às decisões mais pessoais e próprias do eu, decisões estas que podem, de fato, ser inconscientes, mas nem por isso precisam fazer parte da esfera dos impulsos do id. (FRANKL, 1992, p.50).

A religiosidade para Frankl só é genuína quando existencial. No entanto, a esta categoria de existencialidade, Frankl (1992, p. 55) acrescenta a categoria de espontaneidade. Isto significa que para que seja existencial, a religiosidade deve brotar espontaneamente, ou seja, nunca se deve apressar ninguém a caminho da espiritualidade. Frankl percebe uma analogia entre a espontaneidade religiosa e a advertência de Freud de que o efeito terapêutico da psicanálise dependia do grau de espontaneidade do paciente: “*da mesma forma que nos*

‘complexos reprimidos’ somente uma conscientização espontânea pode levar à cura, assim também somente a manifestação espontânea da religiosidade inconsciente poderá trazer efeito curativo” (FRANKL, 1992, p. 56) Visto dessa maneira, podemos afirmar que a pessoa que vivencia este tipo de religiosidade autêntica, fruto de sua organização interna e de sua experiência transcendente, pode encontrar nas tradições religiosas vigentes, valores que a direcionarão para um relacionamento com o sagrado, e se abrirá ao outro e à transcendência.

Frankl (1992, p. 43) admite assim, que a experiência religiosa é muito importante para a busca do sentido da vida e constitui-se como um último passo na busca deste sentido. Nesse caso, a experiência religiosa completa de certa maneira a busca humana pelo sentido da vida, como descreve Rollo May⁴¹:

a religião verdadeira é uma ajuda para transformar a ansiedade neurótica numa ansiedade normal e criativa. Mas o neurótico, ao contrário do indivíduo saudável, não consegue entrar em acordo com esta insegurança; ela lhe causa ansiedade demais; ela paralisa a ação e deixa a personalidade em pânico. (MAY, 1996, p. 173)

A religiosidade neurótica de que fala May (1996) é aquela religiosidade inautêntica, incongruente, que não afirma um sentido para a vida. Ela prejudica a personalidade do sujeito, causando-lhe ainda mais ansiedade e um desejo de busca contínua em diferentes possibilidades de sagrado.

Frankl (1992) apresenta também o homem irreligioso, como aquele homem que não alcançou a transcendência, mas, pelo contrário, ignora essa transcendência. Esse homem não consegue perguntar para além de sua consciência, porque não assume o “risco” de ter fê:

O homem irreligioso se deteve antes do tempo no seu caminho em busca de sentido, já que não foi além de sua consciência, não perguntou para além dela. É como se tivesse chegado a um pico imediatamente inferior ao mais alto. Por que não vai adiante? É porque não quer perder o "chão firme sob seus pés", pois o verdadeiro pico não está visível para ele, está oculto na neblina, e nesta neblina, nesta incerteza, ele não se arrisca a penetrar. Somente a pessoa religiosa assume este risco." (FRANKL, 1992, p.43)

O homem irreligioso para Frankl “tem” consciência e responsabilidade; no entanto, não questiona além, não pergunta pelo que é responsável, nem de onde provém sua consciência. Ele nega a transcendência. No entanto, essa negativa é também fruto de uma consciência livre: *“esta liberdade é uma liberdade até para o não, que vai tão longe que a*

⁴¹ Teólogo e psicanalista, Rollo May nasceu nos Estados Unidos em 1909. É um dos principais representantes do Humanismo americano.

criatura também pode se decidir contra seu próprio Criador, que pode inclusive renegar Deus” (FRANKL, 1992, p. 43)

Eliade (1992) descreve que o desenvolvimento pleno de um sentimento irreligioso por parte dos seres humanos alcançou seu apogeu na sociedade européia moderna. Para ele,

O homem moderno a - religioso assume uma nova situação existencial: reconhece se como o único sujeito e agente da História e rejeita todo apelo à transcendência. Em outras palavras, não aceita nenhum modelo de humanidade fora da condição humana, tal como ela se revela nas diversas situações históricas. O homem faz se a si próprio, e só consegue fazer se completamente na medida em que se dessacraliza e dessacraliza o mundo. O sagrado é o obstáculo por excelência à sua liberdade. O homem só se tornará ele próprio quando estiver radicalmente desmistificado. Só será verdadeiramente livre quando tiver matado o último Deus. (ELIADE, 1992, p. 98)

Para Eliade (1992, p.98) o homem irreligioso assume uma existência trágica como resultado de um processo de dessacralização do mundo. Este sujeito que ele denomina de “homem profano” se constitui em oposição às crenças de seus antepassados. Seu esforço se dá no sentido de se “esvaziar” de toda religiosidade e de todo significado trans humano. Este sujeito “profano” reconhece a si próprio na medida em que se “liberta” e se “purifica” das “superstições” de seus antepassados.

Eliade descreve que o homem irreligioso, conserva vestígios do comportamento do homem religioso, mesmo que esvaziado dos significados religiosos. Para ele, *“a maioria dos ‘sem religião ainda se comporta religiosamente, embora não esteja consciente do fato”*. (ELIADE, 1992, p. 98) Ele quer dizer com isso, que muito embora negue as “superstições” ou os “tabus”, o homem contemporâneo apresenta em seus comportamentos uma “mitologia camuflada” e ritualismos “degradados”. Tais comportamentos podem ser observados, por exemplo, em festividades de Ano Novo, no casamento, no nascimento de um filho. Tais “rituais”, ainda que laicizados, apresentam a estrutura de um ritual de renovação. Neste caso,

a grande maioria dos “sem religião” não está, propriamente falando, livre dos comportamentos religiosos, das teologias e mitologias. Estão às vezes entulhados por todo um amontoado mágico religioso, mas degradado até a caricatura e, por esta razão, dificilmente reconhecível. (ELIADE, 1992, p. 98)

Admitimos que este tipo de atitude antirreligiosa pode ser reconhecida também na sociedade pós-moderna. Sobretudo, nas sociedades europeias onde podemos observar o crescimento de um ateísmo engajado que coloca até mensagens contra Deus em ônibus na Inglaterra, Espanha e até mesmo na Itália. Por outro lado, podemos perceber uma crescente procura por religiões alternativas ao cristianismo. A busca de sentido continua presente. Ainda que seja uma busca no caminho contrário ao das religiões institucionalizadas ou até da

negação da religiosidade. Em ambos os casos constatamos uma busca de sentido por parte do ser humano, seja no ateísmo, seja na religiosidade alternativa. No entanto, essa também é, a nosso ver, uma busca religiosa.

Diferentemente, do irreligioso está o homem religioso. Para Frankl, esse olha para a vida como uma missão, uma meta a ser cumprida, sem medo do destino⁴². Pelo contrário, “*a inalterabilidade do passado que, como tal, se transformou em destino, é precisamente o que mobiliza a liberdade humana: o destino sempre tem que ser um incentivo para o agir consciente da responsabilidade*”. (FRANKL, 1989, p.124) Se o destino é o chão que agarra o homem como a força da gravidade, este não condiciona o homem. Pelo contrário, o religioso encontrará um sentido também no destino.

Se o ser humano não está livre das condições biológicas, psicológicas e sociais; ele é livre para uma tomada responsável de posição diante das circunstâncias e das consequências “naturais” de tais condições. Nessa medida, ser homem para Frankl é libertar-se daquilo que o determina tanto biologicamente, psicologicamente ou sociologicamente. É este homem livre que é capaz de completar a dinâmica ontológica, que une numa mesma medida o ser responsável e o ser consciente. Frankl (1992) admite que a religião autêntica possa até ter efeitos psicoterapêuticos sobre o sujeito, muito embora seu motivo primário não seja esse. Mesmo assumindo que a questão do sentido da vida é, em última análise, um problema tanto psicológico quanto religioso, distingue desta maneira psicoterapia e religião:

o alvo da psicoterapia é a cura da alma (*seelische Heilung*), ao passo que o alvo da religião, por seu turno, é a salvação da alma (*Seelenheil*). A grande diferença entre essas duas orientações já se mostra no fato de que o sacerdote, dadas as circunstâncias, lutará pela salvação da alma de seu fiel; ele o fará conscientemente, mesmo que o fiel caia em tensões emocionais ainda mais fortes (...) Não obstante, por menos que a religião se preocupe em suas intenções primárias com a cura psíquica ou com medidas profiláticas, em seus resultados – não em sua intenção – ela não deixa de ter efeitos psico-higiênicos e até psicoterápicos, uma vez que propicia à pessoa uma sensação de incomparável proteção e ancoramento que não pode ser encontrada alhures a não ser na transcendência, no Absoluto. (FRANKL, 1992, p.59)

Para Frankl (1992, p.57) a religião dá ao homem mais do que a psicoterapia, mas também exige dele mais. Ele aponta que “*deve ser evitada com todo rigor qualquer contaminação entre esses dois campos, que podem até coincidir quanto a seus efeitos, mas*

⁴² Frankl chama de destino “*a tudo aquilo que escapa essencialmente à liberdade do homem e que não fica sob o seu poder nem sob a sua responsabilidade*”. (FRANKL, 1989, p. 123)

são diferentes quanto a sua intencionalidade” (FRANKL, 1992, p. 57) Este é o esforço comum que devem realizar estas duas forças importantes, como propõe Hillman:

O lugar que a Psicologia e a Teologia tem em comum é a alma; porém a alma é um ‘não lugar’, pois não é considerada preocupação principal nem pela Teologia nem pela Psicoterapia dinâmica. Uma estuda Deus e suas interpretações, e a outra estuda o homem e tudo aquilo que o induz a sentir, expressar-se e agir como o faz, ao passo que o espaço entre ambas é freqüentemente deixado livre. Esse vácuo, onde tradicionalmente se espera que Deus e o homem possam se encontrar, acabou sendo a terra de ninguém onde os analistas e os religiosos se confrontam. (HILLMAN, 1985, p. 39)

Não se pode negar que tanto a Psicologia quanto a religião têm um objeto comum: *"a existência humana que precisa de socorro nas enfermidades e de orientação na sua evolução normal. (...) a hora é de maior intercâmbio entre teólogos e psicoterapeutas em benefício de toda a humanidade."* (TEPE, 1999, p. 7)

Portanto, pensamos que a religião pode ser um elemento importante para auxiliar o ser humano na sua busca pelo sentido e até para equilibrar psicologicamente o sujeito, desde que seja aquela religião autêntica, que leve o homem à autotranscendência, a encontrar o sentido da vida, a ir ao encontro do outro não pelo que vai receber em troca. Se alguém, como propõe May (1996, p. 173), puder ter confiança no sentido da vida. Puder acreditar no valor último de si mesmo e dos outros. Puder confiar que o universo tem um significado no qual sua própria insegurança pode ser superada, então poderá experimentar a confiança e a coragem de que necessita para viver.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Houve um tempo em que a vida e o mundo eram explicados pela relação do homem com o sagrado, a partir do qual todas as coisas eram explicadas. No entanto, com a instauração da modernidade, ocorreu a passagem do pensamento religioso para as explicações naturalistas. Nesta medida, o conhecimento científico e o postulado da razão tomaram o lugar do sagrado e as explicações religiosas foram colocadas de lado e “dessacralizadas”.

O presente trabalho procurou demonstrar que essas duas dimensões, a científica e a religiosa ainda estão presentes nas formas atuais de estar no mundo. Principalmente quando se constata que a religiosidade ainda possui a função de realizar existencialmente o ser humano, servindo como fator de proteção contra o vazio existencial.

Verificamos que houve uma mudança de paradigma em relação à modernidade e o tempo imediato que a precedeu. O argumento do *cogito* utilizado por René Descartes instituiu “princípio da dúvida”. A racionalidade científica levada às suas últimas conseqüências tornou-se assim o caminho para o domínio da natureza e para a felicidade humana, em oposição aos dogmas religiosos, filosóficos, artísticos e políticos. Constatamos que a ruptura entre o medievo e a modernidade ocorreu por vários movimentos como a Reforma Protestante, a Revolução Francesa, a revolução industrial, dentre outros.

Apontamos a crise da modernidade, quando otimismo baseado nos postulados da ciência ruiu diante das duas grandes guerras que marcaram o século XX. Os campos de concentração nazistas e a bomba atômica detonaram a crise da irracionalidade da razão. Afirmamos que a crise da modernidade é uma crise de esperança. Sem esperança, o futuro foi anulado.

Descrevemos que várias disciplinas surgiram para tentar explicar o fenômeno religioso, dentre elas a psicologia. A religião como objeto de estudo da Psicologia ocorreu por volta do início do século XX, quando as ciências da religião (antropológicas, sociológicas, psicológicas, entre outras) começaram a florescer, e a Psicologia se consolidou como saber científico.

Demonstramos a importância de William James (1995) nesta discussão, na medida em que o apontamos como um marco fundamental na psicologia por ter interpretado o fenômeno religioso pelo viés do fluxo das emoções e sensações. A religião, antes objeto de estudos da teologia, agora passa a ser interesse de outras áreas do saber, dentre elas, a psicologia. James defendia a ideia de se estudar o fenômeno religioso a partir das manifestações individuais.

Segundo ele, *“para o psicólogo, as tendências religiosas do homem não de ser, pelo menos, tão interessantes quanto quaisquer outros fatores pertencentes à sua constituição mental”*. (JAMES,1995, p. 16). No âmbito da saúde mental, James combateu o preconceito que os médicos de sua época nutriam em relação à experiência religiosa. Ele caracterizou as experiências místicas, por exemplo, como estados excepcionais de consciência.

Analisando a religião como um fenômeno social, discorreremos sobre a concepção sociológica de Émile Durkheim (1989) a respeito da religião. Ele admite a natureza religiosa da sociedade, na medida em que considera a religião como um fato social. Para ele, a religião constitui-se a partir de um sistema de mitos, dogmas, ritos e cerimônias, que tem como função ligar o homem à sociedade. O sentido da religiosidade neste caso estaria em unir socialmente as pessoas. Para ele, a religião está destinada a sobreviver, ainda que sofrendo modificações e adaptações ao longo do tempo.

Fizemos uma análise da obra sociológica de Max Weber (1999), em que este sociólogo alemão considera que foi o protestantismo, especialmente em sua vertente chamada calvinista, o grande incentivador do capitalismo moderno.

Examinamos o conceito de vocação do protestantismo, destacando, seu ascetismo. Notamos que Weber reconhece os protestantes como um grupo social que demonstrou maior adaptabilidade ao capitalismo. Tal fato se deu, sobretudo, em virtude do incentivo deste grupo à educação de seus adeptos e pela crença no trabalho honesto como uma vocação divina. Ressaltamos, no entanto, que a ética ascética protestante não tinha como objetivo o lucro ganancioso, antes o combatia. O sucesso do capitalismo moderno foi muito mais consequência do protestantismo, do que causado por ele.

Destacamos na obra de Sigmund Freud (1974, 1976, 1996, 1997, 1999), sua crítica acentuada contra a religião e a religiosidade humana. Em Freud, captamos a idéia de seus diversos estudos sobre a religião, onde o cientista vienense elabora a idéia de que a religião seria para a vida social o que a neurose é para a vida individual. Verificamos que na concepção psicanalítica de Freud, a atitude religiosa é considerada como uma patologia, um transtorno neurótico, uma obsessão, enfim uma ilusão que desapareceria com o progresso científico.

Na perspectiva freudiana, a religiosidade humana pode ser caracterizada como uma forma privilegiada de defesa contra medos primitivos, impulsos irracionais e inaceitáveis. Além disso, a religiosidade pode também ser conceituada como recurso cultural que possibilita ao ser humano lidar com o desamparo básico.

Entretanto, apontamos vozes destoantes acerca da teoria freudiana da religião. Dentre elas destacamos Gordon Allport (1966) que considerou as idéias da psicanálise equivocadas porque concebiam a religião apenas como uma função defensiva do ego, em vez de concebê-la como núcleo integrador do desenvolvimento do ego.

Demonstramos que a crise da modernidade fez surgir um novo tempo, o tempo pós-moderno. Apresentamos as principais características desse momento e como as transformações trazidas em nossa época tem provocado novos modos de ser e ver o mundo. A conclusão que chegamos é a de que estamos diante de um quadro generalizado de vazio existencial, de vazio de sentido.

Na tentativa de caracterizar a pós-modernidade, nos valem de diversos autores que trouxeram contribuições importantes para essa discussão. Destacamos entre eles François Lyotard (1993), que não acredita numa ruptura entre modernidade e pós-modernidade, mas percebe esta última apenas como uma “condição” daquela. Na mesma direção está também o pensamento de David Harvey (1992). Krishan Kumar (1997) indica que a pós-modernidade é o tempo do “presente eterno”, por vivermos uma perda do sentido da continuidade histórica. A conclusão a que chegamos a partir destas análises, é que elas apontam na direção de que estamos diante de um quadro de vazio de sentido generalizado descrito por Lipovetsky (2005, p.33).

Para operacionalizar nossa pesquisa, utilizamos como marco teórico a proposta de Viktor Frankl. Levantamos aportes teóricos sobre o sentido da vida, que este psiquiatra austríaco escreveu e que apresenta a religiosidade como dimensão humana fundamental para o encontro do sentido da vida. Frankl criou a logoterapia que se constituiu como uma psicoterapia preocupada com a busca do sentido da vida por parte do ser humano. Segundo essa teoria, o ser humano é caracterizado por possuir a “vontade de sentido” que se constitui como sua motivação primária, característica esta inerente à condição humana. O sujeito humano é também dotado de “liberdade da vontade” o que corresponde às possibilidades de escolha de reação diante das situações. (Frankl, 1991, p. 92)

Vimos ao longo deste trabalho que a categoria de sentido segundo a visão de Frankl é incondicional, pessoal e situacional. Ou seja, o sentido constitui a motivação primária do ser humano e é inerente à sua condição. O sentido pode também mudar de pessoa para pessoa e de situação para situação, manifestando-se sempre na relação do ser humano com o mundo a sua volta. O sentido não está dado, mas pode ser encontrado através de valores que se encontram no mundo. Estes valores só podem ser encontrados em três áreas: os valores criadores que se situam na área do trabalho e da criatividade. Os valores vivenciais que são

aqueles que se realizam na vivência de momentos, na entrega à beleza, ao amor e à arte. E os valores de atitude, que tem relação com a capacidade do sujeito posicionar-se diante de sofrimentos inevitáveis. (Frankl, 1991, p. 98-103)

Apontamos que, diferente de outras teorias, a busca de sentido não acarreta necessariamente o equilíbrio interior. Pelo contrário, implica certo grau de tensão interna o que é, segundo Frankl, importante para promover a saúde mental. Também a falta de sentido chamado por Frankl de “vazio existencial”, por si só, não ocasiona doenças. No entanto, no conflito do sujeito com seus valores pode surgir neurose noogênica. (Frankl, 1991, p. 93). Isto porque é necessário que exista um sentido a ser encontrado e alguém para realizá-lo, sendo essa dinâmica chamada por Frankl de “noodinâmica”.

Demonstramos que Frankl (1992) considera positivamente a religião como meio para a busca do sentido da vida. Para ele, as dimensões religiosas não foram esquecidas, mas reprimidas no inconsciente. Frankl (1989) critica aqueles que apontam que a imagem de Deus criada pelo homem primitivo devido a sua angústia diante da violência prepotente da natureza. Tais críticos afirmam que esta imagem de Deus tem sido usada hoje por motivos secundários a serviço de interesses de pessoas inescrupulosas que se aproveitam da boa fé alheia. Frankl demonstra que embora ocasionalmente possamos encontrar a religião colocada a serviço de interesses diversos não se pode negar por isso que Deus não exista.

Frankl (1978) é claro em asseverar que *“O acesso a Deus só poder ser encontrado a partir do homem. Se tivermos que indicar outro caminho que leva a Deus, não podemos tomar por base o racional, mas o emocional”* (FRANKL, 1978, p. 274). Ele queria apontar assim que o sentido da vida não será encontrado na religiosidade neurótica e inautêntica, pois esta não afirma um sentido para a vida. Frankl (1992) apresenta também que o homem irreligioso, não acessa sua consciência e não se pergunta para além dela, porque não assume o “risco” de ter fé:

Mencionamos que para Frankl o homem que avança em direção a uma religiosidade pessoal, poderá encontrar o sentido da vida na religiosidade autêntica. Deve-se ressaltar, no entanto, que esta é uma busca particular e única e este encontro do sentido da vida pelo viés da religiosidade não será automático. Em meio às possibilidades de sentidos existentes para cada sujeito, é na singularidade e individualidade de cada um é que o sentido será encontrado, seja pela religiosidade ou não.

O objetivo do presente trabalho foi investigar a relação entre a atitude religiosa e a percepção deste sentido. Entendemos o ser humano como o único que pode conscientemente escolher suas ações, mesmo diante do sofrimento inevitável. É através das intenções de sua

consciência livre e de suas atitudes que o homem encontrará o sentido para sua existência, uma vez que o humano só pode existir realmente como incondicionado e livre. Esta existência humana genuína se dá no relacionamento social, no encontro do eu com o tu.

O exposto neste trabalho não tem a pretensão de esgotar todas as possibilidades de interpretar o vazio existencial do atual momento, nem de apontar a religiosidade como única possibilidade de encontro do sentido. Trata-se apenas de mais uma forma de abordar o assunto. Espera-se que esta dissertação possa contribuir para a evolução e para o amadurecimento de discussões nesta direção.

REFERÊNCIAS:

- ALLPORT, G.W. **Personalidade, padrões e desenvolvimento**. São Paulo: Herder, 1966.
- ÁVILA, Antonio. **Para conhecer a psicologia da religião**. São Paulo: Loyola, 2007
- BARBOUR, Ian G. **Quando a ciência encontra a religião**. São Paulo: Cultrix, 2004
- BARTH, Wilmar Luiz. O Homem pós-moderno, religião e ética. In: **Revista Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 37, n. 155, p. 89-108, mar. 2007
- BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós- modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1998
- BAUMAN, Z. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1999.
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.
- BAUNGART, Thaís A.A. & AMATUZZI, MAURO M. Experiência Religiosa e Crescimento Pessoal: Uma Compreensão Fenomenológica. In: **Rever-Revista de Estudos da Religião**. dezembro, 2007. Disponível em <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2007/i_baungart.pdf>. Acesso em 18/01/2010.
- BAY, Dora Maria Dutra. Fascínio e terror: o sagrado. In: **Cadernos de pesquisas interdisciplinar em ciências humanas**. No. 61, Florianópolis, dez, 2004. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/viewFile/1195/4443>> Acesso em 26 fev. 2010.
- BENKÖ, Antal. **Psicologia da religião**. São Paulo: Edições Loyola, 1981.
- BERGER, Peter L. **Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. Petrópolis: Vozes, 1997
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 2004
- BERGER, Peter & LUCKMANN, T. **Modernidade, Pluralismo e Crise de Sentido: a orientação do homem moderno**. Petrópolis: Vozes, 2005
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- BINGEMER, Maria C. L. A sedução do sagrado. In: CALIMAN, Cleto (org.) **A sedução do sagrado**. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CLÉMENT, Catherine & KAKAR, Sudhir. **A louca e o santo**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

COELHO JUNIOR, A. G.; MAHFOUD, M. As dimensões espiritual e religiosa da experiência humana: distinções e inter-relações na obra de Viktor Frankl. **Psicologia USP**, vol.12, no. 2, São Paulo, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-65642001000200006&script=sci_arttext> Acesso em 13 fev. 2010.

COSTA, José Silveira da. **Max Scheler: o personalismo ético**. São Paulo: Editora Moderna. 1996

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa**. São Paulo: Paulinas, 1989.

EINSTEIN, Albert. **Como vejo o mundo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ENRIQUEZ, Eugène. **Da horda ao estado**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1999.

FARIA, Emiliana S. H. de. As contribuições do pensamento de Viktor Frankl para a educação. 2006. 84 fls. Dissertação (Mestrado em Educação) – **UNOESTE, Universidade do Oeste Paulista**, Presidente Prudente, SP.

FILORAMO, Giovanni.; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Nova. Fronteira, 1975.

FIZZOTTI, E. **Conquista da liberdade: proposta da logoterapia de Viktor Frankl**. São Paulo: Paulinas, 1997.

FRANKL, Viktor E. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978

FRANKL, Viktor E. **Psicoterapia e Sentido da vida: Fundamentos da Logoterapia e análise existencial**. São Paulo: Quadrante, 3^a. ed, 1989.

FRANKL, Viktor E. **Dar sentido a vida: a logoterapia de Viktor Frankl**. Petrópolis: Vozes. 1990a.

FRANKL, Viktor E. **Psicoterapia para todos: uma psicoterapia coletiva para contrapor-se à neurose coletiva**. Petrópolis, Vozes, 1990b.

FRANKL, Viktor E. **A questão do sentido em psicoterapia**. Campinas: Papirus. 1990c

FRANKL, Viktor E. **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração**. São Leopoldo: Editora Sinodal. 1991.

FRANKL, Viktor. **A presença ignorada de Deus**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1992.

FREUD, S. **O futuro de uma ilusão**. In: *Obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro: Imago, vol. 21, 1974.

- FREUD, S. **Atos obsessivos e práticas religiosas.** In: *Obras psicológicas completas.* Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- FREUD, S. **O mal estar na civilização.** In: *Obras psicológicas completas.* Rio de Janeiro: Imago, 1997a.
- FREUD, S. **Moisés e o monoteísmo.** In: *Obras psicológicas completas,* Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1997b.
- FREUD, S. **Totem e tabu.** In: *Obras psicológicas completas.* Rio de Janeiro: Imago, 1999.
- FREUD, Sigmund; PFISTER, Oskar. **Cartas entre Freud & Pfister.** Viçosa: Ultimato, 1998.
- GIDDENS, Anthony. A Vida em uma sociedade pós-industrial. In: BECK, Ulrich. **Modernização Reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna.** São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista. 1995.
- GIOVANETTI, José Paulo. Psicologia e senso religioso: a necessidade e o desejo. In: PAIVA, Geraldo José de (org.). **Entre necessidade e desejo.** São Paulo: Loyola, 2001
- GIOVANETTI, José Paulo. Pós-Modernidade e o vazio existencial. In: DI MANNO, Danilo. **Existência e Saúde.** São Bernardo do Campo: UMESP, 2002
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós modernidade.** Rio de Janeiro: DP&A, 1997
- HARVEY, David. **Condição Pós-moderna.** São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- HARRISON, Peter. “Ciência” e “Religião”: construindo os limites. In: **Rever-Revista de Estudos da Religião.** Ano 7 - março, 2007. Disponível em <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2007/p_harrison.pdf>. Acesso em 01/12/2009.
- HILLMAN, J. **Uma busca interior em psicologia e religião.** São Paulo: Paulinas, 1985.
- JAMES, William, **As variedades da experiência religiosa:** Um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Editora Cultrix, 1995
- KUMAR, Krishan. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997
- LAPLANCHE, Jean. **Vocabulário da psicanálise Laplanche e Pontalis.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LÉVI, André. **Psicossociologia, análise social e intervenção.** Petrópolis: Vozes. 1994
- LIBÂNIO, João Batista. O sagrado na pós-modernidade. In: CALIMAN, Cleto (org.) **A sedução do sagrado.** Petrópolis: Vozes, 1998.
- LIBÂNIO, João Batista. **Jovens em tempo de pós-modernidade: considerações socioculturais e pastorais.** São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo**. Barueri: Manole, 2005

LUKAS, Elisabeth S. **Logoterapia: a força desafiadora do espírito**. São Paulo: Edições Loyola. 1989.

LUKAS, Elisabeth. **Prevenção psicológica: a prevenção de crises e a proteção do mundo interior do ponto de vista da logoterapia**. Petrópolis: Vozes; Sinodal: São Leopoldo, 1992.

LUKAS, Elisabeth. **Tudo tem seu sentido**. Petrópolis: Vozes; Sinodal: São Leopoldo, 1993.

LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

MAFFESOLI, Michel. Mediações simbólicas: a imagem como vínculo social. In: **Para navegar no século XXI**. 2a edição. Porto Alegre: Sulina/Edipucrs, 2000.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995

MARTÍNEZ, Juan F. **História e teologia da reforma anabatista: um desafio atual**. Campinas: Editora Cristã Unida, 1997.

MARTINS, Herbert Toledo. Religião e sociedade: Durkheim, Weber e Marx. In: **Caderno de Filosofia e Ciências**. Ano V – no. 8. Abril, 1997.

MAY, Rollo. **O homem à procura de si mesmo**. Petrópolis: Vozes, 1991.

MAY, Rollo. **A arte do aconselhamento psicológico**. Petrópolis: vozes, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1971.

MÉTODO. **Wikipédia**. Desenvolvido pela Wikimedia Foundation. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Método>> Acesso em: 13 fev 2010

MORANO, Carlos Dominguez. **Experiencia mística y psicoanálisis**. Madrid: Fe y Secularidad-Sal Terrae, 1999.

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira.; OLIVEIRA, Marina Clemente de.; ABREU, Anderson Kerley Chaves de. Estrutura da Personalidade em Frankl: Introdução aos conceitos de psíquico, espírito e liberdade In: **Revista Ciências Humanas**, Taubaté, v. 12, nº. 1, p. 51-60, jan.-jun. 2006a. Disponível em:<<http://www.unitau.br/scripts/prppg/humanas/download/Humanas%202006%201/Pdf/4%BA%20art..pdf> > Acesso em: 15 set.2009

MOREIRA, Jacqueline de Oliveira.; OLIVEIRA, Marina Clemente de.; & ABREU, Anderson Kerley Chaves de. *Moralidade e sociabilidade em Frankl: um norte para superação da violência*. In: **Revista Psicologia em Estudo**, Maringá: vol.11 nº. 3 Set.-

Dez. 2006b. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pe/v11n3/v11n3a18.pdf>> Acesso em: 15 set.2009

MOUTINHO, L.D. S. **Sartre: existencialismo e liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995

NEGRÃO, Lísias N. Intervenção sobre a palestra: As falácias do mercado. In: MOREIRA, Alberto e ZICMAN, Renée (orgs.) **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis, Vozes. 1994

NIETSCHE, Friedrich W. **Fragmentos finais**. Brasília: Editora UnB, 2002

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1992.

PADOVAN, Adenilson. **Religião e cotidiano na cidade de Alto Paraíso (Rondônia)**. São Paulo: Annablume, 2004.

PAIVA, Geraldo José de (org.). **Entre necessidade e desejo**. São Paulo: Loyola, 2001

PAIVA, Geraldo José de. Ciência, Religião, Psicologia: Conhecimento e Comportamento **Psicologia: Reflexão e Crítica**, 2002, 15(3), pp. 561-567. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/prc/v15n3/a10v15n3.pdf>> Acesso em: 15 Jan. 2010.

PEÑA Juan L. Ruiz de la. **Teologia da criação**. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Edições Loyola, 1989.

PEREIRA, Ivo Studart. Mundo e Sentido na obra de Viktor Frankl. In: **PSICO-PUCRS**, Porto Alegre: v. 39, nº. 2, abr.-jun. de 2008.

PEREIRA, Ivo Studart. A vontade de sentido na obra de Viktor Frankl. In: **Psicologia USP**, São Paulo: vol.18 nº. 1, abr. 2007. Disponível em: <http://pepsic.bvpspsi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S167851772007000100007&lng=pt&nrm=iso> acesso em: 17 Dez. 2009.

PEREIRA, Reinaldo Arruda. **Pós-modernidade e liderança: ameaças e oportunidades em tempos de mudança**. Belo Horizonte: Ed. Betânia, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A Realidade Social das Religiões no Brasil**. São Paulo: Editora Hucitec, 1996

PIERUCCI, Antonio Flavio. *Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião*. In: **Novos Estudos Cebrap**. n. 49, Novembro 1997. Disponível em: < <http://www.naya.org.ar/congresos/contenido/religion/11.htm>> Acesso em: 16 fev. 2010.

PORTELA, Rodrigo. Religião, Sensibilidades Religiosas e Pós-Modernidade. Da ciranda entre religião e secularização. In: **Revista de Estudos da Religião** nº 2, 2006, pp. 71-87. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2006/p_portella.pdf> Acesso em 12 Jan. 2010.

PRANDI, Reginaldo. Converter indivíduos, mudar culturas. In: **Tempo Social - revista de sociologia da USP**, São Paulo, n. 2, p. 155-172, 2008

QUARESMA, Sílvia Jurema. Durkheim e Weber: inspiração para uma nova sociabilidade, o neotribalismo. In: **Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC**. Vol. 2, nº 1, janeiro-julho/2005. Disponível em: http://www.emtese.ufsc.br/3_art6.pdf
Acesso em: 13 jan 2010.

ROEHE, Marcelo V. **Reverendo idéias de Viktor Frankl no centenário de seu nascimento**. In: PSICO-PUCRS, Porto Alegre: v. 36, nº. 3, set./dez. 2005.

ROGERS, Carl R. **Tornar-se pessoa**. Santos: Martins Fontes, 1973.

ROSA, Merval. **Psicologia da religião**. Rio de Janeiro: Juerp. 1971.

SCHULTZ, Duane; SCHULTZ, Sydney. **Historia da psicologia moderna**. São Paulo: Cultrix, 1992.

SILVA, Joilson Pereira da. Integração social e sentido da vida em estudantes universitários brasileiros. In: **Revista Fórum Identidades**. Porto Alegre: Ano 2, Volume 4. jul-dez de 2008.

SOUZA, Luiz A.G. Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado. In: **Religião e sociedade**, nº 13/2, p. 2-15, julho 1986.

SOUZA, Sandra Duarte. Trânsito religioso e construções simbólicas temporárias: uma bricolagem contínua. In: **Estudos de Religião**. São Bernardo do Campo, nº 20, p. 157-167, 2001.

SOUZA, Sandra Duarte. Trânsito religioso e reinvenções femininas do sagrado na modernidade. In: **Horizonte - Revista de estudos de Teologia e Ciências da Religião – PUC Minas**, Belo Horizonte, nº 09, p. 21-29, 2006.

SUNG, Jung Mo. **Experiência de Deus: ilusão ou realidade?** São Paulo: FTD, 1991.

TEPE, Valfredo. **O sentido da vida: psicologia e ascese cristã**. Petrópolis: Vozes. 1999.

USARSKI, Frank. Interações entre ciência e religião, In: **Revista Espaço Acadêmico**, Ano II, vol. 17. out. 2002. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/017/17cusarski.htm>
Acesso em 31/08/2009.

VALLE, Edênio. **Psicologia e experiência religiosa**. São Paulo: Editora Loyola, 1998

VALLE, Edênio. Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa. In: **Rever-Revista de Estudos da Religião**. nº. 2, ano 2, 2002. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv2_2002/p_valle.pdf. Acesso em 18 Jan. 2010.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 2ª ed. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2001.

XAUSA, Izar Aparecida de Moraes. **A psicologia do sentido da vida**. Petrópolis: Vozes, 1986.