

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Sheyla Cristina de Souza da Rocha

O PROBLEMA DA FÉ:

Uma análise da fé antropológica e religiosa na contemporaneidade

THE PROBLEM OF THE FAITH

An analysis of anthropological and religious faith in contemporary times

Belo Horizonte

2019

SHEYLA CRISTINA DE SOUZA DA ROCHA

O PROBLEMA DA FÉ:

Uma análise da fé antropológica e religiosa na contemporaneidade

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.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista

Belo Horizonte

2019

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

R672p

Rocha, Sheyla Cristina de Souza da

O problema da fé: uma análise da fé antropológica e religiosa na contemporaneidade / Sheyla Cristina de Souza da Rocha. Belo Horizonte, 2019.

142 f. : il.

Orientador: Paulo Agostinho Nogueira Baptista

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

1. Fé e razão - Religião. 2. Transcendência (Filosofia). 3. Fundamentalismo. 4. Teologia dogmática. 5. Secularização (Teologia). 6. O Contemporâneo. I. Baptista, Paulo Agostinho Nogueira. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 234.2

Ficha catalográfica elaborada por Fernanda Paim Brito - CRB 6/2999

SHEYLA CRISTINA DE SOUZA DA ROCHA

O PROBLEMA DA FÉ:

Uma análise da fé antropológica e religiosa na contemporaneidade

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: Religião, Política e Educação

Prof. Dr. Paulo Agostinho Nogueira Baptista – PUC Minas (Orientador)

Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque – FAJE

Prof. Dr. Roberlei Panasiewicz – PUC Minas

Belo Horizonte, 20 de março de 2019.

*A Deus, idealizador deste projeto e da
minha vida.*

*À minha filha Alícy de Souza Baesse,
minha vida, minha melhor amiga e meu maior presente.*

*À minha mãe, Jamira de Souza da Rocha
(in memoriam), a principal formadora do que sou e o que represento.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por me fazer sonhar este sonho, que para mim era impossível e se tornou real. Agradeço a Ele também por ter colocado pessoas no meu caminho que foram significativas neste percurso.

À Alícy de Souza Baesse, que com seu olhar esperançoso de criança me impulsionou a lutar por esse sonho, pois sabia que as causas eram nobres e dignas de todo esforço que juntas dispomos.

Ao meu pai Manoel Arcanjo da Rocha e aos meus irmãos, Claudiney, Cirley e Hedney.

Às minhas amigas irmãs Érica, Jucelma, Nadgime e Taciana, sempre presentes nos momentos mais importantes da minha vida.

À minha mãe de coração Nélia Gusmão, minha amiga, mulher única e admirável.

Ao meu pastor Sebastião Félix e à sua esposa Célia que me encorajaram e orientaram.

A todos os amigos que me incentivaram e contribuíram para este sonho, especialmente, Adalberto, Eduardo, Elersan, Fernando, Mateus, Vanessa. E a todos os meus outros amigos que fazem parte da minha história de vida.

À PUC Minas por me conceder a bolsa de estudos para o mestrado.

Ao meu professor, orientador, amigo e exemplo de ser humano, Paulo Agostinho Nogueira Baptista, que compreendeu e não desistiu do meu projeto.

À secretária do PPGCR Dênia, que demonstrou ser uma profissional admirável e se tornou imprescindível nesta trajetória.

Aos meus amigos de curso Erielton de Souza Martins, por toda ajuda e companheirismo, e Jacqueline Crepaldi Souza pelo incentivo e parceria.

Ao coordenador do curso Roberlei Panasiewicz por todo empenho e dedicação ao programa e a cada discente.

“Há indivíduos que é impossível resumi-los, só nos resta mesmo segui-los.” (Henry James, 1843-1916)

RESUMO

A fé ainda é um tema que gera interesse e debate na atualidade. Esta pesquisa tem como objeto a fé e é de natureza bibliográfica, através da análise sistemática e hermenêutica da temática, em diversos autores. A fé é compreendida como uma dimensão humana, imanente, mas que também tem para muitas pessoas uma perspectiva transcendente. Estabelecer a relação e refletir sobre a fé antropológica e a fé religiosa hoje, bem como entre fé e sentido da vida, é o objetivo desta pesquisa, pois a fé é resposta à crise de sentido que a sociedade contemporânea enfrenta. A fé é analisada em duas vias: a religiosa e a antropológica, abordando historicamente como os conceitos do termo sofreram alterações no decorrer da história e como são explorados na atualidade. Faz-se a abordagem da posição de filósofos e cientistas sociais contemporâneos como Ferry, Gauchet e Sponville, que refletem a respeito da desconfiguração do religioso e da falibilidade da religião. Discute-se também a teoria da crise religiosa, que se relaciona à laicização e à secularização, e os fenômenos que produzem a desinstitucionalização e o crescimento dos “sem-religião”, conforme os últimos censos demográficos, sejam eles ateus ou com fé religiosa. Uma das importantes conclusões mostra que há uma releitura dos padrões de expressão de fé, estabelecidos pelas grandes tradições religiosas, e se configura atualmente uma explosão de novas formas de vivenciar o religioso. Até os ateus experimentam uma espiritualidade não religiosa em busca de equilíbrio e sentido. Destaca-se que o sentido da vida, que primordialmente se relacionava ao religioso, foi afetado pelas mudanças contemporâneas e se apresenta como desafio que atinge a todas e todos, não só as pessoas que têm fé religiosa.

Palavras-chave: Fé, Fé religiosa, Fé antropológica, Crise religiosa, Sentido da vida, Teologia Fundamental Sistemática.

ABSTRACT

Faith is still a topic that generates interest and debate today. This research has as object the faith. The faith has a bibliographical nature, through the systematic and hermeneutical analysis of the thematic, due to several authors. Faith is understood as a human dimension, immanent, but it has also a transcendent perspective for many people. Establishing the relationship and anthropological faith and religious faith today, as well as between faith and meaning of life. It is the focus of this research because faith is a response to the crisis of meaning that contemporary society faces. The faith in this research is analyzed in two ways: religious and anthropological, addressing historically how the concepts of the term have undergone changes in the course of history and how they are explored today. There is the approach to the position of contemporary philosophers and social scientists like Ferry, Gauchet, and Sponville, who reflect on the misconfiguration of the religious and the fallibility of religion. It also discusses the theory of religious crisis, which relates to laicization and secularization, and the phenomena that produce the deinstitutionalization and growth of the "non-religion", according to the last demographic census, whether atheists or religious faith. One of the important conclusions shows that there is a re-reading of the patterns of expression of faith, established by the great religious traditions, and an explosion of new ways of experiencing the religious is currently configured. Even atheists experience a non-religious spirituality in search of balance and meaning. It is noteworthy that the meaning of life, which was primarily related to the religious, was affected by contemporary changes and presents itself as a challenge that affects everybody, not only people who have religious faith.

Keywords: Faith, Religious Faith, Anthropological faith, Religious crisis, Meaning of life, Fundamental Systematic Theology.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Sem religião nos Censos demográficos de 1991 a 2010.....	91
Tabela 2 – Os sem religião por faixa etária.....	92
Tabela 3 – Os sem religião por nível de instrução.....	92
Tabela 4 – Os sem religião por rendimento mensal.....	93

SUMÁRIO

RESUMO	8
ABSTRACT	9
LISTA DE TABELAS.....	10
INTRODUÇÃO.....	10
PARTE I — A FÉ: ASPECTOS HISTÓRICOS, CONCEITUAIS E PRESENÇA NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO	15
CAPÍTULO 1 — HISTÓRIA E PRINCIPAIS CONCEITOS DA FÉ	17
CAPÍTULO 2 — A FÉ RELIGIOSA.....	32
CAPÍTULO 3 — A DIMENSÃO ANTROPOLÓGICA DA FÉ.....	54
CAPÍTULO 4 — A CRÍTICA À FÉ RELIGIOSA NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO: UM DEBATE FILOSÓFICO.....	64
PARTE II — CRISE RELIGIOSA, FÉ E SENTIDO NA CONTEMPORANEIDADE	75
CAPÍTULO 1 — A CRISE RELIGIOSA NA ATUALIDADE.....	77
CAPÍTULO 2 — O CRESCIMENTO DOS SEM RELIGIÃO E ATEUS	90
CAPÍTULO 3 — ESPIRITUALIDADE NÃO RELIGIOSA E FÉ.....	106
CAPÍTULO 4 — A FÉ E O SENTIDO DA VIDA NA CONTEMPORANEIDADE	116
CONCLUSÃO FINAL	135
REFERÊNCIAS	138

INTRODUÇÃO

A fé pode ser considerada sentimento de crença, ato de crer, antônimo de dúvida e se relaciona aos verbos confiar, acreditar e crer. O termo é derivado do latim (*fides*, *fidelidade*) e do grego (*πίστη*, *pistia*). Pode-se depositar fé em uma pessoa, objeto, ideologia, sistema, pensamento filosófico, em paradigmas ou dogmas de uma religião. Tudo isso sem precisar de qualquer prova para uma verificação e de argumentos científicos, pois a fé não é baseada em evidências. A fé pode ser associada ao psíquico, ao emocional do ser humano e pode servir como reconforto quando a vida está em paz ou em risco, em momentos de alegria, aflição, crise ou desespero.

O conceito de fé sofreu mudanças, assim como a compreensão do ser humano mudou na modernidade com o advento da subjetividade. O termo teve uma variação de significados no decorrer dos tempos, pelo menos em duas vias distintas de significação: uma via religiosa, que é mais comumente aplicada e debatida, principalmente na área teológica; e a via antropológica, pois, no contexto da modernidade, o conceito foi se distinguindo e tomando uma dimensão diferente daquela religiosa. A concepção antropológica é pouco abordada em estudos, entretanto, muito relevante na perspectiva das Ciências da Religião. Portanto, esta pesquisa situa-se na área das Ciências da Religião - Religião e Cultura, na linha da Religião, Política e Educação e, ainda, nas sub áreas Ciências da Religião Aplicada e Teologia Fundamental Sistemática. E, para refletir contemporaneamente sobre o significado da fé como problema atual, este estudo se direciona a percepções, compreensões e possíveis causas e efeitos do uso da fé.

Tratar desse tema implica uma discussão atual e cabível, especialmente com o aumento no número de ateus e sem religião. A crise de fé poderia estar relacionada à “desigrejização”, “desafeição” ou “desinstitucionalização” religiosas, ocasionadas pela modernidade? O debate abre-se em meio às possíveis causas do problema da fé na contemporaneidade, pois a fé não deixou de ser uma dimensão humana.

O objeto desta pesquisa, portanto, é a fé, que remete a uma significância muito além daquela que lhe é atribuída, visto que para muitos seu conceito ainda sugere o aspecto puramente religioso, pois ela tem abarcado o sentido da vida do ser humano com muita eficácia, uma vez fundamentalmente tradicional e aceita como resposta a basicamente todos os questionamentos do ser humano.

Com a perda da autoridade do tradicionalismo eclesial e religioso, segundo a teoria da crise religiosa, os indivíduos buscam outros conteúdos que lhe ofereçam sentido. Contudo, deve-se considerar que, com a diversidade religiosa expandida, que atende também à demanda do individualismo, o ser humano se viu livre para escolhas, mas sem fundamento filosófico para ter esperança de futuro, em meio a um leque de opções. Na modernidade, uma luta pelo novo e pelo “melhor” fez com que o ser humano se tornasse avesso às instituições, tradições e firmasse seu sentido no Eu mesmo, priorizando a realização pessoal, o que trouxe ansiedade e insignificação. A modernidade acabou ampliando o vazio do ser humano, já que ele não possui mais expectativas para o futuro, visa apenas ao bem-estar presente.

Esta não é a primeira pesquisa que aborda o tema fé, pelo contrário, é uma, entre várias outras, pois obras como *Eu creio, nós cremos*, do teólogo brasileiro João Batista Libanio, e *Curso fundamental da fé*, de Karl Rahner, um clássico autor alemão e um dos maiores teólogos católicos do século XX, trabalharam a fé religiosa, de forma aprofundada e ainda se viu a necessidade de dar continuidade ao tema. Há ainda Juan Luiz Segundo que em *Fé e ideologia* abordou a fé antropológica. Percebe-se que a temática é extensa e muito abrangente, ou poderia se dizer até inesgotável. E antes desta pesquisa houve outras grandes discussões que contribuíram de forma excelente para a área de Ciências da Religião, entretanto, esta pesquisa bibliográfica quer complementar e relacionar a fé religiosa com a fé antropológica e à questão do sentido da vida, dentro de um contexto de tanta desesperança no ser humano. João Batista Libanio e Roberlei Panasiewicz são autores que têm trabalhado estas questões e vêm contribuindo sobremaneira para que novas pesquisas sejam realizadas.

Abordando o tema, pela perspectiva histórica, na primeira parte deste trabalho, serão apresentados os conceitos históricos da fé que perpassaram

séculos, desde os gregos e hebreus, aos períodos patrístico e escolástico, passando pela modernidade até chegar ao contemporâneo. Em seguida, será analisada a fé religiosa, conforme a teologia, a mística e a psicologia, para então se chegar a uma discussão mais moderna: a dimensão antropológica da fé. No final desta primeira parte, destaca-se que a crítica à fé religiosa sempre esteve presente, contudo, ela se apresentava de maneira tímida, e, na modernidade, ela aparece notoriamente, principalmente na área da filosofia. Estas críticas suscitaram muitas teorias, inclusive a da existência de uma crise religiosa, como também de uma crise de fé.

Na segunda parte serão estudadas estas teorias, começando a enfatizar a crise religiosa, embasada principalmente nos dados do Censo que contribuem para a compreensão do fenômeno chamado de “desinstitucionalização”, ajudando a problematizar se ele pode ser associado à crise de fé e se a fé religiosa ainda está bastante associada à instituição. Será analisado também por que a relação da fé religiosa com a Igreja se tornou vulnerável na modernidade. E também como compreender a crise de fé, se ela pode ser associada à crise religiosa, seja pela descrença nas instituições ou pela explosão de religiões que procuram responder às carências contemporâneas do ser humano. E, ainda, como compreender o trânsito religioso e o paradoxo do aumento da diversidade de religiões com o aumento do número de ateus e dos sem religião (com fé e sem fé)? Seria o grupo dos sem religião composto por pessoas sem fé? Declaradamente, não. Por isso, em outro ponto da pesquisa, será abordada a espiritualidade não religiosa e a fé. E também será realizada uma análise sobre o que significaria o sentido da vida, numa tentativa de compreender a estreita relação que existe entre fé e sentido. A discussão neste tópico se baseia nas seguintes questões: a distinção entre fé antropológica e religiosa poderia auxiliar na resposta ao problema da fé na contemporaneidade, quando se levanta a questão da existência ou da inexistência da fé? A fé oferece uma estrutura de significação e seria importante à fundamentação do sentido da vida? Como o ser humano contemporâneo tem respondido ao desafio de ter fé? Nesta segunda parte busca-se responder se a fé é capaz de sustentar o ser humano em meio a todas estas crises e fenômenos contemporâneos e de que forma ela oferece respostas ao indivíduo moderno, e ainda, se há um sentido para tê-la.

O problema fundamental deste trabalho, portanto, pode ser formulado da seguinte forma: qual a diferença entre a compreensão antropológica e religiosa da fé e como a fé pode se tornar fonte de sentido para o ser humano contemporâneo?

Como se percebe, há muitas perguntas geradas pela discussão do problema da fé na atualidade, e muitas são as respostas oferecidas ao longo do trabalho.

A metodologia utilizada neste trabalho foi de natureza bibliográfica através de sua análise sistemática e hermenêutica. Foram utilizadas algumas fontes clássicas e outras contemporâneas, mas todas interligadas por um mesmo ponto de discussão ou abordagem, o objeto formal deste estudo, a fé. Na abordagem histórica dos conceitos foram utilizados dicionários e alguns outros autores, como Libanio, que se tornou uma fonte essencial de pesquisa nesta parte.

Para abordar as duas maneiras de compreensão da fé, a via religiosa e a via antropológica, foi necessário buscar autores que compreendem e abrem discussões a respeito do conceito de fé nestas perspectivas. No embasamento do conceito da fé religiosa, foram utilizados Karl Rahner e também Libanio. Na abordagem da fé religiosa na psicologia, o destaque foi Amatuzzi, um psicólogo com formação também teológica, que aborda o tema com muita propriedade de sentido. A escolha dos outros autores também foi feita pelo mesmo motivo, por terem formação semelhante. E, nos estudos da via de fé antropológica, destaca-se Juan Luis Segundo, de suma relevância, pois trabalha o termo fé relacionado à estrutura de significação e à ideologia. Contudo, autores como Paul Tillich, um grande teólogo protestante, e Erich Fromm, psicanalista alemão, filósofo e também sociólogo, contribuíram para esta discussão, pois ambos classificam a fé em diferentes perspectivas, antropológica e religiosa, utilizando, às vezes, outros termos distintos. Para analisar as críticas contemporâneas numa perspectiva mais atea, filósofos como Luc Ferry, Marcel Gauchet e André Comte-Sponville foram imprescindíveis.

Para uma abordagem na contemporaneidade, na perspectiva sociológica, Peter Berger e Danièle Hervieu-Léger são autores que interligam a desvalorização e a perda de sentido religioso na atualidade à crise de fé. Outra fonte atual importante, relacionada à fé e ao crescimento estatístico do número

de ateus e sem religião (com fé e sem fé), foram os últimos censos demográficos do IBGE.

Sobre o tema emergente da espiritualidade, Leonardo Boff e os filósofos ateus contemporâneos já citados foram significativos porque traduzem uma vivência própria desta espiritualidade. Viktor Emil Frankl foi de muita utilidade para esta pesquisa, adepto da logoterapia, uma terapia do sentido. Ele faz considerações e análises clínicas intrigantes de como o sentido da vida é o motor gerador que impulsiona o ser humano a viver.

A sociedade atual vive um processo de extrema universalização (globalização), crescendo o egocentrismo e a depreciação de valores, e trabalhar a relevância da fé, o sentido dela na vida e na sociedade, é uma necessidade em meio a este contexto. Visto que o significado de fé pode trazer consigo uma relevante reflexão para a sociedade contemporânea, o interesse pelo tema parte deste pressuposto: da sua importância e compreensão.

Há muito se falava em fé somente correlacionada à religião, pouco discutida fora do contexto religioso. Depois dos clássicos como Agostinho e Tomás de Aquino, na modernidade, diversos pensadores, escritores, especialmente alguns filósofos, trouxeram o problema à reflexão. No âmbito das Ciências da Religião é importante desenvolver uma análise do conceito de fé, que possui bastante variáveis, decorrentes da época e das perspectivas dos autores. Ainda há uma relevância na discussão do termo, pois este se relaciona a algumas teorias fundamentais e complexas debatidas nessa área de pesquisa, tais como a secularização, o surgimento de novos movimentos religiosos e o aumento do número de ateus e “sem religião”.

Tratar do tema fé carece de uma cautela para qualquer pesquisador das Ciências da Religião, pois trata-se de articular objetividade e subjetividade, finitude e infinitude. As principais motivações para o desenvolvimento deste trabalho são: auxiliar na compreensão do termo; analisar os conceitos que variaram no decorrer da história; compreender as possíveis crises religiosas e de fé, geradas pela modernidade, e apontar a fé e o sentido de vida como resposta aos problemas atuais.

Um dos objetivos desta pesquisa é suscitar outras investigações que possam ampliar o debate dessa questão fundamental para a sociedade contemporânea.

PARTE I — A FÉ: ASPECTOS HISTÓRICOS, CONCEITUAIS E PRESENÇA NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO

INTRODUÇÃO

Fé é um termo que por muito tempo esteve diretamente relacionado a religião. Devido a esta relação, o termo é afetado por muitos equívocos, distorções e definições contestáveis, desde o princípio. Em toda história, é notável a percepção de que todo ser humano precisa de fé, porque é um atributo essencial à vida e à sociedade; ela sempre esteve relacionada à confiança em algo ou em alguém.

A fé religiosa é objeto de debate em diversas ciências, como na psicologia, que se interessa em como a fé afeta o comportamento humano, e também na filosofia, refletindo como ela abarca tanto sentido na vida das pessoas. Mas, no decorrer dos anos, a fé não ficou mais como propriedade só das religiões, pois a autoridade da instituição religiosa foi fragmentada, e os que dela se libertaram logo procuraram se prender à razão e à comprobabilidade científica. Logo, a filosofia e muitas outras áreas de estudo vêm comparando ou discutindo a fé em relação à ciência, produzindo críticas e indagações sobre como crer em algo tão inexplicável.

Atualmente, tem-se falado muito sobre uma conotação diferente para o termo fé, mas, no passado, ela era tratada como fenômeno meramente religioso e tinha em si um sentido espiritual, transcendente e místico. Isto possibilita analisar o termo fé em duas vias: a antropológica e a religiosa. Há uma teoria que a fé religiosa só é possível ser pensada por causa da relação de fé que estabelecemos com o outro ser humano: a chamada fé humana. São as premissas da fé humana que tornam a fé religiosa compreensível; a relação com o outro embasa o entendimento do que seria a fé em Deus. Como explica Libanio, a relação afetiva que se desenvolve entre mãe e filho estabelece a plausibilidade de uma relação afetiva com Deus: “sem fé humana, não haveria fé religiosa” (LIBANIO, 2004b, p. 20). Entretanto, mesmo sendo precedente, a

fé religiosa e a discussão a respeito da fé antropológica é um problema contemporâneo. Por isto, esta pesquisa apresentará a fé religiosa primeiramente, porque a linha de pensamento segue o viés histórico da fé.

Esta primeira parte da pesquisa é formada por quatro capítulos. Inicia-se com a reflexão sobre a fé nos seus aspectos históricos e conceituais e tem por objetivo situar acerca de sua problemática. Para uma compreensão do termo, desde a era antiga até os dias atuais, alguns grandes nomes e algumas observações históricas e literárias importantes serão apresentados. Em seguida, será analisada a fé na dimensão religiosa e, para isso, foram escolhidas três perspectivas de análise: a fé para a teologia, a fé para a mística e como a psicologia também vê a fé religiosa. O terceiro capítulo apresenta e discute outro aspecto relevante, especialmente para a sociedade contemporânea, que é a perspectiva antropológica da fé ou a fé antropológica. E, como qualquer assunto é sujeito à crítica, finalmente, se refletirá sobre a posição de alguns filósofos ateus contemporâneos que abordam questões relacionadas à religião, à fé e ao sistema religioso.

CAPÍTULO 1 — HISTÓRIA E PRINCIPAIS CONCEITOS DA FÉ

A fé, como objeto de estudo, é sem dúvida um assunto de grande repercussão histórica, porque a fé, no sentido religioso e antropológico, tem perpassado a humanidade desde os primórdios, pois “a fé era considerada um valor de primeira importância para a vida” (LUCENÑO, 2000, p. 310). Além de que “considerava-se a fé como o fundamento para as relações comerciais, sociais e políticas” (LUCENÑO, 2000, p. 310).

Diante deste conceito, é possível perceber que é necessário trabalhar o termo fé em duas vias. Primeiramente, a via religiosa da fé, que se relaciona diretamente à religião. Uma fé que se determina por pertença ou por orientação, regida por padrões, crenças ou dogmas religiosos. A outra via antropológica da fé, que é um estudo mais recente, pode ser vista como o que dá sentido à vida do ser humano, um sentido último, e poderia ser capaz de sustentar e afirmar o ser humano em meio aos seus desesperos e indagações.

No decorrer do tempo, os vários estudos relacionados à fé que foram desenvolvidos se tornaram relevantes para a história das religiões e das comunidades de fé. E, durante e depois da escolástica, no caso do cristianismo e do ocidente, estes estudos suscitaram críticas e muitas discussões relativas à crença, decorrentes de novas análises e percepções.

Na modernidade, a maioria das análises da fé foi realizada por teólogos, filósofos e até cientistas das diversas áreas humanas, interessados pela influência da fé na vida do ser humano, o que tornou o assunto instigante, polêmico, abrangente e complexo, revelando outras perspectivas, além da religiosa, como a via antropológica. Geralmente, as polêmicas giram em torno da perspectiva tradicional e religiosa do termo, que para muitos deixou de fazer sentido, mas que para outros é ainda sinônimo de direção para toda a vida. Por isso, neste capítulo, será trabalhada a via religiosa da fé, respeitando o aspecto histórico e primário da discussão.

1.1 A fé na antiguidade

A filosofia ocidental é originalmente grega, primordialmente estruturada por Platão (428 a.C. — 348 a.C.) e redefinida em Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.). Estes grandes filósofos serviram de coluna para os estudos a respeito da fé por muitos anos. Na cultura grega há três componentes principais que formulam toda crença: “o naturalismo, o antropomorfismo e o politeísmo” (ZILLES, 1993, p. 26). A perspectiva grega é fundamentalmente baseada na sua fé aos deuses. Conforme Zilles, na teoria de “Homero e de Hesíodo, pode dizer-se que tudo é divino porque tudo que acontece é explicado em função da ação dos deuses” (ZILLES, 1993, p. 25). E a filosofia grega merece destaque, pois “a reflexão metafísica e moral dos filósofos gregos influenciou a elaboração da teologia cristã durante a Idade Média” (ZILLES, 1993, p. 30).

No contexto medieval, a fé se sobrepõe à razão, como em forma de um círculo, e o que contém nele e está limitado é a razão, o que manifesta uma completa subordinação do mundo da razão ao mundo da fé. As ideias de Aristóteles afirmaram-se importantes no decorrer de toda idade média, porque são carregadas de fundamentação do conhecimento, mas principalmente porque nunca abandonam a visão de supremacia da fé. Os pensamentos aristotélicos fundamentaram tanto a razão quanto a fé. Para a razão, esses pensamentos foram relevantes; para a fé significaram um salto. Porque numa análise aristotélica,

a fé é diferente do saber rigoroso, cujo modelo são os raciocínios silogísticos e as induções de base experimental. Mas sendo diferente, nem por isso é menor: definida, ao contrário, como apreensão de verdades evidentes, é na verdade mais segura que a própria razão. (LACOSTE; LOSSKY, 2004, p. 722).

Esse dualismo entre fé e razão se tornou mais forte ainda no século XIII, como veremos à frente. Com o passar dos anos, o ser humano adquiriu uma necessidade de imediatismo, então “a fé nos velhos deuses desvaneceu-se, mas não a fé em si mesma. Os deuses do Olimpo foram substituídos pelo culto ao imperador, que tomou o lugar das divindades falidas” (ZILLES, 1993, p. 26).

Em uma análise etimológica da fé, observa-se que o termo possui vários significados, que, dependendo do ponto de vista, estão interligados e se

aplicam de maneira semelhante às várias perspectivas históricas, visto que “desde os pré-socráticos, e mais, desde Platão, se vai observando um deslocamento semântico da palavra *pistis* do fiducial ao cognitivo, associando-a a categorias como crenças, conhecimento, opinião ou verdade” (LUCENÑO, 2000, p. 310).

E como para o termo fé há vários sinônimos, um deles é crer. A Bíblia narra a história de um povo que, pela fé, seguia as ordens do seu Deus, deixava-se ser guiado por ele e dispunha a própria vida a este Deus. Por isso, não se pode esquecer de que, antes mesmo do pensamento dos gregos, já existia a fé na concepção hebraica: “não é possível fazer uma exposição completa sobre a fé, sem fazer uma referência à bíblia, a outra fonte de nossa cultura” (LUCENÑO, 2000, p. 310).

A etimologia do termo fé possui duas raízes no hebraico: *aman*, que “conota a solidez e a certeza; *batah*, a segurança e a confiança” (LÉON-DUFOUR, 1999, p. 336). Já no grego, o termo fé se relaciona ao termo *pístis*, do verbo *pisteúein*, o mesmo que ter fé ou confiar. No grego, o termo fé, como substantivo, significa o mesmo que confiança. E quando é usado como “adjetivo, *pistikós*, significa legítimo, autêntico, digno de crédito, digno de confiança” (ALVES, 1982, p. 86).

A palavra fé aparece na Bíblia, em média, 250 vezes, dependendo da versão analisada. O termo fé, como aparece na Bíblia, pode ser interpretado em sua maioria, como sinônimo da expressão “crer”, que trata de uma adesão firme, fundada numa relação interpessoal. Entre as muitas explicações para o termo, no contexto bíblico, a fé é

uma atitude interior daquele que crê. As palavras da Bíblia que traduzimos por “fé” ou “fidelidade” (*emunah*, *emèt*) e por crer (*he'émîn*) provém em hb [*hebraico*] da mesma raiz (*'mn*); assim como em grego *pistis* (fé) e *pisteuein* (crer). A ideia de base, em hb, é a de firmeza; em gr., a de persuasão. (LACOSTE; LOSSKY, 2004, p. 718).

A fé possui dois polos na Bíblia: “a confiança que se presta a uma pessoa ‘fiel’ e engaja o homem todo inteiro; e, doutro lado, um procedimento da inteligência à qual uma palavra ou sinais possibilitam acesso a realidades que não se veem” (LÉON-DUFOUR, 1999, p. 336). Desta forma, a fé é “o assentimento da inteligência pela qual se crê que uma promessa se cumprirá

ou que é verdade aquilo que foi dito, baseando-se na autoridade de quem falou ou fez a promessa” (VINCENT, 1969, p. 205).

Para alguns cristãos, o conceito de fé mais aceito é o contido em Hebreus, capítulo 11, versículo 1. Ele se refere à fé da seguinte forma: “a fé é garantia antecipada do que se espera, a prova de realidades que não se veem.” (Hb 11,1). Para outros cristãos, a fé está intimamente associada ao testemunho, à práxis do amor, às “obras”, como em Tiago, capítulo 2: “assim como o corpo sem o espírito está morto, assim também a fé sem obras é morta” (Tg 2,26). Entretanto, o conceito de fé contido em Hebreus é visto como uma descrição da fé religiosa por ser um dos únicos versículos que trata diretamente o significado da fé. A carta aos Hebreus foi certamente escrita em grego, porém, o seu autor jamais foi definido. Percebe-se apenas que foi alguém bem inteirado da liturgia hebraica e conhecedor das Escrituras. A data mais provável para sua escrita é entre 75-95 d.C. Born analisa que, neste contexto bíblico, “a fé tem por objeto coisas que não se possuem, mas que se esperam, e coisas que não se veem, mas que se aceitam como provadas” (BORN, 1992, p. 566).

Na mesma carta aos hebreus, é possível encontrar duas perspectivas para o conceito de fé: “uma existencial, mais bíblica (aceitar com fé uma promessa ‘é uma maneira de já possuir o que se espera’), a outra mais helenística (aceitar com fé a palavra de uma pessoa competente é ‘um meio de conhecer o que não se vê’)” (LACOSTE; LOSSKY, 2004, p. 721).

Num primeiro instante, na perspectiva etimológica, poder-se-ia dizer que o conceito de fé pode ser aplicado a qualquer ser humano, em todas as áreas vitais, visto que a linguagem, mesmo traduzida, não limita esta fé a uma fé expressamente religiosa, mas aponta a uma confiança, uma esperança que todos devem ter para se alcançar o que se espera e acredita. Deste modo, o significado de fé também pode relacionar-se à confiança que depositamos no outro, no semelhante, não apenas à divindade, e aí poderíamos chamá-la de fé humana, assunto que será tratado adiante.

Três grupos religiosos se formaram a partir da tradição dos hebreus: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Apesar das diferenças, os fundamentos da fé destas tradições têm semelhanças e acolhem total ou parcialmente as escrituras bíblicas.

Mesmo com a expansão e o domínio do cristianismo, a influência grega não desapareceu completamente, mas retornou em grande estilo no renascimento, através da arte e da literatura. Contudo, a aceitação e expansão do cristianismo se devem à ideia de que é uma tradição religiosa que

nasce como religião baseada na fé e na revelação divina, ou seja, estabelece uma hierarquia de vida: primeiro a fé que oferece um conhecimento e uma certeza sobrenaturais sobre realidades espirituais; anuncia uma mensagem nova para dentro de um mundo velho, com sete séculos de escolas filosóficas nas quais, bem ou mal, sobreviviam restos dos grandes sistemas gregos. (ZILLES, 1993, p. 34).

Zilles explica que, “enquanto os gregos procuravam racionalmente acesso a Deus, os judeus sentiam-se na posse da revelação” (ZILLES, 1993, p. 35).

A partir daí, muitas posições a respeito da fé são apresentadas, assim também como um desgastante debate entre fé e razão, teologia e ciência. Antes, no século IV, apareceu a expressão “confissão de fé”, que era comumente usada como sinônimo e substituto para o termo fé. Na patrística grega, usava-se muito a expressão “fé de Nicéia” para especificar e descrever a fé cristã.

A Fé de Nicéia ou o Símbolo Niceno é uma profissão de fé, expressa pelos 318 bispos presentes no concílio ecumênico, realizado na cidade de Nicéia, em 325, que balizava a fé cristã e o comportamento adequado dos cristãos. Servia como critério de crença correta. Mais tarde, em 381, foi realizado outro concílio, em Constantinopla, onde se aprovou o credo niceno-constantinopolitano, que até os dias atuais é o credo válido para todos cristãos.

1.2 A fé no período patrístico: Agostinho de Hipona

Entre os grandes nomes que relataram a sua compreensão sobre a fé está Agostinho de Hipona (354-430). Numa análise de Pereira, em Agostinho “a fé provém, primeiramente, da vontade de Deus, pela sua graça. É algo que ocorre independentemente da vontade ou do desejo daquele que crê.[...] A fé que se tem no divino origina-se na própria divindade” (PEREIRA, 2003, p. 22).

Ter fé ultrapassa a decisão humana; é concebida gratuitamente pelo Deus das Escrituras ao ser humano, pois sua graça alcança a criatura.

A concepção de Agostinho se destaca dentre os conceitos e as descrições da fé. Primeiramente porque diferenciou o ato da fé do conteúdo da fé, derivando-se daí os termos latinos *aliud fides qua creduntur* (a fé como um ato, a conversão) e *aliud sunt ea quae creduntur* (a fé como um objeto, o seu conteúdo):

— *fides qua creditur* (literalmente, “a fé com a qual se crê”, ou seja, o ato pessoal que se adere a Deus, a fé como confiança); — *fides quae creditur* (literalmente, “a fé em que se crê”, ou seja, os conteúdos doutrinários, a fé como crença). (MANCUSO, 2014, p. 60).

Dessa forma, a fé poderia ser analisada de forma objetiva (*quae*), em que o intelecto é relevante para que se conheçam as verdades reveladas, o conteúdo da fé; são consideradas as razões da mente, provém da razão. E de forma subjetiva (*qua*), em que a vontade e o afeto do indivíduo são significativos para se concordar em confiar no conteúdo, consideram-se as razões do coração. Ambas estão intimamente relacionadas, e, basicamente, a *fides qua* pode ser determinada pela *fides quae*. Deve-se pensar que a argumentação é relevante, deve servir como apoio para que o indivíduo entenda e aceite a fé, a partir de então, sua fé se torna prática, uma verdade experimentada.

A fé objetiva “impõe fidelidade a uma longa e articulada tradição do passado feita de doutrinas, dogmas e proibições decididas por outros, e muitas vezes hoje nem sequer plenamente compreensíveis” (MANCUSO, 2014, p. 60). A valorização de uma fé objetiva, apegada à tradição de rituais e doutrinas, tem-se tornado cada vez menos percebida. Esta questão é amparada pelos estudos feitos, nos quais esta fé objetiva atualmente tem perdido sentido e a estatística aponta para uma elevação enorme de indivíduos sem religião, mas com fé. E essa fé, cada vez mais, tem cedido lugar à experiência de novas formas de espiritualidade, sem institucionalização religiosa. Esse é um dos assuntos tratados em outro tópico adiante.

No latim existem quatro regências do verbo crer relativo a Deus: “*credere Deum, credere Deo, credere in Deo, credere in Deum.*” (LIBANIO, 2004a, p.153). E Agostinho as analisa e faz a sua segunda distinção para a fé,

separando os três atos que lhe dão consequência. “crer Deus”, “crer a Deus” e “crer em Deus”, de modo que “só o terceiro deles caracteriza a experiência cristã” (LACOSTE; LOSSKY, 2004, p. 723). Apenas uma expressão descreve a verdadeira fé cristã: a *credere in Deum*, destacada na preposição *in* no acusativo.

A teologia grega, durante a patrística, produziu uma definição de que existe uma “cooperação entre Deus e o homem”, na qual Deus não diminui a atuação humana, mas a torna “plenamente possível” (LACOSTE; LOSSKY, 2004, p. 728). Então a fé religiosa poderia ser analisada como uma resposta do ser humano a Deus?

Na visão agostiniana, a fé está no ser humano e pode ser comparada a uma centelha deixada pelo criador. No momento em que a graça alcança o ser humano, essa centelha é acesa e então o indivíduo passa a viver a fé, de maneira consciente e transformadora, devendo ser manifestada através das obras. Pereira faz a análise do pensamento de Agostinho e afirma que para ele a fé é

algo inerente ao próprio ser que crê [...] O nascer da fé do próprio sujeito é antes um resplandecer de algo que está nele e não é dele porque lhe foi concedido por graça, mas é dele por lhe ter sido dado[...] A fé é, portanto, a manifestação do divinamente eterno princípio que rege o nosso sistema de crença. É o Deus presente em nós que nos faz ter fé [...] Se o ser crê não crê por seu querer, mas pela força do ser no qual crê que está em si, a fé emana das profundezas deste ser, é algo que surge de construtos inconscientes, independente de qualquer desejo ou vontade [...] Mas precisa assumir uma forma para que possa ser aceita e compreendida. (PEREIRA, 2003, p. 45).

Entre as muitas análises de Agostinho a respeito da fé, “crer para entender” é a mais complexa. Nessa posição ele explica que não há uma forma de se chegar a algo sem primeiramente crer que ele existe. Isto significa que primeiro percebe-se a existência, e logo acontece o despertar da vontade em conhecer. Em seu parecer: “Eu tenho que entender para acreditar”; Assim é o que eu digo como profeta: “Em vez disso, acredite para entender” (AGOSTINHO, Sermão 43). Então a fé vem em primeiro plano. Se não fosse assim, não existiriam os interessados em afirmar a sua fé através do conhecimento. Mas há uma relação mútua na qual “a inteligência prepara para a fé; depois a fé dirige e ilumina a inteligência. [...] Desta forma vai do

entendimento para a fé e da fé para o entendimento e de ambos para o amor” (ZILLES, 1993, p. 41). Portanto, a fé “possui, pois, uma primeira racionalidade, enquanto aquele que crê entende os termos da mensagem que lhe comunicam” (LUCENÑO, 2000, p. 312).

Agostinho não via embate entre a fé e a razão. Para ele, ambas sobrevivem juntas, harmonicamente, num convertido. Na perspectiva de Agostinho, como explica Zilles,

a razão é auxílio poderoso para encontrar, nas criaturas, semelhanças que esclareçam e façam inteligível o conteúdo da fé. Mas a razão tem um limite, não servindo para explicar todos os mistérios. Agostinho não se contenta com a fé, mas quer chegar à inteligência da mesma. Por outro lado, segundo ele, a fé ajuda a entender. Reconhecendo os limites da razão humana, manifesta na diversidade de opiniões dos filósofos, conclui a necessidade da revelação e da fé. Parte da fé para chegar à inteligência. (ZILLES, 1993, p. 42).

Assim, a fé é como planta, precisa ser regada, e o conhecimento é sua fonte. Logo, o entender também gera fé; é um ciclo: “creio para entender, entendo para crer”. Como encerra a frase de Agostinho: “Compreenda minha palavra para acreditar; Creia na palavra de Deus para compreendê-la” (AGOSTINHO, sermão 43). Libanio esclarece que “a fé é conhecimento segundo a nossa maneira de conhecer. Só conhecemos interpretando [...] É a necessidade antropológica de que só se pode amar, desejar e querer o que, de certo modo, cai sob a presa do conhecimento” (LIBANIO, 2004a, p. 162). Esta é a hermenêutica da fé.

1.3. A fé na escolástica e no período medieval

Durante a escolástica houve um grande esforço dos filósofos em discutir a relação entre fé e razão. Nessa época começam a surgir grandes estudos sobre a fé, nos quais tenta-se desbancar a autoridade da fé, tornando-a como algo irracional: “no quadro conceitual platônico, com efeito, a ‘fé’ representava um conhecimento pobre diante do saber verdadeiro (*epistemè, gnôsis*)”. (LACOSTE; LOSSKY, 2004, p. 721).

Dentro do mesmo período escolástico é possível encontrar três subdivisões temporais, que podem ser chamadas de etapas. Em cada uma

destas etapas a fé é discutida numa perspectiva diferente em relação à ciência. A fase alta da escolástica (séc.IX — séc.XII) é caracterizada pela plena relação entre fé e razão. Já na fase do seu florescimento (séc. XIII ao séc. XIV), a relação entre elas é parcial, mas não podem ser consideradas opositoras. E na fase da sua dissolução (séc. XIV até o Renascimento), “o tema básico é a oposição entre fé e razão.” (ABBAGNANO, 2007, p. 433). Neste último período da Escolástica, começou a se acentuar outro aspecto da fé, como o seu poder de dirigir a conduta: “seu caráter prático, que não consiste na sua dependência da vontade, mas na sua capacidade de dirigir a ação.” (ABBAGNANO, 2007, p. 432).

Anselmo de Cantuária (1033-1109), conhecido como o fundador da escolástica na teologia medieval, vem propor um equilíbrio entre a fé e a razão. Sem a pretensão de comprovar racionalmente as razões da fé, acreditava que o ser humano possuía “duas fontes de conhecimento: a fé e a razão. Reconhece, contra os dialéticos, a primazia absoluta da fé [...]. A fé deseja e necessita da razão” (ZILLES, 1993, p. 87). Mas ele demonstra que “as argumentações e o desejo, na aparência exorbitante, de encontrar razões necessárias [...] procedem totalmente de um procedimento crente” (LACOSTE; LOSSKY, 2004, p. 723). Com isso, a razão torna-se a balança de precisão, colocando a fé como algo indispensável à realidade, mediante os mistérios irracionais. Para Anselmo, como explica Libanio, “é de dentro da fé que a razão colabora, não substituindo o mistério, mas mostrando que a fé não é uma realidade irracional; antes responde em profundidade à estrutura do ser humano” (LIBANIO, 2004a, p. 162). Aí está a tese da expressão *fides quaerens intellectum*. Na perspectiva de Anselmo, a fé é um “perceber com assentimento”, discordando de Agostinho, que dizia que a fé é um “pensar com assentimento” (LACOSTE; LOSSKY, 2004, p. 724). Portanto, sua posição é que não se busca entender para crer, mas crer para entender.

Nicolau de Amiens (1147-1200) foi o primeiro a pensar que a razão poderia fornecer fundamentos para fé, o que foi nominado de análise da fé (*analysis fidei*). De acordo com essa teoria, poderia se pensar que “a fé, assim, é um acontecimento nas dimensões integrais da consciência. Porque o homem não goza de uma imediatez escatológica em sua relação com Deus, sua fé

requer os serviços especulativos dos saberes, discursivos” (LACOSTE; LOSSKY, 2004, p. 725).

Outro autor, Mateus de Aquasparta (1240-1302), declara que “fé e o saber podem coexistir no mesmo homem” (LACOSTE; LOSSKY, 2004, p. 724). Em meio a esta análise, declara-se que “o motor da fé (seu objeto formal) é a autoridade de Deus que [se] revela; é por haver livre obediência que há fé, consentimento em crer quando não se vê” (LACOSTE; LOSSKY, 2004, p. 727). Porém, um problema surge em meio a esta análise: em que o ser humano poderia contribuir para o ato de fé? E daí conclui-se que é com a sua liberdade, ou seja, o ato de fé é uma decisão livre.

Outro pensador relevante para a história da fé foi Tomás de Aquino (1225-1274), que numa perspectiva intelectualista descreveu que “crer é um assentimento a verdades garantidas pela própria Verdade primeira”, entretanto, “o jogo natural da razão não pode ir além de uma afirmação metafísica de Deus” (LACOSTE; LOSSKY, 2004, p. 725). Tomás de Aquino tenta articular ou conciliar a fé e a razão, pois a fé “pode aprender aquilo que a razão não consegue, pois a verdade da fé cristã ultrapassa a capacidade da razão humana” (p. 114). Deste modo, a fé e razão, a teologia e filosofia são formas diferentes de conhecimento, contudo, ambas foram criadas por Deus.

A fé na visão de Aquino está além de qualquer explicação científica, porque Deus não pode ser explicado senão pela metafísica, ficando muito distante ainda da longitude da explicação para se ter fé nele. A razão não possibilita um conhecimento pleno de Deus. De acordo com as suas ideias, “a lógica do crer distingue-se então de uma lógica da inteligência pura por ser assentimento intelectual movido pela vontade [...]. Ninguém crê senão em razão de uma atração exercida por Deus sobre ele” (LACOSTE; LOSSKY, 2004, p. 725).

Libanio analisa a posição de Aquino, relativa aos três atos de fé relatados por Agostinho, e afirma que Aquino

interpreta *credere Deum* como o objeto material da fé. Só se propõe algo à fé enquanto isso diz respeito a Deus. *Credere Deo* é a razão formal do objeto da fé, um meio pelo qual se crê em tal objeto. O objeto formal da fé é a Verdade Primeira, a quem se adere, e por causa dessa adesão se acolhem as verdades cridas. *Credere in Deum* indica o fim. O intelecto é movido pela vontade no ato de fé. A

Vontade Primeira se refere à vontade como a seu fim. (LIBANIO, 2004a, p. 154).

É cabível pensar que, de certa forma, Aquino concorda com Agostinho em “crer para entender”, pois a aceitação da fé, no pensamento de Aquino, é sobreposta à vontade de conhecer. Mas a centelha deixada pelo criador no ser humano é primordial para que essa vontade seja despertada. Assim, a fé pode se tornar perceptível e compreendida, porque seguindo o pensamento de Agostinho o conhecimento também produz fé.

Na perspectiva de Aquino, os milagres relacionam-se a sinais de credibilidade no ato sobrenatural da fé; eles impulsionam o ser humano a crer. Os sinais “são a garantia da racionalidade no ato de fé, evitando que ela se perca totalmente no voluntarismo ou no emocionalismo” (LIBANIO, 2004a, p. 162). A fé é certeza, sem temor, sem dúvida, como afirma Aquino, citado por Libanio: “se porém houver certeza, sem qualquer temor, existirá a fé” (LIBANIO, 2004a, p. 188).

Ainda de acordo com Libanio, Aquino ainda difere *lúmen naturale* de *lumem fidei*, sendo que a última expressão serve para “designar a própria virtude infusa e sobrenatural da fé”, e a primeira é uma “força finita e pode atingir até determinado ponto” (LIBANIO, 2004a, p. 220), que habita o ser humano. O *lúmen fidei* possibilita o ser humano a ultrapassar o limite do natural, o faz ver coisas inalcançáveis pelo intelecto, e o leva à aceitação da fé, sem necessariamente haver evidências. Além disto, “eleva o intelecto criado e o torna apto para dar seu assentimento ao Deus que revela” (LIBANIO, 2004a, p. 221).

Nicolau de Cusa (1401-1464) foi um importante filósofo que, ao discutir a relação entre a fé e a razão, concluiu que elas não se opõem, como analisa Zilles:

A fé precede e acompanha o saber, aumentando a sua capacidade, mas não substitui a razão, uma vez que esta se ordena propriamente à ciência e não à fé. [...] Crer e saber são movimentos do nosso espírito. Por isso, não só a fé ajuda à inteligência, mas esta também ajuda à fé. Nesse sentido amplo, todo aquele que quiser chegar à ciência deve, no mínimo, crer nela. A fé é, pois, o mais abrangente que inclui todo o racional. (ZILLES, 1993, p. 151).

A sua teoria poderia ser baseada na expressão “metafísica descendente”, pois abordava que tudo parte do alto, sendo Deus “a infinita unidade originária, e o mundo, sua expressão finita” (ZILLES, 1993, p. 155).

Não se pode esquecer, porém, de outro teólogo muito importante, Martinho Lutero (1483-1546), o precursor do protestantismo. Ele foi monge agostiniano, doutor em Teologia, especificamente em Bíblia, e é outro grande nome que deu seguimento à discussão sobre a fé. A fé na perspectiva luterana desvincula-se de toda concepção racional e também de toda análise afetiva. A fé é dom, desconexa de toda racionalidade, desprendida de qualquer verificação para que seja afirmada. A consciência de que Jesus Cristo “humanizou” Deus é a essência da fé; isso é o centro para que a fé também seja considerada uma “oferenda” a Deus. O quesito para a fé é crer em Jesus, porque,

recusando-se a distinguir no ato de fé um trabalho da razão e um trabalho do querer (e dos afetos), Lutero põe de fato que a fé é um dom do Espírito a toda pessoa e oferenda de toda a pessoa a Deus. [...] A fé é o ato do homem todo, e isso de uma maneira não analisável. [...] O próprio da fé é reconhecer Deus dado aos homens na cruz de Jesus. (LACOSTE; LOSSKY, 2004, p. 726).

A visão luterana vê a fé a partir do reconhecimento da divindade de Deus, e, por ser focada no ato de salvação de Jesus, ela nasce a partir da Palavra, então, a fé como virtude teologal é a manifestação desse reconhecimento. A fé teologal é relativa às expressões que relacionam o ser humano a Deus, um diálogo que interliga a criatura ao criador, que manifesta um Deus pessoal, demonstração real do sobrenatural, é a fé vista em ação.

Conforme o pensamento luterano, “a fé ainda nasce da Palavra [...] e não exige nenhuma legitimação. Por fundar-se em Jesus Cristo e ser vivida como fé nele. [...] Só a fé permite reconhecer a divindade de Deus” (LACOSTE; LOSSKY, 2004, p. 726). Como explica Libanio:

Sem negar o aspecto cognitivo e o assentimento intelectual do ato de fé ou os mistérios salvíficos de Deus, Lutero valoriza mais a dimensão de seu significado salvador “para mim” e não tanto a dimensão intelectual do ato de fé. O valor salvífico da fé restringe-se a seu elemento fiducial. Exclui-se o intelectual. (LIBANIO, 2004a, p. 157).

Não é concebível falar de Lutero e não falar de justificação. O ponto crucial de sua discussão a respeito da fé é essa questão. Porque a sua compreensão acerca da doutrina da justificação pela fé é a base principal de toda a Reforma, denominada como a Reforma Protestante. A Reforma foi elaborada por Lutero primeiramente porque ele não concordava com a venda de indulgências, realizada pela Igreja Católica na sua época. Deste modo, escreveu as 95 teses que foram pregadas à porta do castelo de Wittenberg, no dia 31 de outubro de 1517. Todo o esforço de Lutero foi para descrever que,

dado o assentimento intelectual à Palavra de Deus escrita, o ser humano confia firmemente que a justiça de Cristo lhe é imputada por Deus individualmente, e seus pecados já não lhe são imputados em ordem à sua condenação. É um ato de confiança tal que inclui uma certeza absoluta da justificação. (LIBANIO, 2004a, p. 157).

Foi a partir do texto bíblico de Romanos 1.17 – “o justo viverá da fé” – que Lutero desenvolveu os *solas*: *sola fide* (a fé somente), *sola gratia* (a graça somente), *sola scriptus* (as escrituras somente) e *solus Christus* (Cristo somente), sendo estes os fundamentos para a salvação. Em Lutero “encontra-se a ideia de que o ser humano nada pode fazer para sua própria salvação, sendo justificado por graça recebida por meio da fé” (CALDAS, 2016, p. 1.254).

O Concílio de Trento¹ se posicionou afirmando “a importância dos méritos humanos no processo de salvação” (CALDAS, 2016, p. 1.261) e isto logo “cristaliza de vez a separação entre católicos e protestantes” (CALDAS, 2016, p. 1.261). Salieta Libanio que “o fundamental na visão luterana da fé é a experiência pessoal interna da manifestação da salvação realizada por Deus. Sobressai o papel da fé fiducial na justificação, cuja ação é exclusivamente de Deus” (LIBANIO, 2004a, p. 157).

Um dos discípulos de Lutero, Philipp Melanchton (1497-1560), cronologizou o surgimento da fé, explicando que o surgimento da fé não precisa ser verificado pela razão, necessita mesmo é de uma abertura ao que está visível, mas ainda imperceptível. Então a afeição pelo contemplado produz o desejo, a vontade de se crer no que já existia, antes mesmo de ser notado: “o

¹ O Concílio de Trento ficou conhecido também como o Concílio da Contrarreforma. Foi convocado pelo papa Paulo III, em 1542, e realizado na cidade de Trento, entre de 1545 e 1563. Ele foi uma reação da Igreja Católica à Reforma Protestante e seu objetivo era afirmar a unidade da fé como também prescrever a disciplina eclesiástica.

ato de fé decompõe-se então em três tempos — “percepção” (*notitia*), “assentimento” (*assensus*) e “confiança” (*fiducia*) —; percepção e assentimento são obra da razão, a confiança é obra do querer.” (LACOSTE; LOSSKY, 2004, p. 726).

1.4 A fé no período moderno

Saindo do campo teológico e religioso, ainda na perspectiva histórica, e avançando para o período moderno, será analisado o pensamento de alguns filósofos que abordaram o tema fé religiosa. Immanuel Kant (1724-1804), considerado o principal filósofo da era moderna, se posiciona de modo a distinguir: “a razão teórica nada sabia de Deus, e que isso deixava o campo livre à fé” (LACOSTE; LOSSKY, 2004, p. 729). Desta forma, a partir do século XVIII, a relação entre fé e razão começa a ficar mais abalada, e o intelectualismo teológico situa-se em meio às explicações que sublinham a plenitude da experiência.

A expressão “filosofia da fé” surgiu neste momento e refere-se a Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), filósofo alemão. Para Jacobi, “toda fé é necessariamente fé da revelação e esta é necessariamente fé em Deus, religião” (ABBAGNANO, 2007, p. 432). Esta filosofia “aceitava a doutrina dos limites da razão somente para afirmar a superioridade da fé sobre a razão. Considerava a fé como uma relação imediata — portanto não sujeita a incertezas ou dúvidas — com as realidades superiores e especialmente com Deus” (ABBAGNANO, 2007, p. 433). Jacobi dava “à fé o mesmo status privilegiado, a mesma capacidade de colocar o homem diretamente em contato com as realidades últimas e especialmente com Deus, transpondo os limites e as incertezas da razão” (ABBAGNANO, 2007, p. 432).

Já Friedrich Schleiermacher (1768-1834), filósofo e teólogo, “concede a fé como um geral sentimento de dependência a respeito do grande mistério que funda nossa vida.” (LUCENÑO, 2000, p. 311).

Na visão do filósofo Ludwig Feuerbach (1804-1872), “a fé nada mais é que um milagre psicológico, uma mágica que Deus efetua no homem” (FEUERBACH, 2007, p. 156). Isto porque, quando o ser humano se vê em frente a um abismo, ele não se lança nele, pois por meio da fé ele vê que existe

a possibilidade de saltá-lo, mesmo que visivelmente não exista nada que possa fazer. Portanto, a fé se desprende do que é objetivo. O ser humano, sendo um ser desejoso do que lhe é impossível, naturalmente, ele se agarra à fé que o liberta dessa subjetividade da impossibilidade. Deus, para Feuerbach, seria a mais alta subjetividade humana.

Soren Kierkegaard (1813-1855), outro filósofo, aborda a fé religiosa estabelecendo fortes críticas à religião. Ele “retorna à fé bíblica interpretada em sentido existencialista e anti-humanista (antipersonalismo), muito em consonância com a teologia luterana. [...] o homem não existe à escuta de Deus, porém o cria com seu próprio desejo” (LUCENÑO, 2000, p. 311). Pereira comenta a ideia de Kierkegaard de que a fé é um salto no escuro, teoria muito utilizada até a atualidade, e explica que na visão deste grande filósofo

a fé se origina na dúvida. A insegurança natural do ser humano pode ser entendida como energia geradora da fé, pela necessidade psicológica do ser de encontrar um ponto de sustentação como suporte protetor da fragilidade. [...] Pois a fé pode ser entendida como a resposta à dúvida. O ser humano é impulsionado pela necessidade premente e pela busca de solução do que lhe perturba o ser. Mesmo com a incerteza, e pressionado pelas possíveis consequências de seu mal e a resposta, também desconhecida, mas esperada, do objeto de sua fé, ele salta cegamente na aventura do incerto, na esperança da resposta certa do divino no qual crê. Isto é fé, é confiar em meio à desconfiança. (PEREIRA, 2003, p. 49).

Após esta análise da origem da fé religiosa e de como ela foi interpretada na história, não há dúvidas de que na atualidade ela ocupa uma lacuna impreenchível nos estudos das ciências humanas, ao mesmo tempo em que apresenta um aspecto envolvente na vida dos indivíduos. Esta lacuna é o que torna o estudo da fé religiosa tão intrigante e por isso produz abordagens distintas. Neste caso, a fé religiosa será tratada a seguir na compreensão da psicologia, da teologia e da mística, e serão discutidas algumas perguntas, como: Por que o ser humano se torna religioso e como isso envolve todas as suas escolhas e atitudes? A fé é sentimento? Como a fé religiosa se manifesta? Em que se baseia a fé religiosa? São estas e outras perguntas, relacionadas à dimensão religiosa da fé, que irão direcionar a discussão a seguir.

CAPÍTULO 2 — A FÉ RELIGIOSA

Para iniciar a discussão a respeito da fé religiosa é preciso abordar o conceito de religião que fundamentará esta pesquisa. Diante de muitos outros analisados, a sua forma de descrever a religião é a que mais se enquadra no contexto desta pesquisa. Erich Fromm apresenta de forma interessante o significado do termo. Para Ele, religião seria “qualquer sistema de pensamento e ação seguido por um grupo, e capaz de conferir ao indivíduo uma linha de orientação e um objeto de devoção” (FROMM, 1956, p. 30). Entende-se que a religião, como forma instituída, existe dentro de um sistema formalizado, com padrões gerais, com normas de conduta, ritos para aceitação, reuniões para agrupamento, símbolos próprios e uma liturgia. Isso tudo deve oferecer sentido ao adepto, orientá-lo, de acordo com sua devoção. Isso poderá ser considerado religião, independente de haver um ser transcendente ou não, como ocorre no budismo. A religião é instituição quando possui uma estrutura de símbolos, ritos, doutrinas e escritos ou tradições verbais que se harmonizam aos interesses pessoais e sociais do grupo.

Há indivíduos que se tornam religiosos com intuito apenas de pertencer a um grupo ou porque são simpatizantes de suas práticas religiosas, por isso, contraditoriamente, não é necessária a fé, relação com o transcendente ou revelação para pertencer a uma religião, como instituição, como será discutido em outro tópico. Pois a experiência da religião possibilita a vivência do religioso dentro de uma instituição religiosa, por meio de valores referenciais, em comunidade, e dos laços de amor e piedade entre os homens que os unem. Entretanto, é necessário esclarecer que o enfoque deste estudo é a fé religiosa, não a religião, mesmo que os sentidos dos termos possuam extrema relação entre si. Aqui, “fé constitui-se o substantivo de nossa reflexão. A religião se transformará num dos adjetivos da fé: a fé religiosa” (LIBANIO, 2004b, p. 9). Trata-se a fé como uma dimensão humana, sendo que a ideia de religião se liga fortemente à adesão institucional.

A via religiosa da fé passa a oferecer sentido a partir da vivência do religioso, um acolhimento e um diálogo com o sagrado. Entretanto, pode-se perguntar: qual a necessidade de se ter fé religiosa? Por que ela abarca tanto sentido e oferece tantas respostas ao ser humano? Quem não tem fé religiosa

deixa de ter fé? Ou existe uma fé humana? Fé antropológica e fé religiosa têm relação entre si?

Existem teorias formuladas sobre essas perguntas: uma delas é a possibilidade de que a fé religiosa se afirma a partir da perspectiva antropológica. Para especificar o estudo aqui apresentado, é imprescindível destacar que neste tópico fé religiosa refere-se à fé de um indivíduo que crê no sagrado, no transcendente.

A devoção poderia se dar a qualquer objeto, até mesmo a um objeto sem alguma essência religiosa, porém, que lhe ofereça orientação e sentido. A fé religiosa possui objeto porque não é “possível a fé religiosa e a tomada de posição do ego sem que existam objetos concretos de referência na mente e no espírito da pessoa. Não é possível uma atitude de confiança sem um objeto de referência para essa atitude” (VALLE, 2010, p. 85). A necessidade da crença existe; o objeto pode servir para paralisar ou para impulsionar o avanço potencial, visto que

temos todos, dentro de nós, necessidade de crença, de um sistema de orientação e de um objeto de devoção; mas esta simples declaração não indica qual a expressão mais satisfatória para esse anseio humano. O homem pode adorar animais, árvores, ídolos de ouro ou pedra, um Deus invisível, um homem moralmente superior, ou líderes diabólicos; os objetos da devoção podem ser os ancestrais, a nação, a própria classe social, ou o partido político, dinheiro, e até mesmo o sucesso; a religião pode conduzir no sentido da destruição ou do amor, da dominação ou da fraternidade; pode desenvolver os poderes racionais ou paralisá-los; tanto é possível que o homem reconheça o seu sistema como de natureza religiosa, embora diferente dos seculares, quanto pensar que não tem religião alguma, e interpretar sua devoção a certas forças, como por exemplo o dinheiro e o sucesso, como simples preocupação pelo aspecto pragmático da vida. A grande questão não é a presença ou ausência de religião, mas sim a espécie de religião; é saber se a religião escolhida concorre realmente para o desenvolvimento das potencialidades humanas ou, ao contrário, para sua paralisação. (FROMM, 1956, p. 34).

Diante disto, a devoção pode estar direcionada a muitas coisas, mas a religião tende a apontar um sentido último, é libertadora, eleva o potencial do ser humano. Todavia, não se pode descartar a ideia de que nela também há uma forma de alienação, como será tratado a seguir. Ainda assim, é relevante afirmar que, como bem expressa Valle, a religião “não se trata de uma busca ou construção qualquer, pois é por seu intermédio que o mundo adquire um

significado último para alguém que simultaneamente é consciente de sua finitude e de sua pertença a algo maior, a Alguém” (VALLE, 2008, p. 94,95).

As principais funções da religião são: criar um mundo com sentido, oferecer respostas às perguntas existenciais e também possibilitar a relação entre imanente e transcendente.

A vivência da religião pode ser manifestada, na prática, como resposta a um encontro com o divino, que se dá por intermédio da religião instituída, porque

a história põe em relevo que a religião jamais é a realidade mental de uma ideia, ou um sistema objetivo de práticas de culto, mas sim, de um lado, um encontro com o divino e, de outro, uma resposta por meio de uma práxis. [...] A religião é um conjunto orientado e estruturado de sentimentos e de pensamentos. O homem e a sociedade tomam, por meio dela, consciência vital de seu ser íntimo e último e, simultaneamente, nela se torna presente o poder do sagrado. (VERGOTE *apud* VALLE, 2010, p. 44).

A fé religiosa é despertada a partir desse encontro, dessa consciência de transcendência, que induz o ser humano a uma vida religiosa, com experiência divina. Por que o ser humano busca a Deus? Para Agostinho, ele só procura por aquilo que já conhece: “Tu não procuraria Deus se não o tivesses encontrado” (AGOSTINHO, 2005, CONFISSÕES, 1,1.1). A partir desta busca, Deus permite revelar-se, pois habita no ser humano, no mais íntimo da alma. O encontro com ele é provocado por essa busca pelo conhecido-desconhecido.

A psicologia se interessa pela forma como essa vivência do religioso afeta o comportamento do ser humano, assim como se interessa pelos tipos de elementos, reações e pensamentos que são provenientes desse encontro. A teologia tenta explicar a forma que se dá esse encontro, como a fé religiosa é despertada no indivíduo e o que ela produz, possuindo uma visão bastante escatológica de sentido. A mística, já numa perspectiva mais transformadora do presente, descreve a fé a partir das experiências do êxtase e da contemplação. Adiante se fará a discussão sobre a fé na concepção da Teologia, da Mística e depois da Psicologia.

2.1 Fé religiosa no contexto teológico

Dentro do contexto teológico, há a concepção de que a fé salta aos nossos olhos “nos momentos de dúvidas, abatimentos ou fracassos; carecemos de confiar em algo que esteja além dos limites do determinado e do objetivo” (PEREIRA, 2003, p. 47). Essa ideia foi o que sempre motivou a tensão entre os dois polos: razão e fé. Contudo, a fé jamais poderia ser determinada pela razão, pois para que exista razão são necessários argumentos, explicações, e para a fé isso é inútil; poderia até estar ligada a deduções, mas nunca poderia ser baseada nelas. A base da fé é confiar no desconhecido; já a razão é produto de conhecimento. Então, como seria justificável a razão de se ter fé no que não possui comprovação? A razão da fé desvincula-se da razão científica.

Retornando à questão de “crer para entender” de Agostinho, a fé religiosa necessita de argumentos para que seja compreendida e aceita, mas não se baseia nesses argumentos para que exista. Sua adesão não é feita na cegueira, porém esta não permanecerá se não houver a vivência da fé. Portanto, “a intelecção da fé faz-se dentro da própria fé” (LIBANIO, 1974, p. 32). Se não há fé, não existe a possibilidade da experiência de se crer, logo, não haverá razão para se crer. Crê-se porque existe razão para tal, contudo, o crer só possui argumentos após a decisão de se vivenciar a fé. O que pode ser dito é que, após uma decisão de se crer, o ser humano “renuncia à razão para crer, mas exerce-a na fé” (LIBANIO, 1974, p. 37). Todavia, a adesão à fé religiosa é uma decisão. O ser humano possui a liberdade de confiar, ainda que não existam sinais para isso. Pois a fé religiosa está relacionada ao que não é visível, ao que ainda não ocorreu, ou ainda a algo que lhe garanta sentido da própria existência.

Numa análise da fé religiosa podem ser percebidos dois traços: primeiro, um sentido de esperança escatológica, de crer em um pós-morte que possua soluções para todas as dificuldades encontradas no aqui e agora, numa eternidade de vida e paz. Ou também pré-escatológica, em que a “fé capta para si hoje a verdade da existência de tal maneira que nada resta a esperar” (LACOSTE; LOSSKY, 2004, p. 732). Em segundo lugar, a fé como experiência,

“tal como se dá a crer, dá-se também a amar, e dá motivos para esperar” (LACOSTE; LOSSKY, 2004, p. 732).

Para descrever a relação entre o ser humano e o transcendente, Rudolf Otto, em uma de suas obras, *O Sagrado* (2007) utiliza termos como *numinoso*, cunhado por ele para denominar o que não pode ser racionalizado, mas que abarca o sentido do que pode ser considerado sagrado, o fenômeno religioso. Este *numinoso* é transvestido de mistério, o *mysterium*, que não é cognoscível e se relaciona ao que transcende. O *numinoso* possui dois aspectos: o que poderia ser compreendido como reações diante do *mysterium*, o *tremendum* e o *fascinans*. O primeiro reflete uma reação de medo, respeito e temor que pode provocar fuga ou paralisação diante da manifestação deste *mysterium*. Já o segundo, uma reação de admiração ou fascinação em que produz uma aproximação e vontade por ter a presença do *mysterium* continuamente.

Na dimensão religiosa da fé existe o objeto, como já visto. Neste caso, o objeto é o transcendente, o mistério, o fascinante, o sagrado. Após o encontro entre a divindade e o ser humano, a perspectiva da fé é modificada, a divindade torna-se objeto de apoio para a fé. Deus é considerado “o objeto formal e principal da fé” (VINCENT, 1969, p. 205). Ele é a referência para todo conhecimento, para toda lógica que possa existir na fé.

O ser humano passa a ser envolvido por esta fé religiosa quando percebe a atuação divina, visto que “não existe ninguém que possa realizar sua transcendentalidade sem mediação da história” (RAHNER, 2008, p. 283). O indivíduo se entrega a esta Revelação, sendo envolvido por esta fé que não pode ser apenas filosófica, mas possui conteúdo implícito na história. Como explica Rahner:

A fé cristã, todavia, considera esses eventos bem determinados e fixados no espaço e no tempo como tais, que perante eles o homem pode fechar-se existencialmente (naquela atitude que então chamamos de incredulidade), mas de tal sorte que esses acontecimentos, bem determinados no espaço e no tempo, continuem a dizer-lhe respeito e atingi-lo inevitavelmente no cerne último de sua existência. (RAHNER, 2008, p. 278).

A fé religiosa é decorrente da percepção que Deus está na história, não somente na história geral da humanidade, mas na história única de cada indivíduo. É por meio da percepção da intervenção divina na sua história que o

ser humano se vê atraído por este ser que o responde no momento em que ele clama, até mesmo inconscientemente. Complexamente, a fé é

um contínuo negar do caráter de totalidade que o instante e o transitório se arrogam na experiência humana. Existe um Permanente, existe um Transcendente, que não está alheio e ausente no imanente e transitório, mas não se deixa absorver por ele. A fé consiste, pois, nesse salto para dentro do Transcendente, do Permanente, vivendo continuamente imerso no transitório e imanente. (LIBANIO, 1974, p. 17).

A ação desse ser transcendente ultrapassa a finitude humana. A sua transcendência, mesmo sendo manifesta em meio às circunstâncias transitórias, não pode ser medida ou suprimida a esta realidade. A fé significa viver essa dimensão que está além do previsível e compreensível diante do presente. De acordo com a história, poderia se dizer que a fé “é aquela atitude de perseverança do homem em confronto com uma providência invisível e, todavia, perceptível, escondida, mas que se manifesta” (LIBANIO, 2004a, p. 193).

Segundo Paul Tillich, a fé e a racionalidade são pensadas simultaneamente: “a revelação, entendida como evento de manifestação do incondicionado, seria a experiência capaz de restabelecer a relação adequada entre elas” (SANDRINI, 2018, p. 4). A fé que descarta a razão é desumanizadora. Segundo Tillich, ter fé é ser tocado pelo incondicional, e o incondicional exige uma dedicação total. Ele afirma que a fé religiosa seria fruto de um encontro do divino com o ser humano, do objeto com o sujeito, ou vice-versa: “neste encontro o esquema sujeito-objeto é válido: um sujeito definido (homem) encontra um objeto definido (Deus). Pode-se inverter esta formulação e dizer que um sujeito definido (Deus) encontra um objeto definido (homem)” (TILLICH, 2001, p. 137-138). De acordo com esta ideia, a fé religiosa necessita de um encontro do transcendente com o ser humano para se oferecer e se tornar sentido. A incerteza e o desconhecido despertam a curiosidade em aceitá-lo para vivê-lo. Há um convite, um ponto de encontro, um ponto de partida, um início, pois “a questão da fé [...] não se trata de um corpus de verdades a crer, mas da pessoa do Deus que convida a segui-lo” (LACOSTE; LOSSKY, 2004, p. 730). É o mistério do sagrado que seduz o ser humano a acolhê-lo.

O conceito de fé em Libanio exprime a ideia da relação objeto e o ser humano, sendo que fé é o

ato pelo qual nos entregamos, numa atitude de confiança, a uma realidade ou a alguém. Três elementos constituem esse ato básico. Um sujeito que se relaciona com um objeto. Um objeto (realidade ou pessoa) com que o sujeito se relaciona. E o mais importante: a relação se faz numa atitude de entrega, de confiança, de colocar de certo modo, no outro, o fundamento desse ato, sem negar a própria subjetividade. (LIBANIO, 2004b, p. 10).

O encontro se daria quando o ser humano decide receber a Revelação, que “cinde-se em duas fontes: Escritura e Tradição” (LIBANIO, 2004a, p. 27), e passa a compreendê-la, aceitá-la e ressignificá-la de forma específica e pessoal. Como Tillich descreve: “o homem num ato direto, pessoal e central, é capaz de captar o sentido do que é último, incondicional, absoluto e infinito. Apenas isso faz da fé uma possibilidade do homem” (TILLICH, 1985, p. 11).

Na perspectiva da fé religiosa, a significação da existência humana encontra-se nos escritos sagrados ou na tradição e está fundamentada desde o seu início, até mesmo após a morte: “crê, além disso, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa” (ELIADE, 1992, p. 209). As verdades bíblicas compreendidas tornam-se balizadoras para toda a vida porque “a fé, segundo a escritura, é uma virtude sobrenatural pela qual o homem adere sem hesitação e sem constrangimento às verdades reveladas por Deus e como tais ensinadas pela Igreja” (VINCENT, 1969, p. 205). Por isso, esta fé é “segurança fundada na fidelidade daquele que me fala. [...] A fé é a resposta a esta palavra e a aceitação da aliança” (LUCENÑO, 2000, p. 310). A fé religiosa na concepção teológica é a resposta a uma proposta.

Nas principais religiões monoteístas, como o judaísmo, islamismo e cristianismo, a Bíblia é utilizada como base da fé, de suas verdades principais e absolutas. O judaísmo adere à fé nas verdades contidas no seu livro sagrado: o Primeiro Testamento ou Tanakh. A Tanakh é a abreviação de Torá (pentateuco) dos Nebiim (profetas) e Ketubim (escritos) e é composta por 24 livros, mas que correspondem a 39 livros da tradição cristã protestante, pois os profetas posteriores (12) são contados como um só livro.

No cristianismo a fé se fundamenta completamente nas verdades contidas nos dois testamentos, entretanto, o catolicismo difere do protestantismo, pois compõe o seu cânon com os sete livros escritos originalmente em grego: Judite, Tobias, I e II Macabeus, Sabedoria, Eclesiástico (Sirácida) e Baruc, além de partes do livro de Ester e de Daniel. Esses livros gregos fazem parte da Septuaginta, a tradução que 70 sábios judeus fizeram da bíblia judaica (Tanak) por volta do ano 300 a.C., na época do domínio Macedônico, quando a língua grega tinha o monopólio. Os possíveis sínodos rabínico-farisaicos de Jamnia (90 e 118 d.C.) decidiram não incluí-los no cânon judaico. Mas a diferença entre o cânon das escrituras sagradas católicas e protestantes só surgiu a partir da Reforma, em 1517.(KONINGS, 1999; SOARES, 2016).

Já o islamismo aceita partes do Primeiro Testamento, como a Torá e os Salmos, e parte do Segundo Testamento, os Evangelhos, porém, a sua fonte principal de preceitos é o Alcorão.

Há algumas tradições religiosas que não possuem escritos e as bases fundamentais de fé são repassadas oralmente, de geração a geração. Contudo, o sentido da vida e os fundamentos da fé são preservados e compreendidos desta forma. E esse sentido é revelado quando o ser supremo vai ao encontro do ser humano e o faz enxergar o verdadeiro significado da sua existência.

No contexto cristão, a intervenção divina histórica na vida do ser humano ocorreu na encarnação do verbo, Jesus Cristo, este é o ponto de encontro. A fé religiosa cristã floresce quando o ser humano reconhece este fato. A explicação para todo ato de fé está implícita na revelação desse amor supremo, manifesto através do nascimento, da morte e ressurreição de Jesus. Como o apóstolo Paulo descreve nas suas cartas, a fé se relaciona a “tornar-se crente [...] ser crente [...] crescer na fé [...] e indica também a plenitude da fé [...], com explícita profissão de fé em Jesus, filho de Deus [...]. O objeto da fé é a paixão, a morte e a ressurreição de Jesus” (SECKLER, 1983, p. 195). A vida de Jesus trouxe uma ressignificação para a fé. Ele remou contra a maré das tradições que superestimavam a doutrina e se esqueciam do valor do outro ser humano. Ele estabeleceu, através dos seus atos de amor, que é impossível se pensar em fé e não relacioná-la a estes atos. Quando Jesus escolheu seus

discípulos, não impôs seu comportamento duvidoso como obstáculo para que fossem amados. Assim também como à mulher adúltera, Maria Madalena, como ao cobrador de impostos ladrão, Zaqueu, entre muitos outros, cujas histórias se encontram narradas na Bíblia Cristã. Estes indivíduos foram amados, portanto, provocados a viverem esta fé que produz atos de amor. Ao agir desta forma, Jesus expressava que o amor a Deus é externado quando se ama o próximo, o outro. Não há fé que não possa ser expressa. A expressão mais sublime da fé em Deus é o amor.

Diante disto, no Segundo Testamento, e segundo algumas teologias exclusivistas, a fé significa “a aceitação da mensagem da única ação salvífica de Deus que se realiza em Cristo e a submissão a este caminho de salvação decretado por Deus” (SECKLER, 1983, p. 194). O exclusivismo está nessa “única” ação de Deus, que não acolhe outras possíveis ações de Deus, que possibilitam a salvação, para além do cristianismo.

O sentido do termo fé no Primeiro Testamento possui uma conotação que se relaciona ao comportamento dos fiéis. Fé demonstra diretamente uma estrutura coletiva: ter fé significa estar em comunidade, dar continuidade ao povo que ouviu e respondeu o chamado de Deus. Diferentemente desta ideia apresentada no Primeiro Testamento, a fé no Segundo Testamento “não se coloca o assento sobre a fidelidade e a perseverança, mas sobre a mudança na conversão, não na continuidade do povo, mas na decisão do indivíduo” (SECKLER, 1983, p. 194). A fé é percebida na maneira de se comportar no meio da sociedade, após responder ao chamado divino; esta é chamada de fé eclesial, descrita pelo comportamento e pela organização religiosa.

Neste caso, o comportamento do fiel pode ser compreendido como a manifestação da verdade de Deus na terra. Ele também pode ser traduzido como “resposta ao Deus que age na história”, seja como “obediência e reconhecimento, [...] às promessas com confiança, [...] à fidelidade com a fidelidade” (SECKLER, 1983, p. 192).

Ainda dentro da perspectiva cristã, uma possível justificativa para tal subordinação seria porque a idealização do ser humano está muito aquém da vontade soberana, por isso, diante do transcendente, a opção que se revela a partir desse encontro é a submissão à autoridade divina. Como explica Libanio,

após esse encontro, que se dá através da Revelação, o ser humano se vê atraído a cumprir os desígnios sagrados porque

a fé religiosa implica uma submissão a um transcendente. Quando o ser humano participa do encontro com o divino a sua vida é direcionada a cumprir os desígnios sagrados para a existência humana. Como acontece esse encontro é um grande mistério. A fé religiosa dá-se através de Revelação, todo sentido, relevância, compreensão da fé vem, pois, de que seja e de quem seja a proposta. Esta, em termos teológicos, chama-se Revelação. (LIBANIO, 1985, p. 15).

Rahner afirma que a submissão a essa autoridade é fruto da fé religiosa, como um “caráter propriamente teológico [da fé] *assensus super omnia firmus propter auctoritatem ipsius Dei revelantis* (como assentimento mais firme do que tudo à autoridade do próprio Deus que revela)”. (RAHNER, 2008, p.19). Isso, de forma contundente, afirma Pereira, ao dizer que a verdadeira fé “exige submissão ao ente superior inteira e incondicionalmente” (PEREIRA, 2003, p. 50). Existe uma autoridade instituída quando a fé religiosa dá sentido à vida do ser humano. A partir do comportamento, a fé pode ser descrita como “relação fundamental do homem com Deus que se revelou historicamente” (LIBANIO, 2004a, p. 194), como foi explicado no pensamento de Rahner.

Para os cristãos, o amor seria a maior demonstração de fé. Ele é o que fundamenta o comportamento religioso; trata-se de uma das virtudes teologais. Quando se relaciona o amor à fé, é necessário destacar uma citação bíblica, “não há medo no amor: ao contrário: o perfeito amor lança fora todo o medo, porque o medo implica castigo, aquele que tem medo não chegou à perfeição do amor (1 Jo 4,18). Nesta passagem bíblica, o amor se destaca como essencial para que não haja medo, pois o medo é sintoma inerente de quem não possui fé; não é a dúvida o oposto de fé, mas o medo. Este sentimento, descrito em I João 4.18, estimula a demonstração de fé em atos de coragem. É o sentimento de amar que produz a fé, conseqüentemente, atos de amor e fé são inseparáveis. A fé é expressão máxima do amor. Só é possível haver fé em quem ama Deus. Visto que o sentimento de amor a Deus é algo implícito à fé religiosa, pois o amor é a essência do Deus cristão. A única forma de se demonstrar a fé nele é através do amor. Isso porque “Deus é amor”, como está escrito em I João 4.8. Este amor ao ser humano é visível desde a criação do

mundo, na vida e morte de Jesus, e até na sua promessa de salvação eterna. Nessa perspectiva, não há fé sem amor, e ter fé é amar. O amor é o que dá sentido à esperança nas promessas.

Conforme a Teologia, a fé religiosa fundamenta-se em suas bases dogmáticas e existem padrões para vivenciá-la, diferentemente da mística. As formas de perceber o sagrado também são distintas e existe uma diversidade em como ser atraído por ele. Mas, se existe uma relação entre a mística e a teologia, este assunto será tratado à frente.

2.2 Fé religiosa na mística

Na abordagem da fé religiosa na compreensão da mística, é preciso analisar o contexto em que ela se origina ou, pelo menos, é exteriorizada. Na Idade Média, a mística foi a válvula de escape para os que não se sentiam seguros diante do confronto entre a fé e a razão. Contudo, é nas décadas de 1960 e 1970 que os movimentos místicos apresentam sua maior expressão de expansão, exatamente quando ocorrem simultaneamente a secularização e, contraditoriamente, uma explosão de religiões, surgindo novas formas de vivenciar a religiosidade. Este assunto será explanado mais à frente.

Diante da atual situação mundial, por que tantos indivíduos se mobilizam e integram os movimentos sociais que se originam na busca pelo exercício dos direitos humanos violados ou não executados? As respostas estão além da ciência. A espiritualidade que envolve esses movimentos está enrustida no mistério que envolve a vida e todas as questões existenciais.

E, como existem vários sentidos para o termo mistério: o de limite, de sedução, de enigma e de segredo, neste contexto, na abordagem da fé religiosa na mística, será utilizado o sentido de sedução. O mistério é um campo intocável pela ciência, porque “o que não é verificável pertence ao mundo do mito, da superstição, da fábula, do sentimento” (LIBANIO, 2004b, p. 21). Neste caso, mistério exprime a ideia de limite para o campo científico, de segredo, porque é característico do religioso, de enigma, porque jamais consegue ser desvendado. Ao mesmo tempo, o mistério é impensável, pois está diretamente relacionado a uma realidade transcendente.

A mística é baseada na questão de como o ser humano pode reestabelecer contato com Deus, o Mistério. Leonardo Boff desenvolve uma sequência de pensamentos para chegar ao que pode ser definido como mística. A partir da experiência do Mistério, a mística pode ser atingida. Ele relaciona o Mistério a Deus, não um Deus antropomorfo, limitado às imagens que o ser humano utiliza para defini-lo. Um Deus que se encontra no mundo, porém, não se limita a ele, muito menos pode ser reduzido às formas descritas. Porque “Deus é sempre mistério que se dá, mas também se retrai, sempre se revela, e ao mesmo tempo se vela, sempre se comunica, mas não se confunde com o mundo” (BOFF, 2012, p. 6).

Contudo, o mistério que envolve a “universal transparência” de Deus é revelado nas suas inúmeras automanifestações. Faustino Teixeira fala que o ser humano que foge da percepção desse mistério possui “uma compreensão redutora de Deus, incapaz de captar o traço de sua imanência.” (2012b, p. 172). Todavia, o sagrado é o que torna real o mistério inacessível; “significa tudo aquilo – pessoa, objeto, tempo, lugar, coisa – que nos permite ter a experiência do divino e vivenciar a fé religiosa” (LIBANIO, 2004b, p. 21). Não é apenas o êxtase que permite a vivência do místico, pois também existe o êxtase no cotidiano, isto é, não há um indivíduo sequer que não se sinta extasiado ao presenciar um nascimento; o êxtase não precisa ser experimentado apenas em ritos religiosos, apesar de que as religiões se fundam, em última análise, “em algum tipo de experiência mística” (VALLE, 2010, p. 40).

Portanto, a mística poderia ser a causa dessa mobilização humana que busca o bem do seu semelhante, pois, conforme Boff, ela alimenta o ser humano para “além do princípio do interesse, dos fracassos e sucessos”. (BOFF; BETO, 1999, p. 11)². Isto porque o Deus Mistério está dentro e presente em tudo; pode ser visto tanto na banalidade da existência quanto na profundidade do ser humano. O ser humano é visto e colocado acima de toda relação que possa existir com o que há nele que o torna desprezível. Isto é,

² Esta referência é de um livro de dupla autoria. Não há como separar o autor nas referências bibliográficas porque os autores expressam seu pensamento num mesmo tópico ou capítulo. A autoria da fala foi dita no corpo do texto para especificar a posição do autor em relação ao tema, como feito no livro.

a experiência última do homem, não é mais homem, é a experiência daquilo que transcende o homem, é a experiência do Mistério. Cada homem, por mais pecador que seja, não pode apagar a Transcendência que se torna transparente em seu semblante. Ele é sempre maior que todos os seus crimes, maior que todos os seus arroubos de amor e de mística. (BOFF, 2012, p. 26).

Isto revela que Deus “não vem de fora, nem se dá em situações privilegiadas da vida, mas está sempre presente na trama de toda a existência. Emerge, torna-se advento e evento” (BOFF, 2012, p. 26).

A mística crística e espiritual vê um fio divino que “perpassa o universo, a consciência e a ação humana, para uni-los para frente e para cima, na perspectiva da suprema síntese com Deus, ômega da evolução e da criação” (BOFF; BETO, 1999, p. 22). Ela se desenvolve em três vias: a primeira é a purgativa, o mesmo que o selo da iniciação; a segunda é a iluminativa; e a terceira via é a unitiva.

A mística acredita que é possível encontrar Deus por vários caminhos. Nenhuma religião é detentora da verdade e muito menos de Deus. As dimensões da vida possibilitam vivenciar uma experiência de Deus que não é posse de nenhuma instituição. Por isso, alguns místicos são vistos, de certo modo, como inimigos das instituições religiosas por não serem adeptos a nenhuma delas.

A pessoa que “tem ou julga ter uma capacidade fora do comum para captar e entrar em contato — por meio de *insights*, ‘terceiras visões’ e ‘dons pré-naturais’ — com os segredos do conhecimento, da vida íntima e do poder de Deus” (VALLE, 2010, p. 59) é chamada de mística. O místico fala em nome do Deus que ele vivencia no seu cotidiano. O místico consegue ver a presença de Deus no material. A ideia essencial da experiência mística se assemelha à ideia de experiência transcendental, isto é, uma busca infinita.

O perfil dos místicos cristãos mudou nos últimos tempos. E a experiência espiritual se tornou mais livre, desinstitucionalizada, com uma perspectiva mais pluralista, mas também houve o crescimento de compreensões e interpretações religiosas de natureza fundamentalista. Na perspectiva mais holística, há ainda concepções sincréticas que fazem composições entre diversas doutrinas religiosas.

O Deus da mística judaico-cristã, como explica Boff, é bondoso, justo e sempre presente para atender a todos os necessitados. Esta mística pode ser descrita como “político-libertador-contemplativa” (BOFF; BETO, 1999, p. 23).

Os místicos e os teólogos, apesar de serem “defensores” da fé religiosa, vivem com constante rixa. Pois o místico “parece falar sobre realidades estranhas, fazer afirmações contraditórias, não se sente na obrigação de ter de justificar aquilo que afirma” (MICHELAZZO, 2012, p. 263), diferentemente da linguagem sistematizada dos teólogos e da dogmática institucional.

Um movimento místico bastante conhecido é o ecológico. O movimento ecológico é quando “as coisas, os animais, as cenas da natureza, os píncaros das montanhas, a imensidão do mar, o infinito das praias começa a sair do âmbito fechado do turismo, do comércio, do lucro, para migrar para o espaço da espiritualidade, da gratuidade, da contemplação” (LIBANIO, 2004b, p. 27). O movimento místico ecológico se baseia na contemplação e esta mística contemplativa existe desde antes do cristianismo. Conforme Frei Betto, “os vedas, os bramitas, os hinduístas, três mil anos antes de Cristo, já conheciam a ascese, a meditação, a vida contemplativa eremítica e cenobítica – que é a vida em comunidade” (BOFF; BETO, 1999, p. 53).

A mística da contemplação significa, para Boff, que

em tudo podemos contemplar a marca registrada de Deus impressa nas criaturas e na realidade espiritual e corporal do ser humano. Tal saboreamento de Deus na obra da criação e no trabalho humano permite a louvação e a exaltação da alma que vibra e se entusiasma. (BOFF; BETO, 1999, p. 21).

Para Boff, a mística produz uma atitude de veneração, o ser humano se encanta pelo que contempla e se rende humildemente diante da realidade (BOFF; BETO, 1999, p. 16). O fruto desta experiência é uma sacralidade que envolve todo o universo e todos os seres. Este é o fundamento da mística da contemplação.

A contemplação pode desvelar a diafania de Deus, isto é, sua “transparência universal” no mundo, na criação e na história. Teilhard de Chardin foi um homem que experimentou a mística contemplativa até perceber o tamanho mistério que envolve toda a criação e a sua capacidade de levar o ser humano ao céu, pois a matéria manifesta a presença de Deus. Assim, o

‘Meio Divino é `um ‘centro móvel`, no qual o ser humano se sente convidado a viver uma vida transformada, mediante a presença desse mistério. Mas é em Cristo que ele “vislumbra a possibilidade efetiva de dar consistência, coração e rosto ao Mundo celebrado” (TEIXEIRA, 2012a, p.168). Na visão teilhardiana,

Deus é sempre um mistério que advém, uma surpresa permanente. Deus está sempre em processo de mudança. Não apenas um Deus do alto, mas um Deus à frente. A descoberta desse Deus Mistério convoca a uma fé transformadora, que combina uma dinâmica ascensional, em direção ao Mistério sempre transcendente, com uma dinâmica propulsiva de imersão no imanente (TEIXEIRA, 2012a, p. 181).

Deste novo modo de ser decorrem três virtudes: a pureza, a fé e a fidelidade, sendo a fé “a confiança essencial na força misericordiosa e beneficente de Deus. E deve ser mais viva e vigorosa quanto mais a realidade se anuncia ameaçadora e irredutível” (TEIXEIRA, 2012a, p. 189).

Há também outro movimento místico, o psicológico, no qual a vivência do religioso é pensada a partir de dentro do indivíduo. A objetividade dos ritos e dogmas religiosos institucionalizados é desnecessária para essa vivência: “É uma experiência de interioridade, intuitiva, contemplativa do ser que transcende o fazer no interior do ser. Aí está a presença divina, não necessariamente da pessoa de Deus” (LIBANIO, 2004b, p. 27). O ser humano vivencia a fé religiosa através da sacralidade que há no mundo e na sua interioridade subjetiva. Tudo isso envolvendo sua via psicológica. Portanto, neste movimento,

a fé religiosa insere-se na tendência de aprimoramento interior do eu, e trabalha com técnicas que favorecem a ampliação do espaço da consciência até o êxtase. Não raro, recorre-se a técnicas zen, hipnose, danças, yoga, mantras, gestos e posições corporais com tomada de consciência mais clara do próprio corpo, a captação de energia telúrica até ao uso de drogas que propiciem interiorização e mergulho na interioridade. É um continente religioso que se abre aos mais variados exercícios. A fé religiosa identifica-se antes com um sentimento religioso, vago, sem contornos, que responde à necessidade afetiva pessoal de ligar-se a um mistério” (LIBANIO, 2004b, p. 30).

João Eckhart, mais conhecido como Mestre Eckhart, foi um místico que se utilizou da filosofia para explicar sua posição. Na sua concepção, “a alma, que é material, tem como atividade mais elevada o conhecimento e a razão. Distinguem-se três tipos de conhecimento: sensível, racional e suprarracional. Só o último, que é extraordinário, atinge a verdade completa” (ZILLES, 1993, p.

123). O ser humano encontra-se com Deus ao se esvaziar de si mesmo, reconhecendo que nada tem a desejar e nada sabe a respeito de si, aniquilando-se. Isto é o que lhe permite acessar a alma, onde Deus está oculto. Desta forma, o ser humano pode encontrá-lo. Quem quer penetrar na profundidade de Deus deve penetrar na própria profundidade para se unir a Ele. Mestre Eckhart explica esse aniquilamento como uma “união total da profundidade da alma com Deus” (ZILLES, 1993, p. 124).

Esta união que é tratada por Eckhart é gerada pela experiência do mistério e se torna uma fé verdadeira, que, de acordo com Leonardo Boff, só tem sentido se é proporcionada por esta via, pois a fé que não vivencia esta experiência se assemelha mais a uma ideologia. Em virtude disto, a fé é “expressão de um encontro com Deus que envolve a totalidade da existência, o sentimento, o coração, a inteligência, a vontade”, (BOFF; BETO, 1999, p. 18); uma união profunda entre Deus e o ser humano.

Deus é o ser, a experiência mística permite perceber que “Deus é o ser em sentido próprio, só ele é o ser no sentido absoluto [...] E o homem em Deus é Deus. Entretanto, o ser em Deus, segundo nosso místico [Eckhart], não deve ser entendido no sentido em que são as coisas criadas” (ZILLES, 1993, p. 124). É possível pensar a experiência da identidade entre Deus e o ser humano, na qual, sem o sujeito de ‘propriedade’, Deus se abre através de todas as coisas.

A teoria de ser exterior no interior quer dizer que o ser humano desprendido está livre de tudo que o influencie na formação do seu ser: “ser exterior e interior em Deus é poder agir de modo a não acrescentar nada às coisas, mas acolhê-las no movimento de seu nascimento” (SOUZA, 2012, p. 133). A identidade é formada dentro, não pode ser reduzida a uma forma exteriorizada, e o vazio manifesta a existência. Ou seja, “não é a existência que se esvazia, mas o vazio é que é a própria existência” (SOUZA, 2012, p. 125). Eckhart pensa que o desprendimento não direciona o ser humano à contemplação, mas produz um novo nascimento; ele significa “a liberdade do homem em relação a si mesmo e a todas as coisas” (SOUZA, 2012, p.113). Esse desprendimento nada mais é que uma negação da negação, o que o torna uma afirmação: “ser simplesmente si mesmo, ou repousar em si” (SOUZA, 2012, p. 114), no seu ser completamente.

Todo ser humano pode experimentar a mística, conforme Boff, pois ela designa “a dimensão de profundidade que se inscreve em cada pessoa, cada ser e na totalidade da realidade e que possui um caráter definitivamente indecifrável” (BOFF; BETO, 1999, p. 15) e contínuo. A mística está no nível mais profundo de si mesmo. Essa percepção e envolvimento com o Mistério define o que é mística. É o abraçar e se permitir ser abraçado. Ver e sentir o que não pode ser tocado porque está além dessa possibilidade, mas é tão mais real que tudo isso que não pode ser limitado a essa realidade.

Então, como a mística e a teologia se posicionam para explicar a adesão à fé religiosa e a forma como ela é vivenciada, a psicologia também aborda questões relacionadas a esta fé. A psicologia se interessa diretamente no comportamento humano; foca em como esta fé é percebida no cotidiano dos indivíduos e nas possíveis alterações que ela provoca na sua psique e, também, como e por que os indivíduos se sentem atraídos pela religião.

2.3 Fé religiosa na compreensão da Psicologia

A cultura faz com que desde o nascimento o ser humano tenha contato com expressões religiosas e com os sentidos que delas emergem. Entretanto, com base nos estudos da psicologia, como relata Libanio, existem as fases extremas da vida que são mais propensas à fé religiosa: “as crianças e os anciãos aproximam-se do mistério; no entanto, a partir da adolescência e especialmente na idade adulta, facilmente as pessoas se afastam da dimensão religiosa da vida” (LIBANIO, 2004b, p. 31).

A fé religiosa possui uma conotação significativa, entretanto, nada verificável. Como afirma Pereira (2003, p. 54), “fé não é uma realidade comprovável cientificamente. É, antes, uma verdade incontestável para aquele que crê”. Esta fé é capaz de responder à preocupação última do ser humano, de forma plausível e substancial.

Na fé religiosa é possível perceber essa busca por algo que corresponda a esses anseios humanos. Uma preocupação em como estruturar a vida a partir da vivência do religioso. É possível encontrar na fé religiosa um objeto, um fundamento que a justifique, verdades reveladas e descobertas, mas não verificáveis. Porque, para a psicologia,

a fé religiosa necessita ser submetida a uma avaliação empírica de sua validade psicológica e humana. Sua “veracidade” não é uma questão metafísica e sim de ponderação dos efeitos que ela provoca. O princípio de aferição da veracidade psicológica dessa experiência pervasiva é o mesmo que se usa na ciência: sua fecundidade teórica e aplicativa. (VALLE, 2010, p. 80).

A fé religiosa não é visível senão pelas modificações que ela provoca na vida do ser humano. A psicologia interessa-se exatamente por esta questão. Comumente o indivíduo que experimenta a fé religiosa é instigado a uma mudança de comportamento, que é precedida por mudança no seu interior. A forma de conferir a existência da fé religiosa é perceber o que ela produz no indivíduo; a aplicabilidade desta à formação do caráter e dos valores representados diante da sociedade.

Na perspectiva da psicologia, “a fé se torna religiosa quando passa a ter um objeto transcendente, um polo objetivo incondicionado, afirmado implicitamente no interior do próprio dinamismo de confiança que a constitui” (AMATUZZI, 2001, p. 30). O autor ainda complementa: “a fé se torna religiosa quando ela se realiza como confiança básica [...] implicando a afirmação ao menos implícita de um absoluto, incondicionado, transcendente, fonte última de sentido, em que se deposita confiança” (AMATUZZI, 2001, p. 31).

Mas como o ser humano vivencia a fé religiosa? Como ela passa a fornecer sentido ao ser humano? AmatuZZi explica desta forma:

A vivência religiosa vem a ser a experiência da pessoa no campo religioso, ou seja, no campo das indagações pelo sentido último. Cada um pode ter uma história a contar quanto a isso; seja um ateu, seja um budista, seja um evangélico. No entanto, para alguns, nessa história ocorreram experiências religiosas num sentido mais específico. Trata-se de acontecimentos marcantes, formadores ou transformadores no campo religioso, que foram assumidos com esse significado, ou seja, relacionados com a ultimidade do sentido. [...] Um encontro pessoal com outra dimensão da realidade de onde decorre a compreensão mais radical de todas as coisas, e que é, em geral, referida a um polo transcendente do sentido, denominado Deus. Essa experiência pode se dar a propósito de acontecimentos ordinários, mas vistos sob nova luz, ou de acontecimentos extraordinários vividos como símbolos que permitem um salto para outra dimensão. Pode se dar num momento preciso e bem situado no espaço, mas também gradativamente sem que seja possível uma datação precisa. (AMATUZZI, 2001, p. 27-28).

A vivência religiosa pode ter um marco histórico ou simplesmente gradativo, conforme a percepção do indivíduo a esta transcendência. Seja qual for a posição religiosa, ou mesmo arreligiosa, sempre haverá por trás disso uma vivência do religioso, o que possibilita um salto a uma dimensão superior ou a escolha de não se relacionar com esse transcendente. Todavia, sempre haverá em cada ser humano uma individualidade, uma perspectiva única da fé religiosa, uma captação e manifestação peculiar.

As verdades são interpretadas e vividas conforme o modo pessoal, pois

as pessoas creem e manifestam a fé das mais variadas formas. [...] A fé é um fenômeno estritamente individual; é exclusiva daquela determinada pessoa. Cada pessoa crê segundo sua fé. [...] Crê segundo sua maneira de ser. [...] É a manifestação do sentimento daquela pessoa exatamente como ela é: é sua fé. (PEREIRA, 2003, p. 43).

A fé religiosa pode ser compreendida como uma ligação a um transcendente, por sentimento que emana do inconsciente e que se manifesta conscientemente: “Ter fé é estar possuído de um sentimento profundo de que aquela divindade na qual se crê é suficientemente poderosa para responder com sua incomensurável sabedoria aos anseios daquele que crê” (PEREIRA, 2003, p. 35). Esta relação de um indivíduo a um transcendente pode ser expressa por alguns sentimentos como confiança e esperança neste ser que é capaz de oferecer a resposta: “a fé significa uma atitude de confiança num ser que, embora invisível, é perceptível em forma de sentimento interior e transcendente à razão” (PEREIRA, 2003, p. 31).

A questão se a fé é ou não sentimento baseia-se na sua análise ontológica. Na percepção de alguns, a fé religiosa não pode ser fundida ao termo sentimento, visto que não pode ser reduzida a apenas isso. A fé representa e significa muito mais que apenas sentir algo, pois ela emana do ser humano, dos substratos do inconsciente, da sua essência, no *ethos* espiritual, e é manifesta a partir desse encontro com o transcendente: Pereira descreve a fé como sentimento, mas ressalta que, “mesmo sendo sentimento, a fé emerge da essência do ser, situando-se no âmbito espiritual” (PEREIRA, 2003, p. 27).

A fé religiosa aplica-se “à realidade psicológica do ser que crê, pois envolve sentimentos, emoções, vontade, desejos, atitudes e demais aspectos da personalidade” (PEREIRA, 2003, p. 23). A fé pode ser vista como um

sentimento direcionado a outro ser, pois é por meio deste envolvimento com o transcendente que as emoções são expressas e se modifica o comportamento. É na emoção que a fé religiosa se expressa, pois “o sentimento de amor direcionado ao ser divino, no qual se crê, constitui o aspecto afetivo da fé, manifestado pela emoção de atrair e ser atraído pelo objeto da fé” (p. 38). Contudo, novamente, não se pode reduzi-la a emoções, porque a sua manifestação é visível e consciente; é vivenciada continuamente.

Se a fé se manifesta como sentimento, essa manifestação varia conforme a cultura, os costumes e as tradições dos quais o indivíduo participa: “os valores culturais e sociais determinam estereótipos que caracterizam determinados grupos quanto à forma de manifestação de sua fé” (PEREIRA, 2003, p. 65). O que não impede que cada indivíduo a manifeste com uma pitada de singularidade, porque, “dentro dos padrões grupais, cada indivíduo tem sua fé própria, individual” (PEREIRA, 2003, p. 66). Deste modo, quando se fala em fé religiosa, na ausência de um adjetivo que pudesse sublinhá-la, torna-se melindroso descrevê-la como sentimento, como de fato é audacioso descrevê-la como ontológica. Entretanto, se a fé é derivante de um sentimento, como o amor, ela não poderia significar sentimento? Ou se ontológica, não seria melhor falar em dimensão? Assim sendo, diante da distinção entre fé religiosa e fé antropológica, como apresentada, falar em dimensão da fé parece mais cabível e mais compreensível.

Esta fé em estudo é diretamente uma ligação entre a criatura com o sobrenatural, o sagrado, o divino e o transcendente. Não há como se falar de fé religiosa e não se pensar em algo que ultrapasse a razão. O ser humano, que a todo tempo é prisioneiro de suas limitações e finitude, encontra no sagrado a resposta de eternidade, soberania e onipotência. A fé religiosa caracteriza-se por uma relação com o transcendente e

está implicitamente relacionada com a transcendência e a divindade. Não é possível fé sem a ideia do divino e de sua infinitude. O homem finito e limitado precisa estar seguro de que um ser superior ilimitado e eterno lhe responde no momento da inevitável necessidade. A pequenez carece da esperança na grandeza da graça de um ser divinamente eterno. (PEREIRA, 2003, p. 61).

A finitude e a pequenez do ser humano são comprovadas em muitos momentos da vida, especialmente quando certas situações fogem do seu controle: em momentos de incapacidade diante da limitação, de solucionar um problema, de reaver o perdido, de escapar de uma situação de angústia e de superar a fragilidade, de uma carência, de esperar por uma solução dada por alguém ou algo maior que esteja além dos limites. Quando se fala que a fé sobrevive à sombra da dúvida, é porque a fé “está sustentada pela dúvida, pois é a força dinâmica da incredulidade que impele o sujeito a buscar solução para o conflito que o perturba” (PEREIRA, 2003, p. 69). No momento em que o indivíduo se vê envolvido pela dúvida e se sente envolvido por esta fé, ele é “impulsionado para a certeza da resposta do ato de crer” (PEREIRA, 2003, p. 32). O indivíduo que crê “espera, confia, sem certeza, mas com esperança e convicção na resposta inexorável do Deus no qual ele deposita sua fé” (PEREIRA, 2003, p. 57). Mesmo que pareça impossível e invisível aos olhos, há uma pressuposição da existência dessa possibilidade de resposta.

Grosso modo, é possível que o ser humano possua fé religiosa, que faça adesão religiosa e não experimente esta fé em sua totalidade. São aqueles indivíduos que se refugiam em formas religiosas instituídas, porém não são perpassados por essa dimensão transcendente, de forma a modificar a estruturação de sua vida. Neste caso, a adesão religiosa é simploriamente uma decisão ou escolha em estar em grupo, no qual, provavelmente, viveu uma experiência religiosa, entretanto, ela não ocasionou uma experiência com o transcendente, de aceitação e reação ao chamado para a fé. Daí, para o indivíduo, apenas a pertença ao grupo religioso bastaria para a pessoa se sentir confortável e acolhida, o que suprimiria muitos outros aspectos incômodos da sua vida. Aprofundando, pode-se compreender que

a adesão religiosa é a fé religiosa, mas encarada de um ponto de vista mais externo e social. É quando a pessoa se declara adepta de alguma religião socialmente organizada (ela se declara budista, ou católica, por exemplo). Assim, como o dissemos, para a forma religiosa, a adesão religiosa nem sempre tem o mesmo significado psicológico. Pode representar uma escolha ou resposta integradora e potencializadora do humano, quando mobiliza a fé básica e encontra uma forma religiosa que permite aquela integração e dinamização. Mas pode também significar, em maior ou menor grau, uma resposta apressada e falsamente tranquilizadora das questões de sentido que se colocam. Nesses casos a fé declarada seria uma fé psicologicamente superficial, não integradora da pessoa, mas que de

alguma forma a serve e sustenta à custa do silenciamento de outros aspectos de sua personalidade. (AMATUZZI, 2001, p. 30).

Alguns indivíduos, mesmo sendo adeptos de grupos religiosos, mantêm a busca por um sentido último que não encontraram em tal experiência religiosa. Poder-se-ia dizer que esta vivência não seria suficiente para lhes dar sentido, visto que é banhada pela superficialidade e, como muitas questões da vida exigem mais profundidade para causar efeito e transformação, o ser humano sempre está à procura do que transcende as suas necessidades e respostas. A vivência apenas da experiência religiosa não seria completamente eficaz para atender a isso.

Este contexto da vivência do religioso direciona a discussão para a existência de outra dimensão de fé: a antropológica. Porque, antes de ser tocado pelo sagrado ou convidado a viver a fé religiosa, ou até mesmo que nunca o seja, há no ser humano uma fé de impossível reconhecimento de quando ela foi despertada. Entretanto, mesmo que a fé religiosa e a antropológica se relacionem ou se complementem de algum modo, são de dimensões diferentes. Isto é o que tentam explicar psicólogos, teólogos e sociólogos, se apoiando em algumas perguntas, quais sejam: Quando se fala fé religiosa e quando se fala fé antropológica? Como a fé antropológica se relaciona à religiosa? Como se define a fé antropológica? Essa análise decorrerá, mais à frente, numa tentativa de relacionar as dimensões da fé ao problema da fé na atualidade e ao de sentido da vida.

CAPÍTULO 3 — A DIMENSÃO ANTROPOLÓGICA DA FÉ

Nos estudos mais recentes, o termo fé ganha uma aplicação bem distinta, uma perspectiva antropológica. Destarte, percebe-se que o termo fé ainda possui algumas limitações devido à sua aplicação no cotidiano. Este é um dos problemas encontrados ao conceituá-la, dado que o imaginário relativo a este tema, numa cabível generalização, ainda indica quase que somente a dimensão religiosa. Então, chama-se a atenção para a distinção que se pode fazer entre fé na dimensão religiosa e fé na dimensão antropológica. Esta última é nosso assunto a seguir. Como elucidação, a fé antropológica pode ser um estado de ser, uma tomada de posição diante da vida, um caminho para alcançar o sentido último, conforme a interpretação de cada autor que trata do tema.

A fé na sua dimensão antropológica pode ser explicada de muitas maneiras, como tentaram alguns teólogos, filósofos, psicólogos e sociólogos. Mesmo utilizando palavras diferentes, tratam o termo fé com a mesma prudência, percebendo o cuidado que se deve ter ao tratar um conceito que teve sua conotação tão específica à religião por tanto tempo. Já declarava criticamente Juan Luis Segundo: no “pensamento moderno no qual nossa palavra fé, enquanto dimensão antropológica, é com frequência substituída, não sem certas razões, pela palavra religião” (SEGUNDO, 1983, p. 37).

As tentativas de discutir a fé na dimensão antropológica é o reflexo do quanto se torna difícil conceituar o que é inato, essencial e indispensável ao ser humano, observando que o conceito que aqui está sendo discutido não consegue atingir uma definição tão clara quanto à expressiva necessidade da fé na vida do ser humano. Pois, como assegura Tillich, “a fé precede a todas as tentativas de derivá-la de alguma outra coisa, pois essas tentativas já pressupõem a fé” (TILLICH, 1985, p. 10).

Além dos significados já discutidos, Tillich analisa que a fé pode ser equivocadamente relacionada à crença do ser humano em “algo inacreditável” (TILLICH, 2001, p. 133). E, de acordo com Fromm, o pensamento: “creio porque isso é absurdo [...] que ultrapassa a faculdade do senso comum” (FROMM, 1974, p. 174), é uma compreensão distorcida da fé. Ter fé somente porque é inacreditável, absurdo e inexplicável não integra o conceito que se

pretende discutir aqui. A fé na dimensão antropológica não pode ser associada ao que é inexplicável ou a um fato inacreditável.

Amatuzzi investiga a necessidade de todo humano em possuir fé para se direcionar rumo ao que lhe oferece sentido, e afirma que esta fé está atrelada ao ser humano, independente de possuir ou não religião, crença ou experiência com o transcendente, pois “assim, entendida, podemos dizer que cada um de nós tem uma fé, independentemente de ela ser religiosa ou não, isto é, independentemente de ela se referir a uma dimensão transcendente, absoluta ou divina.” (AMATUZZI, 2001, p. 30). Juan Luis Segundo também afirma isto dizendo que, “ao falar de fé, estamos referindo a uma dimensão antropológica, isto é, tão universal como a espécie humana, tem-se ou não religião” (SEGUNDO, 1983, p. 25). De acordo com Fowler, a preocupação com a fé ultrapassa a opção religiosa, está entrelaçada a toda percepção humana, a toda busca individual, porque

a fé é uma preocupação humana universal. Antes de sermos religiosos ou irreligiosos, antes de nos concebermos como católicos, protestantes, judeus ou mulçumanos, já estamos engajados em questões de fé. Quer nos tornemos incrédulos, agnósticos ou ateus, estamos preocupados com as formas pelas quais ordenamos nossa vida e com o que torna a vida digna de ser vivida. Além disso, procuramos algo para amar, e que nos ame; algo para valorizar, e que nos dê valor, algo para honrar e respeitar, e que tenha o poder de sustentar nosso ser. (FOWLER, 1992, p. 16,17).

O ser humano, independente de ser religioso ou não, está entrelaçado a questões de fé, pois o seu esforço em obter satisfação, em amar, valorizar e respeitar também envolve estas questões. Isso não depende do senso religioso e é possível notar que Tillich, mesmo apoiando-se num caráter religioso extremo da fé, amplia o sentido da fé em sua análise, como algo envolvente e pleno, que engloba toda a área vital do ser humano. A fé apresenta um ato central, integralizador de todas as faculdades vitais de si, é subjacente ao “eu”. É uma dimensão que ocupa todas as áreas da vida, que ultrapassa o senso das divisões, porque é o que interliga todas as áreas num processo de sublinhamento. Tillich afirma que a fé

é um ato da pessoa como um todo. Ele se realiza no centro da vida pessoal e todos os elementos desta dele participam. Fé é o ato mais íntimo e global do espírito humano. Ela não é um processo que se dá numa sessão parcial da pessoa nem em uma função especial da

vivência humana. Todas as funções do homem estão conjugadas no ato de fé. A fé, no entanto, não é apenas a soma das funções individuais. Ela ultrapassa cada uma das áreas da vida humana ao mesmo tempo em que se faz sentir em cada uma delas. (TILLICH, 1985, p. 7,8).

Mancuso também explica que a fé pode ser percebida em quatro âmbitos vitais: o da “experiência religiosa”; o âmbito das “relações humanas”; o do “pensamento filosófico”; e, por último, o âmbito da “pesquisa científica” (MANCUSO, 2014, p. 60-63). Em todos esses âmbitos a fé serve como amparo para as ações e reações. No âmbito em que a fé é aplicada, ela serve como base que motiva alcançar um objetivo e impulsiona a vivência do que lhe oferece sentido. Porque a fé, “além de ser inteligência, é vontade e sentimento. A questão verdadeira expressa pelo ato de fé na plenitude das suas dimensões é, pois, a seguinte: que homem quero ser? Que faço da minha liberdade? A questão teórica da fé é funcional a esse problema prático” (MANCUSO, 2014, p. 63).

Amatuzzi desenvolve teorias a respeito da religiosidade e do senso religioso, e, conseqüentemente, escreve a respeito da fé antropológica, que ele denomina como fé natural ou humana. Ele apresenta a fé como sendo uma tomada de posição básica diante da vida e a descreve como o que define o ser humano, uma busca pelo que lhe oferece sentido, e, mesmo sendo algo que não mereça essa dedicação, arremete a uma satisfação por alcançar. Assim,

a expressão tomada de posição básica diante da vida refere-se à escolha mais estruturalmente central e definidora de nós mesmos (em termos psicológicos e designada independentemente do enfoque religioso). O termo fé, em geral, ou fé humana, também relaciona com essa tomada de posição básica diante da vida. Refere-se àquilo que para a pessoa na prática, lhe dá sentido último de viver, seja lá o que for; seja de alguma coisa que realmente mereça fé, seja alguma coisa que não o mereça. Assim, entendida, podemos dizer que cada um de nós tem uma fé, independentemente de ela ser religiosa ou não, isto é, independentemente de ela se referir a uma dimensão transcendente, absoluta ou divina. (AMATUZZI, 2001, p. 30).

Fromm também discute a fé antropológica como atitude básica diante da vida, uma atitude interior, mas acrescenta que esta fé elimina as ilusões, e isto poderia ser devido à segurança proporcionada por ela. Contudo, ao ser humano sempre surgem incertezas, fraquezas e subjeções no decorrer da vida;

a fé seria, então, neste caso, associada a uma firmeza, segundo o autor, o que garantiria uma expressiva estabilidade diante das frustrações vividas:

A fé como a atitude básica de uma pessoa, o traço de caráter que impregna todas as suas experiências, que capacita o homem a enfrentar a realidade sem ilusões, e, no entanto, a viver por sua fé. É difícil pensar-se em fé sem ser primordialmente como fé em algo, e sim como uma atitude interior cujo objeto específico é de importância secundária. Pode ser útil recordar que o termo “fé” como é empregado no Antigo Testamento – “Emunah” – quer dizer “firmeza”, e, portanto, significa certa qualidade da experiência humana, um traço de caráter, e não o conteúdo de uma crença em algo. (FROMM, 1974, p. 171).

Esta firmeza está no interior do ser humano, independe de apoio secundário para existir, ultrapassa o sentido de apoiar-se em algo externo ou real, palpável, para tornar-se existente. Seria justificável afirmar que esta fé, assim apresentada, ultrapassa a confiança em algo, estaria embutida no próprio ser, é ontológica.

Para Juan Luis Segundo essa fé é percebida no desenrolar da vida e pode revelar a que é necessário dar valor, a que se esforçar para alcançar satisfação e sentido. Tal visão se correlaciona com o pensamento de Tillich. Juan Luiz Segundo elucida ainda a fé antropológica como uma espécie de caminho proposto, considerando que a fé que o ser humano possui o faz definir a trajetória de vida que melhor demonstra a sua estrutura de significação. Suas escolhas são baseadas nessa estrutura. Quer dizer, a fé antropológica retém, ou poderia ser o caminho que levará a um sentido último. A construção da história do indivíduo está intimamente relacionada a estes argumentos. Esta fé “possibilita que o ser humano estabeleça uma escala de valores e oriente sua vida por eles, estimulando o equilíbrio salutar entre racional e emocional. Nisso, emergem forças e especificidade próprias, pois auxilia a construir, naturalmente, a vida com sentido” (PANASIEWICZ, 2013, p. 600). Isto exige fé, pois corre-se o risco de se obter ou não o que se deseja. Logo, se a aposta é feita ao que não abarca o sentido último, pode desfazer a estrutura antes estabelecida.

Ao organizar essa estrutura significativa, um preço é estabelecido e corre-se o risco de pagar um valor muito alto por aquilo que não lhe trará satisfação plena. Porque, conforme Segundo,

a fé começa ensinando-nos qual é o valor ao qual se pode confiar a vida inteira; mas logo temos também que estruturar o resto. Para isso temos que aprender que outros valores, e em que medida, são conducentes para o primeiro, que preço podemos pagar e que preço não devemos pagar por qualquer realização parcial, sob pena de destruir a finalidade à qual nos dirigimos. (SEGUNDO, 1983, p. 17).

Isto significa que escolher a fé, o caminho, a estrutura significativa da vida implica abandonar outros caminhos, outras possibilidades, outras opções e outras maneiras de vida. O que resumiria a ideia de Juan Luis Segundo é que a estrutura de significação aponta o caminho, as escolhas definem o trajeto, a fé antropológica sustenta a perspectiva do sentido último.

É possível perceber também em Paul Tillich a relação entre fé antropológica e sentido último. Quando ele a retrata como uma preocupação última ou fundamental, estaria falando de algo que ofereça sentido, uma finalidade para a vida, que justifique e centralize as atitudes ou reações para alcançar este objetivo. A preocupação última é o que direciona as atitudes do ser humano. Um indivíduo que almeja alcançar a fama, por exemplo, sem dúvida alguma, ele estará disposto a percorrer um longo e árduo caminho para alcançá-la, derrubando ou se desviando de todo obstáculo que o impeça. Então, para atingir a preocupação última, “a exigência de dedicação total àquilo que perfaz a preocupação última” (TILLICH, 1985, p. 7) é válida, em razão de que todo esforço é atenuado se propõe uma satisfação. Uma consideração torna-se significativa aqui: se esta preocupação não obtém sucesso, logo o sentido da vida torna-se uma calamidade, um drama, acarretaria uma perda de sentido.

Como prova disso, Segundo explica que “para o adulto é cada vez mais difícil mudar de fé [...] sabe que lhe restam muito menos energias para chegar a algo satisfatório num novo caminho” (SEGUNDO, 1983, p. 23). O ser humano na idade adulta ou madura já estabeleceu o seu sentido último, ele sabe o caminho a seguir, já fez a maior parte das suas escolhas, já projetou o seu fim, mesmo sem garantias de que será conforme planejado. Na idade madura, o ser humano também já vivenciou diferentes situações e circunstâncias, já experimentou sua capacidade e superou expectativas, por isso tem uma fé mais objetivada, sabe o que precisa e o que deseja. Entretanto, seja na

juventude ou na fase adulta, a fé continua sendo uma afirmação de sentido sem garantia de sucesso. Juan Luiz Segundo explica que

a idade madura não se distingue da juventude ou da adolescência por passar da fé subjetiva à objetividade (conferida pela ciência ou a razão). Não se trata de que as pessoas maiores trabalhem numa direção valorativa sabendo de antemão por experiência ou por cálculo verificável o que os espera no fim do caminho. (SEGUNDO, 1983, p. 23).

Por isso é tão difícil para o adulto aceitar um fracasso, vê-lo como uma nova oportunidade, porque na verdade isso significa mudar o percurso, rever a trajetória, seguir um caminho diferente do planejado, e ainda com uma possível mudança do fim desejado. Torna-se mais complexo para ele mudar de fé, aqui tratada como caminho, como estrutura de significação que direciona e dá sentido à vida. O ser humano, na idade adulta, se vê desmotivado para mudar, por exemplo, seu projeto, sua trajetória, porque, além do risco que corre em não conseguir atingir o seu objetivo no tempo que lhe resta, podem lhe faltar forças para lutar por ele.

Esta fé antropológica oferece apoio para as escolhas, sem esta fé a existência se torna vaga e sem sentido. Porque a fé não paralisa o ser humano, não o faz apenas esperar, ela o instiga à busca, à atitude, à atividade, às experiências novas. Segundo diz que:

A fé que falamos aqui é cada estrutura significativa da existência humana, mais do que o suporte vital de que esta necessita para toda ação. A falta de fé desorientaria. A falta de confiança paralisaria. Ou, se prefere, a falta de fé paralisaria por desorientação; a de confiança, por timidez e atonia. Coisas muito diferentes. (SEGUNDO, 1983, p. 37).

Viver sem fé significa estar desorientado, perdido, sem objetivações ou sem sentido, alheio ao que a vida propuser. Seria preciso perguntar então: isto tem sido um grande problema que afeta a humanidade no contexto atual?

A fé antropológica, também denominada fé natural, “é nossa confiança básica, aquilo pelo que vivemos. Seu oposto seria uma forma básica de não confiar e, conseqüentemente, de fechar-se” (AMATUZZI, 2001, p. 30). O ser humano que não possui fé se torna aprisionado pelo medo, que é o antônimo

de fé, como diz Fromm: “sem fé o homem fica estéril, desesperançado e amedrontado, até no próprio âmago do seu ser” (FROMM, 1974, p. 170).

Mas Tillich apresenta esta fé antropológica como fé absoluta; uma fé que torna o ser humano capaz de derrotar até mesmo as “garras do não-ser” em meio ao desespero. Esta fé lhe oferece coragem de ser, mesmo diante da mais drástica experiência de insignificação:

A fé que cria a coragem para incorporá-las [*a dúvida da insignificação*] em si não tem conteúdo especial. É simplesmente fé, não dirigida, absoluta. É indefinível, uma vez que tudo que é definido é dissolvido pela dúvida e significação. Contudo, mesmo a fé absoluta não é um estado de espírito sem base objetiva... fé absoluta é a dependência da experiência de ser, e a dependência da experiência de insignificação em relação à experiência de significação. (TILLICH, 2001, p.137).

Posto que a fé é correntemente associada à confiança, se observado o significado de confiança que pode ser depositada ou condicionada a algo ou a outro, a fé antropológica desvincula-se desse significado, já que a fé não pode depender de outro e deve estar concentrada no próprio eu. Portanto, seria mais apropriado relacionar a fé a uma confiança incondicionada, uma confiança básica de todo ser humano, que independe de outro, a confiança que há em si mesmo, não um sentimento de crença em algo, mas de acreditar que se possui capacidade para alcançar o que se deseja.

Contudo, existe a utilização do termo fé para designar a relação de confiança do ser humano com seu semelhante: a “fé humana”: “a fé, como confiança nos outros e capacidade para merecê-la deles, era tida como condição fundamental para uma vida verdadeiramente humana” (LUCENÓ, 2000, p. 310). De qualquer forma, a “fé com efeito, se bem considerarmos, tem na linguagem do povo um aspecto mais essencial do que confiança” (SEGUNDO, 1983, p. 37).

Assim, para que exista a fé humana, é preciso que sejam apresentados sinais de credibilidade, pois

se o conteúdo desta mensagem é algo óbvio, algo já comprovado pelo ouvinte, a sua aceitação não necessita da fé. Esta última irá se fazendo mais necessária à medida que o testemunho do falante contenha uma mensagem mais difícil de comprovar. [...] enquanto esta palavra do outro me vem como portadora de verdade, a fé

aparece como modo de conhecimento intelectual. O objeto do conhecimento é a verdade do juízo, que me comunica aquele que me fala; a sua índole, a de um ato intelectual, a do assentimento a uma proposição não verificada, mas atestada. (LUCENÓ, 2000, p. 312).

É o que ocorre com a criança, desde que nasce aprende a confiar e crer em quem demonstra cuidado, seja a mãe, ou outro que se ocupa em zelar pelo seu bem, ela o faz, mesmo que inconscientemente. É esta referência de amor que baseia sua fé e a faz confiar. Esta confiança está supostamente relacionada à fé religiosa que se desenvolve ao amadurecer.

Contrapondo às ideias de confiança incondicionada e confiança no outro, mesmo que não sejam percebidos por uma criança sinais que a façam confiar:

A fé, ou se quiser, a confiança incondicionada, enquanto estrutura significativa de cada ser humano, não pode ter como objeto a realidade, isto é, o conjunto de circunstâncias, coisas e pessoas, mas somente pessoas determinadas. [...] a criança abandonada a si mesma terá um sistema de valores mais superficial e imediatista, mas terá a mesma confiança fundamental. (SEGUNDO, 1983, p. 36).

Isto ocorre, porque os sinais emitidos pelo outro podem ser enganosos, e também são mutáveis, assim como a percepção do fiel é falível. Desta forma, depositar a fé ou confiar no outro implica riscos, já que o outro não pode ser desvendado em seu íntimo. Seria esta a causa deste caos de violência e descrença no ser humano instalado na sociedade? Libanio fala a respeito de crer ou depositar fé no outro e explica que isto é o mesmo que apostar que o outro atenderá às expectativas projetadas nele: “a fé humana implica necessariamente risco. A razão está na impossibilidade de penetrar o interior da outra pessoa. [...] Entre a extrema credulidade e a desconfiança enrustida, aprendemos a crer nas pessoas a partir de sinais de credibilidade” (LIBANIO, 2004b, p. 14).

A dificuldade de se depositar a fé no outro pode ser consequência de traumas de abandono ou de superproteção na infância, até mesmo na fase adulta, ou após traição de alguém em quem se depositava a fé. Tanto a insegurança quanto a autoconfiança são limitadores da fé humana, pois “o oposto à fé humana é o medo. Dele vem a maior dificuldade de crer. À medida que o medo cresce na vida de uma pessoa, diminui nela o espaço da fé. [...] O

medo abala a segurança. E uma certa segurança está na base da fé humana” (LIBANIO, 2004b, p. 18). Entretanto, “a fé é cotidiana e onipresente, como o ar que respiramos. Há que aspirar e expirar fé, confiar nos outros e merecer que os outros confiem em nós, porque sem isto nos asfixiamos numa patologia inumana “(LUCENÑO, 2000, p. 313).

Se, como foi dito, existe a necessidade da fé no outro, esta discussão levanta outra questão: a existência de uma fé irracional, uma fé que se apoia em algo ou alguém que pode não corresponder à confiança e também não garantir o sentido último. Esta fé, que é explicitada por Fromm, é uma fé irracional porque deixa de envolver a capacidade individual do indivíduo. Ele afirma que: “o homem não pode viver sem fé” (FROMM, 1974, p. 179). Mas a fé irracional seria apoiada em evidências nem sempre verificáveis por si, mas por outros, o que seria uma confiança cega e indevida, já que não se teve o acesso direto à experiência. Ele explica: a fé irracional é “a crença em uma pessoa, ideia ou símbolo, que não resulta da experiência própria da pessoa, de pensamento ou sentimento, mas se funda sua submissão emocional a uma autoridade irracional” (FROMM, 1974, p. 173). Melhor seria falar em fé racional: uma fé originada de experiências vividas, de aprendizado, de superação em si mesmo, uma fé expressiva e decorrente duma decisão interior. Como ele explica, “a fé racional é baseada em nossa própria experiência produtiva, nada pode ser seu objeto que transcenda a experiência humana” (FROMM, 1974, p. 179).

O termo fé apresenta uma singularidade em comparação a seus sinônimos crer, acreditar, confiar, porque a fé não necessita de motivos explícitos para existir. Não é possível ter fé no que é visível. Quando a fé está presente, há uma esperança de que o que se precisa, deseja ou espera, irá acontecer, mesmo que não existam sinais para isso. Quando um agricultor olha para o céu, por exemplo, e diz: “Acredito que vai chover”, deduz-se que há, ao alcance dos olhos ou de algum outro sentido, um sinal que o faz crer nisso. Quando a sua fala é: “Tenho fé que vai chover”, isto sugere que dentro de si há um sentimento de espera, ainda que não seja percebido nenhum sinal que o faça acreditar que irá chover.

Observa-se que há certa concordância entre os autores citados acima e caberia afirmar que há uma essência de fé em todo ser humano, porém, não

uma fé baseada no outro ou a algo, mas uma fé no interior, uma necessidade de confiança em si mesmo, de aposta, de se assegurar, independente da circunstância. Esta fé é o apoio para afirmar as escolhas feitas no decorrer da vida. Não possuir esta fé antropológica seria não confiar em si mesmo, nos outros, ou não confiar em absolutamente nada. Seria descartar todas as possibilidades de escolhas que a vida proporciona, por medo de se arriscar para o incerto, já que a todo ser humano o futuro é imprevisível. Esta fé o faz apostar que sua escolha, seu trajeto o levará a algum fim plausível, mesmo que a vida não lhe apresente nenhum sinal. Ou seja, a fé antropológica é uma fé fundamental e possibilitadora das outras expressões de fé.

Até aqui foi feita uma abordagem da fé, tanto conceitual como histórica. Então surge a questão: quais são as críticas da filosofia contemporânea à fé, especialmente à fé religiosa?

CAPÍTULO 4 — A CRÍTICA À FÉ RELIGIOSA NO PENSAMENTO CONTEMPORÂNEO: UM DEBATE FILOSÓFICO

Numa perspectiva cristã, é possível perceber que a crítica à fé religiosa está bem presente desde a escolástica. A luta pela libertação das imposições da religião e das igrejas é o principal motivo que levou muitas pessoas, fiéis e infiéis, a se tornarem críticos a toda essa regência espiritual das grandes instituições religiosas. Vê-se que esta “atitude moderna para com a fé foi atingida após uma prolongada porfia contra a autoridade da Igreja e sua reivindicação para controlar toda espécie de pensamento” (FROMM, 1974, p. 170). Quando a autoridade da Igreja começou a ser questionada, o foco era a liberdade, a emancipação do estado, o reconhecimento de igualdade, independente da religião escolhida, da laicidade. O progresso racional e científico só ocorreria se de fato a Igreja parasse de dominar toda ação e toda forma de conhecimento.

Visto que a razão e a ciência sempre disputaram espaço com a fé, elas sempre representaram ameaça e demonstravam sua inimizade. As explicações para isso é que

geralmente se associa fé a Deus e às doutrinas religiosas, em contraposição ao pensamento racional e científico. Este último é considerado como se referindo ao domínio dos fatos, distinto de um reino que transcende os fatos e que o pensamento científico não tem lugar, pois só a fé é que manda. Para muitos, essa divisão é indefensável. Se a fé não pode ser reconciliada com o pensamento racional, deve ser eliminada como remanescente anacrônico de estágios primitivos da cultura e ser substituída pela ciência que lida com fatos e teorias, inteligíveis e suscetíveis de confirmação. (FROMM, 1974, p. 169,170).

E no decorrer da laicização moral, filosófica e política, da secularização da ética, da política e da metafísica, grandes críticos da religião aparecem, como Ferry, Gauchet e Sponville. A crítica desses autores contemporâneos objetiva uma revisão do que seria religioso, religião, sagrado e transcendente, numa visão não religiosa ou mesmo ateia, ou ainda menos tradicional. Esse tema é bem amplo e trabalhado por muitos autores, porém, em razão de foco e espaço, a análise aqui produzida será de alguns deles.

Começando por Ferry, ele expõe seu posicionamento e analisa o pensamento de alguns dos maiores autores críticos à religião. Para

Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud, a religião deveria ser compreendida como o ópio do povo, como niilismo, como neurose obsessiva da humanidade, sempre como uma estrutura, a do 'fetichismo': uma atividade intelectual meio imaginária, meio racional, que fabrica um produto, no caso, a ideia de Deus, depois se apressa em esquecer o que é inteiramente a responsável pela autoria. (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 24)³.

Para Ferry e Gauchet, esta perspectiva de religião, “como superstição, hipóstase fetichizada ou alienação” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 24) não desperta nenhum interesse. Ferry analisa a posição de Nietzsche e também de Heidegger, que falava

literalmente, 'desconstrução da metafísica'. Já no próprio Nietzsche encontramos a ideia de que é preciso 'filosofar com o martelo', quebrar os 'ídolos' que foram os da metafísica moderna, ainda por demais herdeira da religião cristã. Em outras palavras: a primeira secularização, a do racionalismo kantiano e hegeliano, é insuficiente aos olhos de Nietzsche, encerrada que ainda está na órbita da religião. (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 519).

Esta desconstrução, da qual fala Heidegger, representa um paradoxo para Ferry, porque

seu conteúdo se pretende por inteiro fiel à herança do cristianismo. E é a essa herança que se tem de pôr fim – é por isso que o pensamento de Nietzsche será indissolivelmente crítico da religião e crítico do idealismo. Seria fácil mostrar como esse projeto, apesar da distância que os separa, prossegue na ambição heideggeriana de uma desconstrução do que ele chama, de maneira altamente significativa, de ontoteologia, isto é, a filosofia ainda prisioneira dos esquemas fundamentais das religiões tradicionais. (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 520).

Já Sponville, que manifesta fortes características de que desacredita da fé e da lei, deixa claro que seu objetivo ao criticar a religião não é reconstruí-la, e sim extirpá-la. (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 48)⁴.

³ Esta referência é de um livro de dupla autoria. Não há como separar o autor nas referências bibliográficas porque os autores expressam seu pensamento num mesmo tópico ou capítulo. A autoria da fala foi dita no corpo do texto para especificar a posição do autor em relação ao tema, como feito no livro.

⁴ Esta referência é de um livro de dupla autoria. Não há como separar o autor nas referências bibliográficas porque os autores expressam seu pensamento num mesmo tópico ou capítulo. A autoria da fala foi dita no corpo do texto para especificar a posição do autor em relação ao tema, como feito no livro.

De acordo com Ferry, a filosofia sempre esteve apta a responder às indagações do ser humano; ela pode e oferece sentido, que é encontrado no próprio ser, mesmo sem a presença da divindade. Existem maneiras de tornar a vida significativa sem que o alvo seja a eternidade num paraíso. A religião não pode ser considerada a única capaz de oferecer sentido. O problema do sentido aplicado à religião está na sujeição cega a dogmas formados em generalização. Mas Gauchet questiona se existe, “do lado da filosofia, a possibilidade de fornecer novas respostas que não tomem emprestado dos discursos religiosos clássicos e que, a despeito disso, constituam respostas substanciais para esse problema” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 38).

Gauchet explica que, diante das várias suposições a respeito da religião, feitas pelos grandes pensadores como Durkheim, Freud e Feuerbach, como “projeção antropomórfica”, o ser humano “adora a si mesmo, ignorando que é à sua própria ideia que ele devota um culto” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 52).

Entretanto, restringindo-se a análise a Nietzsche e Heidegger, Ferry acredita que esses foram os homens que fomentaram a secularização. E em meio a esse contexto de secularização e laicização, Ferry aprimora a concepção de Nietzsche de homem-Deus, o que significa uma divinização do ser humano. Essa ideia pode não ser compreendida de forma aceitável porque a ideia de transcendente sempre esteve diretamente relacionada à divindade. E, de certo modo, para Ferry, o ser humano é divino porque consegue se desprender de toda sujeição e é capaz de traçar e objetivar o que lhe dá sentido. Ferry utiliza o termo “transcendência na imanência”, dito primeiramente por Husserl, para descrever a saída da religião, sem dispor da transcendência.

Já na concepção de Sponville, Ferry não alcança uma compreensão muito clara quando utiliza esses termos religiosos e, principalmente, quando faz uso “dessas expressões que aproximam dois significados opostos ou incompatíveis” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 48). Mas a tentativa é válida em trazer uma reflexão para “além da vida natural” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 49). Em contraponto, Sponville utiliza-se de termos bem distintos em seu vocabulário, como será descrito à frente.

No posicionamento de Gauchet, o ser humano se torna religioso porque

o homem é um ser que, em todos os casos, é convocado pelo invisível ou requisitado pela alteridade. [...] O homem não é levado a eles pela necessidade de conhecimento ou de compreensão racional dos fenômenos da natureza. [...] É um dado imediato da consciência, se posso dizer assim. O homem fala e encontra o invisível em suas palavras. Ele experimenta a si mesmo, irredutivelmente, sob o signo do invisível. Ele não pode deixar de pensar que há em si outra coisa além daquilo que vê, toca e sente. Ele imagina, e imediatamente seu pensamento se projeta além daquilo que lhe é acessível – e se apresenta ao pensamento. Além disso, ele se reporta a si mesmo e é para descobrir que pode dispor de si mesmo com vistas a outra coisa que não a si mesmo. É com esse material primordial que se edificam as religiões (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 45, 46).

E quanto ao ser humano ser religioso por essência, ele pode o ser, não implica que ele o seja necessariamente. Contudo, mesmo que ele deixe de ser, “esse potencial de religiosidade estará destinado a continuar” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 46). O que de fato tem mudado, segundo Gauchet, é “o estatuto e o papel desse núcleo antropológico do religioso [...] com o desvelamento de seu caráter extrarreligioso” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 47). Este é um tempo de uma “reinvenção da religião”.

Numa possível discussão sobre a proximidade entre a relação da essência do ser humano com a essência de Deus, existe uma divergência clara entre o pensamento de Ferry e de Gauchet. Para Ferry, houve uma divinização do ser humano; para Gauchet, há uma separação entre Deus e o ser humano, que se torna cada vez maior. E, no contexto atual, não existe apenas uma crise religiosa, mas “Deus não nos é mais pensável, seja no abstrato da filosofia, seja no concreto existencial da crença, senão num trabalho para separá-lo ou afastá-lo da humanidade” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 52).

Gauchet salienta que Deus, que para ele não existe mais, é o que “intervém nos assuntos humanos e na organização das comunidades políticas” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 53) e que “tem mais o que fazer além de castigar e recompensar as boas e más ações. [...] O inferno não faz mais sucesso, o paraíso não é mais plausível como um lugar de delicias prometido aos justos”. (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 53). Essa descrição retorna à velha discussão da teologia, que também enterra esta perspectiva de Deus. Para Gauchet, o Deus “vingador e supererótico, inumano de tanto poder e rigor, está fora de época”, como também o “Deus de amor, tão importante na tradição cristã, esvazia-se de sentido” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 54).

Gauchet critica a divindade do ser humano, defendida por Ferry, expondo que ele utiliza o pensamento de Deus como o outro que não é ser humano, contudo, mais parece um divino humanizado. E este divino, como o outro, que habita numa realidade diferente, deveria ser impensável para um ateu, como Ferry. É como se o ser humano não conseguisse se olhar no espelho sem que visse Deus. O seu 'divino' é o mesmo Deus de antigamente. A oposição de Gauchet é com relação à ideia de absoluto, o ser humano não precisa ser divino ou o outro, "há no homem o absoluto – dado que não há outra palavra para designar o inderivável, o irredutível, o intransigível que encontramos em nossa experiência da verdade, do outro, de valores que nos fazem sair de nós mesmos" (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 55).

Numa avaliação ainda mais ateia, contudo, profundamente reflexiva, Sponville diz que

o absoluto é o real, que nos contém, que nos transporta, em seu devir, em sua verdade, em sua eternidade (já que está sempre presente, já que permanecerá sempre verdadeiro), em sua perfeição (já que é sempre muito exatamente o que é, sem nenhuma falha), que, é claro, nós sempre conhecemos parcialmente, relativamente, subjetivamente [...], mas que nos contém inteiros, que nos faz viver – é nele que temos o ser, o movimento, a vida – e que nos mata. (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 211,212).

Sponville relaciona diretamente a ideia de absoluto à ideia de espiritualidade não religiosa, conceito que será abordado e explicado com mais clareza à frente.

Com a laicização houve uma reinterpretação do termo religioso, antes considerado como apenas relação com Deus. Para Ferry, "o religioso é um princípio exterior e superior à humanidade" (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 19), como à lei, o ser humano tenta encontrar fora de si a quem impor as responsabilidades por tais elaborações. No pensamento de Gauchet, o religioso "pertence a formas de organização política tradicionais, nas quais a lei é pensada como a herança de uma tradição que, ela mesma, se enraíza num passado imemorial e finalmente divino" (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 48). O que define religioso para Gauchet é exatamente a relação do sagrado à história, por isso ele afirma a queda incontestável da religião, decorrente da secularização.

Falando em termos políticos, Ferry concorda com Gauchet, pois para ambos o religioso está ligado a uma instituição e a uma heteronomia. Para eles, não é impossível ao ser humano viver sem a religião, pois ele é capaz de se organizar sem Deus. É possível “imaginar uma organização social dos seres humanos definitivamente sem religião [...], e sem que [...] estejam fadadas ao totalitarismo ou, quem sabe, a alguma catástrofe qualquer, ao imoralismo, ao materialismo etc” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 22). Porque, para ambos, a religião não está e nem estará para sempre na essência do ser humano.

Na concepção de Gauchet, sagrado “designa uma experiência fundamental na ordem das religiões, que é a conjunção tangível do visível e do invisível, do aqui embaixo e do além. Para ser inteiramente rigoroso, o sagrado deve ser tratado, no meu entender, como uma noção histórica”. (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 48). Desse modo, apesar da ideia de religioso estar ligada a sociedades tradicionais, isso não extinguiu o sagrado com o decorrer do tempo. Apenas foi descoberta uma “superioridade da humanidade em relação a si mesma que não merece o nome de sagrado sem que isso retire algo da força das prescrições que a ele se ligam. Não estamos presos numa escolha binária entre sagrado e profano” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 50). Na visão de Gauchet, o problema é abordado por dois aspectos: a “empresa estruturadora do religioso” perdeu público, mas a fé permanece e é revivenciada periodicamente.

Há uma divergência entre Ferry e Gauchet, na ideia de que religioso se define através da relação com o Absoluto, porque para Ferry “pode-se descobrir o religioso a partir de experiências autônomas [...] a transcendência e a heteronomia não são a mesma coisa, o religioso não pertence obrigatoriamente ao passado” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 26), bem diferente da perspectiva histórica de Gauchet. No ponto de vista de Ferry, como analisa Charles:

A desconstrução permanece possível se é antes de tudo reconstrução a partir dos próprios princípios da modernidade – razão, igualdade, liberdade da vontade – mas com uma finalidade diferente, que leve em conta os impasses do historicismo. (CHARLES, 2006, p. 110).

O que Ferry insinua é que não se pode considerar absurda a permanência do religioso, visto que diante de uma sociedade laica e secularizada a vida do ser humano ainda hoje é baseada em princípios

superiores, que, de certo modo, são predominantemente religiosos, como a ideia de sacrifício, por exemplo. Portanto, na crítica de Ferry, o religioso não foi totalmente banido nesta sociedade que estabelece uma relação contínua entre o finito e o infinito, entre o relativo e o absoluto, a finitude ou, eminentemente, a morte, considerando que

se vocês admitirem que não é uma ilusão, que a ideia do sacrifício de sua vida não é uma ideia ilusória, mas, ao contrário, uma ideia totalmente inerente à moral moderna, então nesse caso serão obrigados a refletir sobre aquilo que faz com que, numa sociedade sem religião, numa sociedade globalmente materialista, a referência a princípios superiores à vida não se tenha tornado integralmente absurda (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 33).

Ferry afirma que o religioso permanece, porém, isso não se baseia no sincretismo religioso que existe hoje. Portanto, ele diz: “não é a isso que me refiro, mas ao fato de que a ideia de transcendência não desapareceu e que não podemos – e este será o sentido da minha conclusão – nos satisfazer simplesmente com as morais laicas” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 35). Então, o que seria transcendência para Ferry?

A transcendência é, sim, uma realidade cuja origem nos escapa, de modo que parece legítimo falar, de fato, em ‘mistério’. A verdadeira questão, se não a negarmos, é saber se ela decorre da ilusão, como crê André [Sponville], ou desse mistério que a religião designava outrora como o divino e que, talvez, devamos repensar ou pensar de forma diferente hoje. (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 50).

O que Ferry defende é uma reapropriação do discurso religioso que proporciona uma vida espiritual profunda e transformadora, uma espiritualidade para além do religioso, uma espiritualidade laica, isto é, não é submetida às imposições dogmáticas das religiões. Entretanto, não menospreza os valores fundamentais das mesmas, principalmente o amor, como também o espiritual e o transcendente, porque o amor é o “que mais nos aproxima do religioso [...] essa dimensão do amor faz parte, com pleno direito, da história da filosofia moderna” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 29).

A laicidade, como uma das expressões mais significativas da secularização, se resume a um desligamento, à desvinculação do Estado de qualquer religião, nem promovendo, nem impedindo sua expressão, não

permitindo que as questões religiosas possam incidir nas suas decisões, se tornando um Estado neutro. Laicidade pode ser definida a partir de três pontos:

Primeiramente, que há uma nítida divisão entre o poder secular e o temporal e o poder espiritual. Segundo, a neutralidade do estado em relação à religião não tendo preferência e nem aversão por nenhuma delas. Finalmente, o respeito incondicional à liberdade religiosa, respeitando todas as opções religiosas, bem como a não opção religiosa por parte de qualquer cidadão. (SANDRINI, 2018, p. 14).

Isto é o que contextualiza toda esta discussão, e é importante afirmar que as suas bases são a tolerância e o respeito, portanto, ela não inibe a vivência do religioso. Por isso, é indiscutível, na visão de Ferry, que na sociedade há indícios religiosos. Em primeiro lugar, porque pode-se pensar no religioso sem prendê-lo à heteronomia e ao passado, como explícito antes. Em segundo, há sacrifício, seja qual for o motivo, de valores ou pessoas. E a ideia de sacrifício está diretamente ligada ao que é sagrado. Gauchet concorda com a permanência do sagrado se observado por esse aspecto. Já Sponville concorda em parte, pois talvez esta ideia não seja suficiente para “atestar a existência do sagrado” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 47), porque a distinção entre sagrado e profano induz à visão de que o sagrado é o que se separa do profano. Mas o que é merecedor de sacrifício para o ser humano, não é sempre denominado como sagrado. Mesmo assim, Sponville não se vê impedido de estabelecer a relação entre sagrado e sacrifício.

No entanto, Sponville se utiliza de outro termo diferente de Ferry e de Gauchet para denominar o que seria sagrado. Em sua análise, sagrado é denominado “absoluto prático”: “um absoluto para a ação e não para a contemplação, um absoluto que é objeto de vontade e não de conhecimento” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 50). Em Sponville, a vontade fundamenta a moral. Se este “absoluto prático” rege as ações dos indivíduos, ele não pode ser considerado ilusão e nem mistério, porque se expressa na vontade dos seres humanos e é criado através da história. Ferry rebate esta teoria dizendo que “não é por eu querer esse sagrado que ele é sagrado, mas, ao contrário, é por ele se apresentar a mim, ainda que contra a minha vontade, como sagrado que eu o quis, muitas vezes contra o que o interesse ou o desejo me levariam a escolher” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 53).

Para estes críticos, antes, a moral se baseava nos padrões religiosos; atualmente, o ser humano desconstrói esta moral para construí-la de forma independente. A vivência da moral e do transcendente não se limita ao ser humano religioso. Na laicidade, a moral provém do próprio ser humano e não existe apenas por causa do religioso. Ela deixou de ser vista como aplicação decorrente da fé e é aspecto integralizador da responsabilidade do ser humano com o outro igual a ele, baseada no respeito à liberdade e à igualdade. Kant já afirmava que era possível viver a moral sem estabelecer a ela nenhuma relação com o divino, isto porque a moral é baseada em princípios humanos. Contudo, conforme Luceño, no pensamento de Kant, “o edifício da ética fica como algo incompleto sem a afirmação da liberdade, da vida eterna e da existência de Deus. Estes postulados faltos de razão objetiva repousam na convicção do sujeito, e Kant chama fé a esta convicção” (LUCENÑO, 2000, p. 311).

Contudo, é pressuposto que a moral laica, que estes críticos defendem, desvinculada de tudo que possa moldá-la religiosamente, não basta. As morais laicas não são suficientes para responder “às questões às quais redarguem, ou pretendiam redarguir, os grandes discursos religiosos” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 35). E posto diante da falha da filosofia e da religião, no ponto de vista de Ferry, a ciência deveria ser a única capaz de restabelecer a verdadeira moral, visto que a “ciência é universal, como a verdadeira moral, que não dá bola para as éticas e as religiões particulares” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 78). Mas até que ponto a ciência pode ser considerada verdadeira? Seria até ocorrer uma nova comprovação científica que desbancasse a anterior. Portanto, essa ideia de Ferry parece fundamentalista, porque depositar fé absoluta na ciência também seria uma forma de trocar a religião pela ciência, uma maneira irracional de se mostrar religioso.

Gauchet também acredita que as morais laicas “não conseguem se encarregar do conjunto das experiências dos indivíduos atuais. O discurso moral, tal como nossas sociedades o compreendem (isto é, a regulação da relação com os outros segundo a norma de reciprocidade), não responde a tudo”. (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 37). Ferry reconhece, portanto, que “certos valores [...] nos fazem entrar num domínio do espírito que é, de certo modo, no sentido próprio, ‘sobre-natural’, situado acima do ‘ciclo da vida’,

como diz Arendt” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 49). Portanto, a posição de ambos é que existe algo além que rege o comportamento humano: poderia ser o absoluto, sagrado ou o transcendente, mas, independente do que seja, está fora do limite humano de compreensão. Sponville rebate essa ideia. Para ele, um sofista e um materialista, o sobrenatural, não é nada mais que “um conjunto vazio”, pois admite ser incapaz de compreendê-lo.

Deste modo, Ferry, mesmo que a todo tempo tenta explicar suas ideias demonstrando ser desnecessário o vínculo do ser humano à religião, acaba tropeçando na ideia de que o religioso interfere e influencia em toda estruturação de significado da vida do ser humano. Isto porque os conceitos e concepções religiosos ainda permeiam todo o contexto humano. Para ele, a laicidade contribuiu para o desenvolvimento da autonomia humana, mas isto não impede de se crer e desejar a salvação futura e reconhecer o sagrado, mesmo que este não fundamente o modo de viver nesta crença. Ferry acentua que mesmo numa sociedade secularizada o indivíduo ainda é permeado por essa expectativa futurista. Mas ele afirma: “não renego a ideia de esperança, mas duvido que ela deva se exercer em outro lugar que não aqui mesmo” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 34).

Sponville diz que Ferry parece contraditório quando discute essa ideia, diante do contexto ateu em que ambos vivem, porque Sponville também desacredita que exista o depois, o além do aqui e agora, contudo, a sua discussão se baseia na afirmação de que, mesmo que haja fé, a espera se limita a este tempo e a este espaço.

O ponto central de toda discussão até aqui é a “saída da estruturação religiosa das sociedades. Saída que não impede a manutenção de uma vida religiosa na escala dos indivíduos” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 42). Então, o que significaria a saída da religião no contexto da discussão desses autores? Poderia ser analisada e entendida como a perda do poder da instituição religiosa em estruturar a política e a sociedade. E como se daria a permanência do religioso numa sociedade desprendida da religião? O religioso é percebido e pertence ao ideal, à convicção última dos indivíduos.

Pode-se concluir que, no pensamento desses autores, mesmo que a religião, como instituição, seja descartada da sociedade, sempre haverá uma preocupação com o sentido último, com as questões espirituais, “à destinação

humana, à significação das experiências fundamentais da vida humana e à orientação ética global da existência” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 42).

Mesmo que em certos momentos os pensamentos destes autores pareçam complexos e contraditórios, deduz-se que o sagrado permanece, assim como o religioso, o pensamento extirpado foi o do governo inquestionável de Deus e o seu domínio inflexível, imposto pelas grandes instituições religiosas. Atualmente a construção da história do ser humano é responsabilidade pessoal, não divina.

Os que lutaram pela libertação das correntes das instituições religiosas visavam a uma realidade diferente da que alcançaram. Isto é, eles queriam emancipar-se da inquestionável soberania da Igreja, mas não estavam cientes de que ocorreria com isso uma crise de fé, ou melhor dizendo, uma crise religiosa. Secularização ou dessecularização? Qual dessas teorias estaria de acordo com o contexto atual, sendo que o sagrado não deixou de permear a vida dos indivíduos? Esses processos são decorrentes da laicização? A laicidade seria a responsável pela mudança na forma de ver a religião?

Em suma, viu-se até aqui como a história da fé é rica e foi modificada no decorrer dos séculos, sob várias perspectivas. Tendo seu *lócus* mais comum na religião, constata-se que, apesar de todas as mudanças na modernidade, todavia, o religioso não se esvaiu completamente do contexto humano. Então emergem diversas perguntas: como o religioso se manifesta na vida dos indivíduos atualmente? Apenas foi ressignificado, ou foram percebidas novas formas de vivenciá-lo? Muito além dessa discussão está a do sentido que foi esvaziado com o desprestígio da religião. Logo, algumas outras perguntas são suscitadas: Em que se fundamenta a ideia de que há atualmente uma crise religiosa, diante de um avanço inexplicável de novos movimentos religiosos? O que justifica o trânsito religioso? O que leva os indivíduos com fé a se tornarem religiosos desinstitucionalizados? Por que o crescimento do número de ateus e dos sem religião ocorre desde as sociedades mais desenvolvidas até às mais pobres? Isso seria decorrente da perda de sentido do ser humano ou da perda da representatividade de sentido da religião? Como seria possível pensar em espiritualidades não religiosas?

PARTE II - CRISE RELIGIOSA, FÉ E SENTIDO NA CONTEMPORANEIDADE

INTRODUÇÃO

O termo fé se apresenta carregado de aspectos que o envolvem. Nesta segunda parte da dissertação será analisada a “crise religiosa”, investigando se, de fato, é possível descrever o atual momento desta forma, diante do surgimento crescente de novos movimentos religiosos e tantas formas de expressões religiosas. Existe uma crise religiosa? Como a fé se apresenta neste contexto? Será realizada também uma análise do comportamento dos que se dizem religiosos na contemporaneidade e dos chamados sem religião com fé, que suscitaram a ideia de crer sem pertença. Os dados do Censo demonstram que o número destes indivíduos vem crescendo nos últimos anos. **A teoria** da crise religiosa pode ser analisada por alguns sociólogos e pode se basear nos dados do censo, contudo, esta pesquisa apontará em que e por que esta teoria se tornaria infundada. E se ela existe, o que pode ter gerado esta crise religiosa?

Consequentemente, há outro tema a ser discutido: o crescimento dos ateus que procuram viver uma espiritualidade completamente desvinculada e distinta dos padrões religiosos. A espiritualidade não religiosa tem ocupado espaços em palestras motivacionais, em livros de autoajuda e tem sido relevante nas discussões a respeito de uma vida saudável, física e mentalmente.

Com a perda do domínio das tradições religiosas, muitos indivíduos que relacionavam o sentido da vida à religião se viram desabrigados diante desta tempestade de sentidos, que às vezes não se apresentam como na verdade o são. Este equívoco que ocorre nos indivíduos é gerador de uma possível crise de sentido que atormenta a geração atual. Há uma crise identitária, relativamente ligada a uma possível crise de sentido. Esta pesquisa busca analisar por que a descrença no ser humano tem tornado a vida tão insignificante. Onde se situa o problema que se vive hoje? A sociedade se arrasta, deixando que as circunstâncias a guiem. Não se fala em objetivo de vida; fala-se apenas em aquisição de bens, carreiras destinadas ao sucesso.

Este momento é de desarmonia: fatos violentos têm se tornado cada vez mais frequentes, os pobres têm sido injustiçados por anos a fio e nada tem sido feito pela justiça, nem contra seus governantes. Há uma crise de sentido instaurada nos indivíduos, até mesmo nos mais poderosos. Em que consistiria a fé diante desta análise? Como a fé poderia ajudar a responder a estas questões e como ela se torna de extrema relevância neste contexto é o que será apresentado a seguir.

CAPÍTULO 1 — A CRISE RELIGIOSA NA ATUALIDADE

Quando se imagina ou se lembra do cenário religioso anterior ao que se tem hoje, no espaço e no tempo, encontramos uma igreja tradicional, frequentada praticamente por todos os moradores da cidade para renovarem seus votos religiosos, celebrarem os rituais, as festas e também refletirem e ouvirem questões sobre a moralidade. Este antigo cenário descreve como a religião era uma referência importante na vida dos indivíduos. A religião estava tão misturada à forma de vida em sociedade que podia ser vista como a própria cultura.

Este cenário ainda pode ser visto em pequenas cidades interioranas, ainda assim, com algumas influências da sociedade moderna, e estes templos, que antes eram lugares sagrados de aconchego e renovação espiritual, se tornaram fontes históricas materiais, objetos de admiração, paisagens fotográficas e cenários arquitetônicos, nos quais “os sentimentos religiosos parecem totalmente ausentes” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 16).

Tudo isto pode ser analisado por meio da teoria da secularização. Este termo significou na história ocidental moderna, a princípio, a perda do domínio eclesiástico sobre alguns territórios públicos. Já o termo secularismo possui um caráter mais ideológico, podendo ser analisado positiva ou negativamente. Por exemplo, para os progressistas simboliza uma libertação da religião, porém, para os religiosos tradicionais é uma “paganização”. Como Berger analisa, a secularização é um

processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. [...] Na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da Igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo. [...] No declínio dos conteúdos religiosos nas artes, na filosofia, na literatura, e, sobretudo, na ascensão da ciência, como uma perspectiva autônoma e inteiramente secular, do mundo. (BERGER, 1985, p. 119).

Segundo Hervieu-Léger, “cada tradição constrói a figura do “praticante” que lhe é própria e que a identifica em relação às outras religiões” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 84) e, em decorrência da secularização, a figura do indivíduo religioso também muda. Antes estava primordialmente relacionada à figura do praticante regular. Ele constituía a referência do cenário religioso, pois era este

crente que participava e vivia a cultura religiosa que determinava as formas de pertença, isto é, a identidade religiosa.

Libanio acredita que foi a secularização que influenciou na forma de pertença e reconhece que

há uma real secularização no sentido da dificuldade de o homem e a mulher modernos integrarem as experiências religiosas no conjunto de sua vida profissional, familiar e social. Sofrem de verdadeira cisão interna. As experiências secularizadas e religiosas coexistem em suas pessoas de maneira paralela. O sagrado já não é instância normativa, de referência que integra as outras experiências e lhes dá sentido. É uma entre tantas. (LIBANIO, 2004a, 45,46).

A modernidade é uma fase carregada de novos comportamentos, entre eles, o trabalho desenfreado, a entrada das mulheres no mercado de trabalho, entre outros aspectos. A rotina atarefada explica por que atualmente há várias formas de caracterizar os praticantes religiosos, podendo ser ocasionais ou praticantes apenas festivos, ou, ainda, não praticantes. Para Hervieu-Léger, a secularização pode ser notada no cotidiano:

A vida doméstica, profissional ou política, as experiências afetiva, estética ou espiritual de cada um estão ligadas, agora, a campos de atividades segmentadas. Envolvidos nessas experiências desconexas umas das outras, é difícil para o indivíduo reconstruir a unidade de sua vida pessoal. Os sistemas religiosos, que se apresentam como códigos globais de sentido no interior dos quais se supõe que toda experiência humana individual e coletiva encontra sua coerência, perdem, dentro desse processo, sua credibilidade. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 56).

A secularização afeta de forma diferente lugares e pessoas, sociedades e culturas, entretanto, pode ser percebida mais intensamente em algumas classes específicas. Como afirma Berger, ela

tende a ser mais forte nos homens do que nas mulheres, em pessoas de meia-idade do que nas muito jovens ou idosas, nas cidades do que no campo, em classes diretamente vinculadas à moderna produção industrial (particularmente a classe trabalhadora) do que nas de ocupações mais tradicionais (como artesãos ou pequenos comerciantes), em protestantes e judeus do que em católicos. (BERGER, 1985, p. 120).

Nesse contexto, surge até mesmo a fé sem pertença, como um desencantamento à religião instituída, uma vida aleatória aos dogmas e tradições. Este assunto está diretamente relacionado ao que foi debatido

anteriormente, a questão da saída da estruturação religiosa da sociedade, e logo mais à frente será analisado através do crescimento dos sem religião, que também pode ser visto como expressão do processo de secularização, que simbolizou uma queda significativa na valorização da religião tradicional. E a análise comprova que o pensamento de Berger ainda faz completo sentido.

É possível observar que há um possível descaso com a doutrina nas tradições religiosas; ela já não é mais reconhecida como detentora da verdade. Para Libânio,

o experimento, como fonte de verdade científica, substitui os ensinamentos das Escrituras, dos dogmas, da Tradição religiosa. Esta luta da experiência científica pela construção de verdade vai arrancando da autoridade religiosa todas as linguagens e constitui-as autônomas, socialmente reconhecidas como as únicas cientificamente válidas. (LIBÂNIO, 1990, p. 32).

Há ainda outra causa da desconstrução dos sistemas tradicionais de crenças, que antes eram predominantemente das grandes religiões tradicionais: a laicidade. Todas as formas de culto, de rituais, de adoração e de expressão da fé estavam sob o domínio dessas tradições, simbolizando a expressão máxima da fé religiosa. Com a laicidade, inicia-se uma fase moderna na religião. Ela interfere diretamente na liberdade dos indivíduos de professarem sua fé e vivê-la, conforme sua vontade, sem que o Estado interviesse nesses assuntos de caráter espiritual. Neste caso, a relação que há entre modernidade, secularização e laicidade se explica pelo fato de que na modernidade os traços são a racionalidade, a autonomia do indivíduo-sujeito e a separação e diferenciação das instituições.

Na concepção de Hervieu-Léger, o que constitui a religião é a “formulação do crer” e esta está relacionada à autoridade da tradição. Sendo assim, o fato de se crer em Deus ou em outro ser transcendente não é o que torna um indivíduo religioso, mas a pertença a um grupo que se submete a essa autoridade. Se o que torna um indivíduo religioso for pensado como Hervieu-Léger, seria possível dizer que existe hoje uma crise religiosa implacável que não se desvia nem mesmo dos praticantes mais assíduos, que, envoltos em sua humanidade falível, volta e meia se desviam das ordenanças tradicionais religiosas. Se analisada esta perda de significado das instituições tradicionais, juntamente com a ideia de crer, sem pertencer a elas, “a ruptura entre a crença

e a prática constitui o primeiro índice do enfraquecimento do papel das instituições guardiãs das regras da fé” (HERVIEU-LÉGÉR, 2008, p. 42).

Talvez a religião, como defende Hevieu-Léger, como instituição reguladora, está praticamente falida neste contexto moderno em que a verdadeira essência do que de fato é religião tem se esvaído na sociedade, e o que se vê é um misto de religiões que brigam por espaço pela conquista de indivíduos. É o que representa o neopentecostalismo e outras ramificações cristãs, como também os novos movimentos religiosos que se tornaram tão eficazes e persuasivos que atingiram uma expansão inimaginável. Então, tanto o comportamento dos fiéis quanto o foco das grandes instituições religiosas sofreram modificações. Os militantes que trabalhavam por uma ordem religiosa, diante de uma perda desmedida da influência superlativa das tradições, atualmente trabalham por uma difusão dos valores cristãos, percebido o fracasso da tentativa anterior.

Mesmo diante do fato do enfraquecimento das grandes instituições, deve-se lembrar que existe uma necessidade no ser humano de engajamento em um grupo, mesmo que num grupo mais livre das regras tradicionais. Isto é o que tem ocorrido: pequenos grupos têm se formado a fim de envolver os indivíduos que são simpatizantes pelas suas formas de individualização e subjetivação das crenças e práticas, e são capazes de oferecer uma socialização que muitas vezes substitui a relação parental ou em sociedade.

Se há uma crise religiosa, ela pode ser analisada também a partir do “momento em que a forma religiosa se esvazia, perde sentido” (LIBANIO, 1990, p. 24), isto é, quando para o indivíduo não é mais importante se denominar religioso porque não encontra na religião o sentido que buscava.

Como a expressão máxima de coletividade que a religião representava ficou descabida, numa sociedade tão individualista, atualmente a religião representa apenas uma das áreas que constituem a sustentação do sujeito. À vista disto, desde quando o religioso era definido pela prática dos fiéis, até a situação atual, pode-se dizer que essa mudança afeta inclusive o sentido da prática religiosa, que no contexto anterior era vista como obrigação e hoje é mesmo uma escolha pessoal em satisfazer uma necessidade particular.

Diante deste fato, o ser humano se vê numa tarefa difícil, que é a de reconstruir a unidade de sua vida pessoal, não tendo mais como referência os

sistemas religiosos. Para Berger, isto também pode ser analisado como uma crise de credibilidade dos sistemas religiosos tradicionais, uma queda das instituições tradicionais produtoras de sentido. Porque, num universo de mudanças, onde há a supervalorização da individualização do sujeito e sua autoafirmação, há muita dificuldade para as instituições permanecerem oferecendo sentido e impondo regras gerais a serem seguidas. Isto é,

a crise de credibilidade na religião é uma das formas mais evidentes do efeito da secularização para o homem comum. Dito de outro modo, a secularização acarretou um amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade. (BERGER, 1985, p.139).

Visto que a vida em sociedade configura estabilidade, numa sociedade desestruturada, a individualidade fica sem referência. Com a perda de referência coletiva, o ser humano se esqueceu de que tão importante quanto a sua individualização e sua autoafirmação, a interdependência também o é para sua realização. E, atualmente, “o recurso a emblemas identitários que permitem salvar a ficção da pertença comunitária é um dos meios pelos quais os indivíduos tentam evitar os efeitos da desestabilização psicológica e do aniquilamento dos vínculos sociais que dela decorrem” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 55).

Se é admissível apontar ainda algum outro fator que pode ser gerador da possível crise religiosa atual seria a crise na transmissão, segundo Hervieu-Léger. Para a autora, é incontestável que religião e memória possuem uma ligação inseparável, pois a religião funda sua memória coletiva. A transmissão da cultura ou da religião de pai para filho, de geração para geração, é a principal condição para que elas perpetuem uma retomada à “memória autorizada”, como é chamada a tradição. Não quer dizer que permanecerão sempre como são, mas que continuarão a fazer sentido para os indivíduos. A “memória autorizada” simboliza um fio contínuo na religião, que hora é reinventada ou reativada no imaginário religioso dos indivíduos.

A crise que se vê nas grandes religiões tradicionais se deve a essa crise na transmissão originada na modernidade. Com isso, houve também uma perda de sentido, pois é inegável que a tradição retém uma fonte de sentido para o ser humano. E as gerações modernas se mostram cada vez menos interessadas no que foi essencial para a construção da sua história. Isto não

quer dizer que não haja nenhum interesse, pois é impossível não tomar nenhuma referência do passado para nortear o presente. Porém, o passado se mostra cada vez menos influente na sociedade moderna. Como afirma Hervieu-Léger:

Não é por serem idealmente sociedades racionais que as sociedades modernas são tão arreligiosas: é porque são sociedades amnésicas, nas quais a crescente impotência para manter viva a memória coletiva portadora de sentido para o presente e orientações para o futuro representa uma fundamental carência. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 63).

Diante desta abordagem, Libanio defende que há a necessidade de passagem de

uma fé recebida para uma fé decidida. O patrimônio religioso, que se transmite na família, cada vez menos a fé as novas gerações. Mesmo onde ele é relevante, trata-se de um início. Faz-se cada vez mais necessário o momento da aceitação livre e assumida. Nesse processo de interiorização da fé perdem-se muitos elementos da tradição por já não terem mais significado para a experiência de hoje. Outros recebem nova reinterpretação ao serem apropriados. (LIBANIO, 2004a, p. 58).

E nesta mesma sociedade em que há uma crise na transmissão, há também uma busca por satisfação do ego, imediata e momentânea. Este é um tempo de antecipação das expectativas. É neste contexto que Hervieu-Léger se baseia para afirmar que “a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-las” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 41). A preocupação com a vida futura deixa de fazer sentido à medida que a preocupação com o mundo aqui e agora se torna mais significativa. Visto que a “dinâmica ‘utópica’ da Modernidade situa-se inteiramente nessa valorização da inovação, ela mesma ligada a um estado permanente de insatisfação” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 39).

A crise religiosa, na concepção de Hervieu-Léger, pode ser ainda consequência da tensão que existe entre os polos dimensionais que constituem a identidade das grandes religiões tradicionais. O polo dimensional comunitário, que exprime a ideia de pertença a um grupo exclusivo e selecionado, vive em tensão com o polo dimensional ético, que se refere à aceitação da mensagem de exclusividade, porém que deve ser transformada e difundida como valores universais. Há uma complexidade na tentativa de relacionar esses polos, pois

uma supervalorização da singularidade comunitária tende a esvaziar de seu conteúdo a representação da linhagem através do tempo e do espaço. Mas em sentido inverso, a diluição das crenças próprias do grupo em um sistema de valores universalmente partilhado não determina outra identidade comunitária além da que decorre da pertença à espécie humana e ela pode fundar, a esse título, a pertença a uma linhagem de fé notável. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 70).

Isto significa que a ideia de pertença a um grupo exclusivo contrasta com a ideia de propagação de seu conteúdo, em que a intenção é torná-lo universal.

Outra tensão existe entre o polo dimensional cultural, que é o da vivência dos ritos, da memória, da compreensão dos símbolos do grupo, e o polo dimensional emocional, que aplica todos os elementos grupais a uma consciência afetiva individual. A dissociação entre esses polos “abole a especificidade propriamente religiosa da associação entre o sentimento afetivo do nós [...] e a inserção em uma memória coletiva que transforma esta experiência ‘ardente em *anamnese* do tempo fundador da linhagem” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 70,71). Isto quer dizer que a individualidade na forma de sentir e expressar sua religiosidade se choca com a padronização das formas religiosas do grupo a que pertence.

Um dos fatores caracterizadores da modernidade é a mobilidade religiosa, também chamada de trânsito religioso. Esse fator pode estar diretamente relacionado à tensão destes polos e à crise na transmissão. Cada vez mais os crentes se veem instigados a provarem o tipo de espiritualidade de que a outra religião dispõe. E dentro desta situação atual, na qual os praticantes regulares têm-se desconfigurado e a quantidade deles diminuída estatisticamente, suscita-se uma questão: quais são as características determinantes no indivíduo religioso que poderiam ser referência para os estudos sociológicos do movimento das religiões?

No panorama moderno, que se destaca a individualidade espiritual dos indivíduos, notada a decadência dos praticantes regulares, é possível diferenciar dois tipos identitários do indivíduo religioso: a figura do peregrino e do convertido, distinção feita por Hervieu-Léger. A definição da figura do praticante convertido se dá através da prática religiosa considerada obrigatória, fundamentalmente regida e fixada pela instituição e de forma ordinária. É expressa numa ideia de pertença à comunidade, em um território determinado.

Já a figura do peregrino é manifesta por uma prática religiosa voluntária que revela autonomia e, portanto, variável nas suas formas. Permite mobilidade e se torna excepcional.

Mesmo sendo mais antiga que a figura do convertido, o peregrino se destaca em meio à mobilidade de pertença emergida na modernidade, isto é, uma associação temporária, que contribui para a dispersão das crenças e instabilidade dos agrupamentos. O peregrino é o indivíduo que pula de uma religião para outra, que está a todo tempo se movimentando nessa busca por pertença, aceitação ou satisfação espiritual, por isso são associações temporárias, já que não consegue encontrar na religião que conhece um verdadeiro sentido de vida.

Eles também são chamados de crentes passeadores, que descobrem outras formas religiosas de se espiritualizarem e vivenciarem o sagrado, e tão logo se veem agrupados. Contudo, ficam até que apareça outra forma mais atrativa e satisfatória. Libanio descreve essa peregrinação como um

aumento da curiosidade pelas religiões. Mas o que há é simplesmente um movimento de erudição, de satisfação de curiosidade intelectual. Pertence à doença da mídia moderna provocar o exótico e oferecê-lo. Mas há mais. Há busca de realidades místicas que venham responder à solidão da racionalidade instrumental, ao cálculo frio da sociedade materialista e consumista. (LIBANIO, 2004b, p. 9).

Por isso, a religiosidade do peregrino é “flutuante”, pois há um deslocamento entre as religiões, regido por uma busca por descobertas. É uma religiosidade caracterizada pela “fluidez dos conteúdos”, na qual o novo sempre se revela como promissor e muito mais atraente.

Há também aqueles que encontram na religião uma expressão máxima de vida com sentido e decidem por uma fé, se agarram a ela e dela fazem seu porto seguro: são os chamados “convertidos”. Eles, por uma escolha individual, se ligam livremente a um regime espiritual que lhes promete futuro e satisfação; encontram numa determinada religião a melhor forma de vivenciarem sua espiritualidade. Isto é complexo, mas Hervieu-Léger explica que, “em uma sociedade em que a religião tornou-se um assunto privado e matéria de opção, a conversão assume antes de tudo a dimensão de uma escolha individual” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 108).

Segundo Hervieu-Léger, a figura do convertido está presente em toda a história das tradições religiosas. O que chama a atenção na sociedade contemporânea é a conversão na forma que se tem apresentado, em continuidade e em números significativos e bem expressivos. A retomada das conversões e a expansão religiosa podem ser percebidas no movimento de renovação espiritual. Este fato contradiz qualquer teoria relacionada à crise religiosa que a relacione a número de fiéis.

Considerando o poder da escolha, a figura do convertido apresenta três modalidades principais: a primeira, do indivíduo que muda de religião, que se torna adepto de outra religião por escolha, não por imposição ou por herança da mesma, por casamento com praticante de religião diferente, por refuto, ou, ainda, por experiência frustrante. Esta mudança de religião simboliza, na maioria das vezes, um “protesto sociorreligioso”.

A segunda modalidade é do indivíduo que abraça uma religião sem ter tido uma experiência anterior, fato comum na sociedade moderna, na qual, como já visto, há uma crise na transmissão. É uma conversão comum entre os sem religião e os indivíduos que demonstram uma busca espiritual. E é preciso considerar que, de fato, a pertença a uma comunidade representa estabilidade e permite a construção de uma identidade pessoal, social e religiosa.

A terceira modalidade é a do indivíduo que descobre na religião que pertence, em que vivia numa prática pouco ou quase nada regular, um sentido nunca antes visto. Então, ocorre uma mudança na intensidade da vivência do religioso, considerando sua experiência de vida, de forma a ressignificá-la completamente. Esta conversão ocorre mais frequentemente através da influência e do surgimento dos movimentos de renovação e do neopentecostalismo.

Não somente a mobilidade religiosa, mas também as formas de se viver a religiosidade representam uma liberdade na dinâmica de construção dos sistemas de fé presentes nas elaborações sincréticas, que geram uma proliferação de crenças. Para Hervieu-Léger, este é um dos fatores caracterizadores da modernidade religiosa: a desregulação institucional da religiosidade, pois

a oposição entre as contradições do presente e o horizonte do cumprimento do futuro cria, no coração da Modernidade, um espaço de expectativas no qual se desenvolvem, conforme o caso, novas formas de religiosidade que permitem superar essa tensão: novas representações do “sagrado” ou novas apropriações das tradições das religiões históricas. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 40).

Berger explica que isto acontece devido ao processo de secularização, que se deu também na esfera da consciência do ser humano e pode estar diretamente relacionada ao fenômeno do pluralismo. Libanio afirma que, em decorrência da secularização, “as pessoas escolhem as formas religiosas que mais respondem à subjetividade, provocando verdadeiro surto religioso. É a outra face da secularização, que, minando as instituições, engendrou uma busca sedenta de expressões religiosas” (LIBANIO, 2004b, p. 26). Isso é manifesto com o crescimento do “budismo, da mística islâmica, e de outras formas sacrais cósmicas, como o Santo Daime e a União do Vegetal. Há uma sede de fé religiosa no meio do desgaste psico-humano provocado pela sociedade e cultura modernas” (LIBANIO, 2004b p. 27). A religião sobrevive a um processo de contínua mudança; se reinventa, se transforma e se multiplica, isto por causa da liberdade do indivíduo de aplicar sua verdade e defender sua própria forma de viver a religião. A identidade religiosa individual é estabelecida por “tudo aquilo que constitui substância do crer: práticas, pertencas anteriores, maneiras de conceber o mundo e de inserir-se ativamente nas diferentes esferas de ação que compõe o mundo” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 64). Logo, os sistemas de fé tem-se tornado muito individuais: as crenças e as práticas religiosas são vividas de acordo com o gosto de cada sujeito. Valle explica claramente: “a “religiosidade”, enquanto experiência subjetiva, deve ser distinguida da “religião”, que é sua matriz instituída. [...] “Religião” [...] como forma comunitária institucionalizada, e a “religiosidade” como forma individualizada” (VALLE, 2010, p. 41).

Esta individualização do sujeito permite que ele crie sua própria identidade religiosa, mesmo fazendo parte de uma religião identitária:

Existe formação de uma identidade religiosa quando uma construção biográfica subjetiva se encontra com a objetividade de uma linhagem de crença, encarnada em uma comunidade na qual o indivíduo se reconhece. Esclareçamos, imediatamente, que essa referência nem sempre implica a adesão completa a uma doutrina religiosa, tampouco a incorporação definitiva em uma comunidade, sob o

controle de uma instituição que fixa as condições de pertença. Muito mais frequentemente, ela se insere nas operações de bricolagem que permitem ao indivíduo ajustar suas crenças aos dados de sua própria experiência. Cada um assume a responsabilidade pessoal de dar forma à referência à linhagem com a qual se identifica. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 89).

Então, a identidade religiosa atual é formada a partir das inúmeras experiências que o indivíduo possui. Estas experiências formam uma religião “*a La carte*”, um leque no qual cada dobra representa uma verdade a ser vivida, uma expressiva elaboração sincrética. O ser humano organiza a sua própria religião conforme a sua subjetividade e agrupa as características e verdades que obtém nas mais variadas religiões. Isto torna sua crença mais diversificada, como também mais particular e singular, e sua experiência religiosa mais específica, a fim de atender as suas necessidades. Isto é o mesmo que o sistema de “bricolagem”. É como se houvesse uma peneira religiosa para cada indivíduo, o material selecionado, seja ele de qualquer religião, mística, esotérica ou tradicional, é o que fortalece sua crença. No entanto, a bricolagem, da mesma forma que a secularização, se diferencia de acordo com “as classes, os ambientes sociais, o sexo, as gerações” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 47). Isto comprova que as modernas culturas ocidentais

não eliminaram a necessidade religiosa, apenas a tornaram heterogênea em suas expressões. [...] À guisa de exemplo, considere-se o caso de estados alterados de consciência, espontâneos ou induzidos, ou então o sem-número de fenômenos paranormais que se dão hoje em quase todas as religiões: visões, vivências de possessão e transe, rupturas místicas de limites do eu e da unidade sujeito-objeto, alucinações, curas, etc. (VALLE, 2010, p. 60, 61).

Todo esse processo mostra que os indivíduos não estão indiferentes à “religião”, mas as formas de manifestação das crenças não estão mais limitadas às institucionais. Diante de tantas opções, como diz Ferry, “cada um pode escolher sua fé *a La carte*, temperar seu cristianismo com um pouco de budismo, construir sob medida para si um islã duro ou moderado, ser ateu e talmudista, distinguir nas palavras das autoridades o que melhor convém à sua ‘sensibilidade’ e rejeitar todo o resto” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 265)

Esta modernidade religiosa que o mundo vive hoje, que desfaz o antigo padrão de religiosidade e transforma o ser humano numa metamorfose

espiritual, é o que aguça a curiosidade dos pesquisadores. Libanio descreve extraordinariamente o movimento das religiões: “quando tudo levaria a crer no sepultamento definitivo do sagrado e do religioso em nossas sociedades superindustrializadas, eis que nessas mesmas sociedades presenciamos o florescimento de experiências religiosas” (LIBANIO, 1990, p. 33). Portanto, diante da teoria da crise religiosa, ele diz que

o homem moderno vive entre a rejeição e a busca do religioso. Se, de um lado, o fenômeno da secularização é inegável, corroendo o sentido de inúmeras formas religiosas, esvaziando os templos e igrejas de seus frequentadores, baixando as estatísticas das grandes religiões, abolindo do visual diário tantas cenas e demonstrações religiosas, transnificando em chave secular símbolos religiosos, doutro lado, manifestações do sagrado teimam em persistir, despontam em cenários imprevistos, invadem cidadelas julgadas intransponíveis, do ateísmo ao secularismo. (LIBANIO, 1990, p. 37).

Então, Hervieu-Léger chega ao ponto crucial da questão afirmando que a fé, neste contexto, se situa na linha do problema, como também na linha da solução, pois existem teorias nas quais a religião estaria

em vias de desaparecimento, ou já desapareceu e não subsiste mais, exceto como traços do passado; por outro lado, quando as crenças e práticas rituais que caracterizam a modernidade mais avançada se manifestam de modo particularmente claro, ninguém sabe dizer se ainda se pode falar legitimamente de “religião”. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 17).

Ela quer dizer religião como forma instituída, porque há inúmeras formas de se fazer religião, mas, talvez, não podem ser denominadas religião, como antigamente. Na contemporaneidade encontra-se uma dificuldade e necessidade de identificar o que permanece afetado pela essência da religião, pois as teorias e os fatos se misturam. Por isso, os estudos sociológicos enfocam algumas questões para não se perderem nesse universo religioso tão complexo e vasto. Atualmente, o que tem norteado suas teorias é a perda da regulamentação institucional das experiências de religiosidade dos indivíduos, que antes eram bem formuladas e seguidas sem nenhuma objeção. Outra base para suas análises é a teoria da decomposição ou recomposição das crenças, pois, em meio à desregulamentação institucional, a experiência subjetiva dos indivíduos se desfaz e ao mesmo tempo refaz a necessidade de uma vida religiosa.

Uma análise como esta não é uma tarefa simples, ainda mais num contexto no qual religiosos se mobilizam em causas políticas e culturais dentro de uma sociedade laica, ou, ainda, onde ocorre uma explosão de formas de vivenciar a religiosidade e, concomitantemente, novos movimentos religiosos.

A modernidade desfez a linha que agrupava ou interligava todas as áreas da vida à regência espiritual das tradições religiosas, porém, isto não pode definir que a religião tenha evaporado. Não é plausível dizer que a secularização expulsou o sagrado e nem que o religioso deixou de fazer sentido; apenas as formas de expressão mudaram, como comprova a teoria da religião “*a la carte*”. E, neste contexto moderno, com suas incontáveis opções de experimentar o sagrado, que fogem das formas tradicionais ritualísticas da religião, é possível dizer que, de alguma maneira, a tradição está amarrada aos indivíduos. Pode-se viver a novidade, contudo, os vestígios do passado estão presentes, às vezes com sutileza, às vezes bem notáveis.

A individualização do crer se dá exatamente dentro das grandes instituições religiosas que “se mostram cada vez menos capazes de regular a vida de fiéis que reivindicam sua autonomia de sujeitos que creem” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 28). Tudo isto pode ter influenciado para a discussão da teoria da crise religiosa contemporânea, mas, de fato, há uma decadência das instituições religiosas tradicionais e as crenças são cada vez mais pessoais. Pode-se dizer que há uma crise a partir da saída da religião como instituição detentora das formas de experiências espirituais. Há uma crise instaurada dentro das grandes instituições religiosas, que no passado serviam como referenciais para a experiência do sagrado. Portanto, a religião não está em crise, o sagrado não está em crise, “não há volta do sagrado, porque nunca se foi. Há, sim, modificações de suas formas de expressão” (LIBANIO, 1990, p. 35).

Então, como se dá a forma de pertença destes indivíduos que “criam” sua religião? Qual é a nova identidade dos que se dizem religiosos? O que tem provocado o crescimento de indivíduos que se denominam sem religião? Por que o ateísmo tem apresentado um considerado aumento, mesmo diante de tamanha expansão religiosa? O ateísmo, portanto, pode ser considerado uma posição religiosa?

CAPÍTULO 2 — O CRESCIMENTO DOS SEM RELIGIÃO E ATEUS

Após o estudo sobre uma possível crise religiosa contemporânea, percebeu-se que não é plausível dizer que há uma crise em se tratando do religioso ou das religiões, pois ele de fato permanece em suas inúmeras formas de vivenciá-lo, assim como cresce o número de religiões e a participação em algumas delas:

A religião não se liquida com a abstinência dos atos lamentais e a ausência dos lugares sagrados, da mesma forma como o desejo sexual não se mina com os votos de castidade. E é quando a dor bate à porta e se esgotam os recursos da técnica que nas pessoas acordam os videntes, exorcistas, os mágicos, os curadores, os benzedores os sacerdotes, os profetas e poetas, aquele que reza e suplica, sem saber direito a quem. . . então as perguntas sobre o sentido e o sentido da morte, perguntas das horas e diante do espelho. . . O que ocorre com frequência é que as mesmas perguntas religiosas do passado se articulam agora, travestidas, por meio de símbolos secularizados. (ALVES, 2013, p. 12).

Existe sim uma crise generalizada na tentativa das grandes tradições religiosas em manter os seus padrões e suas formas de pertença e crença. A partir dessa análise, surge então outro fato a ser explorado: o crescimento dos sem religião e dos ateus. Para conhecer e analisar as estatísticas, serão usados dados dos últimos censos demográficos, limitando-se ao território brasileiro. Estes censos comprovam que, além do trânsito religioso, há um rompimento com a instituição religiosa que não impede o indivíduo de se espiritualizar: há os sem religião com fé. Esta modificação no perfil dos indivíduos, quando perguntados qual a sua religião, se dá aos fatores sociológicos e geográficos que influenciaram e influenciam diretamente na perspectiva religiosa destes.

O cenário religioso tem-se tornado cada vez mais complexo: “olhando a geografia da fé, tem-se a impressão que há mares de ateísmo e ilhas de fé, ou vice-versa” (LIBANIO, 1974, p. 11). Se há uma relação entre o ateísmo e o avanço dos sem religião, é o que será discutido. O ateísmo atualmente tem-se expandido com mais facilidade que nos tempos onde predominava a regência espiritual das grandes tradições religiosas. A liberdade religiosa permitiu o avanço da classe dos chamados sem religião. Porém, qual é o perfil desses

indivíduos que se denominam sem religião? São majoritariamente ateus? Quais são as possíveis influências que elevam esse número?

As estatísticas mais recentes do Brasil se conectam com os pensamentos de grandes autores que já debateram este assunto, até mesmo antes de censos demográficos terem sido realizados. Segundo os últimos censos do IBGE, entre os anos de 1991 e 2010, o crescimento em percentual dos sem religião foi de 3,31%, conforme a tabela a seguir:

Tabela 1 – Sem religião nos Censos demográficos de 1991 a 2010

POPULAÇÃO RESIDENTE POR RELIGIÃO								
VARIÁVEL — POPULAÇÃO RESIDENTE (PESSOAS)/ PERCENTUAL DO TOTAL GERAL								
Brasil								
Ano x Religião								
1991		2000		2010				
Total	Sem religião	Total	Sem religião	Total	Sem religião	Sem religião-Sem religião	Sem religião — Ateu	Sem religião — Agnóstico
146.815.818	6.946.221	169.872.856	12.492.403	190.755.799	15.335.510	14.595.979	615.096	124.436
Percentual		Percentual		Percentual				
100	4,73	100	7,35	100	8,04	7,65	0,32	0,07

Fonte: IBGE – Censos demográficos 1991-2010 – Tabela 137

De acordo com a tabela acima, entre os anos de 1991 e 2000, houve um salto elevado na porcentagem dos sem religião, até então reunidos em um único grupo. Entretanto, entre os anos de 2000 e 2010, esse crescimento não foi tão acelerado como nos anos anteriores. Mesmo assim, não deixou de representar algo significativo. A partir do último censo, foram distinguidas as classes dos sem religião. Isto revelou que o número de ateus é simplório em relação à população total, mas não pode ser desprezado. O que se nota com essa estatística é que o número dos sem religião tem crescido, contudo, permanecem envoltos por questões de fé.

O grupo dos sem religião foi analisado também na tentativa de definir o seu perfil. Foram constatadas algumas características, mas somente algumas serão citadas aqui. Segundo o censo de 2010, a faixa etária com maior incidência dos indivíduos sem religião é entre 15 e 39 anos, fase da vida na qual mais sofrem mudanças socioculturais.

Tabela 2 – Os sem religião por faixa etária

POPULAÇÃO RESIDENTE, POR SITUAÇÃO DO DOMICÍLIO, SEXO, GRUPOS DE IDADE E RELIGIÃO	
VARIÁVEL — POPULAÇÃO RESIDENTE (PESSOAS)	
BRASIL — RELIGIÃO: SEM RELIGIÃO — ANO: 2010 — SEXO: TOTAL — SITUAÇÃO DO DOMICÍLIO: TOTAL	
GRUPO DE IDADE	PESSOAS
0 — 14 ANOS	3.820.168
15 — 39 ANOS	7.809.030
40 — 64 ANOS	3.140.981

Fonte: IBGE – Censo demográfico 2010 – Tabela 2103

Em relação ao nível de instrução, não é possível afirmar que o diploma ou o conhecimento técnico-científico influenciem na opção religiosa dos sem religião. O número dos sem religião no nível superior completo é menor se comparado ao grupo dos sem religião sem instrução, como mostram os dados abaixo:

Tabela 3 – Os sem religião por nível de instrução

PESSOAS DE 25 ANOS OU MAIS DE IDADE, POR NÍVEL DE INSTRUÇÃO, SEXO E RELIGIÃO				
VARIÁVEL — PESSOAS DE 25 ANOS OU MAIS DE IDADE (PESSOAS)				
BRASIL — ANO: 2010 — SEXO: TOTAL				
RELIGIÃO	NÍVEL DE INSTRUÇÃO			
	SEM INSTRUÇÃO E FUNDAMENTAL INCOMPLETO	FUNDAMENTAL COMPLETO E MÉDIO INCOMPLETO	MÉDIO COMPLETO E SUPERIOR INCOMPLETO	SUPERIOR COMPLETO
TOTAL	54.466.106	16.204.251	27.156.813	12.462.016
SEM RELIGIÃO	3.903.345	1.252.574	1.983.942	877.378

Fonte: IBGE – Censo demográfico 2010 – Tabela 3457

O perfil brasileiro dos sem religião, analisado conforme a renda mensal, é caracterizado pelas pessoas que ganham menos de um e até dois salários mínimos, como é explícito na tabela a seguir:

Tabela 4 – Os sem religião por rendimento mensal

Pessoas de 10 anos ou mais de idade, exclusive as pessoas cuja condição no domicílio era pensionista, empregado(a) doméstico(a) ou parente do mesmo, por religião, sexo, classes de rendimento nominal mensal domiciliar per capita — Características gerais da população		
Variável — pessoas de 10 anos ou mais de idade, exclusive as pessoas cuja condição no domicílio era pensionista, empregado(a) doméstico(a) ou parente do mesmo (Pessoas)		
BRASIL — ANO: 2010 — SEXO: TOTAL		
CLASSES DE RENDIMENTO NOMINAL MENSAL DOMICILIAR PER CAPITA	TOTAL	SEM RELIGIÃO
TOTAL	161.016.785	12.660.489
Até 1/8 de salário mínimo	7.022.024	555.107
Mais de 1/8 a 1/4 de salário mínimo	10.390.694	925.108
Mais de 1/4 a 1/2 de salário mínimo	27.657.370	2.491.331
Mais de 1/4 a 1 salário mínimo	44.648.473	3.528.618
Mais de 1 a 2 salários mínimos	36.525.999	2.482.110
Mais de 2 a 3 salários mínimos	11.931.828	748.123
Mais de 3 a 5 salários mínimos	8.690.644	568.289
Mais de 5 a 10 salários mínimos	5.650.356	431.684
Mais de 10 salários mínimos	2.663.408	266.473
Sem rendimento	5.835.989	663.646

Fonte: IBGE – Censo demográfico 2010 – Tabela 3458

Estas estatísticas se relacionam, em parte, com o pensamento de Libanio, que afirma:

Houve momentos históricos de quase unanimidade de fé. Há culturas mais religiosas. Há idades em que mais facilmente cremos. E alguns diriam que há diferença de gênero na fé. Frequentou muitos ambientes a convicção de que a fé pertencia a etnias primitivas, a culturas tradicionais, à infância da vida, à sensibilidade feminina. E afirmar-se homem maduro, ocidental e moderno significava, automaticamente, professar ateísmo ou falta de crença. (LIBANIO, 2004b, p. 8).

Todos os dados aqui apresentados apontam para uma discussão religiosa e também política. Por que a classe dos sem religião é predominantemente formada pelos mais pobres, menos instruídos, na qual incide maior número de fatos violentos e com o acesso à educação bem menor? Respectivamente, é uma classe predominantemente jovem, em quem, novamente, se destaca o alto índice de violência. Seria porque esta classe menos privilegiada financeiramente, e com menos recursos educacionais, tenha perdido a

referência de família, valores e Deus, e apoiando-se nos discursos midiáticos, que distorcem e desvirtuam a religião? Dentre os vários motivos para essa despertença, serão analisados alguns, logo mais à frente, na tentativa de relacionar os números às suas possíveis causas.

Dentro desse grupo de indivíduos que se denominam sem religião, é possível estabelecer ainda algumas subdivisões, pois existem três subgrupos, como foi apresentado na Tabela 1. Essa subdivisão foi feita apenas a partir do Censo de 2010, por isso não aparece nos censos anteriores.

O grupo dos sem religião – sem religião, termo que será substituído por sem religião com fé, para melhor compreensão e delimitação do tema, é formado por aqueles que não pertencem a nenhuma instituição religiosa. Por motivos diferentes, eles deixam de fazer parte do grupo, mas não negam sua fé religiosa, e apresentam variadas formas de religiosidade, compreendida numa esfera privada.

Segundo a pesquisa “Valores e religião na Região Metropolitana de Belo Horizonte”, realizada em 2012 pelo instituto Vertex, a pedido da Arquidiocese de Belo Horizonte, na qual foram entrevistados 20 indivíduos, de idade entre 18 e 55 anos, 18 deles se denominavam sem religião com fé, e apenas 2 se intitulavam sem religião-ateus. É possível identificar algumas subjetividades destes indivíduos quanto a sua despertença religiosa, lembrando que a religião é mais relacionada por eles à ideia de espaço físico, às experiências religiosas vividas num determinado local.

Os desinstitucionalizados entrevistados nesta pesquisa, ou desigrejados, como são chamados estes sem religião que possuem fé religiosa, teceram algumas críticas à religião institucionalizada que podem servir como parâmetro de consideração bem comuns. Conforme Vieira, que fez uma análise dessa pesquisa (VIEIRA, 2018, p. 86), observou-se que os sem religião veem certo preconceito embutido nas tradições religiosas, como também um fanatismo e um falso moralismo dos fiéis. Ainda ressaltam a existência de um mercado da fé que se assemelha ao de qualquer outra mercadoria. Outro provável motivo está relacionado à falta de abrigo das religiões, que não oferecem acolhimento aos recém-chegados. Há ainda uma vasta variedade de discursos religiosos que divergem entre si e causam divisões, ao invés de união. Dos motivos que ainda podem ser citados e percebidos, há o envolvimento de líderes religiosos

em escândalos, polêmicas, ou até mesmo da instituição como um todo, o que produz uma ausência de credibilidade.

Entre outros possíveis motivos, há alguns mais abrangentes às áreas pessoais dos indivíduos: a falta de tempo de praticarem os rituais e estarem presentes nas reuniões, diante de uma sociedade que vive em ritmo tão acelerado, com múltiplas tarefas e diversas idealizações, conforme foi visto como consequência da modernidade e da secularização. Existe também a queixa de uma carência que não consegue ser suprida pela religião escolhida, gerando uma expectativa não atendida. Outro fator é a diversidade de religiões existentes dentro da própria família, quando até mesmo os pais ou outros familiares são adeptos de religiões diferentes.

Estes sem religião creem em Deus e, portanto, possuem fé religiosa. Fazem orações e buscam viver os valores religiosos, primordialmente o amor, atributo fundamental para a vida, porém, este não está apenas dentro da religião. Como afirma Vieira, “Deus existe e é visto como algo natural, inquestionável, e que se manifesta independentemente das religiões. Aliás, para se crer, não precisa ser religioso. Outro dado relevante: os sem religião entrevistados não apenas acreditam, mas também buscam a Deus” (VIEIRA, 2018, p. 87).

Em uma outra pesquisa, Denise dos Santos Rodrigues entrevista 102 indivíduos, sendo 48 ateus, que ela denomina sem religiosidade, e 52 sem religião com fé, alcunhados por ela com religiosidade. De acordo com esta pesquisa, é possível destacar as principais motivações pelas quais os indivíduos se tornam sem religião, mas conservam algum resquício religioso. Esta categoria dos sem religião com fé é formada por:

- a) Aqueles que passaram por muitos trânsitos, por experiências religiosas variadas, sem, porém, vincular-se a nenhuma delas;
- b) aqueles que creem em alguma força divina, mas não estão vinculados a nenhum grupo religioso;
- c) integrantes de ordens místicas ou filosóficas que não consideram grupos religiosos;
- d) consumidores esporádicos de bens religiosos, como se fossem produtos terapêuticos. (RODRIGUES, 2012, p. 1.137).

Nesta mesma pesquisa, pôde apurar que 70% de todos os entrevistados receberam ensinamentos religiosos e já pertenceram a alguma religião. Isso afirma a sua teoria de conversão e desconversão.

Esta pesquisa mostra também que as críticas dos desinstitucionalizados são bem parecidas, em comparação com a pesquisa anterior, pois eles aparecem

acusando lideranças e seguidores de fanatismo, intolerância, hipocrisia, falsidade e, sobretudo, incoerência entre o discurso e a prática religiosa. Reclamaram de tentativas de manipulação e alienação dos fiéis, informação que obtiveram através de contato com fiéis, experiência pessoal ou, ainda, mediante o acesso a informações dos bastidores da vida religiosa, divulgadas tanto em livros de História e meios de comunicação de massa, envolvendo situações de corrupção, má conduta, desmandos diversos, entre outras informações de impacto negativo. (RODRIGUES, 2012, p. 1.143, 1.144).

A perspectiva quanto à religião encontrada no grupo desses sem religião com fé varia conforme a experiência obtida pelo indivíduo dentro de uma religião, pode se perceber que sua autodenominação é consequência de um trânsito religioso. Isto demonstra o movimento de peregrinação, dado que, em algum momento, esse desconvertido pode voltar a se engajar em algum grupo e representar apenas uma despertença temporária. Pode-se considerar que “o trânsito religioso vira uma constante, pois a insatisfação e a incerteza são crescentes e a busca pela satisfação e pela segurança sustenta esse movimento” (PANASIEWICZ; OLIVEIRA, 2014, p. 1.167).

Então, mesmo depois de todas estas possíveis causas para a desinstitucionalização religiosa, há de se ressaltar que, para os sem religião, a religião também pode ser considerada boa, porque socorre os injustiçados e os necessitados. Conforme outra pesquisa, realizada entre os estudantes da PUC Minas, no ano de 2013 (BAPTISTA, 2014), 93,5% eram jovens entre 18 e 39 anos, 7,5% sem religião com fé, e 6,5% ateus e agnósticos. Do total de 1.446 estudantes, 91% dos entrevistados considera que a religião ajuda a “enfrentar os problemas e os desafios da vida” (PANASIEWICZ; OLIVEIRA, 2014, p. 1.173).

Esta última pesquisa revela que, dentro deste contexto de trânsito religioso e despertença religiosa, seja ela temporária ou definitiva, é uma ponderação de afeição e desafeição religiosa: “a afeição que os jovens têm pelo religioso e, por outro lado, a desafeição que têm em relação às instituições religiosas.” (PANASIEWICZ; OLIVEIRA, 2014, p. 1.187).

Isso quer dizer que houve um rompimento com a religião, em se tratando de dogmas, doutrinas e crenças representadas por rituais institucionalizados, melhor dizendo, houve um desligamento com a instituição. Contudo, a relação com o transcendente permanece. Por isso, essas pessoas podem ser chamadas de sem religião com fé, como profetizava há muitos anos o teólogo Paulo Tillich:

Sem um credo religioso definido gosta de denominar-se teísta, não com propósitos especiais, mas porque não pode considerar um mundo sem Deus, o que quer que seja este Deus. Precisam de algumas das conotações da Palavra de Deus e têm medo do que eles chamam de ateísmo. Na escala mais elevada de todas deste tipo de teísmo, o nome de Deus é usado como uma espécie de símbolo poético, ou prático, expressando um profundo estado emocional, ou a ideia ética mais alta de todas. (TILLICH, 2001, p. 141).

Deus aparece como refúgio, e sem ele tudo se tornaria vazio, e a ideia de sua existência é reconfortante.

O trânsito religioso não parece extirpar a religiosidade, nem mesmo entre os jovens, como revela a última pesquisa. E o que pode ser concluído é que “a fé, como operadora de um dever individual, apresenta-se como o motivo central da religiosidade moderna, presente em muitos movimentos.” (RODRIGUES, 2012, p. 1.150). Diante desta permanência da fé, desinstitucionalizada, independente e personificada,

percebemos que a pluralidade de opções religiosas não enfraquece o sentido que a religião dá às pessoas. Pelo contrário, possibilita nova maneira de ver e interpretar a presença do sagrado em suas vidas. A pluralidade de interpretações aponta para a riqueza do mistério que transcende a realidade e indica a busca tateante por um sentido maior. (PANASIEWICZ; OLIVEIRA, 2014, p. 1.173)

O sagrado passou a ser visto conforme o olhar do indivíduo, seja onde e como for, e as interpretações se tornaram subjetivas e, portanto, passou a ser desnecessária a intermediação da instituição para se viver o religioso.

Vieira analisa o crescimento dos sem religião e o compreende como influência do meio, como um

tsunami cultural de mudanças ininterruptas que impacta nos indivíduos e nas sociedades atuais uma crise de valores e de sentido que, na visão de Corbí, é das maiores crises axiológicas da história da humanidade. Verifica-se, na atualidade, um desmoronamento de valores, de crenças e de programas coletivos de vida. (VIEIRA, 2018, p. 105,106).

Os dados estatísticos anteriores, das amostras do IBGE, relatam que o crescimento dos sem religião não está diretamente relacionado ao ateísmo, visto que o número dos que se declaram ateus é relativamente pequeno em relação ao número dos que se declaram apenas sem religião, mas que acreditam em alguma divindade, em Deus. Hans Küng pondera que

quando consideramos a humanidade diacronicamente, em sua história, de muitos milênios, ou sincronicamente, em sua extensão global, não encontramos nenhuma tribo em que não exista uma fé na transcendência. Em sua dimensão global, o ateísmo em massa é uma criação tipicamente ocidental, embora se alastresse ao Oriente. Portanto, esse ateísmo é problema de uma minoria cultural de nosso século. (KÜNG, 1999, p. 265).

Mesmo o ateísmo abrangendo uma minoria, ele já não é visto mais como uma praga, capaz de levar indivíduos à fogueira, como em tempos passados: “no mundo sagrado, a experiência religiosa era parte integrante de cada um, da mesma forma como o sexo, a cor da pele, os membros e a linguagem. Uma pessoa sem religião era uma anomalia.” (ALVES, 2013, p. 10,11). O universo era ocupado por seres sobrenaturais. Hoje existem teorias que o ateísmo eliminou os milagres e os deuses que, se de fato não estão mortos, estão bem longe.

Outro subgrupo, apresentado pela Tabela 1 dos sem religião, é formado por ateus, aqui denominados sem religião – ateus, que engloba também os sem religião – agnósticos.

Quando se diz ser ateu, logo se pensa num indivíduo não religioso, que para ele inexistente sacralidade no mundo, e que ele não é transmissor de nenhuma mensagem codificada, não tem nenhuma pressuposição religiosa. Todas as funções fisiológicas, enfim, a vida, são meramente humanas.

O ateu recusa qualquer transcendência e acredita que ele mesmo é o responsável por construir sua história e por todas as ações e reações do universo. Isto pode levá-lo a pensar se existe de fato algum sentido para a existência. No seu pensamento,

o homem só se tornará ele próprio no momento em que estiver radicalmente desmistificado. Só será verdadeiramente livre no momento em que tiver matado o último Deus. [...] Mas este homem a-religioso descende do homo religious, [...] resultado de um processo

de dessacralização. [...] o homem profano é o resultado de uma dessacralização da existência humana. (ELIADE, 1992, p. 210).

Contudo, o ateu manifesta uma posição religiosa, como mostra uma análise feita por AmatuZZi. Ele explica que até mesmo um ateu se posiciona diante do religioso quando se denomina um arreligioso, isto é, antireligião ou sem religião. Parece contraditório afirmar que o ateu também possui senso religioso. Isto porque, ao utilizar o termo, a primeira ideia que se tem é que alguém optou por uma religião através desse senso. O senso religioso está diretamente ligado à ideia de sentido, expresso a partir da posição que o indivíduo adota no decorrer da vida. Portanto,

o senso religioso, ou religiosidade latente, é aquilo que em nós, seres humanos concretos e históricos, está na base das questões de sentido que apresentemos, enquanto questões *potencialmente radicalizáveis*. Estamos supondo que se formos fiéis ao movimento de indagação pelo sentido (das coisas, de nossa vida e de tudo o que existe) deixando-nos conduzir pela busca que ele contém, acabaremos formulando a pergunta pelo sentido último, mais radical. O que está por trás de tal indagação, considera em toda a sua amplitude possível, é o senso religioso. As questões que ele suscita desembocam em encontros de sentido, criações de sentido ou tomadas de posição pessoal nesse campo. Isso significa que desembocam em alguma forma religiosa pessoal. O senso religioso acaba se concretizando assim. Essa forma varia de pessoa para pessoa. Ela pode ir desde o assumir de uma religião já sistematizada externamente até uma tomada de posição a-religiosa ou ateia, passando por formas mais exclusivamente pessoais ou individuais de vivência de espiritualidade. No sentido em que estamos tomando esses conceitos aqui, o ateísmo é uma tomada de posição religiosa, é uma forma religiosa, assim como o é a fé judaica, por exemplo, ou agnosticismo, o espiritismo, o catolicismo.” (AMATUZZI, 2001, p. 27,28)

A posição de defesa do ateísmo é fugir de qualquer tentativa de provar a existência de Deus, pois sua mente não atinge um nível de compreensão do que para ele é inexistente. O humanismo é a perfeita construção do ateísmo, e está diretamente relacionado à perda da completude humana ao aceitar a existência de um ser superior. Não há espaço para nenhum outro ser que transcenda o ser humano. Para rebater este ateísmo, existe o teísmo teológico: sua função é tentar “provar a necessidade de afirmar Deus de alguma maneira; usualmente desenvolve os assim chamados argumentos da ‘existência’ de Deus” (TILLICH, 2001, p. 142).

Na visão de V. Frankl, o ateísmo se apresenta como preguiça de conceber sentido, como pobreza dotada apenas de saberes científicos:

As pessoas que restringem a realidade ao que é tangível e visível e que, por tal razão, tendem a priori a negar a existência de um Ser último também tendem a reprimir sentimentos religiosos. Junto dessas pessoas que são sofisticadas demais para aceitar os conceitos ingênuos da religião, também há aqueles que são imaturos demais para superar uma epistemologia pobre, insistindo que Deus deveria ser visível. Se essas pessoas, algum dia, subirem a um palco, elas aprenderão uma lição. No palco, o homem, ofuscado pelos refletores, não pode ver seu público, apenas um buraco negro. (FRANKL, 2011, p. 189).

Contudo, se Deus existe, pode ser pensado pelo ateu a partir de uma ideia de um ser supremo, que trata a criatura como uma marionete, que não oferece liberdade, mas acorrenta, que pela sua soberania e poder impõe e exige obediência. Tillich alude a essa ideia mostrando como Deus é descrito por um ateu:

Como um sujeito, transforma-me em um objeto que nada mais é que um objeto. Priva-me de minha subjetividade porque é onipotente e onisciente. [...] Deus aparece como um tirano invencível, o ser, em contraste com quem todos os outros seres são sem liberdade e subjetividade. [...] Este é o Deus que Nietzsche disse que tinha de ser morto, porque ninguém pode tolerar ser transformado num mero objeto de absoluto conhecimento e absoluto controle. Esta é a mais profunda raiz do ateísmo. É um ateísmo que é justificado como uma reação contra o teísmo teológico e suas implicações perturbadoras. É também a raiz mais profunda do desespero existencialista e da ansiedade generalizada de insignificância em nosso período. (TILLICH, 2001, p. 143).

Os ateus também possuem uma posição de que se Deus existe é por causa dos oprimidos: “dos pobres e oprimidos brotam as esperanças” (ALVES, 2013, p. 108). Esta esperança existe nos mais necessitados a fim de mudarem a realidade em que vivem. Já os poderosos não precisam esperar por nada, não são motivados por nenhuma mudança; o aqui e o agora se resolvem pelo seu poder. Então, em que consistiria o fundamento dessa teoria? Desesperança total diante de uma história geracional de sofrimento? Desilusão diante do percurso de longo trânsito religioso? Esta ideia bate de frente com a estatística ora apresentada, quando o maior número dos sem religião é formado pelos pobres. Isso demonstra que a religião pode até ser considerada utopia, por alguns, mas é difícil generalizá-la como algo inerente aos pobres.

Tanto ricos quanto pobres revelam uma busca e um envolvimento no religioso. É uma questão que merece ser mais investigada e que não poderá ser tratada aqui.

A ciência e a tecnologia que se desenvolveram absurdamente nos últimos séculos não consideram qualquer forma de crença impulsionadora para seus métodos evolutivos. A religião, vista pela ótica do ateísmo, é um desejo para o que está além do presente e do tocável. Por isso, os cientistas desacreditam no discurso religioso, porque parece absurdo e improvável. Logo, o ateísmo paira sobre a ciência, porque “não lhes sobra outra alternativa. Todas as ciências, sem exceção, são obrigadas a um rigoroso ateísmo metodológico: demônios e deuses não podem ser invocados para explicar coisa alguma” (ALVES, 2013, p. 116). Para o ateu, a religião é constituída por entidades imaginárias, contudo, nem a ciência a declarou sem sentido por se referir a isto.

Alves defende que a religião não pode ser descrita, menosprezadamente fantasiosa, porque “ela tem o poder, o amor e a dignidade do imaginário” (ALVES, 2013, p. 31). Ainda mais que, para o ser humano, é imprescindível usar as asas da imaginação para articular os símbolos da ausência. Isto torna intrigante o “poder das fantasias para construir teias fortes bastante para que nelas os homens se abriguem.” (ALVES, 2013, p. 44). Deste modo, deve-se reconhecer que a religião é utilizada para preencher o vazio existente no ser humano, e muitos indivíduos conseguem isso através dela.

O ateísmo também justifica sua descrença no princípio da matéria, que ela sempre se torna conteúdo do mesmo meio em que surgiu. Neste caso, não sobra espaço para o imaginário. Portanto, as expectativas para o futuro se direcionam aos que ainda virão e poderão usufruir de tudo que foi feito pela geração anterior. Não há nada sobrenatural que possa oferecer expectativa ao ser humano.

Dentre as muitas críticas que fazem os ateus está a perda de sentido dos rituais que, com o passar do tempo, não provocam transformação e reflexão. Ou, ainda, que as instituições religiosas são imperativas e aplicam muito peso sobre a vida do fiel, limitando e aprisionando-o. Conforme Libanio, o ateísmo justifica-se à medida que

os sacramentos e ritos caem facilmente na rotina e no formalismo, perdendo sua referência à experiência humana. As prescrições tornam-se imposições heterônomas, pesadas e insuportáveis; a organização enrije-se; os tempos e espaços secularizam-se; os templos perdem a sacralidade. Mas a maior tentação e dificuldade para a fé eclesial é o poder escolástico, o autoritarismo, a imposição. E liga-se ao poder toda sorte de conviências. (LIBANIO, 2004b, p. 27).

Outra crítica do ateísmo está no fato de que a religião pode ser alienadora. Isto ocorre quando o ser humano se exime de sua responsabilidade sociocultural, ignorando que sua atividade é coprodutora do meio em que vive. Quando o mundo passa a fazer sentido a partir do que não é visto ou tocável, existe outro mundo além da realidade.

A causa da alienação produzida pela religião é explicada por Berger. O ser humano pode se tornar alienado à medida que ignora sua coparticipação. A alienação é

o processo pelo qual a relação dialética entre o indivíduo e o seu mundo é perdida para a consciência. O indivíduo 'esquece' que este mundo foi e continua a ser coproduzido por ele. A consciência alienada é uma consciência que não é dialética. (BERGER, 1985, p. 97).

Torna-se uma falsa consciência. O autor ainda continua o seu raciocínio explicando que a religião tende a ser alienadora, à medida que

postula a presença na realidade de seres e forças que são alheios ao mundo humano. [...] É a tendência fortíssima da religião em alienar o mundo humano em processo. Por outras palavras, ao postular o estranho em oposição ao humano, a religião tende a alienar o humano de si mesmo. (BERGER, 1985, p. 102).

Paradoxalmente, Berger, ao mostrar que a religião apresenta-se na maioria das vezes alienadora, também afirma que “a alienação tem sido um preço pago pela consciência religiosa em sua busca de um universo humanamente significativo” (BERGER, 1985, p. 113). Isto quer dizer que a religião também possui um aspecto interessante ao ser humano: leva-o a uma busca por significado que está além da realidade. Isto é benéfico, se considerados a produtividade e os efeitos desta busca.

Neste caos religioso em que vivem os ateus e os religiosos, o ateísmo também aparece em defesa de posições comunistas que corroborem para a

igualdade. Só então a sociedade poderá ser livre e viver em paz. Este é o posicionamento dos ateus militantes,

com a política religiosa promovida por governos comunistas, que transforma templos e mosteiros em manufaturas. Há os que creem na ciência e opõem-se a tudo que possa despertar a suspeita de irracionalismo; suas almas somente encontrarão a paz no momento em que o último curador espiritual for desmascarado como charlatão. (GRESCHAT, 2006, p. 22).

Porém, do outro lado, também pode ser vista a reação dos mais fracos, que experimentam sua impotência diante de uma sociedade tão desigual e sem expectativas. Eles também se tornam militantes quando, independente da sua posição religiosa, seja ateu ou crente, despertam-se e lutam por causas sociais que podem até mesmo lhe custarem a própria vida. Estes fracos são capazes de revolucionar o mundo, sejam pelos seus ideais religiosos, ou pelos seus ideais humanistas. É o que será discutido mais à frente, como a solidariedade se torna fonte de sentido à vida destes indivíduos. Então, será que seria plausível pensar que

sua falta de poder que os leva a empurrar suas esperanças para o outro mundo? Se isto for verdade, o que se poderia esperar de uma situação em que os pobres e oprimidos descubrem a sua força? Parece que quando isto acontece eles se atrevem a transformar seus sonhos em realidade, fazem descer o paraíso dos céus à terra, colocam-no no horizonte, e começam a sua marcha. E é então que começam a aparecer os mártires. (ALVES, 2013, p. 110).

Isto é o efeito contrário de certas visões sobre a religião: ao invés de alienar, ela impulsiona. Por isso, até mesmo numa visão ateia, as religiões podem ser úteis, pois existem nas religiões algumas ideias, estratégias e algumas ações que podem ser aplicadas à vida até mesmo de um ateu. Ou seja, é como se um indivíduo fosse a um restaurante de diversas comidas típicas e optasse por aquelas que o sabor lhe agrada, sem ter que fazer parte da região que as criou. Contudo, deve-se considerar que um ateu pode se relacionar com aspectos religiosos sem que seja afetado pelo sobrenatural da religião. Até mesmo os ritos podem ser apreciados e reconhecidos como encantadores e reconfortantes.

Portanto, há de se analisar que a religião tem os seus dois lados: tudo depende da perspectiva aplicada a ela. Em alguns sistemas, nos quais são aplicados os fundamentos religiosos, ora manifestam uma busca por liberdade, ora apresentam um discurso completamente mascarado, apoiando-se no senso de dominação que a religião é capaz. Pode ser usada tanto para o bem ou como meio para manipular e aprisionar os indivíduos, talvez,

os profetas tenham sido os primeiros a compreender a ambivalência da religião: ela se presta a objetivos opostos, tudo dependendo daqueles que manipulam os símbolos sagrados. Ela pode ser usada para iluminar ou para cegar, para fazer voar ou paralisar, para dar coragem ou atemorizar, para libertar ou escravizar. (ALVES, 2013, p. 103,104).

A forma como os indivíduos ateus utilizam estratégias que são comuns dentro dos sistemas religiosos para liderar ou levantar movimentos sociais revelam que esse senso religioso está presente em todo lugar. Até mesmo em movimentos que se dizem antirreligiosos há resquícios religiosos; há bases e fundamentos retirados de sistemas religiosos. Como pode se perceber, até “no nudismo ou movimentos a favor da liberdade sexual absoluta, ideologias onde é possível decifrar os vestígios da nostalgia do Paraíso” (ELIADE, 1992, p. 214). Ou ainda, como acredita Alves, nas

promessas terapêuticas de paz individual, de harmonia íntima, de liberação da angústia, esperanças de ordens sociais fraternas e justas, de resolução das lutas entre os homens e de harmonia com a natureza, por mais disfarçadas que estejam nas máscaras do jargão psicanalítico/psicológico, ou da linguagem da sociologia, da política e da economia, serão sempre expressões dos problemas individuais e sociais em torno dos quais foram tecidas as teias religiosas. Se isto for verdade, seremos forçados a concluir não que o nosso mundo se secularizou, mas antes que os deuses e esperanças religiosas ganharam novos nomes e novos rótulos, e os seus sacerdotes e profetas novas roupas, novos lugares e novos empregos. [...] Mas é necessário reconhecê-la como presença invisível, sutil, disfarçada, que se constitui num dos fios com que se tece o acontecer do nosso cotidiano. A religião está mais próxima de nossa experiência pessoal do que desejamos admitir. (ALVES, 2013, p.12,13).

Libanio ressalta que é eterna a disputa por espaço que existe entre a fé e o ateísmo: “dentro da própria realidade do mesmo homem, existem um crente e um ateu. No ateu, o crente é o eterno pesadelo. No crente, o ateísmo é a

eterna tentação” (LIBANIO, 1974, p. 11). Pois todos “somos crentes e ateus” (LIBANIO, 2004a, p. 42).

Por essas análises pode-se afirmar que “o homem arreligioso no estado puro é um fenômeno muito raro, mesmo na mais dessacralizada das sociedades modernas. A maioria dos sem religião ainda se comporta religiosamente, se bem que não esteja consciente deste fato” (ELIADE, 1992, p. 211). É o que provoca a discussão sobre uma espiritualidade não religiosa. Existe uma carga religiosa sobre os ombros dos seres humanos que não os imuniza da contaminação religiosa. Porque “o homem profano, queira-o ou não, conserva ainda os vestígios do comportamento do homem religioso, mas esvaziados das significações religiosas. [...] Constitui-se por uma série de negações e de recusas, mas continua ainda a ser assediado pelas realidades que recusou e negou.” (ELIADE, 1992, p. 211).

Portanto, o crescimento dos sem religião e dos ateus direciona a discussão para o tema da espiritualidade, curiosamente uma “espiritualidade não religiosa”, ou sem religião. Essa questão abarca uma enorme expressão de sentido para os ateus, mas não somente para eles, porque atualmente este tema tem se tornado relevante em várias áreas.

CAPÍTULO 3 — ESPIRITUALIDADE NÃO RELIGIOSA E FÉ

Dentro do contexto dos sem religião emerge a discussão sobre um movimento que não pode ser considerado recente, mas é um tema que tem emergido com grande força nos últimos tempos e que tem conquistado muito espaço, não apenas em âmbitos religiosos, como também na área empresarial. A chamada espiritualidade não religiosa, que se fundamenta numa espiritualidade completamente desvinculada dos padrões tradicionais da religiosidade, é de caráter ateu. E, diante do crescente número de ateus, essa questão se torna no mínimo intrigante. Se esse grupo de ateus manifesta algum tipo de espiritualidade, como pode ser explicada? E como este grupo cultiva essa espiritualidade? Se há espiritualidade, de que tipo seria?

Falar sobre a vida espiritual de um ateu parece contraditório e absurdo. Sponville diz: “o fato de eu não crer em Deus não me impede de ter um espírito, nem me dispensa de utilizá-lo. [...] Não ter religião não é um motivo para renunciar a toda vida espiritual” (SPONVILLE, 2007, p. 127). Pois o espírito é muito importante para ser ignorado, “para ser abandonado aos padres, aos mulás ou aos espiritualistas. É a parte mais elevada do homem, ou, antes, sua função mais elevada, que faz de nós outra coisa que um bicho” (SPONVILLE, 2007, p. 127). O espírito é o que torna a reflexão possível em relação ao universal, absoluto e verdadeiro, como o cérebro, mas não considerando apenas o órgão, em si. Porque nele está contida a função que o torna diferente de todos os outros órgãos. O espírito tem o poder: nele se define todo ato da vida humana. O espírito não pode ser substância. A abertura que há no ser humano para o absoluto, para a eternidade, é o próprio espírito. O espírito resulta da natureza. Faz parte dela.

Não se pode ignorar que existe uma espiritualidade também para estes indivíduos que se denominam ateus, porém, fora do domínio da religião e da fé religiosa. Concordando com o pensamento de Hervieu-Léger apresentado anteriormente, Corbí define que o termo religião

sugere fixação, domínio, submissão, controle do pensamento e do sentir, controle da moralidade, dos modos de vida, das crenças. “Religião” evoca ideias de exclusivismo e de exclusão, de organização hierárquica de controle ideológico em mãos de um grupo. (CORBÍ, 2010, p. 168).

Conceitualmente, como apresentado no início desta pesquisa, o pensamento de Erick Fromm, a posição tanto de Corbí quanto de Hervieu-Léger são coerentes. Entretanto, como já se observou, uma vez que a religião se via reduzida a estes conceitos, foi retrabalhada e desenvolvida, trazendo à reflexão que ela não se limita a espaço e a domínio. Os seus aspectos religiosos podem ser percebidos até mesmo no que se diz arreligioso, para além da forma institucionalizada da religião. Por isso, para Corbí, se espiritualizar, independentemente das religiões, parece um desafio aos indivíduos contemporâneos. Conseguir fazê-lo, de fato, sem se utilizar das premissas religiosas, é algo almejado, mas de difícil conclusão.

Para Corbí, a sociedade atual pode experimentar a espiritualidade, sem crenças, sem religião, sem deuses. Para isso, é preciso que o ser humano se desprenda dos desejos que estavam inculcados e ocultos nas razões de pertença às religiões, das motivações que sublinhavam toda a busca por elas. Ele afirma que isso só é possível se as pessoas puderem ser não religiosas “mas aprendendo com as religiões, tal como aprendemos com os nossos antepassados música, pintura, poesia, etc., sem fazê-lo como eles fizeram, sem pensar, sem sentir e sem viver como eles” (CORBÍ, 2010, p. 219). Para ele, se as tradições religiosas fossem assim seriam mais aceitas, pois a espiritualidade, como qualidade profunda, é o caminho que a sociedade tem percorrido, rumo a uma espiritualidade leiga: “o cultivo desinteressado da dimensão absoluta da realidade é uma necessidade para as sociedades de inovação e de mudança, sendo a nossa mais bela possibilidade. Nessa experiência, nossa humanidade se realiza, se transcende” (CORBÍ, 2010, p. 222).

Vieira faz uma análise do pensamento de Marià Corbí e explica o seu posicionamento a respeito de religião. Corbí acredita que, como “uma produção social e cultural, a religião é uma realidade condicionada às circunstâncias históricas e que sofre um impacto direto e inevitável quando ocorrem mudanças profundas na sociedade” (VIEIRA, 2018, p. 59). E, como na modernidade as mudanças ocorreram aceleradamente e causaram grande impacto na vida individual e em sociedade, as religiões perderam sua eficácia como construtoras de projetos. Por isso, para Corbí, a religião institucionalizada está em crise e caminha em direção a uma possível falência, como sistema

axiológico, e se torna descabida na sociedade contemporânea, pois a “verdade não está fixada e nem submetida a nada” (VIEIRA, 2018, p. 38). Esta é uma das consequências da crise na transmissão.

No entanto, a ideia de Corbí parece um tanto extremista, pois deve-se considerar que as verdades contidas nas religiões, os valores difundidos por elas e as práticas religiosas, ainda são constituintes de muitas culturas, por isso não é possível dizer que houve ou há uma falência das religiões. Existe um fato inegável de que as grandes religiões tradicionais perderam seu monopólio e, em decorrência disso, houve uma reinvenção nas religiões, uma transformação, uma adequação, uma reinterpretação. Isto significa que as religiões ainda estão presentes, seja como instituições reconhecidas ou em pequenos grupos de pertença. Segundo Hervieu-Léger, há uma reconfiguração do religioso na modernidade, não uma falência ou enfraquecimento, como já foi analisado anteriormente. O que pode ser percebido é uma perda de domínio das tradições religiosas no que se denomina religioso.

No ponto de vista de Corbí, a religião não atende mais às demandas da sociedade atual, porém, não se pode desprezar tudo que já se permitiu ser vivido, todo o conhecimento espiritual, toda forma de espiritualidade proporcionada pelas antigas tradições religiosas. Por isso, viver sem a religião “não significa, em absoluto, renegar ou esquecer a grande sabedoria acumulada, com relação à dupla experiência do real, nas grandes tradições religiosas da humanidade” (CORBÌ, 2010, p. 219). Essas religiões abriram caminho, possibilitaram a percepção do que seria a espiritualidade, formas de como viver a experiência absoluta do real.

Corbí utiliza uma metáfora para explicar sua posição: o absoluto é o vinho posto em uma taça, que é a religião. O Absoluto toma as formas de onde ele se encontra, porém, o é, independente das formas e fôrmas, sempre ele mesmo, em essência imutável. O Absoluto é vazio de qualquer possível categorização, inefável. Ainda que a experiência seja modificada pela cultura da época, o Absoluto permanece constante.

Como todo ser humano, independente de ser religioso ou não, se surpreende pensando no infinito, na eternidade, no absoluto e em si. A espiritualidade pode ser experimentada por todos, pois ela é a vida. Contudo, é necessário deixar claro que espiritualidade e religião são termos que sempre

estabeleceram alguma relação, porém, Sponville define que “toda religião pertence, ao menos em parte, à espiritualidade; mas nem toda espiritualidade é necessariamente religiosa” (SPONVILLE, 2007, p. 129). E quando a espiritualidade não é religiosa, não há transcendência; a referência é o absoluto. E absoluto aqui é o que é sem interferência do meio; ele é o real. Ele é o conjunto de todas as coisas, de tudo que existe e acontece, que independe de tudo que possa ser relativizado. Sem exterior, sem finalidade, sem criador, o ser.

Ferry, que defende a predominância do termo transcendência, apresenta a ideia de transcendência na imanência. Ela só existe e pode ser compreendida se o amor for o foco. Ele diz:

não há amor, qualquer que seja o sentido em que o entendemos (inclusive o amor erótico), que não tenho por objeto o outro, uma alteridade irreduzível. Assim, o amor é totalmente imanente a si e, ao mesmo tempo, totalmente transcendente, perfeitamente egoísta e perfeitamente altruísta. (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 49,50).

O amor é imanente, portanto, a transcendência não está além do “eu”, é imanente a ele. O amor é o meio de viver essa transcendência horizontal e a espiritualidade laica, isto é, a transcendência na imanência. O ser humano exerce o amor ao viver os valores perceptíveis no outro: isso é o que o faz transcender. Ao alcançar o outro, através do amor e da compaixão, o ser humano é capaz de se salvar sem a ajuda de Deus. Ferry apenas tenta reconstruir o significado de transcendência, pensada a partir da filosofia contemporânea, da preocupação com a alteridade, e, desta forma, se torna “uma ‘religião do Outro’” (CHARLES, 2006, p. 114). Esta concepção de Ferry se assemelha muito ao fundamento do cristianismo, revelado em Jesus. Na visão cristã, a vida de Jesus e todas as suas obras expressam uma religião que se fundamenta no amor.

Ferry ressalta que a espiritualidade e a moral estão interligadas e oferecem sentido a essa transcendência que ele retrata, porque “não está excluído que a ideia de transcendência conserve um sentido a jusante das morais laicas e, portanto, também não o faça sobre o modo do teológico-ético, mas sim sobre o modo do ético-espiritual” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 35).

Vieira explica que, na concepção de Corbí, a espiritualidade está na “experiência individual de desvelamento do Absoluto e na decorrente atitude de veneração para tudo o que existe” (VIEIRA, 2018, p. 128), uma experiência absoluta da realidade, que conecta o ser humano ao mistério.

A relação que se estabelece nessa temática de espiritualidade não religiosa entre o ser humano e natureza muito se assemelha à da mística. Tanto Corbí quanto Sponville consideram a espiritualidade mística proveitosa para se alcançar essa espiritualidade arreligiosa. Isto porque a mística não parte do princípio da divindade, mas da experiência, da natureza humana e ambiental. E “a espiritualidade (é o que a distingue da metafísica) é mais do domínio da experiência que do pensamento” (SPONVILLE, 2007, p. 136). É viver o mistério que há no ser, que há em tudo. Neste caso, pode-se dizer que mística e espiritualidade, embora pareçam carregadas de religião e divindade, se distinguem destes termos. E, ainda que ambas culminem entre si, isto “impede de confundi-las” (SPONVILLE, 2007, p. 177).

A mística envolve a espiritualidade no tocante à consciência de que há algo além, desconhecido, é o infinito improvável, que envolve o Todo, o absoluto. Impossível de ser experimentado na sua totalidade. Isso faz parte da espiritualidade que constitui o “mistério do ser, evidência do ser. As duas coisas constituem uma só. É por isso que o mistério não é um problema, nem a vivência uma solução. [...] O mistério e a evidência são uma só coisa, e essa coisa é o mundo. Mistério do ser: luz do ser” (SPONVILLE, 2007, p. 153).

Sponville defende que mesmo que o infinito possa ser pensado, ele se torna inexpressivo, pois palavras não o contêm. Logo, o imanente é o mesmo que torna a limitação perceptível. Ao contrário da mística religiosa, a mística não religiosa fala sobre a experiência do ênstase. O princípio é a interioridade, que parte da imanência, uma imersão no mistério que está dentro: “estamos no universo: fazemos parte do Todo ou da natureza. E é contemplando essa imensidade que nos contém que melhor tomamos consciência, por diferença, da nossa pequenez” (SPONVILLE, 2007, p. 138).

Pode-se dizer que o absoluto, portanto, é a natureza, incriada e criadora, e “é por isso que a experiência da natureza, em sua imensidade, é uma experiência espiritual – porque ela ajuda o espírito a se libertar, ao menos em parte, da pequena prisão do eu” (SPONVILLE, 2007, p. 139). A natureza é a

imensidão que encanta, que faz vibrar a alma, que revela e desvela, que fundamenta e localiza a pequenez do ser humano e do seu “eu”, e ainda o desprende dele, que torna a vida mais livre dos males que a contemporaneidade produz. Sponville acredita que

a contemplação da imensidão, que torna o ego irrisório, torna o egocentrismo em mim, logo também a ansiedade, um pouco menos fortes, um pouco menos oprimentes, a ponto de, às vezes, parecer anulá-los por alguns instantes. Que calma, de repente, quando o ego se retira! Não há mais que tudo (com o corpo aí dentro, maravilhosamente dentro, como que restituído ao mundo e a si mesmo); não há mais que o imenso há do ser da natureza, do universo, e mais ninguém em nós para ter medo, nem mesmo para ser tranquilizado ou, pelo menos, mais ninguém nesse instante, nesse corpo, para se preocupar com o medo ou a segurança, a angústia, ou perigo. (SPONVILLE, 2007, p. 140).

Isto pode ser expresso também pelo termo “sentimento oceânico”. É quando o ser humano se depara com a imensidão, mas através do espírito é despertado a experimentar a magnitude que há ali, numa sensação de eternidade, na experiência que há no aqui e agora. Este é um momento de espiritualidade. Conforme o pensamento de Sponville, ela não é uma constante; é um instante que traduz o que constitui a eternidade para ele. Esta espiritualidade não transcende; ela emana a partir da experiência de mundo. “É como se não houvesse nada mais que a verdade, que seria o mundo, nada mais que a consciência, mas que seria verdadeira” (SPONVILLE, 2007, p. 144).

Corbí analisa que há no ser humano uma capacidade de estar alerta a tudo o que está a sua volta, com gratidão por tudo que há, sem necessidade de procura: “a capacidade de perceber, de conhecer e de sentir tudo o que nos rodeia, bem como a nós mesmos [...] a partir da mais completa gratuidade, sem buscar nada” (CORBÍ, 2010, p. 247, 248). Isso é a espiritualização ou também chamada de sutílização, por Corbí, um isolamento, ou distanciamento do ego.

Essa espiritualidade contrasta nitidamente com a espiritualidade religiosa que está presente nos indivíduos que provocam o fenômeno da expansão religiosa e do trânsito religioso, e contrasta ainda mais com a espiritualidade que está presente nos que fundamentam o fenômeno “*la carte*” da religião. Nestes indivíduos, a busca pelas satisfações que a religião pode proporcionar é sua principal motivação, uma saciedade dos seus próprios interesses, uma

satisfação do seu ego, que, para a espiritualidade leiga, deve ser menosprezada.

Só se alcança essa espiritualização pelo caminho do silêncio. É o silenciar da natureza caçadora que todo ser humano possui, pois “quem silencia a objetivação retira o véu que recobre o real e, indiretamente, silencia o sujeito” (CORBÍ, 2010, p. 251). Esta é a oferta das religiões e dos mestres, que difere dessa proposta natural da vida de viver em busca de satisfação. Eles apresentam uma nova forma de se viver no mundo sem esse egocentrismo, sentindo e usufruindo tudo ao seu redor, sem a satisfação exacerbada do “eu”. Por isso, essa espiritualidade é alcançada quando “silenciamos por completo todas as nossas formas de objetivar, de representar, de imaginar, de ter expectativas, de desejar. Quando esse silêncio interior se produz, em estado de alerta, pode ocorrer a revelação dessa outra dimensão do real que transcende todas as nossas concepções e medidas do que é” (CORBÍ, 2010, p. 209).

A ideia de Corbí muito se assemelha à visão de Sponville, quando o Absoluto passa a preencher todo o sentido, porque ele não está mais no imaginável, ou distante. O Absoluto é e está ao mesmo tempo.

Para Sponville, este momento de ênstase, de espiritualidade, de sentimento oceânico, é um dos poucos momentos em que o ser humano se vê desprendido, principalmente, da sede pelo que não possui, porque está sempre em busca do nada que ainda não se tornou. Esta sede se compara a uma corrida com vários pontos de chegada, infinita por nunca conseguir suprir por completo essa carência. Mas neste momento da vida não se espera por nada. Enfim, há um contentamento com o que se tem, quando tudo ao seu redor é suficiente e satisfatório. Quando a esperança deixa de fazer sentido, quando o amor se torna a essência do momento, quando “não há mais que ter, só há ser e agir” (SPONVILLE, 2007, p. 154). Isso é a plenitude para Sponville. E a mística abrange a plenitude. Quando não é necessário outro além de si, o próprio ser basta; torna-se liberto da carência; e como não há nada a esperar torna-se liberto também da frustração.

Daí tudo se torna simples. Não há mais um “eu” além da consciência que de fato existe, um ser sem interferência dele mesmo ou de qualquer outro. Isto é simplicidade, constitutivo da espiritualidade, “suspensão da dualidade interna,

da representação (no duplo sentido da ideia e do espetáculo), de toda a comédia do ego: colocação do ego entre parênteses. É o que chamo de simplicidade” (SPONVILLE, 2007, p. 156). É o mesmo princípio da unidade. Quando o “eu” basta, tudo se torna simples. Esta experiência em nada se assemelha à da exclusão: “é uma experiência, que se dá muito mais como uma imersão, como uma fusão, como uma integração bem-sucedida” (SPONVILLE, 2007, p. 158). Isto é unidade.

Isso requer uma nova atitude, conforme Corbí. Segundo Vieira, “cultivada através do conhecimento silencioso” (VIEIRA, 2018, p. 52), distante de crenças e de religiões. O conhecimento silencioso é forma de se alcançar a espiritualidade. Para Corbí, é a “raiz” para o amor incondicional, de servir sem interesse, de zelar pelo mundo, sendo que “o caminho do silêncio interior é o único caminho para o amor, o resto é confusão e boa vontade” (CORBÍ, 2010, p. 254). Porque, de acordo com Corbí, como diz Vieira, para que o ego perca a sua predominância, o ser humano deve tomar uma “atitude de amor incondicional diante de tudo e de todos, sem estar condicionado às imposições do ego” (VIEIRA, 2018, p. 54).

Em decorrência da unidade, da imersão, da simplicidade, chega-se também à experiência do silêncio, como pensa Sponville, quando as palavras não são mais necessárias porque não são capazes de abarcar o sentido do Todo. O silêncio é a maior tradução do que se sente dentro:

O silêncio é tudo o que resta quando nos calamos – isto é tudo. Ele deixa a verdade intocada; simplesmente essa verdade ‘não necessita de nenhum sinal’, como dizia Spinoza, e não quer dizer nada: ela não é para ser interpretada, mas para ser conhecida ou contemplada. (SPONVILLE, 2007, p. 159).

Então, contrapondo às três virtudes teológicas da tradição cristã, Sponville define que esta espiritualidade é “da fidelidade e não da fé, da ação e não da esperança [...], enfim, do amor, evidentemente, e não do temor ou da submissão” (SPONVILLE, 2007, p. 133). O amor é a essência para se viver a espiritualidade; ele é o que permite essa abertura ao absoluto. Portanto, não há necessidade da religião ou de Deus para se viver a espiritualidade. O amor

é o Pentecostes dos ateus, ou o verdadeiro espírito do ateísmo: não o espírito que desce, mas o espírito que se abre (para o mundo, para os outros, para a eternidade disponível) e que se regozija. Não é o

absoluto que é o amor; o amor é que, às vezes, nos abre para o absoluto. (SPONVILLE, 2007, p.190).

Paradoxalmente, a base para o raciocínio de Sponville está na Bíblia. Isto porque a fé, sinônimo de esperança no contexto judaico-cristão, é uma das três virtudes teológicas, mas não a maior delas. O amor sim, ele é o que permanece, como afirma o apóstolo Paulo. O amor é a manifestação do que se pode esperar e ele não está além do presente. Como explica Sponville:

Quer isso dizer que a esperança passará? Que a fé passará? Sim, explica Santo Agostinho, já que, no Reino, não haverá mais nada a crer nem a esperar. Ser ateu como eu sou, tentando ao mesmo tempo permanecer fiel a essa tradição, é pensar que estamos no Reino, aqui e agora, pois não há outro; que não há nada portanto a crer – já que tudo está por conhecer –, nem nada a esperar – já que tudo está por amar –; enfim, que podemos, portanto, tomar como modelo Cristo, pois ele é o mestre de nosso Ocidente, sem negar porém o Buda, que nos ilumina mais de longe, e sobretudo sem esquecer o que os aproxima, que são Tomás, sem querer, enunciava tranquilamente: Cristo nunca teve “nem a fé, nem a esperança”, mas era de uma ‘caridade perfeita’. (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 321).

Então, não há necessidade de um Deus, ou igreja, ou de fé. O universo é o suficiente; a experiência basta. Desta forma, o que seria espiritualidade? Para Sponville, é a compreensão disso. É a verdade contida no absoluto. É o amor como fundamento de todas as ações, sem domínio, sem nada que aprisione o ser. Porque a verdade abre a pequena prisão do “eu”. Produz uma sensação de independência, de liberdade incondicional. Sem correntes, sem prisões, até mesmo dentro de si. Pode ser que poucos vivam essa espiritualidade, que poucos já a experimentaram em um determinado momento, como Sponville declara ter vivido. Isso não impede que ela seja significativa.

A espiritualidade não religiosa em Corbí é vivida a partir do desejo do ser humano em viver uma vida com qualidade profunda. Para ele, a qualidade humana é “lucidez mental, orientação nos critérios, calidez sensitiva e bom raciocínio para julgar pessoas, situações, projetos que convenham às situações” (CORBÍ, 2010, p. 278). Esta é uma experiência mental, sensitiva e perceptiva, uma capacidade de lidar com tudo a sua volta, com lucidez e

percepção, sempre se orientando nos critérios da realidade. Vieira comenta que isso consistiria

no cultivo da maturidade, do equilíbrio e da sensibilidade nas atitudes e nas avaliações das realidades; no aperfeiçoamento da capacidade de compaixão, de compreensão e de comunicação na relação com os outros; e no desenvolvimento da habilidade de prospectar e de gerar projetos que atendam os desafios da vida concreta. (VIEIRA, 2018, p. 55).

E por que essa espiritualidade não religiosa se aproxima com tanta facilidade do ser humano? Por que ela é adotada nos discursos empresariais, em convenções de grandes empreendimentos, ou até mesmo em pequenas palestras motivadoras, ou como pano de fundo para o desenvolvimento de grandes movimentos sociais? Sponville afirma que esta espiritualidade provém de experiências que dão forças às pessoas “porque estão mais próximas do que cada um pode viver, quaisquer que sejam suas convicções religiosas ou irreligiosas” (SPONVILLE, 2007, p. 143).

Poder-se-ia dizer que a espiritualidade não religiosa é uma forma de se viver a fé? A fé se exprime de uma maneira tão singular e única que torna difícil resumi-la aos padrões tradicionais. Até mesmo os ateus se veem entrelaçados à fé, mesmo quando ela perde seu adjetivo “religiosa” e é embutida numa espiritualidade arreligiosa. Embora pareça distinta e inovadora, a espiritualidade não religiosa possui em suas formas grandes vestígios do religioso, além de que se envolve na questão do sentido da vida, tanto quanto a espiritualidade religiosa. O que se percebe é que os indivíduos buscam na espiritualidade uma resposta para o sentido da sua vida. Mas como isso deve ser analisado? Há uma crise de sentido ou uma crise de fé? Como o sentido pode ser relacionado à fé? Esta discussão será feita com o intuito de trazer uma reflexão de como a sociedade contemporânea foi completamente afetada pela denominada crise religiosa, e como a fé pode se apresentar como a resposta para uma vida com sentido.

CAPÍTULO 4 — A FÉ E O SENTIDO DA VIDA NA CONTEMPORANEIDADE

O ser humano desde o seu nascimento faz questionamentos a respeito dos motivos da sua existência, sobre qual a melhor forma para alcançar o que dá sentido e valor a sua vida e vive em busca do que lhe dá prazer e satisfação contínuos. Mas onde e como encontrar esse sentido?

Para Frankl, a questão do sentido é primordial para que o ser humano consiga se perceber na realidade que o envolve: “trata-se de viver nesse campo de tensão estabelecido na relação existente entre a realidade e os ideais a serem materializados” (FRANKL, 2011, p. 69). Ferry acredita que a relativização feita pelo ser humano, diante dos fatos da vida, é o que lhe permite estabelecer o real sentido da sua vida.

A questão do sentido não parece incomodar o ser humano quando tudo está favorável. Ela é geralmente desencadeada quando se está confrontado pelos desafios da vida que geram fracasso, por desilusão ou desespero, ou, ainda, quando se percebe a finitude.

A discussão sobre sentido é extremamente relevante hoje, porque

de fato, em uma sociedade em que as grandes respostas tradicionais (religiosas, políticas, científicas) para a questão do sentido da vida pouco a pouco se esgotaram, parece urgente interrogar-se novamente sobre uma questão que não é passageira, mas estrutural, visto que está ligada à própria forma de nossas sociedades leigas e democráticas. (CHARLES, 2006, p. 114).

Logo, esta é a proposta: refletir sobre o sentido da vida que envolve a sociedade contemporânea, que não pode ser relacionado mais às antigas formas de sentido.

Alguns termos podem se relacionar a sentido, quais sejam: orientação, significação e direção. O sentido só é estabelecido a partir de outro, diferente de si mesmo. Esta é a ideia de Ferry: não há sentido sem a existência do outro que oferece sentido, pois “não há sentido, portanto, sem um sujeito que se comunique com outro sujeito” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 267). Portanto, o sentido existe a partir do outro.

Para Sponville, uma forma de se compreender o sentido, que nunca está presente, e é sempre ausente, é relacioná-lo ao tempo. Assim sendo, o futuro e o passado sempre contêm significações, mas nunca de fato são, já se foram ou ainda serão, por isso estão sempre distantes. O que é capaz de abarcar

sentido sempre está no que é ausente, “portanto, o sentido do que é, é o que ainda não é ou que não é mais: o sentido do presente é o passado ou o futuro! [...] Assim vivemos, [...] sempre buscando outra coisa, que seria o sentido, sempre procurando o sentido, que não pode deixar de ser outra coisa”. (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 278, 279).

Outro exemplo de Sponville é a ideia de que “ninguém se instala no sentido como numa poltrona. A pessoa o busca, o persegue, o perde, o antecipa... O sentido nunca está aí, nunca está presente, nunca é dado. Não está onde estou, mas aonde vou; não o que somos, mas o que fazemos ou que nos faz” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 278).

Sponville defende que o sentido é criado e somente depois de ter sido inventado ele motiva a sua busca, entretanto, ele não está no princípio da busca, porque o sentido “não é para ser buscado, nem encontrado; é para ser produzido, inventado, criado”. (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 285). Para ele, o próprio ser humano cria e projeta o sentido, assim também pensa Ferry. O sentido, para Sponville, não pode ser, por si, não existe por si só, ele não é absoluto, porque não existe independente do real, pois o absoluto é o real. O sentido é um processo, por isso existe a partir de uma relação, e se torna relativo quando há intervenções do real. O sentido está onde, em quem e no que projetamos, pois tudo é neutro, até que apresente algum sentido para o ser humano. Esta é também a ideia de Frankl, que afirma que “o sentido é algo que projetamos nas coisas, coisas essas, que em si, são neutras” (FRANKL, 2011, p. 77).

O sentido para o ser humano está no que se torna meta, no resultado. Para Sponville, a busca por sentido define que em algum lugar há um ponto de chegada, “condição para que nossa busca tenha uma significação e possa dar um sentido pelo menos relativo a nossas vidas. Se sempre buscamos outra coisa, e mais outra coisa, se nunca acabamos de buscar, é a própria imagem do absurdo! Uma busca infinita, por definição não teria sentido...” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 293). Desta forma, a resposta religiosa pode ser o ponto de chegada de alguns indivíduos, apesar de que o autor não crê nessa resposta.

Frankl discorda de Sponville e de Ferry no que tange à criação de sentido. Ele acredita que o sentido está para ser descoberto, pois, quando o ser humano é pressionado a dar uma resposta a uma situação, ele encontra o

sentido que já está ali. Como ele diz: “sentido é algo a ser encontrado e descoberto, não podendo ser criado ou inventado” (FRANKL, 2011, p. 81), pela peculiar consciência humana, numa situação, que revela a singularidade do indivíduo na sua forma de responder à realidade. E a sua resposta está dentro, não fora.

Ferry defende categoricamente que o sentido é regido por um absoluto, um fixo, que não pode ser relativo, senão deixa de fazer sentido. Neste caso, para ele, o absoluto é a liberdade, portanto, é ela que permite a intencionalidade, em que um sujeito, em relação com outro sujeito, cria o sentido. Isto é, “uma vontade subjetiva de entrar em relação com outrem, e é somente sob tal condição que o efeito de sentido pode ser criado” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 267). Estes são os elementos que constituem o sentido na sua concepção.

Sponville também ressalta a subjetividade do sentido, sua relação com o desejo e destaca a liberdade como base para o sentido, mas não a considera como absoluto, como o faz Ferrry.

Para Frankl, todos possuem desejo de sentido, seja mais ou menos intenso, e ele é tão relevante como qualquer outra necessidade humana e pode ser considerado um valor de sobrevivência. Por isso, é indispensável a cada ser humano desvendar o sentido da vida, porque em algum momento essa pergunta será feita, seja como provocação de angústia ou provocação de ânimo. E então retira a questão será direcionada a outra: “valerá a pena viver? A gravidade da pergunta se revela na gravidade da resposta. Porque não é raro vermos pessoas mergulhadas nos abismos da loucura, ou optarem voluntariamente pelo abismo do suicídio por terem obtido uma resposta negativa” (ALVES, 2013, p. 120).

O sentido deve ser considerado algo único e individual, porque é o que cada indivíduo busca, de acordo com a sua subjetividade. O sentido para cada indivíduo está no que ele acredita que vale o seu esforço. Ferry resume esta ideia afirmando que “cada indivíduo poderia se comparar a um órgão que deve, no seio do organismo global, encontrar o lugar singular que lhe convém a fim de consumir sua tarefa própria” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 264). Cada um produz o sentido da sua vida. Já Frankl explica de outra forma:

Cada qual tem sua própria vocação ou missão específica na vida; cada um precisa executar uma tarefa concreta, que está a exigir realização. Nisso a pessoa não pode ser substituída, nem pode sua vida ser repetida. Assim, a tarefa de cada um é tão singular como a sua oportunidade específica de lavá-la (ou levá-la?) a cabo (FRANKL, 2008, p. 133).

Na visão de Frankl, tanto os valores quanto os sentidos possuem uma subjetividade e uma relatividade, tendo em vista se diferenciarem conforme cada indivíduo, influenciado pelo tempo, espaço e circunstância. Neste caso, a palavra unicidade se encaixa melhor porque “o sentido é relativo na medida em que se relaciona a uma pessoa específica, que está enredada numa situação específica” (FRANKL, 2011, p. 72). Porém, Frankl critica as ideias de relativismo e subjetivismo e afirma que elas são as inimigas da permanência no sentido; são as responsáveis por desconstruir o edifício das ideias e suas motivações. Deste modo, não existe sentido coletivo ou universal. Mas percebe-se uma gama de valores que podem se dizer generalizados, isto porque são comuns à sociedade e também podem ser vistos, de certo modo, como sentido.

De acordo com Sponville, a vida não pode significar sentido por si só, porque ela é um bem comum a todos. Por isso, não seria constituída por subjetividade e individualidade, como o que ele considera por sentido. E, ainda, “só existe sentido onde intervém uma vontade ou algo que se assemelha a ela (um desejo, uma tendência, uma pulsão)” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 276). Logo, o sentido existe por causa do desejo, por causa da subjetividade do sujeito, no caso, do ser humano, que é um ser dotado de sensibilidade ou juízo.

O sentido da vida, para Sponville, é sempre permeado pela “lógica da alteridade: tudo o que fazemos, o que tem sentido, só vale a serviço de outra coisa, que não tem. [...] Há sentido em minha vida, toda vez que ela se põe a serviço de outra coisa – uma causa que creio justa, uma verdade que busco ou que defendo, indivíduos que amo, um projeto que persigo” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 280). A significação da vida se relaciona diretamente à direção que ela segue.

Essencialmente, a ideia de Sponville é que, se a vida precisa de sentido, ele está no que não se encontra mais ou que ainda nunca esteve nela. O sentido está além de si mesmo e o real provoca o ser humano a viver esta

busca. É a mistura do desejo pessoal, ao tempo presente, que de fato nunca o é, ao que está ausente, contudo, é o que orienta e que produz ação. Portanto, o sentido da vida está no que o ser humano compreende por importante, por relevante, por indispensável, que não contém sentido nele mesmo, mas que passa a fazer sentido por se fazer necessário tê-lo presente.

Para Sponville, todo sentido é permeado pelo amor, “pois nada vale absolutamente, nada vale senão proporcionalmente ao desejo ou ao amor que aí depositamos” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 283). Por isso, para ele, o amor e a vida não têm sentido por si só, mas criam sentido, dão sentido. O outro possui sentido porque ele é amado. Se não existisse o amor ao outro, o outro não abarcaria nenhum sentido. Desta maneira, o amor não tem sentido, o outro não possui sentido, o amor e o outro apenas dão sentido a quem o busca: “não é o sentido que é amável; é o amor que faz sentido” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 283). Neste caso, a vida só faz sentido e possui valor para quem a ama e deseja vivê-la. O amor é o que permite viver a imanência. O amor é o centro, ele é a possibilidade de se relacionar com o outro sem cobrar-lhe o mesmo sentimento, pois ele, em si, já é o suficiente. O amor dá significado à vida — é o fundamento de todas as ações.

Frankl também acredita que o sentido está sempre para além do próprio ser humano: “para um sentido a realizar ou para outro ser humano a encontrar, para uma causa à qual se consagrar ou para uma pessoa a quem amar” (FRANKL, 2018, p. 36). Esta é a forma de viver a autotranscendência e enxergar o mundo através de si. A relação entre sujeito e objeto é o que permite pensar esta ideia: é a ligação entre ser e o sentido. Assim como Sponville, Frankl destaca a alteridade como forma de se viver a autotranscendência, que está além da subjetividade, e que “constitui essência da existência. Ser humano é direcionado a algo que não a si mesmo” (FRANKL, 2011, p. 67).

Ferry defende a mesma ideia e, a partir do amor, da relação com o outro, o sentido passa a existir, e ele o denomina como uma transcendência na imanência. O amor é o sentido da vida, isto é, viver os valores transcendentais e imanentes ao mesmo tempo. É por isso que Ferry acredita que o sentido está no que se torna sacralizado para o ser humano e toma como referência a liberdade, porque por ela muitos foram, ou ainda serão, capazes de morrer. E

defende que, ao se estabelecer que valores, como o amor, são essenciais ao ser humano, há uma relevância do que se denomina religioso, porque “a partir do momento em que se estabelecem valores superiores à vida material, biológica, entra-se na esfera do religioso” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 33).

Esse autor explica que “a vida não tem outro sentido a não ser o que lhe damos [...] uma vida boa, uma vida ‘bem-sucedida’ [...] o que é tornar-se adulto, o que é envelhecer bem” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 292). No pensamento de Ferry, o sentido da vida está diretamente relacionado à velhice. A velhice é o preço a se pagar para se alcançar uma vida com sentido e com sabedoria. Tornar-se velho, bem-sucedido e com bem-estar é o sentido primário que move todo ser humano.

Já na posição de Sponville, se for considerado o objetivo da vida, que é a própria vida, ou o fim dela que é a morte, a vida e a velhice deixam de fazer sentido. O sentido da vida se resume a ela mesma, em que consistiria a busca? Ou, ainda, se o sentido da vida fosse a morte, não haveria motivos para buscar por sentido, já que esta é a maior certeza de todos os indivíduos. E se o sentido da vida fosse a velhice? O que se pode esperar quando já não há mais expectativas de futuro? Por isso, o sentido não é um absoluto; está sempre em processo e em relativização. Mas se há um sentido real da vida, diferente de qualquer outro produzido por ela, é a inquestionável morte. Esta é o “contrário de um progresso! Ou então há que crer em Deus e na imortalidade da alma”. (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 301). Isso é o contrário do que ele acredita.

Corbí fala sobre a procura instintiva de todo ser humano, e esse é o sentido da vida natural de todos: conquistar todos os dias aquilo que se deseja ou precisa. O ego é o ponto central. Por isso, o ser humano é instintivamente predador. Corbí acredita que essa busca insaciável não pode ser considerada um mal humano. Mas a satisfação não pode ser encontrada no que está lá fora, por isso, essa busca pode se tornar fútil. Quando se preenche o mistério que envolve tudo o que existe há qualidade de vida: “os mestres ensinaram que, em tudo o que nos rodeia, não há nada que tire a fome e a sede. Quanto mais devoramos o que se encontra fora, tanto mais insatisfeitos ficamos, e tanto maior a sede” (CORBÍ, 2010, p. 234). Para Corbí, este é o verdadeiro sentido da vida, uma satisfação encontrada dentro de si.

O pensamento de Corbí se assemelha, assim, ao de Sponville, que não acredita que há algo a esperar para além desta vida que possa oferecer sentido ao ser humano, além do que é demonstrado através do amor. Não há o que se esperar porque o que somos não ultrapassa o presente em que vivemos, pois “a eternidade é hoje. É onde o desespero e a beatitude se encontram: não há nada a esperar, pois tudo está presente” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 322). Isto é viver com sentido.

Ferry não supervaloriza a velhice, entretanto, defende que ela possibilita uma longa relação com os outros, que é o aspecto mais relevante na busca por sentido. E, ainda, admite que viver a humanidade é a forma de manifestar individualidade de sentido. Ele defende que a velhice e a consciência de humanidade “é o preço a pagar para alcançar essa individualidade concreta que tem a particularidade de não se fechar em si mesma, mas, ao contrário, entrar cada vez mais em relações com os outros” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 301). A velhice possui um sentido que não pode ser considerado apenas como decadência, nem somente como um progresso.

Para Sponville, quando já não houver necessidade de sentido alcançou a sabedoria, a experiência de ser. A sabedoria é o estágio mais elevado da vida, é a experiência do ser que está além de uma experiência de significação. Portanto, a sabedoria não pode ser fruto da idade, mesmo que esta contribua para tal. Para ele, a velhice parece mais uma degradação humana do que uma expansão de conhecimento.

Rubem Alves retrata mais poeticamente o que se relaciona com o sentido da vida, ao que vale o preço, até mesmo da morte. Ele está no

que experimentamos como uma intensificação da vontade de viver ao ponto de nos dar coragem para morrer, se necessário for, por aquelas coisas que dão à vida o seu sentido. É uma transformação de nossa visão do mundo, na qual as coisas se integram como em uma melodia, o que nos faz sentir reconciliados com o universo ao nosso redor (ALVES, 2013, p. 120).

Uma concepção desenvolvida por Frankl diz respeito às três maneiras de se descobrir o sentido da vida: “1. criando um trabalho ou praticando um ato; 2. experimentando algo ou encontrando alguém; 3. pela atitude que tomamos em relação ao sofrimento inevitável” (FRANKL, 2008, p. 135). Na primeira maneira, é possível encontrar o sentido a partir da realização em se fazer ou

criar algo. Na segunda, pela via do amor, encontrar o sentido em algo ou em alguém. E na terceira, pela via do sofrimento, é concebível encontrar um novo sentido.

O sentido só é buscado porque existe a ideia de que ele existe. E, além do sentido que se dá ou que se encontra, pode haver também um sentido último, o suprasentido, conforme Frankl. Ele está em todo ser humano, como uma confiança primária, independente da sua posição religiosa, e é tão significativo e operante que Frankl o considera “incondicional e nem mesmo a morte ou sofrimento podem retirar sua validade” (FRANKL, 2011, p. 193). Porque ainda que a vida não tenha um histórico de vitórias, a fé incondicional em um sentido último eleva o ser humano a um estado de regozijo, através da capacidade em transformar um “completo fracasso num triunfo heróico” (FRANKL, 2011, p. 193).

Esse sentido último está por trás de tudo que se passa, mas não pode ser compreendido por causa da limitação racional humana, pois não é “uma questão de conhecimento intelectual, mas de fé” (FRANKL, 2011, p. 181), fé no Ser último, que é indispensável. Desse modo, o suprasentido é pensado por Frankl a partir de uma relação direta com o divino, através da fé religiosa, o que torna todo indivíduo religioso.

Na visão de Sponville, um materialista, qualquer ideia de sentido relacionada à transcendência inexistente. A busca por sentido pode ser saciada se o real for considerado o absoluto, o tudo, que é representado pelo aqui e agora, o natural, a natureza, um conjunto. Isto é a verdade para Sponville. Não há sentido último para ele: “o absoluto é o universo com a humanidade nele, como creio, ou [...] a humanidade com o universo em torno” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 299). Tudo só pode ser analisado a partir da imanência.

Segundo Ferry, é impossível falar de sentido sem pensar em transcendência ou absoluto; o sentido é descoberto nas relações humanas e nas experiências de mundo. O fato de não concordar com Sponville não significa que a ideia de Ferry se assemelha à de Frankl, porque o transcendente para Ferry não se relaciona à divindade. Há uma transcendência na imanência, porque o essencial é o ser humano. Mas ele concorda com Sponville que o absoluto está no aqui e agora.

Como mesmo admite Sponville, muitos encontram na religião a resposta e sentido para suas vidas. Mas Frankl é incisivo, acredita que a religião é a maior e melhor opção de uma vida saudável, mentalmente, e segura, espiritualmente, porque “a religião provê o homem de uma âncora espiritual, de um sentimento de segurança que ele não poderia encontrar em qualquer outro lugar” (FRANKL, 2011, p. 179).

Vieira, analisando por outro lado, defende que a religião não pode ser considerada a única portadora de sentido da vida, contudo, é uma das formas de o ser humano desenvolver o sentido para a sua vida. Ela deve então se tornar “instrumento de provocação para uma mudança interior do homem e auxílio à experiência absoluta da realidade” (VIEIRA, 2018, p. 45).

Rubem Alves considera que muitos encontram na religião o sentido da vida porque ela

declara que vale a pena viver. Que é possível ser feliz e sorrir. E o que todas elas propõem é nada mais que uma série de receitas para a felicidade. Aqui se encontra a razão por que as pessoas continuam a ser fascinadas pela religião, a despeito de toda a crítica que lhe faz a ciência. A ciência nos coloca num mundo glacial e mecânico, matematicamente preciso e tecnicamente manipulável, mas vazio de significações humanas e indiferente ao nosso amor. Bem dizia Max Weber que a dura lição que aprendemos da ciência é que o sentido da vida não pode ser encontrado ao fim da análise científica, por mais completa que seja. E nos descobrimos expulsos do paraíso, ainda com os restos do fruto do conhecimento em nossas mãos. (ALVES, 2013, p. 119).

A religião, ainda que muitos não a tenham por referência, sempre teve e terá esse lado atrativo, intrigante, interessante. Ela oferece uma elevação na significância do ser humano, proporciona felicidade, a despeito da ciência, que elimina qualquer expectativa quanto ao indivíduo que não possa ser comprovada, empiricamente. O universo inteiro possui sentido na religião. Mesmo quando a história parece desconexa ou desestruturada, a religiosidade está sempre presente, conforme afirma Leonardo Boff: “é no religioso que a pessoa costura os grandes sonhos, as grandes utopias que lhe permitem viver e dão esperança de ir adiante. Porque a religião, a mística especializaram-se nessas inquietações” (BOFF; BETO, 1999, p. 85). Além do mais, as religiões atendem a algumas necessidades primordiais do ser humano, não encontrando as respostas em nenhuma outra área. Uma vez que o ser humano é sensível a

toda circunstância desastrosa, a religião ocupa seu papel de fonte de inspiração, de suporte, para ele enfrentar qualquer sofrimento.

Amatuzzi analisa que muitos indivíduos aderem a alguma religião por causa de suas “funções psicológicas defensivas ou de evitação das verdadeiras questões de sentido” (AMATUZZI, 2001, p. 32). Mas enfatiza que é a partir da vivência religiosa, numa experiência de realidade além da visível, que o ser humano percebe “seu sentido último e global” (AMATUZZI, 2001, p. 31). Isto é o que o faz se posicionar diante da vida, independente se a pessoa se torna arreligiosa ou religiosa.

Vale ressaltar que existe no ser humano uma grande dificuldade de conviver em grupo, devido aos seus ímpetos egocêntricos, que provocam ações inconsequentes, afetando a harmonia da comunidade. E a religião inibe esses ímpetos e gera ações caridosas e reflexivas para uma convivência saudável. Para os ateus, Deus pode até estar morto, ou nunca haver existido, mas essas necessidades acompanham o ser humano desde o início de sua existência. Por isso, pode-se dizer que as religiões foram capazes de mudar o mundo, como nenhuma outra instituição secular, de forma tão influente, tão expansiva e intensa. A vivência em grupo que a religião proporciona permite ampliar o horizonte cultural e histórico e faz com que outras gerações tenham a referência de laços superiores afetivos que conduzam a uma conduta regida por valores.

Hervieu-Léger também discorre sobre o assunto e vai muito além quando se refere ao “ecumenismo de valores”, e afirma que o sentido também pode ser encontrado na vida em família, em sociedade, a partir do meio em que se vive e nos valores passados de um para o outro, oferecendo uma vida fraternal até mesmo sem a referência de uma transcendência. Uma vida em harmonia com o real que cerca o ser humano e o faz produzir sentido ou criá-lo.

E, de fato, há uma ligação: “a sociologia da religião tem conseguido mostrar em numerosos casos a íntima relação entre a religião e a solidariedade social. [...] Toda sociedade humana, qualquer que seja sua legitimação, deve manter a sua solidariedade perante o caos” (BERGER, 1985, p. 64). Portanto, é inegável que a religião leva o ser humano a sonhar com uma realidade que não está diante dos olhos. Acreditar no bem-estar da sociedade, num mundo

sem mendigos, pobres ou miseráveis, sem desigualdade é sonhar muito alto, é crer no irreal.

Entretanto, solidariedade, não somente na esfera religiosa, como também naqueles que se denominam ateus, pode se tornar um sentido para aqueles que a veem como causa de suas vidas. É possível que a solidariedade seja o princípio e a significação da vida de um ser humano, daquele que ama o próximo e, por causa do seu amor, deseja transformar o mundo pelas suas ações. Muitas pessoas encontram o sentido de suas vidas na solidariedade. Para elas, significa lutar contra tudo que se torna natural numa sociedade na qual predominam a desigualdade e a injustiça. Enquanto muitos tentam se firmar sozinhos para estarem no topo, os solidários lutam para colocar todos em pé de igualdade; se mobilizam, solidariamente, e oferecem um pouco de vida aos que já estão esquecidos. Isso é o que lhes dá sentido para viver. Agir para que outros não sejam excluídos da sociedade por causa de suas debilidades.

Isto é possível se for compreendido que

as coisas mais sérias que fazemos nada têm a ver com a utilidade. Resultam de nossa reverência e respeito por normas que não criamos, que nos coagem, que nos põem de joelhos [...]. Do ponto de vista estritamente utilitário seria mais económico matar os velhos, castrar os portadores de defeitos genéticos, matar as crianças defeituosas, abortar as gravidezes acidentais e indesejadas, fazer desaparecer os adversários políticos, fuzilar os criminosos e possíveis criminosos [...]. Mas alguma coisa nos diz que tais coisas não devem ser feitas. Por quê? Porque não. Por razões morais, sem justificativas utilitárias. E mesmo quando as fazemos, sem sermos apanhados, há uma voz, um sentimento de culpa, a consciência, que nos diz que algo sagrado foi violentado. (ALVES, 2013, p. 63,64).

Infelizmente, o que se pode dizer é que a solidariedade é bem, dom e talento apenas de alguns, pois, desde que o todo deixou de fazer sentido, o “eu” é construído a partir dele e projetado apenas nele mesmo. A vida na escola, no trabalho, na comunidade ou na família passou a significar a partir do princípio da individualidade e assim o “eu” perde a consciência da sua influência no meio, sem existir resgate da memória do grupo, isto porque “as sociedades modernas são cada vez menos sociedades da memória” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 62).

A família é o primeiro ambiente no qual se constrói o senso de vida em grupo, através das memórias, e ela se torna um dos grupos mais afetados por essa perda de consciência da vida em sociedade. Os laços afetivos de convivência são a base para uma vida social em grupo e de pertença e são mais importantes que os laços sanguíneos. Esta perda de consciência pode ser decorrente da crise de transmissão que abriu lacunas, não somente na religião, mas também no meio social dos indivíduos. Estas lacunas representam

verdadeiras rupturas culturais que atingem profundamente a identidade social, a relação com o mundo e as capacidades de comunicação dos indivíduos. Elas correspondem a um remanejamento global das referências coletivas, a ruptura da memória, a uma reorganização dos valores que questionam os próprios fundamentos dos laços sociais. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 47).

Logo, todo meio social sofre com essas rupturas, que acabam atingindo também os sentidos e as religiões.

Considerando não apenas a peculiaridade do sentido, mas também a sua mutabilidade, “podemos descobrir um sentido na vida mesmo quando nos vemos numa situação sem esperança” (FRANKL, 2018, p. 41), como numa doença incurável, portanto, não há momento algum em que não exista um sentido a ser encontrado. Para Frankl, há sentido até no sofrimento. Ele projeta uma melhora em quem sofre, e até mesmo na morte, que pode trazer uma nova perspectiva de vida a quem fica, ou representa a abertura para uma vida futura em perfeição. Essa é a riqueza do sentido; ele é conservado em qualquer situação. Porque o que importa não é saber “o sentido da vida de um modo geral, mas antes o sentido específico da vida de uma pessoa em dado momento” (FRANKL, 2008, p. 133).

O que explica Alves é que a morte possui uma representatividade muito forte nas religiões. Ela não é vista como o fim, mas como o início; representa um recomeço. As religiões retiram o medo de que a morte possa encerrar toda expectativa e a transforma numa porta de saída para quem sofre em vida, então, a morte passa a ser vista como “amiga, não é mais necessário lutar contra ela” (ALVES, 2013, p. 124). Isto induz ao pensamento de que a morte não é inimiga da vida, mas uma irmã da alma, que a liberta deste corpo para a

verdadeira vida. Porque a morte liberta o ser humano para viver eternamente.

Então:

A consciência da morte tem o poder de libertar e isto subverte as lealdades, valores e respeitos de que a ordem social depende. Colocando os sepulcros nas mãos dos deuses, a religião obriga a inimiga a se transformar em irmã. . . Livres para morrer, os homens estariam livres para viver. Mas o sentido da vida não é um fato. Num mundo ainda sob o signo da morte, em que os valores mais altos são crucificados e a brutalidade triunfa, é ilusão proclamar a harmonia com o universo, como realidade presente. A experiência religiosa, assim, depende de um futuro. Ela se nutre de horizontes utópicos que os olhos não viram e que só podem ser contemplados pela magia da imaginação. Deus e o sentido da vida são ausências, realidades por que se anseia, dádivas da esperança. De fato, talvez seja esta a grande marca da religião: a esperança. (ALVES, 2013, p. 125).

À vista disso, ainda que o sentido da morte não seja compreendido por completo, não encontrado no aqui e agora, como acreditam alguns filósofos, há uma esperança de que ele esteja além deste tempo e do espaço. A esperança é o que torna a morte amiga, que permite encontrar o sentido no que é ausente, no que está além dos olhos. É esta mesma esperança que motiva o ser humano, a partir da consciência dos fatos terríveis, a lutar pelo que é, para ele, uma causa justa. Porque, de fato, sendo a morte uma realidade a todos os indivíduos, não haveria sentido na busca por uma vida em harmonia consigo e com os outros; quanto mais o ser humano se torna consciente da sua morte, mais ele trabalha e se desenvolve para viver uma vida com sentido.

E é enquanto o ser humano caminha para essa certeza, que é a morte, que se revela o poder da religião. É nesse momento que se expressa o sentido que a religião carrega na vida do indivíduo: “o poder da religião depende, em última instância, da credibilidade das bandeiras que coloca nas mãos dos homens quando estão diante da morte, ou, mais exatamente, quando caminham, inevitavelmente, para ela” (BERGER, 1985, p. 64).

Conforme Sponville, o presente é o que é real, portanto, a morte não afeta nada, “a morte só me tomará o futuro e o passado, que não são. O presente e a eternidade (o presente, logo, a eternidade) estão fora do seu alcance. Ela só tomará a mim mesmo. É por isso que ela me tomará tudo e não me tomará nada. [...] A morte só tirará de mim as minhas ilusões” (SPONVILLE, 2007, p. 76). Portanto, não há por que temer a morte, não há sentido algum nela. Ela é

o fim do que é, independente dela, ela é apenas uma limitação inquestionável do corpo.

Por isso, Sponville atesta que a eternidade não pode ser descrita como o que ainda vai acontecer, se resume ao agora, ao que dura no momento em que se vive, visão muito parecida com a do poeta Vinicius de Moraes, quando ele se refere ao amor: “que seja infinito enquanto dure”. Nisto, Ferry, Sponville e Corbí concordam entre si, reconhecem o “absoluto no presente”, como um parêntese aberto entre o passado e o futuro que transborda realidade e sentido. A eternidade é “o tempo real, claro, nem por isso deixa de continuar. O presente não deixa de continuar. A duração não deixa de continuar” (SPONVILLE, 2007, p. 160). Neste caso, outro tempo além deste, o presente, inexistente, ele se eterniza no fato de que é e sempre permanece presente. Portanto, não há o que se esperar após a morte. Por isso, a felicidade pode ser vivida no agora, não é preciso esperar por ela. É possível agir sem temor do que possivelmente está por vir. Agir serenamente, sem qualquer perturbação, pois o próprio ato é a felicidade, não há mais além do que o presente; a interação com ele é a satisfação da vida. Já Frankl pensa que a felicidade é autorrealização, e explica que ela não pode ser o objeto de intenção direta; a busca por ela deve ser equilibrada, natural, jamais ansiosa, porque quanto mais há a busca, mais ela parece distante.

O sentido da vida, num tempo mais antigo, era predominantemente relacionado às tradições religiosas, às utopias políticas. Essas ideologias representavam liberdade, mas a perda dessas referências pode ser hoje a maior causa do vazio que há nos indivíduos. Fromm afirma que este vazio gera crises existenciais e “uma incerteza profunda que deixa as pessoas dispostas para aceitar ou acomodar-se a qualquer filosofia que lhes seja inculcada.” (FROMM, 1974, p. 170). É devido a isto, como descreve Fromm, que as pessoas “estão se sentindo desorientadas sobre trabalho, política, moral – e, o que é pior ainda, creem que essa confusão é um estado normal da mente. Sentem-se isoladas, desorientadas e impotentes” (FROMM, 1974, p. 172). Talvez isto esteja diretamente relacionado ao pluralismo e ao relativismo, como acredita Eliade, porque, inegavelmente, “estas mudanças contínuas decorrentes da modernidade mexem com a estrutura psicológica humana e

também na estrutura da sociedade que se desfaz e refaz, em contínua mudança” (ELIADE, 1992, p. 27).

O equívoco que ocorre nos seres humanos é substituir o sentido por um meio de sobrevivência, conforme diz Frankl. O sentido da vida não pode estar na comida, no poder, no dinheiro ou no sexo, como é comumente percebido. Há indivíduos com um desejo desenfreado por estas coisas. Tudo isto pode até oferecer satisfação, mas tê-los não é suficiente para garantir sentido à vida, pois o sentido é uma necessidade independente, não pode ser substituído nem ignorado, muito menos extraído por meios que não lhe correspondem de fato. Frankl acredita que é isso que produz esse vazio de sentido, pois “em nossos dias um número cada vez maior de indivíduos dispõe de recursos para sobreviver, mas não de um sentido pelo qual viver” (FRANKL, 2018, p. 19).

E o que dizer das neuroses que aterrorizam a contemporaneidade? Para Frankl, a neurose é “derivada de um sentimento de falta de sentido para a vida” (FRANKL, 2018, p. 20). Primeiramente, porque o sentido não pode ser encontrado nos modos de satisfação atuais, e, por isso, o vazio existencial pode ser considerado uma neurose de massa. E o cenário que se vê é caracterizado pela ansiedade, pela depressão, pelo estresse, que resultam de uma procura exacerbada por sentido onde não se encontram significações para a existência. E os possíveis sintomas desse vazio são a “depressão, a agressão e a toxicodependência” (FRANKL, 2018, p. 25), o que de fato estão relacionados diretamente aos mais jovens.

Como já dizia Tillich, “a ansiedade que determina nosso período é a ansiedade da dúvida e insignificação. Tome-se haver perdido, ou ter que perder, a significação da própria existência” (TILLICH, 2001, p. 135). A geração atual está marcada por um abismo de insignificação, uma perda de referência do que seria o próprio sentido. Para Frankl, o vácuo existencial, conhecido também como crise de sentido, é caracterizado por um sentimento de falta de propósito, decorrente de uma experiência de abismo ou de um estado de tédio e pode ser proveniente da perda de valores universais. Pois, por hora, o ser humano “mal sabe o que deseja fazer” (FRANKL, 2011, p. 105), há uma insatisfação interior. Porém, isto não pode ser visto como uma anomalia, nem como uma doença patológica; é algo completamente normal em dada circunstância da vida. E, ainda que a sociedade esteja vazia de valores

universais, o sentido é e sempre será presente, pois a vida é cheia de sentido e “a vida guarda, sim, um sentido para todo e qualquer ser humano” (FRANKL, 2011, p. 106). A queda das tradições afetou os valores universais, mas não o sentido.

Frankl acredita que através da educação a sociedade pode ser conscientizada a buscar e a encontrar o sentido que está longe ou ausente, mas que de fato existe para cada um. A educação se torna responsável porque as tradições já não respondem totalmente às questões do ser humano. Portanto,

parece que o papel da educação, mais do que transmitir tradições e conhecimentos, deveria ser o de refinar a capacidade humana de encontrar sentidos únicos. A educação de hoje não pode reduzir-se à reprodução, unicamente, do percurso das tradições; deve sim, encorajar e desenvolver a capacidade individual da tomada de decisões autênticas e independentes. (FRANKL, 2011, p. 84).

Isso soa estranho, visto que, quando se fala em educação oferecida nas escolas, logo se pensa em ciências exatas, humanas, conhecimento lógico e histórico. O ensino escolar é seccionado, hiperespecializado. Isto é um equívoco que acarreta muitas consequências na vida dos educandos. Há um desafio lançado na atualidade às redes de ensino, como defende Sandrini; “à escola compete trabalhar em rede repercutindo o que as novas gerações fazem, conectando e como se conectam, realizando sínteses e propondo novos desafios, hipóteses e caminhos”. (SANDRINI, 2018, p. 20). Entretanto, não é a essas disciplinas que é reservada a responsabilidade em orientar para o sentido da vida. O que hoje está em discussão a respeito do Ensino Religioso Escolar é exatamente essa questão que ela é a única disciplina ofertada nas escolas que objetiva a consciência de sentido, que se abre à proposta de analisar a situação contemporânea e, a partir de então, motivar os educandos a responder a isso.

Padre Gruen foi um dos precursores na defesa de um Ensino Religioso mais abrangente e respeitoso à posição religiosa de cada indivíduo, de acordo com um país laico. Para ele, o objeto de estudo desta disciplina seria a religiosidade, que, conforme analisa Paulo Agostinho, “é a dimensão que abre o ser humano ao processo de refletir sobre o sentido da vida, buscando um

sentido profundo e evita tanto a banalização do religioso quanto o dualismo sagrado x profano” (BAPTISTA, 2015, p. 111). Sendo assim, esta disciplina

objetiva ser tempo e espaço de conexão, ou para usar uma palavra mais clara, apesar de gerar suspeita etimológica, de religação de saberes e sabedorias.³⁵ Tal posição considera que o Ensino Religioso tem sentido na perspectiva laica, portanto, não como lugar de ensino de religião ou de doutrinação, mas elemento da cultura e da crítica, com sua dimensão cognitiva e informativa, como as demais ciências, mas também formativa, na perspectiva da fundamentação antropológica, dos valores e dos sentidos da existência, da “cultura das humanidades. (BAPTISTA, 2015, p. 117).

Para Frankl, uma forma possível de lidar com esse vazio é através da espiritualidade. Talvez, assim, seja possível preenchê-lo, com “novos tipos de tempo livre, que permitam algum espaço para contemplação e meditação. Para tal fim, o homem precisa de coragem para estar só” (FRANKL, 2011, p. 123).

É incontestável que a religião desperta no ser humano uma busca por sentido que, por causa do vácuo existencial, está paralisada. A religião não se relaciona apenas ao sentido último, mas também a um sentido no aqui e agora, como forma de superar a catastrófica realidade. É por isso que Eliade afirma que “a solução religiosa não somente resolve a crise, mas ao mesmo tempo torna a existência aberta a valores que já não são contingentes nem particulares, permitindo assim ao homem ultrapassar as situações pessoais”. (ELIADE, 1992, p. 217). Até mesmo Ferry admite que, “de todos os discursos, o religioso é aquele que, por excelência, pretendeu responder à questão do sentido da vida: não apenas ele nos promete a imortalidade como atribui a nossas condutas uma referência moral absoluta, a nossa história um termo último e, no melhor dos casos, salvador” (SPONVILLE; FERRY, 1999, p. 265). Entretanto, na sua visão, o complexo embate de posições ideológicas que ocorrem entre as grandes religiões impossibilita a religião de ocupar o topo. E, neste caso, Alves reconhece que “talvez seja esta a marca de todas as religiões, por mais longínquas que estejam umas das outras: o esforço para pensar a realidade toda a partir da exigência de que a vida faça sentido” (ALVES, 2013, p. 9).

Na consideração de Frankl, o ser humano

procura sempre um significado para sua vida. Ele está sempre se movendo em busca de um sentido de seu viver. [...] É exatamente este desejo de sentido que permanece insatisfeito na sociedade atual e não encontra consideração alguma por parte da psicologia moderna. [...] O homem responde, isto é, responde às questões que a vida lhe coloca e por essa via realiza os significados que a vida lhe oferece. Poder-se-ia objetivar que isto é fé, não um fato. (FRANKL, 2018, p. 29,30).

Por isso, a fé pode ser considerada a neutralizadora da crise existencial da contemporaneidade, como explica Tillich, porque essa situação de desespero e insignificação que o ser humano vive é o que o capacita a viver a fé, a fé antropológica, como uma firmeza incondicional. Pois “a fé que torna a coragem do desespero possível é a aceitação da potência de ser, mesmo nas garras do não ser. Mesmo no desespero sobre significação o ser se afirma através de nós. O ato de aceitar a insignificação é em si um ato significativo. É um ato de fé” (TILLICH, 2001, p. 136).

Libanio se utiliza da perspectiva religiosa da fé e defende esta ideia, pois considera a fé como resposta, a despeito das “consequências negativas da atual sociedade do desperdício, da poluição e da cultura da morte. A fé pode precisamente ser uma resposta pelo fato de questionar todas essas negatividades e oferecer sentido profundo e verdadeiro para a vida.” (LIBANIO, 2004b, p. 46). A fé possui uma força criativa que promete realização, que “cria o melhor da vida. Cria, em última análise, a comunidade, a grande utopia de sempre. Conscientizar a fé, vivê-la mais e mais é o que ajuda o homem a alcançar o melhor da sua existência.” (LUCENÑO, 2000, p. 313). A fé impulsiona o ser humano a viver a verdade e o amor, a fazer o bem.

A sociedade atual não pode se acomodar com esse vazio; deve reconhecer que a “maior miséria é a privação do maior bem, que é a fé”. (LUCENÑO, 2000, p. 310).

Diante de toda forma de se buscar o sentido da vida, seja pelo amor que é dado, seja pela descoberta dele, ou até mesmo pela sua criação, ele perpassa o desenvolvimento de todas as ações do ser humano, conferindo significado a cada uma delas. A ideia de sentido estabelece uma relação com o pensamento de Juan Luis Segundo, quando ele explica a fé antropológica como estrutura significativa da vida. O sentido é e está no que o ser humano valoriza e que para ele possui alguma significação. Assim, para Juan Luis Segundo, quando se estabelece essa estrutura, o sentido da vida pode ser

percebido. Da mesma forma que a vida deixa de fazer sentido quando não há a que oferecer amor, quando não existe para o ser humano algo a se esperar, ou a amar, ou objetivar, não há fé. Esse é o vazio que alguns enfrentam em dado momento da vida, se veem sem expectativas, sem projeções, sem esperança. Esse é o momento de redescobrir o sentido, de se testar a sua força, de buscar e encontrar algo para amar, independente se é para uma vida inteira ou não, mas que faça sentido naquele momento.

A fé é o caminho para não se perder em meio a este vácuo existencial, a essa neurose de massa, seja pela via religiosa que, como visto, responde de sobremaneira ao sentido da vida, seja pela via antropológica, que garante uma firmeza interior imprescindível. Portanto, a estreita relação que se percebe entre fé, sentido da vida, esperança e amor descreve que o caminho a ser seguido por cada indivíduo pode ser guiado pelo amor, pois, sendo ele a expressão máxima da fé, alimentada pela esperança, é também o mais excelente caminho de se encontrar o sentido.

CONCLUSÃO FINAL

A religião e a fé ainda expressam íntima relação, porém, a fé religiosa na contemporaneidade se tornou independente da religião. Mas será que a fé se tornou um problema para o ser humano contemporâneo? Esta pesquisa de natureza bibliográfica objetivou analisar a fé em duas vias distintas — a religiosa e a antropológica — para, então, abordar a questão de sentido da vida que parece provocar o ser humano contemporâneo neste contexto de violência e desesperança.

A pesquisa foi organizada em duas partes. A Parte I, em quatro capítulos, tratou da historicidade da fé e das mudanças que ocorreram na interpretação do termo, como também distinguiu de forma sucinta a fé religiosa e a fé antropológica. E, para analisar a fé religiosa, vista na perspectiva ateia, alguns filósofos contemporâneos foram postos em debate.

Na Parte II, também em quatro capítulos, começou-se com uma abordagem da teoria da crise religiosa. Foram importantes as contribuições de Hervieu-Legér, principalmente por apontar os possíveis motivos que desencadearam esta crise, e ainda descrever os perfis dos religiosos que podem ser encontrados na atualidade. Depois, discutiu-se o crescimento dos sem religião e ateus. Para isso, houve a apresentação e análise dos dados dos últimos dados dos Censos do IBGE, o que possibilitou uma observação importante: há fé religiosa. O número dos sem religião que preservam hábitos religiosos demonstra que na atualidade a fé pode ser sem pertença e as suas formas de expressão se tornaram mais individualizadas. E, o número dos que se denominam ateus, apesar de apresentar um certo crescimento, ainda é relativamente pequeno em relação aos que se dizem desigrejados.

No terceiro capítulo desta II Parte, tratou-se da espiritualidade, que não é assunto somente para religiosos: há uma espiritualidade atéia. E no último capítulo foi abordado, ainda, o sentido da vida e a sua relação com a fé na contemporaneidade. Visto que, como demonstrado, a sociedade vive uma crise instaurada de sentido, a fé antropológica permite uma estruturação de valores que não podem ser ignorados nesta reconstrução de sentido que se faz necessária.

Destacando os pontos principais, numa análise do contexto religioso contemporâneo, foi possível perceber que as instituições religiosas mais tradicionais perderam muitos adeptos e, conseqüentemente, não fomentaram como antes as formas de vivência do religioso. Isto é, tornou-se possível a compreensão de que há indivíduos que possuem fé religiosa, mas que não são adeptos de nenhuma instituição religiosa. O número dos sem religião com fé comprova que há uma crise instaurada nas grandes tradições religiosas, influenciada principalmente pela modernidade, porém, isso não aboliu de fato as práticas religiosas, apenas permitiu que os indivíduos traduzissem, nas mais variadas formas de expressão de fé, sua religiosidade. Surgiram novas formas de expressão de fé que demonstram que a subjetividade dos indivíduos provoca uma curiosidade pelo desconhecido, o que alavanca o surgimento de novos movimentos religiosos. Por isso, não se pode falar em uma crise generalizada da religião. Há uma reinvenção da religião e uma reação das instituições em se renovarem, principalmente se considerados os movimentos carismáticos e os neopentecostais.

As religiões se multiplicaram, o número de “desinstitucionalizados” aumentou, a reflexão sobre esse paradoxo pode descrever que a fé existe, seja na dimensão religiosa ou antropológica, e que também há a dissociação entre fé e instituição religiosa. Mas não há uma absoluta inexistência de fé.

A fé pode ser também compreendida como uma dimensão humana. E esta pesquisa buscou demonstrar que a fé não se limita à perspectiva religiosa, há uma fé antropológica, que ainda necessita ser mais refletida. A fé religiosa se embasa na fé antropológica conforme a ideia que a primeira vivência de fé de um indivíduo acontece na infância, quando ainda se é bebê, e é a partir dessa noção de confiança que é possível viver a fé no transcendente.

Se até mesmo os ateus possuem fé e se preocupam com questões espirituais, a discussão sobre espiritualidade não religiosa tem tomado proporções cada vez maiores. Isto porque o significado de se viver uma espiritualidade não religiosa está atrelado à ideia de equilíbrio interior, uma compreensão do papel do indivíduo no aqui e agora, e numa experiência de mundo que produz sentido da vida. E os resquícios religiosos podem ser percebidos em toda parte, em todos os indivíduos, até mesmo nos movimentos ideologicamente ateus.

A fé religiosa não está em crise; ela foi redefinida a *la carte*. Poderia se falar em crise de fé humana, se considerada a desconfiança e desesperança no outro, nos governantes, nos líderes, na sociedade. O ser humano tem se tornado previsível para atos egoístas; a violência está em destaque em todas as mídias, além do que há um vazio existencial crescente.

A pesquisa procurou mostrar que a fé não perdeu a significância para o ser humano, mesmo com as mudanças de seu significado e de sua fundamentação: a fé é um bem comum da humanidade. A fé possui uma significação imensurável. Sua potência de afirmar o ser humano, seja qual for a situação, de oferecer sentido, de estabelecer valores, define que a fé é imprescindível e imanente. A fé abarca respostas que oferecem uma firmeza em meio ao caos, produz esperança e serve como impulso para se viver. A fé é segurança. A fé define o caminho a trilhar durante a vida. E o amor e a esperança são expressões máximas da fé, seja no contexto religioso ou fora dele. A fé gera amor, a si mesmo e ao outro. O amor fundamenta as boas ações, o cuidado, o respeito. E a esperança produz sonhos pessoais e com uma nova humanidade. Sem atos de amor e de esperança, não há fé que possa ser vista.

Por isso, a fé é a resposta para o problema da atualidade. Quando o sentido da vida tem se esvaziado e tem sido substituído por uma satisfação momentânea e egoísta, sem esperança de futuro, a fé se apresenta como uma estruturação de valores, atitude básica, como firmeza.

De certo que essa temática ainda desperta grande curiosidade em explorá-la, ainda mais por se relacionar à questão do sentido da vida, tema que atualmente é muito debatido em muitas áreas.

Reconhece-se que o estudo a respeito da fé antropológica necessita de ser ampliado e que esta pesquisa não encerra esse debate, pelo contrário, suscita-o. Esta pesquisa apenas contribuiu para que a temática fosse debatida em uma nova perspectiva, dentro das Ciências da Religião.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGOSTINHO, Santo. Bispo de Hipona. **Obras de San Agustin Sermón 43**. Tomo VII Sermones. http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/discorso_054_testo.htm. Em 02 de março de 2018.
- AGOSTINHO, Santo. Bispo de Hipona. **Confissões**. 18ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- ALVES, Ephraim Ferreira. **A fé do cientista e a fé do crente**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- ALVES, Rubem. **O que é religião**. 14ª ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- AMATUZZI, Mauro Martins. **Esboço de teoria do desenvolvimento religioso**. In: PAIVA, José de Paiva (Org.). Entre necessidade e desejo: Diálogos da psicologia com a religião. São Paulo: Loyola. 2001.
- BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Ciências da Religião e Ensino Religioso: o desafio histórico da formação docente de uma área de conhecimento. **REVER - Revista de Estudos da Religião**, [S.l.], v. 15, n. 2, p. 107-125, dez. 2015. ISSN 1677-1222. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/26189>. Acesso em: 01 fev. 2019.
- BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Geração Universitária da PUC Minas: o que mudou entre 1990 e 2013?. **HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, Belo Horizonte, p. 1190-1227, out./dez. 2014. ISSN 2175-5841. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n36p1190>. Acesso em: 01 fev. 2019. doi:<https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2014v12n36p1190-1227>.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: Elementos para uma teoria sociológica da religião. 3ª ed. São Paulo: Paulus. 1985.
- BÍBLIA de Jerusalém. Tradução em Português. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOFF, Leonardo. **Experimentar Deus**: A transparência de todas as coisas. 2ª ed. Petrópolis: Vozes. 2012.
- BOFF, Leonardo; BETO, Frei. **Mística e espiritualidade**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- BORN, A. Van Den (Redator). **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. 5ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1992.

CALDAS, Carlos Ribeiro C. Filho. Justificação pela fé no pensamento de Lutero hoje: uma introdução. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 14, n. 44, p. 1250-1273, out./dez. 2016.

CHARLES, Sebastien. **Comte-Sponville, Conche, Ferry, Lipovetsky, Onfray, Rosset**: É possível viver o que eles pensam? São Paulo: Barcarolla, 2006.

CORBÍ, Mariá. **Para uma espiritualidade leiga**: Sem crenças, sem religiões, sem deuses. São Paulo: Paulus, 2010.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: A essência das religiões. Lisboa: Livros do Brasil. 1992.

FERRY, Luc; GAUCHET; Marcel. **Depois da religião**: O que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei? Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Sinodal, 2007.

FOWLER, James W. **Estágios da fé**: A psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido. São Leopoldo: Sinodal, 1992.

FRANKL, Viktor Emil. **A vontade de sentido**: Fundamentos e aplicações da logoterapia. São Paulo: Paulus, 2011.

FRANKL, Viktor Emil. **Em busca de sentido**: um psicólogo no campo de concentração. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2008.

FRANKL, Viktor Emil. **Um sentido para a vida**: Psicoterapia e humanismo. São Paulo: Ideias e Letras, 2018.

FROMM, Erich. **Análise do homem**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

FROMM, Erich. **Psicanálise e religião**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira 1956.

GRESCHAT, Hans Jurgen. **O que é Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas. 2006.

HEVIEU-LÉGER, Daniele. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 137** - População residente por religião. Disponível em <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137#resultado>. Acesso em: 13 set. 2018

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 2103** - População residente, por situação do domicílio, sexo, grupos de idade e

religião. Disponível em <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/2103#resultado>. Acesso em 13 set. 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 3457** - Pessoas de 25 anos ou mais de idade, por nível de instrução, sexo e religião. Disponível em <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/3457#resultado>. Acesso em 13 set. 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Tabela 3458** - Pessoas de 10 anos ou mais de idade, exclusive as cuja condição no domicílio era pensionista, empregado(a) doméstico(a) ou parente do(a) empregado(a) doméstico(a), por religião, sexo e classes de rendimento nominal mensal domiciliar per capita. Disponível em <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/3458#resultado>. Acesso em 13 set. 2018.

KONINGS, Johan. **A palavra se fez livro**. São Paulo: Loyola, 1999.

KÜNG, Hans. **Teologia a caminho**: Fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999.

LACOSTE, Jean-Yves e; LOSSKY, Nicolas. **Dicionário crítico de Teologia**. LACOSTE, Jean-Yves. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2004.

LÉON-DUFOUR, Xavier (Dir.). **Vocabulário de Teologia Bíblica**. 6ª Edição. Petrópolis: Vozes, 1999.

LIBANIO, João Batista. **Deus e os homens**: Os seus caminhos. Petrópolis: Vozes, 1990.

LIBANIO, João Batista. **Eu creio, nós cremos**: Tratado da fé. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004a.

LIBANIO, João Batista. **Fé e Política**: Autonomias específicas e articulações mútuas. São Paulo: Loyola, 1985.

LIBANIO, João Batista. **Fé**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004b.

LIBANIO, João Batista. **O eterno problema da fé**. Rio de Janeiro: Conferência dos religiosos do Brasil, 1974.

LUCEÑO, J. M. Garrido. **Dicionário de pensamento contemporâneo**. VILLA, Mariano Moreno (Org.). São Paulo: Paulus, 2000.

MANCUSO, Vito. **Eu e Deus: Um guia para os perplexos**. São Paulo: Paulinas, 2014.

MICHELAZZO, José Carlos. **Mística, heresia e metafísica**. In: Caminhos da Mística. Faustino Teixeira (Org.). São Paulo: Paulinas, 2012.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal/ EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PANASIEWICZ, Roberlei. Categorização de experiências transcendentais: uma leitura da religiosidade, da fé e da religião. **Revista Pistis e Praxis**: Teologia e pastoral. Paraná, v. 5, n.2, 2013, p. 604-608.

PANASIEWICZ, Roberlei; OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro. Tendências religiosas entre a população universitária: um estudo de caso. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 36, p. 1160-1189, out./dez. 2014.

PEREIRA, Josias. **A fé como fenômeno psicológico**. São Paulo: Escrituras Editora, 2003.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**: Introdução ao conceito de cristianismo. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

RODRIGUES, Denise dos Santos. Os sem religião nos censos brasileiros: sinal de uma crise de pertencimento institucional. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 10, n. 28, p. 1130-1153, out./dez. 2012.

SANDRINI, P. Marcos. **Ensino religioso e educação humanista num estado leigo**. Porto Alegre: Faculdade Dom Bosco, Rede Salesiana – Brasil – Instituições Salesianas de Educação superior, 2018.

SECKLER, M. **Dicionário de teologia**. 2ª ed. FRIES, Henrich. Vol. II. São Paulo: Loyola, 1983.

SEGUNDO, Juan Luiz. **Fé e ideologia**: as dimensões do homem. São Paulo: Loyola, 1983.

SOARES, André Galvão. **O processo de canonização da Bíblia Hebraica – sua história, critérios e consequências**. 2016. 104 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação do Departamento de Letras Orientais, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: <http://portal.pucminas.br/imagadb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20160217102425.pdf>. Acesso em: 28 jun. 2016.

SOUZA, Adriana Andrade. **O exterior mais interior que o mais íntimo: Eckhart e a excelência de Marta**. In: Caminhos da Mística. Faustino Teixeira (Org.). São Paulo: Paulinas, 2012.

SPONVILLE, André Comte-. **O espírito do ateísmo**: Introdução a uma espiritualidade sem Deus. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

SPONVILLE, André Comte-; FERRY, Luc. **A sabedoria dos modernos**: Dez questões para o nosso tempo. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TEIXEIRA, Faustino. **Teilhard de Chardin e a diafania de Deus no universo**. In: Caminhos da Mística. Faustino Teixeira (Org.). São Paulo: Paulinas, 2012a.

TEIXEIRA, Faustino. **Teologia e pluralismo religioso**. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012b.

TILLICH, Paul. **A coragem de ser**. 6ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

TILLICH, Paul. **Dinâmica da fé**. 3ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

VALLE, Edênio. **Psicologia e experiência religiosa**. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

VALLE, Edênio. **Religião e espiritualidade: Um olhar psicológico**. In AMATUZZI, Mauro Martins (Org.). Psicologia e espiritualidade. 2º ed. São Paulo: Paulus, 2008.

VIEIRA, José Álvaro Campos. **Os sem religião**: Aurora de uma espiritualidade não religiosa. Belo Horizonte: PUC Minas. 2018.

VINCENT, Albert (Mons.). **Dicionário Bíblico**. São Paulo: Paulinas, 1969.

ZILLES, Urbano. **Fé e razão no pensamento medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.