



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Sebastião Hugo Brandão Lima

**OS IMPACTOS DA “MORTE DE DEUS” NA CONSTRUÇÃO DAS
SUBJETIVIDADES: a resignificação da transcendência na experiência
religiosa pós-moderna**

Recife

2020

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Sebastião Hugo Brandão Lima

**OS IMPACTOS DA “MORTE DE DEUS” NA CONSTRUÇÃO DAS
SUBJETIVIDADES: a resignificação da transcendência na experiência
religiosa pós-moderna**

Tese a ser submetida à Banca de defesa,
no Programa de Pós-graduação em
Ciências da Religião da Universidade
Católica de Pernambuco – UNICAP, como
requisito parcial à obtenção do grau de
Doutor em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos

Recife
2020

L732i Lima, Sebastião Hugo Brandão. Os impactos da “morte de Deus” na construção das subjetividades : a resignificação da transcendência na experiência religiosa pós-moderna / Sebastião Hugo Brandão Lima, 2020. 274 f.

Orientador: Sérgio Sezino Douets Vasconcelos Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Doutorado em Ciências da Religião, 2020.

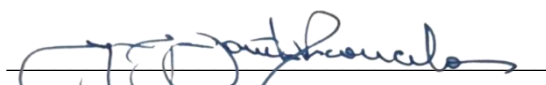
1. Deus 2. Morte. 3. Subjetividade. 4. Pós-modernidade. 5. Religiosidade. 6. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 7. Lebrun, Jean Pierre. I. Título.


CDU 231Pollyanna Alves - CRB-4/1002

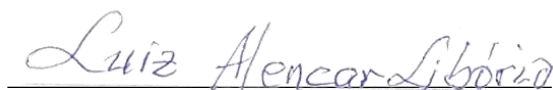
SEBASTIÃO HUGO BRANDÃO LIMA


**OS IMPACTOS DA “MORTE DE DEUS” NA CONSTRUÇÃO DAS
SUBJETIVIDADES: A RESSIGNIFICAÇÃO DA TRANSCENDÊNCIA NA
EXPERIÊNCIA RELIGIOSA PÓS-MODERNA.**

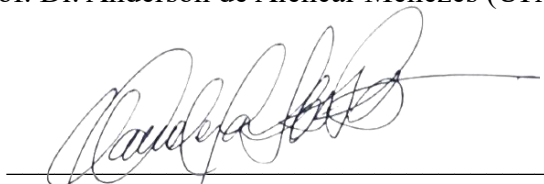
Tese **aprovada** como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião, na Universidade Católica de Pernambuco, pela seguinte Banca Examinadora:


Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets (UNICAP)


Prof. Dr. Zuleica Dantas Pereira Campos (UNICAP)


Prof. Dr. Luiz Alencar Libório (UNICAP)


Prof. Dr. Anderson de Alencar Menezes (UFAL)


Prof. Dr. Wanderlan Santos Porto (IFSE)

RECIFE

2020

Dedicatória

À Sérgio Douets por toda sua atenção, paciência e ensinamentos, além da parceria de sempre, sem ele a realização desse trabalho seria impossível. Luna Brandão, minha filha, que leu inúmeras citações para que eu digitasse nesse trabalho, participando diretamente do doutorado do pai.

Resumo

Esta tese parte da leitura que Jean-Pierre Lebrun (2004) faz da constatação de Nietzsche acerca do evento sócio histórico apresentado enquanto metáfora da “morte de Deus”, que assinalava o advento da Modernidade e declínio do fundamento último que sustentava o mundo Ocidental até então. O que acarretou, segundo Lebrun, a crise da função paterna, com profundos desdobramentos para as novas construções subjetivas na contemporaneidade. Essa tese tem como objetivo analisar as consequências da “Morte de Deus” e a crise de legitimação por ela desencadeada, na construção das subjetividades contemporâneas, problematizando, como consequência desse novo cenário, as novas ressignificações da transcendência na experiência religiosa pós-moderna. Trata-se de uma pesquisa interdisciplinar que busca, a partir das Ciências da Religião, dialogar com diferentes campos de conhecimento como: a Filosofia, a Psicanálise, a Sociologia e a Antropologia. Analisamos a “morte de Deus a partir da leitura que Lebrun faz da teoria nietzschiana problematizando acerca da perda da autoridade paterna. Essa análise se dá no cenário pós-moderno mediante o surgimento de novas subjetividades, tal como defendido por Bauman e Hall respectivamente. No concorrido mercado religioso, onde as religiões disputam diuturnamente fiéis, a religiosidade, muitas vezes, tem respondido às demandas dos indivíduos, adaptando-se ao mercado. Se Deus “morreu”, como fundamento último da cultura ocidental, por outro lado, surge um “novo tipo de Deus”. Um Deus a serviço das demandas subjetivas dos indivíduos, e não mais como a sua “função de exceção” que estruturava as relações na cultura. Como resultado, temos uma transcendência ressignificada para que possa atender aos anseios de “gozo pleno”, por uma parcela dos indivíduos religiosos na contemporaneidade.

Palavras-chave: Morte de Deus; Religiosidade; Pós-modernidade; Nietzsche; Lebrun.

Abstract

This thesis is part of Jean-Pierre Lebrun's (2004) reading of Nietzsche's observation about the socio-historical event presented as a metaphor for the "death of God", which marked the advent of Modernity and the decline of the ultimate foundation that supported the Western world until So. Which caused, according to Lebrun, the crisis of the paternal function, with profound consequences for the new subjective constructions in contemporary times. This thesis aims to analyze the consequences of the "Death of God" and the legitimation crisis that it triggered, in the construction of contemporary subjectivities, problematizing, as a consequence of this new scenario, the new meanings of transcendence in the postmodern religious experience. It is an interdisciplinary research that seeks, from the Sciences of Religion, to dialogue with different fields of knowledge such as: Philosophy, Psychoanalysis, Sociology and Anthropology. We analyze the "death of God based on Lebrun's reading of Nietzschean theory, problematizing the loss of parental authority. This analysis takes place in the postmodern scenario through the emergence of new subjectivities, as defended by Bauman and Hall respectively. In the well-attended religious market, where religions compete day by day faithfully, religiosity has often responded to the demands of individuals, adapting to the market. If God "died", as the ultimate foundation of Western culture, on the other hand, a "new type of God" appears. A God at the service of the subjective demands of individuals, and no longer as his "function of exception" that structured relations in culture. As a result, we have a resignified transcendence so that it can meet the yearnings for "full enjoyment", by a portion of religious individuals in contemporary times.

Keywords: Death of God; Religiosity; Postmodernity; Nietzsche; Lebrun

SUMÁRIO

Introdução	9
I. “Morte de Deus” em F. Nietzsche e a crise de legitimação na cultura Ocidental	13
1.1 Nietzsche e a “morte de Deus”	13
1.1.1 Contexto histórico de Friedrich Nietzsche	14
1.1.2. O discurso da “Morte de Deus” em Nietzsche.	23
1.1.3. Considerações acerca da “Morte de Deus” e niilismo em Heidegger, Vattimo e Young.	31
II. A constatação da “Morte de Deus” e sua influência na constituição das subjetividades pós-modernas.	44
2.1. A cultura Pós-moderna	45
2.2. As novas Subjetividades	66
2.3. Os Sujeitos Pós-modernos	81
III. Religiosidade na pós-modernidade	98
3.1 Religiosidade e os “processos de legitimação pelos universos simbólicos”	107
3.2. Religiosidade e singularidade das construções de crenças individuais	124
3.3. Persistência da Religião: reavivamento da experiência religiosa	145
3.4. Religiosidade e Pós-modernidade: as experiências religiosas nos dias atuais	154
IV. A função da transcendência na experiência religiosa pós-moderna.	176
4.1 O Pai simbólico e as experiências religiosas na pós-modernidade	176
4.2. A “Morte de Deus”, o enfraquecimento da Função Paterna e a crise de legitimação na cultura Ocidental....	196
4.3. A resignificação da transcendência na experiência religiosa do sujeito pós-moderno.	225
Considerações Finais	252

Introdução

A afirmação “Deus está morto” é uma expressão que só ocorreu porque houve causas relevantes, históricas e sociais, que a motivaram. Ela se desenvolveu ao longo da história e contou com a colaboração de diversas variáveis, não sendo um evento súbito. Ao contrário, é algo que só pode ocorrer através de um longo processo e com um grande número de conspiradores (BENSON, 2008, p. 29).

No século XVIII e, sobretudo, do século XIX, percebeu-se a decadência do fundamento último, pouco a pouco sua importância foi diminuindo, tanto para as ciências naturais, quanto para a sociedade, a história e os indivíduos de uma forma geral. O “desencantamento” de mundo parecia dado por certo – um mundo sem Deus. Na segunda metade do século XIX, levantou-se a hipótese de que Deus se tornou dispensável (ALTIZER; HAMILTON, 1967).

Este trabalho parte da leitura que Jean-Pierre Lebrun (2004) faz acerca da constatação Nietzscheana sobre a crise da legitimação no Ocidente, expressada na metáfora da “morte de Deus”. Segundo Lebrun (2004), a constatação de Friedrich Nietzsche (2001a) deste evento sócio histórico da “morte de Deus”, que assinala para a filosofia o advento da Modernidade, representa o fim do fundamento teológico do mundo Ocidental, resultando em uma crise da “função paterna”, que gera profundos desdobramentos para as novas construções subjetivas na contemporaneidade.

Logo, esta tese tem como objetivo analisar as consequências da “Morte de Deus” e a crise de legitimação por ela desencadeada, a partir da leitura de Lebrun, na construção das subjetividades contemporâneas, problematizando, como consequência desse novo cenário, as novas ressignificações da transcendência na experiência religiosa pós-moderna.

Realizamos uma pesquisa interdisciplinar que busca, a partir das Ciências da Religião, dialogar com diferentes campos de conhecimento como a Filosofia, a Psicanálise, a Sociologia e a Antropologia. Embora esta pesquisa dialogue a partir de uma provocação que vem de um autor do campo da psicanálise, Lebrun (2004), quando o mesmo afirma em sua obra “Um Mundo sem Limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social”, que a função da autoridade paterna encontra-se em declínio progressivo, que provoca novas

estruturações das subjetividades; precisamos ressaltar que não se trata de um trabalho no campo da psicanálise.

Discutiremos tal temática em quatro capítulos, dividida em dois blocos principais. No primeiro bloco, referentes ao primeiro e segundo capítulos, pretendemos contextualizar o evento sócio histórico da “morte de Deus”, visto que é imprescindível entendermos quais as circunstâncias sócio históricas levaram Nietzsche a proclamar a “morte de Deus”. Para tanto, faz-se necessário analisarmos dois conceitos principais: pós-modernidade e subjetividades, os quais, serão analisados no segundo capítulo, para que possamos definir o que neste trabalho denominaremos de sujeito pós-moderno.

No primeiro capítulo apresentaremos o discurso nietzschiano acerca da “Morte de Deus” e a crise de legitimação na cultura Ocidental; para que possamos compreender, posteriormente, a análise de Lebrun sobre este evento e suas implicações. Já no segundo capítulo, discutiremos a constatação sócia histórica da “Morte de Deus” e sua influência na constituição das subjetividades pós-modernas. Como vimos, definiremos nosso entendimento acerca de dois conceitos extremamente importantes para o desenvolvimento e defesa deste trabalho: pós-modernidade e subjetividades; para que ambos os conceitos estejam a serviço de nossa compreensão em relação à leitura que Lebrun faz de Nietzsche e suas provocações e conclusões.

Para discorrermos sobre a pós-modernidade nos apoiaremos em Zygmunt Bauman, em suas obras: “Modernidade Líquida” (2014), “O Mal- Estar da Pós-modernidade” (2013), “Modernidade e Ambivalência” (1999), “Ética Pós-moderna” (1997). Apresentaremos e serão citados autores que reconhecidamente não são pós-modernos e/ou tecem críticas a pós-modernidade, não nos furtaremos em apresentar o contraditório. Contudo, vale salientar que para os propósitos deste trabalho, as divergências apontadas entre esses diversos autores não são fundamentais para a defesa desta tese e não serão problematizados, de maneira que possa facilitar a exposição; o que enfatizaremos são os pontos de convergências entre esses autores que nos possibilitam compreendermos o que é essa nova estrutura social, psíquica, cultural e etc., da humanidade, a qual, denominamos, fundamentados por Bauman, por Pós-modernidade.

Fundamentados por Bauman, neste trabalho, defendemos que a pós-modernidade tem características próprias que a diferencia da Modernidade, porém, não se trata de uma ruptura com a Modernidade, e sim, sua continuação, isto é, entendemos que a pós-modernidade não é uma ruptura com a Modernidade e sim seu aprofundamento.

Já para discutirmos os processos de subjetivação na contemporaneidade e a crise de identidades, nos apoiaremos em especial em Stuart Hall (2005), em sua obra “A identidade cultural na pós-modernidade”. Sustentamos, fundamentados em Hall, que vivenciamos uma crise de identidade única o que resulta em novas subjetividades, que não há mais que se falar em identidade e sim, como veremos, em identidades, isto é, um novo e complexo processo de subjetivação, do qual emerge a figura do sujeito pós-moderno. Assim, uma vez compreendidos os conceitos apresentados, definimos o que compreendemos por sujeitos pós-modernos; um sujeito marcado pela busca do gozo pleno e ausência de limites, marcado, em especial, por duas características principais: incerteza e individualismo.

Já no segundo bloco, munidos das informações sócio históricas acerca da “morte de Deus” e definidos os conceitos que sustentam nossa tese, definiremos o que compreendemos por religiosidade na pós-modernidade e sustentaremos que houve uma resignificação da transcendência na experiência religiosa pós-moderna, no terceiro e quarto capítulo respectivamente.

No terceiro capítulo, problematizaremos acerca da religiosidade na pós-modernidade, para aprofundarmos nossa compreensão sobre esse tema analisaremos três pesquisadores principais que nos fornecem uma base teórica extremamente atual que nos possibilitará uma compreensão mais aprofundada sobre o fenômeno religioso na pós-modernidade, são eles: Berger (2009), Luckmann (2014) e Hervieu-Léger (2015). Analisaremos a religiosidade nos dias atuais tendo como referência esses autores citados, no tocante a uma religiosidade individual, que atende as necessidades mais subjetivas e de busca de gozo por partes dos fiéis, marcada por incertezas e busca por identificação. Posteriormente, caracterizaremos essa religiosidade, vivenciada na contemporaneidade, confrontando-a com as características da pós-modernidade e todo complexo processo de subjetivação, as quais foram

devidamente apresentadas anteriormente no segundo capítulo. Destarte, sustentaremos nosso entendimento acerca do conceito experiência, para em seguida analisarmos a experiência religiosa; demonstrando a partir dela a persistência da religião nos dias atuais, isto é, o reavivamento da experiência religiosa e suas características pós-modernas.

No quarto capítulo, analisaremos a transcendência na experiência religiosa pós-moderna, refletindo a partir do conceito de “Pai simbólico” do campo da psicanálise, da “Morte de Deus”, da crise da função paterna e a crise de legitimação na cultura Ocidental.

Sustentaremos, como resultado de nossa pesquisa, que houve profundos desdobramentos para as novas construções subjetivas, demonstrando, como consequência desse novo cenário, que houve uma ressignificação da transcendência na experiência religiosa do sujeito pós-moderno.

Portanto, defendemos que houve um deslocamento da transcendência na experiência religiosa pós-moderna, na qual, ela passa a não mais corresponder ao fundamento último da humanidade que dota de sustentação toda a realidade e que para suprir as necessidades das demandas da religiosidade pós-modernas, isto é, uma realidade marcada pelas incertezas e pelo individualismo, a religiosidade e, conseqüentemente, a transcendência sofreram uma transformação. Deus foi colocado a serviço dos fiéis e a religiosidade se adaptou às necessidades dos indivíduos, ávidos por experiências religiosas que dotem suas realidades de significado e correspondam às suas mais subjetivas necessidades de gozo pleno.

I. “Morte de Deus” em F. Nietzsche e a crise de legitimação na cultura Ocidental.

Neste capítulo iniciámos primeiro bloco deste trabalho, no qual, serão tratados os seguintes temas: contexto histórico de Friedrich Nietzsche; o discurso da “Morte de Deus” em Nietzsche; considerações acerca da “Morte de Deus” e niilismo em Heidegger, Vattimo e Young. Objetivamos apresentar o discurso da “morte de Deus”, bem como, apresentar o contexto histórico de Friedrich Nietzsche, pois, precisamos compreender quais as circunstâncias históricas e sociais que o levaram a concluir que “Deus estava morto”, visto que, a “morte de Deus” é uma constatação sócio histórica, como veremos a seguir.

Logo, este capítulo é de suma importância para compreendermos este evento sócio histórico, a saber, descrito na metáfora da “morte de Deus” por Nietzsche, para compreendermos, posteriormente, algumas das problematizações realizadas pelo psicanalista lacaniano Jean-Pierre Lebrun (2008a; 2004), que constata o declínio da “função paterna” no mundo Ocidental e suas implicações; isso a partir de uma leitura que o mesmo faz de Nietzsche. Além de ser base para compreendermos conceitos chave deste trabalho que, também, são parte da nossa análise da “morte de Deus”, como subjetividades e crise de identidades (HALL, 2005) e pós-modernidade (BAUMAN, 2013). Para isso dialogaremos com teóricos que analisaram o problema filosófico e sociológico apresentado por Nietzsche, são eles: Heidegger, Vattimo e Young.

1.1 Nietzsche e a “morte de Deus”

A metáfora nietzschiana da “Morte de Deus” sempre nos causou fascinação e aguçou o desejo de mergulhar nesta temática, tentando compreender a dimensão desta constatação, que Nietzsche observou no seu período histórico e conjecturou para o futuro, bem como os impactos deste evento histórico-social para a posterioridade, em especial, na Idade Contemporânea, a qual, defenderemos, vive sob uma condição pós-moderna,

isto é, revelaram-se características desta época que a distanciam das características mais gerais que definiram a Modernidade.

O contexto histórico em que Nietzsche viveu, pois, entendemos que é de extrema relevância para compreensão desta pesquisa discorreremos acerca do período histórico em questão e algumas especificidades sobre o filósofo alemão, visto que, a metáfora da “morte de Deus” é uma constatação histórica-social e diz respeito a uma época e suas transformações. Realçaremos o discurso de Nietzsche acerca da “Morte de Deus”, acerca do Nihilismo e algumas considerações a partir de Heidegger (2003), Vattimo (2007) e Young (2003) sobre essas temáticas desenvolvidas por Nietzsche, por compreendermos que tais questões são essenciais para entendermos a metáfora da “morte de Deus” e, conseqüentemente, analisarmos seus impactos na construção do indivíduo e a resignificação da transcendência na experiência religiosa pós-moderna, tal qual desenvolveremos no decorrer desta pesquisa.

1.1.1 Contexto histórico de Friedrich Nietzsche

Iniciamos, neste trabalho, buscando compreender parte do pensamento de Friedrich Wilhelm Nietzsche, nascido em 15 de outubro de 1844 em Röcken, perto de Leipzig na Alemanha, em especial, ao seu discurso acerca da “morte de Deus”, pois tal problemática nos causa fascínio e interesse, dentre outros motivos que impulsionam nossa investigação em compreender a recepção da sua filosofia no cenário pós-moderno e sua estreita relação para com o devir do fenômeno religioso, também, bem perceptível na pós-modernidade¹, no tocante ao processo de subjetivação dos indivíduos e a transcendência.

Em 1849 o pai e o irmão de Nietzsche faleceram; por causa disso a mãe mudou-se com a família para Naumburg, pequena cidade às margens do Saale, onde Nietzsche cresceu, em companhia da mãe, duas tias e da avó. Filho e neto de pastores protestantes, órfão de pai aos cinco anos de idade, foi instruído pela mãe nos rígidos princípios da Religião cristã. Sobre o seu pai, Nietzsche (2007a, p. 18) nos diz o seguinte: “Também ainda noutro ponto sou simplesmente o que o meu pai foi e, por assim dizer, a sua sobrevivência, após uma morte prematura”.

¹ Tal conceito será problematizado posteriormente, no segundo capítulo desta tese.

Nietzsche foi uma criança feliz, um aluno modelo, e já mostrava sinais de que teria desenvoltura intelectual, pois, pelo seu hábito de ler muito, sobretudo a bíblia, o chamavam “pequeno pastor”; com eles criou uma pequena sociedade artística e literária, para a qual compôs melodias e escreveu seus primeiros versos. Chegou a cogitar seguir os passos de seus antecessores. Porém, o seu interesse em se dedicar a Teologia e à Filosofia – influenciado por Ritschl, professor que considerava a filologia o estudo do pensamento – o desviou do caminho tomado por seu pai e seu avô. Obteve uma bolsa de estudos na então famosa escola de Pforta, em 1858. O contato com rigoroso estudo de textos bíblicos em Pforta, uma escola bastante conceituada pela forte formação filológica e estudos bíblicos foi importante nos estudos secundários do jovem Nietzsche (HALÉVY, 1989). Janz discorre sobre a importância de Pforta para o filósofo alemão:

O que Pforta significou para Nietzsche é de maior peso no que diz respeito a sua evolução inteira. Aqui foram assentadas as bases extraordinariamente sólidas de seu conhecimento sobre a Antiguidade, esse conhecimento que iria determinar, em primeira esfera e durante muitos anos, a direção de sua filosofia (JANZ, 1997, p. 110).

Após concluir seus estudos em Pforta, Nietzsche foi para Leipzig se dedicar aos estudos e lá investigou as obras de Diógenes Laércio (século III), Hesíodo (século VIII a.C.) e Homero (a.C. século IX a. C) (SIQUEIRA, 2004, p, 410). Interessou-se de forma mais comprometida por filosofia ao ler *O Mundo como Vontade e Representação*², de Schopenhauer, de quem mais tarde se afastaria³.

Um dos seus maiores críticos foi o filósofo alemão Arthur Schopenhauer. Crítico da visão iluminista de vida, ele argumentou que o mundo é a nossa representação dele, ou seja, é o resultado da organização de percepções que

² Publicada em 1819, esta foi a principal obra de Arthur Schopenhauer, conhecido pelo pessimismo de seus pensamentos.

³ A diferença é que, posteriormente, Nietzsche não categorizará o fundamento caótico da realidade, apresentado por Schopenhauer, como sofrimento, mas sim como vida, visto que, para Nietzsche, é vontade, vontade de poder. Assim, se vontade é vida, ele deve ser afirmada e não negada. Isto é, enquanto Schopenhauer negava a vida, Nietzsche a afirmava.. Se o gênio, em Schopenhauer, deve fugir do mundo da representação; em Nietzsche ele assume um caráter de união total com este mundo, afirmando nele tudo que há de horrível e belo (BRUM, 1998, p. 23).

nós fornecemos. O mundo, o qual representamos, é fundamentalmente vontade de existir (SCHOPENHAUER, 2001). Toda ação, movimento e mudança que ocorre no mundo é explicada por esta vontade. A vontade de representação de Schopenhauer exercerá influência decisiva sobre Nietzsche. Pois, com Schopenhauer (2001), a razão perde a sua centralidade e não mais é entendida como a essência dos indivíduos e sim como um instrumento a serviço de nosso instinto de sobrevivência na vida. A influência da filosofia de Schopenhauer torna-se notória no pensamento de Nietzsche, pois, esse último, notabilizou-se por defender os instintos humanos e criticar a razão absoluta.

Nietzsche atuou como docente na Universidade de Basileia, na Suíça, de 1868 a 1879. Contudo, passou a viver com uma “pensão”, cerca 3.000 francos suíços que financiava suas viagens e publicações de seus livros. Nietzsche, ainda em sua juventude, já dava sinais de seu promissor posicionamento filosófico, todavia, que este já discorria em suas anotações que os deuses também precisavam morrer (HEIDEGGER, 2003, p. 476). Ele se caracterizava por ser um espírito investigativo e inquieto, próprio de um grande pensador, vivendo de embates contra si mesmo e de conflitos com a humanidade – de paradoxos sem limite.

Trata-se de um indivíduo que vivia recurvado sobre si mesmo, passava boa parte do seu tempo escrevendo e convivendo com amigos e intelectuais. Fez várias viagens à Itália e pela Costa Azul francesa. Contudo, viveu parte de sua vida solitário, isolando-se em sua casa, apenas na companhia de sua mãe e de sua irmã. Não casou nem teve filhos, sua vida amorosa é marcada por sua grande decepção de não ter se casado com Lou Andreas Salomé. Sofreu por conta da sífilis, contraída em 1866. Depois de 1888, Nietzsche passou a escrever cartas estranhas – escrevia cartas ora assinando "Dioniso", ora "o Crucificado". Um ano mais tarde, em Turim, enfrentou o auge da crise e acabou sendo internado em Basileia, onde foi diagnosticada uma "paralisia progressiva". De origem sifilítica, a moléstia progrediu lentamente até a apatia e a agonia. Viveu seus últimos anos de vida isolado, falecendo no dia 25 de agosto de 1900, em Weimar, Alemanha. Um ser humano que foi definido da seguinte forma:

Emotivo e fascinado por tudo o que resplende vida, era ao mesmo tempo sedento por liberdade espiritual e intelectual; levado pelo instinto ao mundo irreal, ao mesmo tempo era apegado ao mundo concreto e real; religioso por natureza e por formação, era ao mesmo tempo um demolidor de religiões; entusiasta defensor da beleza da vida, era também crítico feroz de toda fraqueza humana; conhecedor de si mesmo, era seu próprio algoz; seu espírito era campo aberto em que irromperam as mais variadas tendências, sob a influência de sua agitada consciência (NIETZSCHE, 2008, p. 10).

Existe uma estreita relação entre a vida cotidiana de um pensador – sua condição histórica e social – e sua produção filosófica e/ou literária.⁴ Portanto, é relevante situar o Nietzsche e seu tempo, tendo como parâmetro uma possível perspectiva para ler e abrir um possível diálogo com o seu pensamento. É salutar contextualizá-lo no seu tempo histórico, em decorrência dos acontecimentos que de alguma forma contribuíram ou influenciaram na construção de suas concepções filosóficas. Ainda, segundo Beauvoir, “A soma de tais informações é, no entanto, ínfima se a confrontamos com a inesgotável multiplicidade de relações que cada elemento de uma existência mantém com o todo. Cada um tem uma, além disso, uma significação diferente quer o consideremos sob um ponto de vista ou sob outro” (BEAUVOIR, 2003, p. 10).

Nosso objetivo, nesta pesquisa, não é discorrer sobre toda a história da Alemanha e Europa do século XVIII e XIX, isto é, a época que antecede ao nascimento do filósofo e o seu contexto social, e sim, situá-lo enquanto filósofo de seu tempo histórico. Visto que, compreendemos que não existe pensador isolado de sua época e de seu contexto (BEAUVOIR, 2003). Contudo, é evidente que Nietzsche é um extemporâneo, como ele mesmo afirmou: “eu mesmo não sou ainda atual; alguns nascem póstumos” (2007a, p. 67). Mas, mesmo levando em consideração que Nietzsche é um extemporâneo, entendemos que o contexto histórico em que ele viveu é inerente à sua produção filosófica, mesmo que ele afirme: “eu sou uma coisa; outra é minha obra”. (2007a, p. 67). Sobre ser extemporâneo, Nietzsche também nos fala o seguinte:

⁴ Acerca desta questão, Simone de Beauvoir nos esclarece a relação entre a vida e obra de um autor da seguinte forma: “Todo bom biógrafo sabe que, para que conheçam seu herói, ele deve inicialmente invocar a época, a civilização, a sociedade à qual aquele pertence – e também remontar o mais longe possível a cadeia de seus ascendentes” (BEAUVOIR, 2003, p. 10).

Uma coisa sou eu, outra os meus livros. – Antes de a eles me referir, aflorarei aqui a questão da compreensão ou incompreensão destes escritos. Fá-lo-ei com a negligência que de qualquer modo convém: semelhante questão é, de facto, ainda extemporânea. Eu próprio não sou ainda atual, alguns nascem póstumos. – Tempo virá em que será necessário ter instituições em que se viva e ensine, como eu acedi a viver e a ensinar; talvez se criem até cátedras especiais para a interpretação do Zaratustra. Mas, para mim, seria uma contradição total, se eu esperasse, já hoje, ouvidos e mãos para as minhas verdades: que hoje não se escute, que hoje não se queira aprender de mim, é não só compreensível, mas até me parece justo (2007a, p. 43).

No período histórico que Nietzsche nasceu, por volta de 1840, vivia-se a primeira fase da Revolução Industrial (1780-1860), em sua plena ampliação e progresso, a qual, “plantou em toda a sua amplitude o problema do homem terreno” (LEFEBVRE, 1972, p. 51). Foi justamente neste cenário que Nietzsche se desenvolveu e pode desenvolver seu pensamento filosófico, a contras, especialmente, seu discurso da “morte de Deus”, influenciando e sendo influenciado pela história, momento no qual tinha o “homem terreno” como protagonista dos problemas filosóficos. Época dominada pela sociedade burguesa, sobretudo, porque é um período revolucionário inaugurado pela Revolução Francesa (1789) e que se prolongou por toda a primeira metade do século XIX. A revolução gerou uma nova visão do ser humano.

Trata-se de um período marcado pelo Capitalismo, pelo Estado burguês, e, especialmente na Itália e na Alemanha, pelo nacionalismo unificador. Na segunda metade do século XIX, este nacionalismo ganha força e conduz a unificação destes dois novos estados: Alemanha e Itália – que até meados do século XIX, eram duas grandes regiões da Europa, com relativa identidade cultural, que ficaram à margem do processo de unificação. No decorrer da segunda metade do século XIX, todavia, um forte nacionalismo passa a se afirmar nas duas regiões e, como consequência, os interesses nacionais acabaram prevalecendo sobre as diferenças políticas, sociais e culturais, tornando possível, nos dois casos, unir povos muito diferentes na tarefa comum de constituir novas nações (GARCIA, 2003). Segundo Klossowski, Nietzsche sofre forte influência da sociedade de sua época:

Como Nietzsche pensa e vive em uma sociedade burguesa ainda sólida – trinta ou quarenta anos antes dos primeiros abalos – sua maneira de ver parece ainda se confundir com as

iniciativas tomadas por essa mesma sociedade. Só hoje podemos medir o alcance da sua palavra e da sua recusa. Não existe mais sociedade 'burguesa', mas algo mais complexo a substituiu: uma organização industrial que, ao mesmo tempo que conserva as aparências do edifício burguês, reagrupa e multiplica as classes sociais segundo o crescimento ou a diminuição de necessidades cada vez mais diversificadas e, pela sua automatização, desequilibra até a sensibilidade dos indivíduos (KLOSSOWSKI, 2000, p.25).

Ao longo das guerras napoleônicas, Bonaparte desfez o antigo Império Romano-Germânico e instituiu em seu lugar a Confederação do Reno. Com a derrota de Napoleão, o Congresso de Viena determinou a formação da Confederação Germânica, um aglomerado de 39 Estados repartidos entre as lideranças da Prússia e da Áustria (ou Império Austro-Húngaro). Em 1862, o rei Guilherme I escolheu seu primeiro ministro: Otto von Bismarck, tornando-se o principal responsável pela unificação alemã. Ao assumir o cargo, ele adotou medidas para acelerar o desenvolvimento industrial, dentre elas: ampliou a malha ferroviária, estimulou a siderurgia e a indústria metalúrgica e, ao mesmo tempo, modernizou o exército, pois sabia que a unificação do país passaria necessariamente pela guerra. A partir de uma perspectiva política, Bismarck favoreceu a aliança entre burguesia industrial e a nobreza latifundiária. Essa aliança foi a base do processo de unificação, apoiando-se no exército, e não na participação popular, (GARCIA, 2003).

No século XIX existiu uma enorme expansão colonial europeia, buscava-se mercados consumidores e matérias-primas, bem como pontos estratégicos nas colônias. Esse movimento foi denominado como Imperialismo⁵. A partir de 1860, a Alemanha, país de origem de Nietzsche, tornou-se uma das principais áreas de concentração industrial, em um contexto que o aço superou o ferro, a eletricidade e o petróleo suplantaram o vapor, dentre outras significativas mudanças que ocorreram.

⁵ “A palavra Imperialismo vem do latim e significa ter poder de mandar. Conceitualmente é a política de um Estado, nação ou povo de impor controle direto ou indireto sobre outro, sendo a ação de poder contrária à vontade e aos interesses sobre quais incide” (MARQUES, 2006, p. 305). Por volta de 1900, o Imperialismo era considerado como um prolongamento da política nacional no quadro da política internacional. A palavra tinha acabado por significar construir um império com bases em aquisições coloniais; desenvolver a marinha e o exército como instrumentos desta política. O Imperialismo consistia, também, em desenvolver as exportações e os investimentos no estrangeiro em proveito da economia nacional (GOLLWITZER, 1969, p. 11-12).

Para compreender as origens dessa expansão, é necessário considerar as mudanças na estrutura capitalista, impulsionadas, sobretudo, pelos progressos técnicos, cujo conjunto muitos denominam de Segunda Revolução Industrial. Mais adequadamente, emprega-se a expressão Revolução Científico-Tecnológica, já que as mudanças ocorridas, a partir da década de 1870, não correspondiam simplesmente ao prolongamento da Revolução Industrial. Na verdade, nessa época iniciou-se uma série de transformações quantitativa e qualitativamente diferentes daquelas do fim do século XVIII. O aumento do padrão de vida, o crescimento da instrução de massa, os progressos científicos e tecnológicos, as reformas sociais, os progressos democráticos, e o expansionismo europeu no mundo indicavam o auge da Europa liberal e capitalista (CAMPOS; GARCIA, 2005, p. 303).

As transformações forçadas pela revolução, ocorrida nas indústrias têxteis da Inglaterra, no final do século XVIII, já estavam se findando em meados do século seguinte. Os três importantes elementos para as mudanças ocorridas na produção – formado por ferro, carvão e máquinas a vapor – não davam conta de sustentar o nível de produção de mercadoria e tampouco aumentá-lo, só sendo possível nas últimas décadas do século XIX, fase que Nietzsche desenvolveu sua filosofia, quando novos procedimentos técnicos e de fontes de energia e materiais tornaram-se conhecidos. Ampliando enormemente o papel da ciência, que se tornou determinante.

A ciência permitiu o crescimento da produção, todavia, tornou-se mais utilitária e voltada para as pesquisas tecnológicas, proporcionando condições para que as descobertas fossem aplicadas rapidamente aos processos produtivos. A união permanente entre ciência e tecnologia tornou-se um dos principais eixos de desenvolvimento da história do capitalismo e da sociedade contemporânea. Segundo Campos e Garcia, a Revolução Industrial estabeleceu uma nova regra para a sociedade capitalista:

A revolução industrial, no entanto, não foi uma ruptura técnica, mas a herdeira de um lento processo de aprendizagem em um longo percurso de surgimento de inovações técnicas. Essas inovações levaram a multiplicação acelerada de mercadorias e serviços. O impacto sobre as estruturas econômicas foi brutal. Criaram-se necessidades de consumo; os novos produtos e a redução dos custos de produção dos já existentes ampliaram o mercado consumidor. A aceleração do crescimento econômico, marcada pelo investimento de capitais em tecnologia visando

maior produtividade, tornou-se a regra da sociedade capitalista (CAMPOS, GARCIA, 2005, p. 303).

Foi no âmbito do transporte que as primeiras transformações foram percebidas, a partir do aperfeiçoamento das locomotivas e ferrovias. Neste período, as ferrovias eram representações de progresso, tal a sua importância, já que por elas deslocavam-se pessoas, matérias-primas e alimentos para abastecer as cidades. Outro grande passo na área de transportes e comunicação foi o aprimoramento dos navios a vapor, utilizados nas viagens transoceânicas. A partir das duas últimas décadas do século XIX, as transformações tornaram-se mais radicais. Foram desenvolvidas novas fontes de energia baseadas na eletricidade e no petróleo e, a partir daí, novas indústrias se formaram, empregando processos mecanizados ainda mais eficientes e produtivos, principalmente na área de metalurgia e siderurgia (CAMPOS; GARCIA, 2005).

Inúmeros setores da sociedade passaram a progredir enormemente com o crescimento científico e tecnológico da época, não se limitando a produção de mercadorias e ao universo da indústria pesada. A expansão da energia elétrica por cabos e o surgimento da lâmpada elétrica em 1878 desenvolveram substancialmente a vida nos centros urbanos, a ponto de a iluminação pública tornar-se referência de Modernidade. O sistema de comunicações também progrediu com vasta velocidade com a invenção do telefone, do telegrafo e do cinema. A medicina avançou, tendo em vista que, descobriram-se vacinas e a cura para doenças endêmicas (CAMPOS; GARCIA, 2005). Essas transformações científicas e tecnológicas atuaram, ao mesmo tempo, como “solventes da velha ordem” e “catalizadores de um novo mundo”. Nesse período criou-se a ilusão de que a humanidade vivia um processo de avanço científico sem interrupções, sempre alcançando graus mais elevados de complexidade (BARRACLOUGH, 1987).

Na época de Nietzsche a Alemanha se encontrava em plena transformação: com Frederico II, um “déspota esclarecido”, a Alemanha é “afrancesada”, ou seja, tem-se a união da política com as ideias do movimento Iluminista, conquistando, assim, o afeto dos intelectuais. Em 1870, a Prússia entra em uma guerra contra a França e conquista a vitória, surgindo o II Reich. A cultura é uniformizada com o objetivo de homogeneizar as

diferenças logo que ocorreu a unificação. A foi cultura é usurpada em detrimento da indústria.

Durante a guerra contra a França, Nietzsche serviu ao exército alemão como enfermeiro, porém, por pouco tempo, já que no início da guerra ele adoeceu, contraiu difteria e disenteria. É provável que esta doença tenha sido a origem das dores de cabeça e de estômago que o acompanharam durante toda a sua vida. Nietzsche restabeleceu-se, paulatinamente, e voltou a Basileia a fim de prosseguir seus estudos (SIQUEIRA, 2004). De 1871 até a morte de Nietzsche, que ocorreu em 1900, houve um período conhecido por Bela Época: período, na Europa, de relativa paz.

Já no campo da filosofia, o cenário no qual Nietzsche viveu foi marcado pelo crescimento do positivismo como tendência dominante. A Modernidade atinge um novo patamar de progresso da ciência. Não é mais Deus o responsável por salvar os homens, o próprio homem que deve se salvar: libertando-se dos grilhões da metafísica e da moral do rebanho, da negação da vida e do ressentimento. A ciência passa a figurar como conhecimento absoluto que traria fim a todas as mazelas da humanidade, o que não se concretizou.

A crença e autoafirmação da razão e do sujeito eram consensuais para a intelectualidade desta época. O que gerou uma crise de certezas e de modelos de orientação, acarretando uma crise da história e, conseqüentemente, uma crise acerca do transcendente, que havia legitimado essa construção histórica. A “morte de Deus” estabelece o fim da garantia de que tudo no final vai acabar bem. E, segundo Vattimo, é nesta perspectiva que se assenta o pensamento de Nietzsche, no qual, “a morte de Deus se constitui o evento mais radical da história da civilização Ocidental, visto que é o mundo do homem que foi radicalmente modificado” (VATTIMO, 1990, p.174).

Segundo Klossowski, Nietzsche se distancia da sua tradição cultural para desenvolver sua filosofia:

Pois quanto mais um pensamento sabe restringir, mais forças ele concentra. Determinar isso significa criar um espaço para si próprio, estender-se esse espaço, respirar. O inimigo não é somente o Cristianismo, nem a moral em si, mas o amálgama resultante de um e de outro – filistinismo é um termo demasiado fraco – burguesismo também não dá conta da hidra monstruosa: pois ela é composta de tendências muito distintas e de práticas não muito claras. Ora, ela reside em todos e em cada um. E o próprio Nietzsche tinha que se livrar dela,

extirpando todos os germes que trazia em si como pecado hereditário; esse foi o seu primeiro trabalho (2000, p.24).

Teria sido este o primeiro trabalho de Nietzsche: se libertar da tradição, extirpar o ranço cultural “hereditário” que trazia consigo, uma vez que, quanto mais um pensamento sabe restringir, mais forças ele concentra. Determinar isso significa criar um espaço para si próprio, dilatar esse espaço, respirar. O inimigo não é somente o Cristianismo, nem a moral em si, mas, também, o “burguesismo” composto de tendências muito distintas e de práticas não muito claras, que reside em todos e em cada um (KLOSSOWSKI, 2000).

Mesmo sendo influenciado por seu contexto histórico, Nietzsche parece conseguir se distanciar minimamente da sua herança cultural para desenvolver seu pensamento filosófico e propor uma cultura com novos valores. Pois, longe de ser um nacionalista ou fazer apologia ao germanismo, pontuou que: “[...] ser bom alemão é despojar-se do germanismo, pois pouco importa o caráter nacional a quem trabalha para a cultura” (MARTON, 1993, p.19).

1.1.2. O discurso da “Morte de Deus” em Nietzsche.

A afirmação da “morte de Deus” apareceu pela primeira vez em três aforismos, na obra *Gaia Ciência* de 1882, nos aforismos 108, 125 e 343. É possível encontrar em outras obras de Nietzsche várias menções à expressão “Deus está morto”, porém, ela se destaca e ganha notoriedade no aforismo 125, em *Gaia Ciência*, à medida que é “o primeiro texto explícito de Nietzsche sobre a questão” (MACHADO, 1999, p. 22). Convencionou a se denominar este discurso de “O homem louco”, ou também conhecido por “O insensato” – a depender das traduções. O pensador nos conta a estória do insensato que sai em praça pública procurando por Deus, dizendo o seguinte:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – Gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, ‘já lhes direi!’ Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus

assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? [...] Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob nossos punhais – quem nos limpará este sangue? (NIETZSCHE, 2001a, p.147-148).

Nesse discurso, Nietzsche discorre sobre o culpado pela “morte de Deus” e quanto essa questão tem reflexo na tradição. O homem moderno é culpado da “morte de Deus”, isto é, os homens são os responsáveis por excluir Deus de seu protagonismo norteador da vida humana. Com a Modernidade, Deus já não ocupa a função que lhe era própria, pois agora as ações e decisões do mundo moderno já não dependem dele. Convicto disso, Nietzsche proclama a “morte de Deus”, “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!” (2001a, p.148). A “morte de Deus” é “o diagnóstico da ausência explícita de Deus no pensamento e nas práticas do Ocidente moderno” (MACHADO,1994, p. 22). Foram os homens que mataram Deus e por este motivo Deus permanece morto. Matamos o que de mais sagrado havia na humanidade.

Quem assassinou Deus não foram os ateus ou os que não expressam fé alguma, e sim, os que professam a fé e\ou que concebem a realidade a partir de uma concepção metafísica. Os religiosos e teólogos foram os principais responsáveis pela morte de Deus. O último golpe desferido contra Deus, isto é, contra o mundo supracosmético, deu-se quando Deus foi degradado a valor supremo. Esse foi o golpe mais duro contra Deus e não o fato de Deus ser “indemonstrável” ou ter sido posto como algo acessível. Esse golpe “[...] não é desferido pelos que estão à toa e não acreditam em Deus, mas pelos crentes e teólogos” (HEIDEGGER, 2003, p. 519).

O pensamento de Friedrich Wilhelm Nietzsche, em suas reflexões filosóficas, inquieta as estruturas humanas, em especial, aquelas que se referem à tradição, dado o grau da complexidade e profundidade do seu discurso. Trata-se de um sujeito histórico-social e, como tal, sofreu influências da época em que viveu. Em todo seu processo investigativo e de reflexões filosóficas ele presencia e vivencia o surgimento de um novo contexto histórico,

isto é, o advento da Modernidade: período que se caracteriza por um espírito de repulsa às questões ligadas à tradição. Para ele a Modernidade surge no século XVIII com o advento do Iluminismo:

Onde tem origem, segundo Nietzsche, a Modernidade? Nos filósofos iluministas do século XVIII e sua crítica da tradição e da autoridade; na filosofia de Kant, que estabelece os limites do conhecimento e a impossibilidade de o homem conhecer o supracosmético, a coisa-em-si; na ciência positiva, que se torna independente da teologia; na revolução Francesa e sua defesa das 'ideias modernas' de igualdade, liberdade e fraternidade; na arte romântica que demonstra simpatia pelo que é sofrido, infeliz e doente (MACHADO, 1994, p. 21-22).

No século XVIII e, sobretudo, no século XIX, acentuava-se a derrocada de Deus que paulatinamente foi perdendo a plausibilidade, tendo a sua importância diminuída, tanto para as ciências naturais, quanto para a sociedade, à história e para os indivíduos de uma forma geral. Embora, essa premissa não se aplique de forma generalizada a todos os indivíduos, nem tampouco, a todas as culturas. A decadência de Deus não parece encontrar respaldo exato ao analisarmos a sociedade atual, ao que parece, houve um descrédito na Religião institucional, porém, os indivíduos permaneceram religiosos – como veremos no decorrer deste trabalho. O “desencantamento” de mundo parecia dado por certo, um mundo sem Deus. Por volta da segunda metade do século XIX, levantou-se a hipótese de que Deus tornou-se dispensável. Pois, naquele momento histórico a história e a sociedade eram tidas como algo entendível e que, em si mesmo, pode se explicar.

Se tratando de Nietzsche é extremamente importante clarificar as causas que o levaram, com tanta ousadia, a proclamar a “morte de Deus”, para isso, precisamos nos redimensionar para a sua época, visto que, “Deus está morto”, expressão famosa das obras de Nietzsche, é uma afirmação, uma constatação, que só ocorreu porque houve causas relevantes, histórica-sociais, que, de fato, motivaram-no a proclamar tal expressão. Trata-se de um momento histórico marcado pelo crescimento do ateísmo entre os escritores, os filósofos, no meio artístico, científico e demais intelectuais. Marcou-se pela desconfiança em relação à Religião, foram várias as teorias conjuratórias e depreciativas. A Religião perde espaço na Modernidade. Marx, Nietzsche e

Freud tornaram clara a grande ilusão que é a Religião, Ricoeur os intitulou de mestres da suspeita⁶ (RICOEUR, 1977).

O evento histórico-social, cunhado com a expressão “morte de Deus”, descrita por Nietzsche, desenvolveu-se ao longo da história e contou com a colaboração de diversas variáveis para findar na época histórica de Nietzsche. Ela não é um evento súbito e repentino; “está claro que apagar o horizonte é algo que nunca poderia acontecer durante a noite; poderia acontecer apenas através de um longo período de tempo, e com um grande número de conspiradores” (BENSON, 2008, p. 29). Ao pesquisarmos sobre a “morte de Deus” nos deparamos com a vastidão dessa temática que vai de William Blake, passando por Goethe, Darwin, Freud, Hegel, Marx e mesmo na literatura, tem-se Dostoievsky, Strindberg, Baudelarie e, obviamente, o próprio Nietzsche. (ALTIZER; HAMILTON, 1967, p. 14).

A “morte de Deus” não é fácil de ser assimilada. A maioria não consegue compreender tal sentença. Muito improvável que as massas consigam dar conta de entender a problemática da “morte de Deus”. Para Nietzsche, poucos conseguem perceber tal acontecimento, para tanto, é necessário um olhar forte de suspeita e inquietação. Notamos que, em Nietzsche, a “morte de Deus” é um evento inteiramente ligado à “aristocracia” de sua época. Essa aristocracia é justamente representada pelos intelectuais. Não havia uma preocupação, por parte do autor, com a concepção popular da Religião, pois o que o povo adora é tão somente sombras (2001a). Ele compreendia que a massa credita suas crenças nessas sombras, de um Deus morto, para justificar sua fragilidade e que as igrejas não passavam de sepulturas de Deus, uma vez que esse estava morto. Embora, segundo o próprio Nietzsche, as sepulturas serão vistas no decorrer de séculos, apenas sombras lá serão vistas e adoradas. Em vista disso, Nietzsche afirma:

⁶ Ricoeur publica um livro sobre Freud intitulado “Da Interpretação. Ensaio sobre Freud” no qual discorrerá sobre Marx, Nietzsche e Freud como os mestres da suspeita. Para ele, a partir de Nietzsche, Marx e Freud, estabeleceu-se a dúvida sobre os poderes da consciência em apreender o sentido do mundo e de si mesma de forma incontestável e acabada. As verdades absolutas foram colocadas em xeque pelo descobrimento do ser social por Marx, da vontade de poder em Nietzsche e do inconsciente por Freud. Essas convicções e certezas absolutas, ao qual se contrapõem estes pensadores, correspondem: a ideologia em Marx, vontade de verdade em Nietzsche e a ilusão em Freud. Sob perspectivas diferentes modelaram suas teorias: uma teoria dos ideais e das ilusões em Freud, uma genealogia da moral em Nietzsche e uma teoria das ideologias em Marx (RICOEUR, 1977).

Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos - uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. - Quanto a nós - nós teremos que vencer também a sua sombra! (2001a, p. 135).

Deus passa a não servir mais de pressuposto para construir formas de pensamento, pois na Modernidade o homem institui a ciência e lhe dá legitimidade, outorga-lhe condição de verdade. A humanidade sobrepõe a fé em Deus (teologia) pela fé no homem (ciência). A morte de um Deus, que é a personificação da moralidade, nada mais é que a queda de costumes, tradições e valores humanos que querem adquirir um caráter *a priori* e necessário. No pensamento moderno ganha espaço a ideia de evolução histórica, progresso, técnica, de domínio e medição da vida, assim, distancia-se das essências, dos princípios divinos, dos valores absolutos e dos dogmas. Já não há mais um valor supremo em relação ao qual avaliar todos os demais valores. Mesmo para Nietzsche, a “morte de Deus” não significa a ausência completa de valores, e sim, o fim da pretensão de um valor absoluto e universal (VATTIMO, 2004). Portanto, o discurso da “morte de Deus”, em Nietzsche, relaciona-se com a desvalorização do mundo metafísico, o qual, divide a realidade em duas: um mundo ideal e o mundo em que vivemos, privilegiando o primeiro em detrimento do segundo.

A “morte de Deus” para Nietzsche é a metáfora que representa o fim da metafísica e uma constatação que a sociedade de sua época, com o advento e progresso da ciência e tecnologia, estava pouco a pouco deixando de se relacionar com a realidade a partir desse conceito metafísico: Deus, passando a enxergar o real cada vez mais de forma pragmática, racional e lógica. Para compreendermos a dificuldade em compreendermos a metáfora/discurso da “morte de Deus”, vejamos o caso de um dos mais importantes e influentes filósofos da história, o filósofo alemão Friedrich Hegel, que influenciou pensadores do calibre de Heidegger, Schopenhauer, dentre outros, este último, como vimos, influenciou fortemente o pensamento de Nietzsche.

Hegel, por exemplo, diferentemente de Nietzsche, defendia que é no espaço religioso que Deus se manifesta, pois, o absoluto está distante do mundo. “Deus está lá fora, do mundo [...] Deus, teria desertado do mundo das

coisas e, em particular, do mundo dos homens. Uma manifestação deste desaparecimento do absoluto seria a célebre expressão: ‘Deus morreu’ (ROSENFELD, 2002, p.168).

Heidegger distinguia o discurso da “morte de Deus”, em Nietzsche, do discurso da “morte em Deus” feito por Hegel, pois, segundo ele, o primeiro discursou em um sentido conotativo-metafísico, desconhecido para sua época; enquanto o segundo discorreu sobre a “morte de Deus” no sentido denotativo-histórico, muito usual na época para se referir à morte do mártir do Cristianismo (HEIDEGGER, 2003).

Como vimos, a expressão “morte de Deus” foi forjada sobre as circunstâncias histórico-sociais decorridas do advento da Modernidade. A proclamação da “morte de Deus”, feita por Nietzsche, conota o apogeu da história da humanidade (HEIDEGGER, 2003, p. 475). Young chega a afirmar que a “morte de Deus” é uma demonstração sociológica de que a sociedade Ocidental deixou de ser uma sociedade culturalmente religiosa, pois a Religião não exerce mais o poder de tempos passados, já não exerce o encantamento e domínio que o ajudara na sua influência sobre a vida cotidiana e psíquica dos indivíduos (2003). Contudo, transcorrido pouco mais de um século da proclamação da “morte de Deus”, percebemos que o fenômeno religioso está vivo na vida e cotidiano de muitas pessoas. A exemplo, a crescente dos movimentos pentecostais, mais fortemente na América Latina e nos Estados Unidos.

Nietzsche não era um militante ateu, sua preocupação era em compreender o aparecimento e “desaparecimento” da crença em Deus. O filósofo alemão não objetivava negar a existência de Deus, construindo alicerce para discursos ateístas. Gomes esclarece essa questão defendendo que a filosofia de Nietzsche não era ateu, que a preocupação de Nietzsche era em compreender o aparecimento e “desaparecimento” na crença em Deus:

[...] objetivo, no entanto, não está em querer provar ou negar a existência de Deus, como fazem os ateus, uma vez que o pensamento Nietzscheano não tem uma preocupação epistemológica, mas quer aqui, mostrar como e por que surgiu e desapareceu a crença em que haveria um Deus (GOMES, 2004, p. 168).

Não podemos nos referir à expressão “morte de Deus” como meramente manifestação de um ateísmo, ou mesmo falar em uma doutrina de Nietzsche (MACHADO, 1994, p.22). Na academia debatem esta problemática sobre várias perspectivas. Dois grupos advogam a “morte de Deus”: os que professam o ateísmo e os que entendem a morte de Deus como uma purificação para a verdadeira religiosidade – que o Deus morto não foi o verdadeiro Deus.

Com o advento da Modernidade, a tradição, que era responsável pela sustentação da importância de Deus, entra em crise. Houve um redirecionamento, uma redefinição, à medida que, Deus perde sua importância, deixando de ser condutor da vida humana. Isso porque o fundamento metafísico foi posto em dúvida e, conseqüentemente, todas as suas ramificações. A tradição filosófica metafísica não é mais a mesma, ela se tornou um alvo de críticas e até mesmo de ceticismo. É essa a parte central da metáfora da “morte de Deus” em Nietzsche, logo, é uma questão filosófica e uma constatação histórico-social, não se trata de um devaneio ateuista.

A “morte de Deus” foi a grande expressão proferida por Nietzsche, que gerou diversas polêmicas no Ocidente, quando foi edificado o pretensioso projeto da Modernidade. Contudo, “Nietzsche não mata Deus, mas, limita-se a constatar a ausência do divino na cultura de seu tempo” (PENZO; GIBELLINI, 1998, p. 32.). Scarlett Marton escreve uma passagem que ilustra esse fato: “Com a morte de Deus, o filósofo nomeia o destino de vinte séculos da história Ocidental, apreendendo-a como o advir e o desdobrar-se do niilismo” (1997, p. 45). A crítica de Nietzsche à Religião e o anúncio do filósofo de que “Deus havia morrido”, não é necessariamente uma constatação de ateísmo, como se ele estivesse dito que Deus não existe. A crítica de Nietzsche é voltada a Religião como um todo. A tese de que Deus não existe não poderia ter sido professada por Nietzsche, segundo Vattimo, “Onde quer que haja algo de absoluto, mesmo que seja a afirmação da não existência de Deus, ainda existe sempre a metafísica, ou seja, justamente aquele Deus que Nietzsche acredita ter descoberto que é supérfluo” (VATTIMO, 2004, p. 9).

O discurso de Nietzsche sobre a “morte de Deus” é antes uma crítica à moral e aos valores cristãos, não tem pretensão de provar que Deus não existe, como faziam e fazem os ateus. A “morte de Deus” é a constatação do

nilismo da Modernidade; é o fato de que a fé no Deus cristão deixou de ser plausível, evidencia que a fé em Deus, que servia de base à moral cristã, encontra-se minada. Desapareceu o princípio em que o homem cristão fundou sua existência. É o diagnóstico da ausência cada vez maior de Deus no pensamento e nas práticas do Ocidente moderno. A “morte de Deus”, em Nietzsche, trata-se de uma percepção, por alguém dotado de uma capacidade de suspeita penetrante e de um olhar sutil, do ‘maior acontecimento recente’: a desvalorização dos valores divinos (MACHADO, 1999, p. 47).

O “Deus morto” de Nietzsche é um discurso ontológico-metafísico e, como um ser metafísico, é entendido como criação humana, tornando a ação histórica superior à ação divina. Como Deus é criação humana, cabe somente à humanidade destruí-lo. Pois, essa compreensão de que o homem criou Deus, sentenciou o fim de Deus e da metafísica na Modernidade – sendo o homem moderno o responsável pela perda de confiança em Deus: suprimiu a crença em um mundo metafísico, originária do Cristianismo. O homem moderno substitui a teologia pela ciência, o sono dogmático pelo sono antropológico, o ponto de vista de Deus pelo ponto de vista do homem (MARCHADO, 1994, p. 23).

A “morte de Deus” marca o fim de uma época e caracterizou-se pelo fim do modelo platônico⁷ de pensamento, isto é, divisão da realidade em duas – o que ficou conhecido em Platão como “teoria das ideias”: tendo como princípio a divisão entre um mundo divino (transcendente) e um mundo humano (material). Pois, para o pensamento Ocidental, a “verdade” aparece inerente à Religião judaico-cristã, mundo divino (às escrituras e a Deus, enquanto causa primeira e criadora de todas as coisas), e a Modernidade rompe com essa estrutura, “Deus morreu precisamente na medida em que o saber não precisa mais chegar às causas últimas, o homem não precisa mais crer-se uma alma imortal, etc.” (VATTIMO, 2007, p. 10).

⁷ Platão foi o primeiro pensador a desenvolver uma teoria racional sobre uma realidade fora da realidade sensível. O cerne da filosofia de Platão – filósofo da antiguidade – é sua teoria das Ideias ou Formas. Daí deriva a expressão Modelo Platônico, que divide a realidade em dois mundos: o mundo sensível, dos fenômenos, e o mundo inteligível, das ideias. O primeiro é sombra do verdadeiro mundo, é ilusório, mutável e acessível aos sentidos; o segundo é real, verdadeiro e imutável e não acessível aos sentidos. Em sua “teoria das ideias”, o filósofo estabeleceu a existência de um mundo metafenomênico do ser, o qual serviria de modelo para os entes do mundo real (AMÉRICO, 1991).

Assim, a expressão “morte de Deus” é a constatação do desaparecimento dos valores universais e absolutizados, fim do fundamento último e da metafísica. Marca a ruptura que a Modernidade introduz na história da cultura, isto é, substitui o desejo de eternidade por projetos de futuro e progresso histórico; substitui autoridade de Deus e da igreja pela autoridade do homem, considerado como consciência ou razão; e por fim, substitui uma beatitude celeste por um bem-estar terrestre (MACHADO, 1994, p. 23).

A “morte de Deus” atesta as transformações decorrentes do advento da Modernidade, a questão da fundamentação última da vida humana. Há uma crítica à metafísica, mas, há, sobretudo, uma crítica à cultura Ocidental cristã, na qual, os indivíduos fundamentavam suas realidades e a tinham enquanto um alvo seguro. Mais do que uma crítica à Religião, a “morte de Deus” em Nietzsche, trata-se de uma crítica à herança cultural judaico-cristã que se espalhou no Ocidente e conduziu a fragilização da vida.

1.1.3. Considerações acerca da “Morte de Deus” e niilismo em Heidegger, Vattimo e Young.

Inúmeros pensadores são associados ao niilismo, tais como: Schopenhauer, Nietzsche, Turgueniev, entre outros. Logo percebemos que não há facilidade em conceituar o niilismo. Desta forma, começaremos nossa reflexão sobre niilismo com o verbete do dicionário de Nicola Abbagnano:

Termo usado na maioria das vezes com intuito polêmico, para designar doutrinas que se recusam a reconhecer realidades ou valores cuja admissão é considerada importante [...] Em outros casos, é empregada para indicar as atitudes dos que negam determinados valores morais ou políticos. Nietzsche foi o único a não utilizar esse termo com intuítos polêmicos, empregando-o para qualificar sua oposição radical aos valores morais tradicionais e às tradicionais crenças metafísicas (1998, p. 712).

A partir da leitura de Abbagnano, torna-se evidente que são várias as interpretações acerca do niilismo, pois, a depender do autor, o termo assume diferentes conotações. Na maior parte das vezes a expressão niilismo é usada de forma pejorativa, o que é aceitável, uma vez que a origem do termo é a palavra latina *nihil*, isto é, nada. Contudo, discutiremos sobre o niilismo discutido filosoficamente por Nietzsche, isto é, um niilismo que tem como

principal característica desprezar qualquer valor metafísico e objetiva a destruição da moral: induzindo todas as coisas ao vazio, removendo da vida qualquer sentido extraterreno, ou seja, uma fundamentação extraterrena é simplesmente injustificável. Porém, não podemos entender o niilismo somente como uma teoria de destruição propriamente dita. Devemos entender o niilismo, também, como uma tendência de reformulação e/ou reconstrução, ou seja, no entendimento de proporcionar aos indivíduos a possibilidade de criar seus próprios valores – munidos de suas experiências existenciais e materiais (FERREIRA, 2013).

Foi na contemporaneidade que o Niilismo ganhou maior expressão e importância. Todavia, o niilismo em si não é tão recente, pois surge nos primórdios da Filosofia, especificamente a partir do filósofo sofista Górgias (485 a.C. a 380 a.C.), e se desenvolve durante a história. Como defende Ferreira,

O termo 'niilismo' reporta à época da Revolução Francesa, especificamente por meio do escritor russo Turgeniev. No meio filosófico foi empregado por Friedrich Schlegel, Johann Fichte e Friedrich Hegel. Mas é após a teoria de Friedrich Nietzsche que a 'filosofia do nada' ganha seu entendimento contemporâneo [...] De certo modo, o niilismo filosófico contemporâneo retoma, em decorrência talvez da formulação da teoria do caos e em contrapartida às teorias cosmológicas da antiguidade grega e cristã católica, a revelação da ausência de fundamento e verdade às coisas em si. Torna-se mola propulsora da inovação, da quebra de valores e desmistificação de muitas teorias tidas como 'verdadeiras' (2013, p. 30).

Vale salientar, no entanto, que o discurso sobre o “nada é”, isto é, essa afirmação de que o nada é como ponto de partida, é apontado como uma criação de Parmênides, em seu famoso poema (CASSIN, 2005). Vejamos o que diz o poema:

Cuida que os caminhos únicos do procurar são dignos de serem pensados: um que é e que não-Ser e que não ser não é o caminho da obediência [Peithoûs: persuasão] – pois segue o desvelar-se [Aletheíe]. O outro, que não é, e necessariamente não ser é, este caminho eu te afirmo ser totalmente insondável como algo inviável, pois não haveria de conhecer o não-Ser (pois este não pode ser realizado [anustón]) nem havereis de trazê-lo à fala (PARMÊNIDES, 2005, p. 44).⁸

⁸ É exatamente por esse percurso, dito por Parmênides como insondável, que Górgias trilha seu percurso. Porém, Górgias não afirma o não-Ser, ao contrário, ele nega o não-Ser, ou seja, ele não sugere um novo percurso para inverte o de Parmênides, todavia, demonstra que outro percurso, o do Ser, é limitado (Cf. SANTOS, 2008).

Já Schopenhauer, apesar de não se considerar niilista, em sua grande obra *O Mundo como Vontade e Representação*, trouxe de volta o Nada para a cena contemporânea. Despertou, desde seu surgimento, o espanto daqueles que se propuseram a lê-la, dentre esses, o jovem Nietzsche e foi a partir desse que a reflexão filosófica sobre o niilismo alcança o seu ápice. Como vimos, o termo niilismo é anterior a Nietzsche, no entanto, no meio filosófico o termo ganha notoriedade a partir de sua filosofia. É a partir de Nietzsche que o termo niilismo, também denominada de “filosofia do nada” “[...] ganha seu entendimento contemporâneo [...] o niilismo filosófico contemporâneo [...] Torna-se mola propulsora da inovação, da quebra de valores e desmistificação de muitas teorias tidas como ‘verdadeiras’” (FERREIRA, 2013, p. 30).

Para Nietzsche (2001a, p. 233), com o desabono do mundo suprasensível – da metafísica – a “crença no Deus cristão perdeu o crédito”. O fundamento, no qual, o homem Ocidental alicerçou sua existência, declinou. A fé em Deus perdeu plausibilidade, instaurando-se o niilismo⁹. Ao passo que se desprezou a tradição e todo o seu sistema, houve impactos, isto é, a “morte de Deus” trouxe consequências. Uma dessas consequências foi o niilismo, influenciando na construção do que denominamos por “pós-modernidade”¹⁰, problemática que discutiremos no segundo capítulo deste trabalho.

No decorrer da obra *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche vai discorrer sobre o abandono da Modernidade. Para ele, só é possível abandonar a Modernidade pela radicalização das próprias tendências que a compõe. Esta radicalização se dá através da superação dos valores superiores da civilização, sobretudo, os valores morais. Nietzsche demonstra que a moralidade direciona nossas forças em pró de interesses específicos, que

⁹ Dada toda a problemática e desenvolvimento de pesquisas sobre o niilismo, nos parece pouco provável afirmar, categoricamente, o que é e o que não é niilismo. Conceitos tendem a serem absolutos e ortodoxos. Conceituar é diminuir o real. As coisas por si mesmas não possuem conceitos nem limites previamente delimitados. Os signos não necessariamente têm relação direta com os significados nem com os significantes, como defendem tanto Derrida, com sua técnica desconstrutiva, quanto Saussure, no âmbito da linguística. É mais promissor tentar apresentar como este tem sido visto durante a história do pensamento, demonstrando o que pode ser o niilismo, e com base nesse catálogo de possibilidades, tentar entender como este niilismo se estabelece. (Cf. PECORARO, 2005).

¹⁰ O termo “pós-modernismo”, Segundo Perry Anderson, teve sua origem na Espanha na década de 1930. Ele aponta ter sido, Frederico de Onís, o primeiro a usar o termo pela primeira vez. Mas foi o filósofo francês Jean-François Lyotard, com a publicação “A Condição Pós-Moderna”, que expandiu o uso do conceito (2009). A verdade é que não há consenso sobre a existência de uma “pós-modernidade”. A discussão em torno da pós-modernidade, bem ao estilo de nossa época, se faz cheia de contradições (Cf. 1985).

embora pareçam ser nossos, há muito mais por trás disto tudo, não são meros interesses pessoais e subjetivos (como veremos nos próximos capítulos). Há todo um processo de construção desses interesses, que nos definem socialmente, culturalmente e até emocionalmente (NIETZSCHE, 2007b).

Em Nietzsche, a saída da Modernidade não é entendida como superação, no sentido de criar novos conceitos, e sim, no sentido de substituição dos conceitos já existentes, uma vez que, a superação é uma categoria tipicamente moderna. A própria verdade é um valor que também se dissolve. Com a desagregação do conceito de verdade, a verdade primeira que era Deus se desintegra: Deus está morto. Conforme defende Vattimo: “é com esta conclusão niilista que se sai de fato da Modernidade, segundo Nietzsche, pois a noção de verdade não mais subsiste e o fundamento não mais funciona, dado que não há fundamento algum para crer no fundamento, isto é, no fato de que o pensamento deva fundar” (2007, p. 173). Assim, a passagem da Modernidade para a pós-modernidade é caracterizada pela destruição da fundamentação dos valores e ideais absolutos, decorridos da “morte de Deus”.

Segundo Nietzsche, a humanidade perdeu o seu referencial absoluto e o que restou foi o nada, pois cometeu o maior de todos os assassinatos – o maior de todos os atos: a “morte de Deus”. Deus – ser metafísico – era um referencial desde a Antiguidade até o período medieval, contudo, com a Modernidade esse referencial foi se perdendo tornando a humanidade perdida em meio ao nada. Após a “morte de Deus” instaura-se um estado de nada, ou seja, o niilismo. Deus morreu tanto enquanto fundamento suprassensível, quanto como fundamento de todo o real. Assim, não resta mais nada para que a humanidade possa se fundamentar e para onde possa se direcionar, visto que o mundo suprassensível perde sua força imperativa e sua força construtora (HEIDEGGER, 2003, p. 479). Como afirma Nietzsche:

Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘em baixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? (2001a, p.148).

Esse estado de nada é consequência de uma dependência do fundamento que se esgotou. A lugar da transcendência, Deus, foi ocupado pelo vazio. Aparentemente, Nietzsche percebe o niilismo como danoso e indesejável, propondo um recomeço mais real e condizente com a realidade humana, no entanto, ele posteriormente propõe um niilismo positivo (como veremos mais adiante).

Nietzsche (1992, p.2-3) se proclama o primeiro niilista completo, que viveu até o fim o niilismo. Para ele, existe uma pena que nos redime da vastidão da crueldade de termos assassinado Deus e uma forma de superarmos o vazio deixado por ele: tornarmo-nos deuses! Houve um rompimento na história com a constatação de que Deus havia morrido, abrindo-se uma variedade de novas possibilidades de perspectivas para humanidade (NIETZSCHE, 2001a). Ele percebe na transvaloração de valores (superação dos valores vigentes e absolutos) a oportunidade do surgimento de valores fundamentados na realidade física e não em uma realidade metafísica. Esses valores transvalorados (novos valores) não se tornariam vazios e estariam isentos do niilismo clássico, à medida que, baseiam-se na realidade natural e não na realidade sobrenatural; em uma realidade física e não em uma realidade metafísica. Para alcançar tal feito Nietzsche concebe o “além homem” ou “super-homem”, capaz de transvalorar – transcender os valores (NIETZSCHE, 1998).

Quando tomamos conhecimento de que “Deus está morto” ocorre o início do processo de uma transvaloração radical dos valores (tidos como supremos até então). Os indivíduos tomam consciência e concebem uma história que é mais elevada, experimentada e assumida explicitamente enquanto a realidade do real, mundo que vivenciamos e experimentamos, em oposição a uma realidade metafísica. Os valores normativos se deterioram e chegam ao fim, não há, nem mesmo, preocupação com declínio de valores, e sim, em projetar o novo. Segundo Heidegger: “O niilismo ‘da desvalorização dos valores supremos’ foi superado [...] O ‘super-homem’ é o homem, que é homem a partir da realidade determinada pela vontade de poder e para esta” (2003, p. 511). Tanto a “morte de Deus” em Nietzsche, quanto o fim da metafísica em Heidegger, sinalizam ser a mesma coisa. Embora Heidegger

entenda a “morte de Deus” como a constatação do advento do niilismo e não como o advento da pós-modernidade (VATTIMO, 2007).

Ao passo que os indivíduos não mais dependem de Deus, passam a ser condutores dos seus próprios valores. Deus – realidade metafísica – deixa de ser referência, os indivíduos tornam-se livres para construir seus ideais. No cenário de múltiplas alternativas e incertezas o niilismo caracteriza-se como via de autonomia e redenção, isto é, realizar uma humanidade menos fanática e mais autêntica e amigável, que só é possível se reduzirmos gradativamente os valores e as pretensões absolutas. Somos vítimas do verdadeiro pecado original: a pretensão metafísica de ter razão. Afirmar as diferenças deve ser a sustentação contra os absolutos. Combater as certezas absolutas e valores supremos pode ser a chave para nos entendermos com os outros (VATTIMO, 2004).

O niilismo é definido por Heidegger como a depreciação e o estado de declínio em que se achavam os valores e ideais europeus. Para Heidegger, a metáfora nietzschiana da “morte de Deus” é inerente a seu discurso sobre niilismo, pois ele é uma interpretação do discurso nietzschiano acerca da “morte de Deus”. Ao afirmar a “morte de Deus”, Nietzsche estava interpretando o niilismo em seu desenvolvimento histórico e que culminava em sua época. Não estava em um projeto pessoal ou mesmo em propósito de um ateísmo militante. Era, antes de tudo, uma constatação histórica do que se vinha desenvolvendo historicamente. O niilismo histórico, reconhecido por Nietzsche, já transpassava preponderantemente o século passado e determina o nosso século. A interpretação desse movimento é sintetizada por Nietzsche através da curta sentença: “Deus está morto”. Para compreendermos essa constatação histórica, é necessária uma meditação acerca da metafísica (HEIDEGGER, 2003). Assim, Heidegger diz:

Agora vale a meditação acerca da metafísica nietzschiana. Seu pensamento se vê sob o signo do niilismo histórico reconhecido por Nietzsche, que já transpassava preponderantemente o século passado e determina o nosso século. A interpretação desse movimento é sintetizada por Nietzsche através da curta sentença: ‘Deus está morto’. Poder-se-ia supor que a sentença ‘Deus está morto’ expressa uma opinião do ateu Nietzsche e é portanto uma tomada de posição pessoal; uma tomada de posição por isso mesmo unilateral e, assim também, facilmente refutável através da indicação de que hoje, por toda parte, muitos homens

procuram as casas de Deus e de que subsistem as aflições a partir de uma confiança em Deus determinada de modo cristão (2003, p. 474-475).

Segundo Heidegger (2003), a proclamação da “morte de Deus”, tomada como mera representação ateísta e\ou convicções pessoais, seria refutada facilmente, tanto em sua época, quanto nos dias atuais. Segundo Heidegger,

O discurso do homem desvairado diz justamente, que a sentença ‘Deus está morto’ não possui nada em comum com a mera opinião presente à nossa volta e eloquente daqueles que ‘não acreditam em Deus’. O niilismo enquanto destinação ainda não se fez absolutamente vigente para os assim meramente descrentes (2003, p. 481).

Sobretudo, nos dias atuais, que notoriamente percebe-se o crescimento da busca por experiências religiosas, o encantamento de mundo com adaptações e ressignificações do fenômeno religioso e, conseqüentemente, persistência da existência de Deus e\ou deuses, as representações ateístas poderiam ser facilmente refutadas. Contudo, não há como refutar o discurso da “morte de Deus” enxergando sobre este ângulo. A “morte de Deus” é uma constatação histórica-social do descrédito em uma realidade e explicações metafísicas, que independe do crescimento ou não das Religiões e\ou religiosidade nos dias atuais, pois parte dessas se ressignificaram, adaptaram-se ao cenário atual.

Em Nietzsche, a sentença “morte de Deus” em nada tem a ver com a mera opinião presente à nossa volta e eloquente, daqueles que não acreditam em Deus. Também para Heidegger, como já defendemos anteriormente, o anúncio de Nietzsche, de que Deus está morto, não necessariamente é uma afirmação ateísta, pois, o ateísmo visto como verdade inquestionável seria um fundamento absoluto, tanto quanto o Deus servia de fundamento necessário e absoluto, e Nietzsche combatia os fundamentos absolutizados. Ao contrário, a proclamação da morte de Deus – distanciando-se do modelo religioso escolástico¹¹ – abriria horizontes para uma nova experiência religiosa, dilacerando a sustentação do ateísmo que comumente direcionam todas as

¹¹ A Escolástica é uma corrente filosófica nascida na Europa da Idade Média, que dominou o pensamento cristão entre os séculos XI e XIV e teve como principal nome o teólogo italiano São Tomás de Aquino. Buscava-se conciliar razão e fé, acreditando que não havia contradição entre elas, pois ambas vinham de Deus (Cf. BEZERRA, 2016).

suas críticas ao Deus-metafísico. Assim, a morte desse Deus ultrasensível possibilita a crença em outro Deus que não se enquadra na categoria de metafísico, justamente, porque este Deus-fundamento último, que é a estrutura metafísica do real, não é mais sustentável (VATTIMO, 2004, p.12).

Quem morre é o Deus dos filósofos, o Deus neoplatônico¹², Deus cristão escolástico. A morte desse Deus metafísico tornou Deus mais humano, mais próximo a realidade, pertencente ao real: um Deus dotado de atributos humanos e desprovido de atributos divinos, que se sujeitou a morte. A morte do Deus metafísico faz ressurgir o Deus pessoal da revelação bíblica como possibilidade religiosa. Gianni Vattimo afirma que:

Sob a luz da nossa experiência pós-moderna, isso significa que justamente porque esse Deus-fundamento último, que é a estrutura metafísica do real, não é mais sustentável, torna-se novamente possível uma crença em Deus. Certamente, porém, não no Deus da metafísica e da escolástica medieval que, de qualquer forma, não é o Deus da bíblia, daquele livro que a própria metafísica moderna, racional e absoluta, aos poucos havia dissolvido e negado (VATTIMO, 2004, p.12).

Vattimo se opõe aos que defendem que o discurso de Nietzsche foi extremamente proveitoso para o ateísmo, pois, o discurso nietzschiano revigorou a Religião e abalou o discurso ateu, todavia, que o Deus que é assassinado é o Deus-metafísico, isto é, o Deus moral. Segundo Vattimo:

É, enfim, o mundo desta babel da tardia Modernidade aquele que 'verifica', por assim dizer, conferindo-lhes validade, tanto o anúncio nietzschiano da morte de Deus quanto aquele de Heidegger, idêntico em seu significado, do fim da metafísica. Em tantos sentidos que não podem ser com facilidade reunidos em um conjunto sistemático, mas que, creio eu, estão bem claros, é exatamente este o mundo no qual o 'Deus moral', isto é, o fundamento da metafísica, morreu e foi enterrado. Todavia, esse é aquele que Pascal chamava de Deus dos filósofos e, de fato, muitos são os sinais que parecem indicar que foi a própria morte desse Deus o que abriu caminho para uma vitalidade renovada da Religião (VATTIMO, 2004, p. 24).

¹² O neoplatonismo foi um dos mais importantes movimentos filosóficos da Antiguidade, denominado assim por ter origem na filosofia de Platão. Na verdade, só nos dias atuais os pesquisadores acrescentaram o prefixo neo, para marcar uma diferença em relação às duas correntes: platonismo e neoplatonismo, as quais, apesar das aparências, apresentam distinções. O filósofo mais importante do neoplatonismo foi Plotino (Cf. BEZERRA, 2016).

O debate religioso não se encerra com a sentença nietzschiana de “morte de Deus”, o que se encerra é o debate em torno de dogmas absolutos. A afirmação da “morte de Deus” destrói a credibilidade dos defensores do Deus metafísico e, também, a crença em um ateísmo racional, pois, incidir fundamentação para o ateísmo é o mesmo que acatar uma verdade metafísica última. A não-existência de Deus, não poderia ter sido professada por Nietzsche, pois onde quer que haja algo de absoluto, mesmo que seja a afirmação da não-existência de Deus, ainda existe sempre a metafísica (VATTIMO, 2004). Segundo Vattimo,

Uma tese do gênero, a não-existência de Deus, não poderia ter sido professada por Nietzsche, pois do contrário a pretensa verdade absoluta que esta encerraria ainda valeria para ele como um princípio metafísico, como uma estrutura verdadeira do real que teria a mesma função do Deus da metafísica tradicional. Onde quer que haja algo de absoluto, mesmo que seja a afirmação da não-existência de Deus, ainda existe sempre a metafísica, ou seja, justamente aquele Deus que Nietzsche acredita ter descoberto que é supérfluo (VATTIMO, 2004, p.9).

A pretensão de Nietzsche nunca foi atestar o ateísmo, e sim, atestar a desvalorização dos valores morais de sua época. O que Nietzsche contestou foram os ideais europeus, propostos a partir do prisma de valores, que não se sustentam e, com isso, define o niilismo. Para ele, o niilismo é a compreensão da realidade de sua época, enquanto decadência dos valores absolutos e supremos e, conseqüentemente, aparecimento do nada por conta da ausência desses valores (HEIDEGGER, 2003). Porém, ele ressignifica o niilismo, propondo a transvalorização de todos esses valores e ideais, tidos, até então, como supremos e que se apoiavam em um ser metafísico compreendido por Deus. Heidegger discorre sobre o niilismo, em Nietzsche, apontando a importância de compreendê-lo como transvalorização dos valores, para, enfim, entendermos a afirmação da “morte de Deus”:

Nietzsche também continua designando a nova avaliação do niilismo – em verdade aquele niilismo através do qual a desvalorização se plenifica em uma nova avaliação que se apresenta solitariamente como normativa. Essa fase normativa do niilismo é denominada por Nietzsche o niilismo ‘plenificado’: o niilismo clássico. Nietzsche compreende sob o termo niilismo a desvalorização dos valores supremos até aqui. Mas Nietzsche coloca-se ao mesmo tempo afirmativamente ante o niilismo no sentido de uma ‘transvalorização de todos os valores’. O nome

niilismo permanece com isso plurissignificativo, e, visto em seus extremos, de início sempre ambíguo, uma vez que designa por um lado a mera desvalorização dos valores supremos até aqui, mas tem em vista ao mesmo tempo, por outro, o contramovimento incondicional à desvalorização (HEIDEGGER, 2003, p. 485).

Após a constatação da “morte de Deus” houve uma escassez de valores morais e culturais (supremos), visto que, – sem Deus para legitimar os ideais e valores morais – eles perderam a razão de ser e o Ocidente mergulha no niilismo. A sociedade Ocidental perdeu o sentido, a crença assumiu papel secundário, fadando ao descrédito os valores antes tidos como inquestionáveis (YOUNG, 2003). Segundo Young (2003), quando Nietzsche constatou a “morte de Deus”, ele simplesmente discorreu sobre a verdade. Quando uma estrutura tradicional, como o sentido da vida, passa a não mais ser comandada pela crença, e quando nada mais toma seu lugar, o resultado é o niilismo.

Quando Nietzsche anunciou, em 1882, que ‘Deus está morto’, ele argumentou nada mais que a verdade: O fato sociológico (por causa do qual o islamismo fundamentalista nos despreza) de que a cultura Ocidental tem deixado de ser uma cultura religiosa. Quando uma estrutura tradicional como o sentido da vida tem sido definido sem mais comandar a crença, e quando nada mais toma seu lugar, o resultado é o ‘niilismo’, entendido no sentido de Nietzsche: O que significa o niilismo? Que os mais altos valores se desvalorizam. O alvo está se perdendo [...] (YOUNG, 2003, p. 3-4).

São duas as formas de interpretarmos o niilismo proposto por Nietzsche: o niilismo ativo ou positivo e o niilismo passivo ou negativo. O primeiro marcado pelo aumento do poder e equivalente ao niilismo positivo proposto por Heidegger¹³. Miccoli discorre sobre o niilismo ativo da seguinte forma: “No horizonte do niilismo ativo, Nietzsche é, sobretudo, pensador do pós-moderno: aquele que foi além da filosofia clássica e do mito do progresso. Ele declarou a inconsistência das ideias metafísicas e teológicas” (MICCOLI, 1992, p. 330). Em Vattimo, encontramos a seguinte afirmação: “o niilismo ativo seria definido como uma forma de vida que, pela sua força e vitalidade, cria sempre novas interpretações que se combatem incessantemente e alcançam somente

¹³ Para Heidegger, o Niilismo configura a intuição de que somente o aberto na percepção sensível, isto é, somente o ente que experimentamos por nós mesmos é real e, para além dele, não há nada (Cf. HEIDEGGER, 2003).

precárias situações de equilíbrio, sem poder nunca se referir a um critério objetivo de validade” (VATTIMO, 2010, p.198).

Simbolizando a decadência e a diminuição de poder, a segunda forma de interpretar o niilismo equivalente ao niilismo negativo heideggeriano (BENSON, 2008, p. 133). Em Vattimo, encontramos a seguinte afirmação sobre o niilismo passivo: “não seria outra coisa que a capacidade de viver sem a garantia de um horizonte determinado e estável, consciente que todos os sistemas de valores não passam de produções humanas demasiadas humanas” (VATTIMO, 2010, p.198).

Nietzsche usa a expressão niilismo tanto de forma positiva, quanto de forma negativa, o que dificulta a compreensão, já que não há, nesse sentido, clareza na definição, pois se aplica ora a algo positivo ora a algo negativo. Como já vimos, Nietzsche define o niilismo como a decadência dos valores – o que seria o niilismo negativo, niilismo clássico. Porém, Nietzsche compreende que devemos superar os valores demolidos e o nada deixado em seu lugar – transcender os valores – e isso ele, também, define como niilismo: de transvalorização dos valores, desta forma, visto de forma positiva, ou seja, um niilismo positivo. Ele atesta o niilismo clássico na história e anuncia o niilismo positivo como uma forma de superação do niilismo negativo. A “morte de Deus” é consequência e parte do niilismo negativo que se apresentara historicamente (HEIDEGGER, 2003).

O niilismo passou a dominar a cultura Ocidental e promover o descrédito do sobrenatural. Nietzsche constata o niilismo em plena Modernidade, tendo como proposta transcender o niilismo – transvalorar. Só os espíritos fortes conseguem se enxergar como Deus de si mesmos (“além homem”) e construir suas próprias histórias, seus próprios valores, que sejam adequados às suas necessidades e sem a necessidade da legitimação metafísica: superando o nada, transcendendo do niilismo negativo para o niilismo positivo (YOUNG, 2003). Como afirma Young:

A morte de Deus, Nietzsche afirma, resulta da desvalorização dos altos valores. Eles não mais seguram-nos, não são mais aptos a dar direção e sentido a nossas vidas. Um vácuo de valor – que Nietzsche chama de niilismo – vêm ao ser. O que é preciso é uma revalorização de todos os valores, um novo e fundamental princípio de valor. Isto é a vontade de poder. (YOUNG, 2003, p. 100).

Deus, ser metafísico, e todo o seu entorno de valores e ideais, não mais se sustenta – está declarada a “morte de Deus”. Logo, em Nietzsche, a “morte de Deus” é a ruína irremissível do firmamento suprassensível que dava sustentação e fundamentação para os valores morais ocidentais. Deus é a sustentação suprassensível – metafísica –, que foi desenvolvido desde Platão no Ocidente, que deixa de ser acatada na Modernidade como fundante e verídica (HEIDEGGER, 2003). Heidegger discorre sobre o significado da morte de Deus, afirmando que:

A sentença ‘Deus está morto’ significa: o mundo supra-sensível está sem força de atuação. Ele não fomenta mais vida alguma. A metafísica, isso significa para Nietzsche a filosofia Ocidental entendida como Platonismo, está no fim. Nietzsche compreende a sua própria filosofia enquanto o contramovimento ante a metafísica: para ele, ante o platonismo (HEIDEGGER, 2003, p. 478).

Quando Nietzsche fez o anúncio da “morte de Deus” ele não se referia só ao Deus cristão, mas a todo o ideal de mundo metafísico que surge com Platão na divisão de mundo sensível e mundo das ideias. E essa teoria de Platão é justamente a teoria que o Cristianismo se apropria e usa para legitimar a fé cristã (HEIDEGGER, 2003, p. 478). A “morte de Deus” é a morte do mundo idealizado, fora do “real”, é a morte da metafísica e de todos os valores por ela legitimados. Na afirmação “Deus está morto” encontra-se o nome Deus essencialmente pensado como correlato do mundo suprassensível. Este mundo perdeu sua vitalidade: ele está morto. Embora a crença cristã ainda continue se apresentando, o amor pungente em um tal mundo não é o princípio efetivador e eficaz do que agora acontece. Conforme Heidegger,

No seio da sentença ‘Deus está morto’ encontra-se o nome Deus essencialmente pensado como correlato do mundo supra-sensível dos ideais que encerram a meta subsistente para além da vida terrena e vigente para esta vida – uma meta que a determina assim desde o alto e, portanto, de certa maneira desde fora. Se a crença autêntica e determinada de maneira eclesial em Deus desvaneceu-se, porém, agora [...] (HEIDEGGER, 2003, p. 482).

Heidegger ainda conclui que,

[...] Aquele mundo supra-sensível das metas e medidas desperta e não carrega mais a vida. Aquele mundo mesmo perdeu sua vitalidade: ele está morto. A crença cristã se apresentará aqui e acolá. Mas o amor pungente em um tal mundo não é o princípio efetivador e eficaz do que agora acontece. O fundamento supra-sensível do mundo supra-sensível tornou-se, pensado enquanto a realidade efetiva de todo real, irreal. Esse é o sentido metafísico da sentença pensada metafisicamente: 'Deus está morto' (HEIDEGGER, 2003, p. 514).

Fim da metafísica, “morte de Deus” e niilismo, em Nietzsche, podem ser definidos como análogos, uma vez que, se referem ao descrédito e ausência de legitimação dos valores. Com a “morte de Deus”, que era a fundamentação para o real, o homem perde a sustentação do seu mundo, pois perde o seu referencial absoluto. Heidegger (2003, p. 482) aponta para o niilismo transvalorativo de Nietzsche como solução da crise de valores. O discurso da “morte de Deus” é parte da crítica nietzschiana a Religião como um todo e em especial a Religião cristã. Nietzsche crítica, sobretudo, a cultura de sua época, isto é, a cultura Ocidental alicerçada sob os valores cristãos e sob uma realidade metafísica. Para o filósofo devemos transcender esta cultura de valores metafísicos. Analisamos, até agora, o discurso nietzschiano da “morte de Deus”, isoladamente. Contudo, a problemática acerca da “morte de Deus”, evento histórico-social que constatado por Nietzsche, é muito mais profunda e acarreta impactos na vida, no ser, no agir, no pensar, dos indivíduos na contemporaneidade, tal como tentaremos demonstrar no decorrer deste trabalho, em especial, buscando entender a relação entre o evento histórico-social, discurso/metáfora nietzschiana, da “morte de Deus” e a crise de legitimação na cultura Ocidental.

II. A constatação da “Morte de Deus” e sua influência na constituição das subjetividades pós-modernas.

Neste capítulo discutiremos dois conceitos chave que são fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho, a saber: pós-modernidade e subjetividades. Nos apoiaremos, para apresentarmos nosso entendimento acerca dos conceitos mencionados, respectivamente, em Bauman (2013) e Hall (2005). Ambos os autores discutem sobre a pós-modernidade, no entanto, nossa definição de pós-modernidade se fundamenta em Bauman. Embora Hall tenha, também, discutido pós-modernidade, o que focamos em sua teoria e nos deu suporte para este trabalho foi sua análise a respeito da crise de identidade e as novas formas de subjetividades.

Além de Bauman analisaremos autores que não são pós-modernos ou mesmo que criticam o conceito de Pós-modernidade. Não nos furtaremos na discursão desse conceito de apresentar o contraditório de outros autores que, inclusive, foram investigados e citados pelo próprio Bauman. Foram citados e analisados neste trabalho por nos auxiliarem, também, na compreensão do que defendemos ser a cultura pós-moderna. Correndo o risco de ser redundante, pois, veremos a seguir mais detalhadamente, que não se trata de uma ruptura da Modernidade e nem o seu fim. Não é porque o conceito não há consenso entre as diversas áreas do conhecimento ou dos diversos pesquisadores que o estudam que nos furtaremos do debate, caso contrário, por exemplo, seria como estipular o fim da filosofia, guardada as devidas proporções desse exemplo. Ou diversos outros conceitos seriam abandonados, uma vez que, ainda são temas de debates acirrados e não há consenso em suas definições. Poderia citar inúmeros, mas, a título de registro, destaco apenas dois: religião e socialismo, por exemplo. Não há consenso na academia em relação a esses dois conceitos, mesmo ambos estando em evidência e séculos, diferentemente do conceito de pós-modernidade que tem aproximadamente meio século que nos foi apresentado (LYOTARD, 1979), tal como veremos.

Ambos os conceitos são importantes nesta tese para fechar esse primeiro bloco de nossa pesquisa, o qual, apontamos anteriormente, o que é, qual o autor e contexto histórico da metáfora da “morte de Deus” e agora apontamos nosso entendimento quanto a esses dois conceitos para definirmos o que nesse trabalho denominaremos de sujeitos pós-modernos, que posteriormente, em um segundo bloco desta pesquisa, discutiremos seu relacionamento com a religiosidade, apresentado que a religiosidade nos dias atuais é expressão da condição pós-moderna deste indivíduo.

2.1. A cultura Pós-moderna.

Iniciaremos este capítulo discorrendo sobre a Pós-modernidade para que possamos discutir a ressignificação da transcendência na experiência religiosa do sujeito na Pós-modernidade. Compreendemos que não é fácil definir a Pós-modernidade, uma vez que, trata-se de um objeto que está

inserido na perspectiva do múltiplo: são inúmeras perspectivas, diversas nomenclaturas e várias abordagens. Para além disto, é um fenómeno muito mais de desconstrução do que está posto do que de construção de um novo.

Entendemos a dificuldade em estabelecer uma definição acerca da Pós-modernidade, contudo, devemos compreender que o desenvolvimento económico, tecnológico e científico ocasionou uma transformação social e a formação de uma nova mentalidade. “É um processo de ‘crise’ social que levou à configuração de um novo homem, uma nova sociedade, uma nova ética e também de uma nova Religião” (BARTH, 2007, p. 102), caracterizando uma época que, neste trabalho, denominaremos de Pós-modernidade. Como nos alerta Birman:

Em tudo isso, é o discurso da ciência que passa a ocupar a posição estratégica de produção e de agenciamento da verdade, substituindo progressivamente os discursos filosóficos e teológicos. A razão científica torna-se a marca distintiva do homem, o que lhe confere soberania e autonomia não apenas diante da natureza, como também em face do mundo divino. Portanto, é apenas a racionalidade científica que pode arguir sobre a veracidade dos enunciados e dos juízos. Em decorrência disso, a tecnologia se transforma no instrumento por excelência do exercício da sabedoria humana, uma vez que a técnica verifica na prática a verdade formulada pela razão científica, isto é, por seu impacto e pelas transformações que possibilita na natureza e na sociedade (BIRMAN, 2006, p. 41).

As profundas mudanças sociais que a humanidade vem passando nas últimas décadas têm sido objeto de pesquisa de intelectuais de diversas áreas, notadamente da Sociologia, da Filosofia e das Ciências da Religião. Normalmente concretizadas a partir de macro perspectivas, essas pesquisas vêm contribuindo para que tenhamos a apreensão cada vez mais acurada da realidade característica deste novo milénio e têm também possibilitado uma visão panorâmica tanto da trama quanto da dinâmica da nova organização social e nos dados pistas dessa nova condição dos indivíduos, a saber: uma condição pós-moderna.

Acerca da problemática de Modernidade e Pós-modernidade, Joel Birman (2006) nos fornece uma importante contribuição, discorrendo sobre diversos autores e de várias partes do mundo que discutem essa problemática, demonstrando a difícil tarefa em conceituar de forma “absoluta” a Pós-

modernidade, ou mesmo ter uma definição única e irrefutável da passagem da Modernidade para a Pós-modernidade. Para ele, a maior parte dos pesquisadores norte-americanos prefere se referir à Pós-modernidade para descrever os novos tempos em oposição à Modernidade. Já entre os pesquisadores europeus é comum não apenas o acento incidindo sobre a ruptura, como também a caracterização dessa ruptura como algo positivo, tendo, neste caso, como maior exemplo o autor que iremos fundamentar nossa discussão, neste trabalho, acerca da Pós-modernidade: o sociólogo Zygmunt Bauman.

Além de Bauman, o filósofo francês Lyotard (1979) também é um outro exemplo, reconhecendo a existência da ruptura e o fim da Modernidade, destacando a impossibilidade teórica atual de as grandes narrativas serem realizadas. Já Gianni Vattimo (2007) não apenas insiste na ruptura radical, como é um entusiasta dos tempos pós-modernos, baseando-se para isso em outros critérios filosóficos. Ainda há entre os autores que divergem dos citados anteriormente; o cientista social Gilles Lipovetsky (1989), também, enfatiza a ruptura, porém de maneira negativa, defendendo que a Pós-modernidade é o império do vazio e do efêmero, posicionamento similar ao defendido pelo sociólogo Jean Baudrillard (1984), o qual, também, considera os novos tempos da maneira negativa. Entretanto, parte dos pesquisadores ainda insiste na existência da Modernidade na atualidade, destacando a radicalização de seus pressupostos, como Anthony Giddens¹⁴ (1991), que defende a existência de uma “Modernidade tardia”, estando próximo do caminho do cientista social Ulrich Beck (1997), que sublinha a ideia de uma “Modernidade reflexiva”, ou mesmo a de Georges Balandier (1997), o qual insiste na existência de uma “super-Modernidade”, na qual ainda permanecem os fundamentos da Modernidade; sendo o mais notório dos críticos à Pós-modernidade Jürgen Habermas (2000), o qual defende de forma implacável o projeto da Modernidade, como um projeto inacabado. Isso tudo se discorreremos somente acerca dos campos das ciências sociais e da filosofia, deixando de lado o da

¹⁴ Anthony Giddens é um sociólogo britânico, renomado por sua Teoria da estruturação. É considerado como o mais importante filósofo social inglês contemporâneo. Este autor merece uma nota por ter ganhado destaque na obra de Bauman que o reconhece como um apoiador de seu trabalho: “Agradeço especialmente a Anthony Giddens: sem o seu contínuo interesse pelo meu trabalho, sua gentil, mas implacável, amistosa, mas determinada pressão, esse livro nunca teria sido composto” (BAUMAN, 2013, p. 11).

estética, nos quais a presença viva do ideário da Modernidade sempre se destaca (BIRMAN, 2006, p. 37-38). Sobre os teóricos que discutem Pós-modernidade, Bauman nos diz o seguinte:

[...] Não é em toda parte, porém, que essas condições parecem, hoje, estar prevalecendo: é numa época que Anthony Giddens chama de 'Modernidade tardia', Ulrich Beck de 'Modernidade reflexiva', Georges Balandier de 'super Modernidade', e que eu tenho preferido (junto com muitos outros) chamar de 'pós-moderna': o tempo em que vivemos agora, na nossa parte do mundo (ou, antes, viver nessa época delimita o que vemos como 'nossa parte do mundo') (BAUMAN, 2013, p. 30).

Dado os distintos e diversos interesses, bem como, variada formação intelectual dos diferentes autores, que se notabilizaram por investigar o que ousamos aqui denominar de condição pós-moderna, são diferentes “nomes de batismo” a esse mesmo conjunto de transformações (às vezes, um mesmo autor dá mais de um): revolução das tecnologias da informação (CASTELLS, 2000), Pós-modernidade ou pós-modernismo (LYOTARD, 1979; VATTIMO, 2007; JAMESON, 1991; BAUMAN, 2013, 2014; HARVEY, 1989; EAGLETON, 1996), Modernidade líquida (BAUMAN, 2014), capitalismo tardio (JAMESON, 1991), capitalismo flexível (SENNETT, 1998) e etc. Essa diversidade de nomenclaturas ilustra, ao menos em parte, as divergentes ênfases dadas por esses pesquisadores aos diversos aspectos que fazem parte do atual processo de transformação. Para muitos deles, os progressos tecnológicos são determinantes para o quadro de transformações na atualidade; já para outros tantos, esse papel central é desempenhado por fatores econômicos. Para uns, a transformação representa uma ruptura com o que veio antes; para outros, essa mesma transformação é apenas um outro estágio da velha ordem (COSTA, 2004).

Ainda que vistas a partir de distintas convicções políticas ou abordagens teóricas, algumas dessas feições são tão evidentes a ponto de não gerarem discordâncias, sendo o contraponto entre as duas realidades que torna essas feições tão evidentes e consensuais. Dentre elas, sobressaem-se as seguintes: a globalização, as comunicações eletrônicas, a mobilidade, a flexibilidade, a fluidez, a relativização, os pequenos relatos, a fragmentação, as rupturas de fronteiras e barreiras, as fusões, o curto prazo, o imediatismo, a

descentralização e extraterritorialidade do poder, a imprevisibilidade e o consumo. Eagleton destaca, de forma bastante competente, alguns dos atributos distintivos dos períodos moderno e pós-moderno:

Pós-modernidade é uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a ideia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação [...] vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas gerando um certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, em relação às idiossincrasias e à coerência de identidades (EAGLETON, 1996, p.7).

Para os propósitos deste trabalho, as divergências apontadas entre os diversos autores acerca da Pós-modernidade não são cruciais e serão deixadas de lado de modo a facilitar a exposição, estamos comprometidos em focar nos pontos de convergência desses autores que nos levam a ter rabiscos do que seria essa nova estrutura social, psíquica, cultural e etc., da humanidade, que aqui chamaremos de Pós-modernidade. Logo, a denominação única de Pós-modernidade será adotada pela simples razão de que torna o contraponto entre o período pós-moderno e o moderno mais claro e acessível. Esse contraponto, que está presente – de modo mais ou menos explícito – na maior parte dos pressupostos teóricos apontados acima, desempenha um importante papel no raciocínio que se segue. Isso porque dá visibilidade às características distintivas da velha e da nova ordem, bem como, possibilita a apreensão da passagem de uma para outra.

A maior parte dos pesquisadores acerca da Pós-modernidade atribuem à Modernidade as seguintes características: ordem, progresso, verdade, razão, objetividade, emancipação universal, sistemas únicos de leitura da realidade, grandes narrativas, teorias universalistas, fundamentos definitivos de explicação, fronteiras, barreiras, longo prazo, hierarquia, instituições sólidas, poder central, claras distinções entre público e privado etc. Tratam-se características de uma realidade que muitos de nós conhecemos de perto, porém, muito provavelmente, sequer saberíamos colocar em palavras poucas décadas atrás. Pois, ainda faltava-nos a visibilidade dada pelo contraponto entre a velha e a nova realidade. Visto que, dispúnhamos, principalmente no período que se seguiu à 2ª Guerra Mundial, somente uma vaga e confortável

sensação de que o mundo em que vivíamos era estável. Essa sensação foi abalada pelos processos de transformação que deram a esse mesmo mundo suas feições pós-modernas (COSTA, 2004).

O conceito de Pós-modernidade ganhou forças com o atual processo de Globalização¹⁵ e seu conseqüente contexto cultural, que desenvolveu o que nós destacamos como condição pós-moderna, isto é, as mudanças e transformações sociais que atingem os indivíduos na contemporaneidade sem que isso represente, necessariamente, uma ruptura com o modelo instalado desde o advento da Modernidade. A globalização¹⁶ transformou as pessoas, “O espaço se globaliza, mas não é mundial como um todo senão como metáfora. Todos os lugares são mundiais, mas não há um espaço mundial. Quem se globaliza mesmo são as pessoas” (SANTOS, 1993, p. 16).

Marcondes defende que, segundo Giddens, a intensificação da globalização se constitui por um complexo fenômeno que se caracteriza por uma combinação de processos não carentes de contradições, todavia que, no conjunto, produzem um forte impacto no contexto da experiência social (MARDONES, 1999, p. 108). Com esse fenômeno da globalização, a tradição passa por profundas conseqüências; não necessariamente desaparecem, como precipitadamente se afirma, contudo, as tradições são, de fato, muito afetadas, isto é, o que anteriormente era tido como algo absoluto e indiscutível de geração em geração vai agora sendo questionado e relativizado.

Contudo, é consenso que o conceito pós-moderno surge com o filósofo francês Jean-François Lyotard, a partir de sua obra *La Condition Postmoderne* (1979). Para ele, a Pós-modernidade é perceptível após o processo de transformações que ocorreram, principalmente, nas artes, ciência e na moral, ocasionando a decadência dos metarrelatos da Modernidade. Assim, segundo ele, a Pós-modernidade caracteriza-se por desconstruir as explicações

¹⁵ A difusão do termo globalização ocorreu por meio da imprensa financeira internacional, em meados da década de 1980. Depois disso, muitos intelectuais dedicaram-se ao tema, associando-a à difusão de novas tecnologias na área de comunicação, como satélites artificiais, redes de fibra ótica que interligam pessoas por meio de computadores, entre outras, que permitiram acelerar a circulação de informações e de fluxos financeiros (Cf. RIBEIRO, 1995).

¹⁶ A globalização não pode se reduzir à dimensão econômica, apesar de ser o seu primeiro e principal aspecto. Ela se atrela também à experiência cotidiana das ações que não reconhecem ou desconhecem fronteiras no que diz respeito à informação, ecologia, técnica, sociedade civil etc. Ela opera transformações na realidade dos homens gerando o inesperado, o incerto, a ausência de limites (AGUIAR, 2002).

absolutas sobre a realidade, que tendem a generalizar e tentar explicar o todo de forma a sugerir que contempla todas as indagações humanas sobre determinado assunto ou tema. Lyotard (1986) defende que o pós-moderno se define pela incredulidade em relação aos metarrelatos, não há uma explicação universal e única da realidade. A Modernidade acredita nas explicações universais e únicas, já a Pós-modernidade não guarda a mesma crença, ao contrário, ela desconfia e abandona a possibilidade de verdades últimas, absolutas e universais.

O parágrafo de abertura de *A Condição pós-moderna* (1986) já é bem expressivos quanto ao que, a partir de Lyotard, foi denominado por pós-modernidade. Vejamos:

Este estudo tem por objetivo a condição do saber nas sociedades mais desenvolvidas. Decidiu-se nomeá-la 'pós-moderna'. A palavra está em uso no continente americano, na escrita de sociólogos e críticos. Ela designa o estado da cultura após as transformações que afetaram a regra dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do fim do século XIX. Essas transformações serão situadas aqui relativamente à crise das narrativas (LYOTARD, 1986, p. 11).

O território em que o indivíduo se movimenta recebeu uma nova configuração, especialmente com o desmoronamento e o ressurgir de novas fronteiras, bem como a interligação das novas culturas. Repentinamente os indivíduos passam a se vêem inseridos em um mundo novo, nascido das várias mudanças, e cercado por um clima massificado e desestabilizador, resultante da completa transformação dos modos de comportamento. Então, os indivíduos, cheios de interrogações e exigências, passam a se sentir disperso no meio do mundo, sem pontos de referência. Buscam achar valores que os proporcionem sentirem-se verdadeiramente sujeitos que são conhecedores das suas próprias consciências e do valor de sua dignidade. Todavia, encontram-se em uma Modernidade que, devido à sua constituição, está grávida da Pós-modernidade (LYOTARD, 1990).

Assim, o conceito de Pós-modernidade que defenderemos neste trabalho é um tanto mais complexo do que a teorização apresentada por Lyotard. Dentre a diversidade de autores que trabalham esta temática, como vimos anteriormente, no aproximamos mais da teoria apresentada por Bauman (2013) e, embora haja divergência entre os diversos autores, não excluimos

pressupostos, acerca dessa nova configuração da humanidade que denominamos de Pós-modernidade, apresentados por outros autores, que, guardada as devidas ressalvas, discutiremos a seguir, convergem em maior e menor medida com Bauman sobre alguns aspectos, dentre eles, que a Pós-modernidade não é uma ruptura com a Modernidade e nem seu sepultamento; dentre os autores que nos referimos, destacamos Giddens (1991) e, mesmo negando a Pós-modernidade, Habermas (1992).

Pensadores contemporâneos como Habermas e Giddens, notoriamente identificados com a disciplina da Sociologia enquanto narrativa sobre a Modernidade, discorrem sobre noções que destacam mais as continuidades do que as rupturas entre o período atual e os períodos de emergência e consolidação das instituições sociais modernas. Habermas, por exemplo, teoriza acerca de “projeto inacabado” da Modernidade, e na alternativa de fazer progredir a ação comunicativa, para além das tendências desintegrativas atuais de pulverização das identidades sociais, que segundo ele, colocam em risco a propensão dialógica que a democracia moderna desenvolve na qualidade de projeto emancipatório. Contudo, ele adverte que seu posicionamento em nada se confunde com o dos neoconservadores que não aceitam as transformações culturais que fazem parte da “modernização societária” (HABERMAS, 1992, p.29).

Segundo Habermas (1992), a cultura intervém na origem destes “problemas” somente de maneira indireta e mediada; já na reação neoconservadora, existiria uma não compreensão da verdadeira natureza do protesto e descontentamento da atualidade, representando uma revolta contra a penetração da racionalidade econômica e administrativa na esfera própria da ação comunicativa. Contudo, também é notório que ele defende o projeto da Modernidade em oposição aos seus recriminadores pós-modernos, os quais ele denomina de jovens conservadores ou anti-modernos (HABERMAS, 1992, p.31); que ao invés de compreenderem o que seriam, para ele, os verdadeiros desafios desse projeto ainda inacabado, isto é, a Modernidade, afundaram-se em um tipo de irracionalismo.

Já Giddens (1992), ao invés de Pós-modernidade, defende a expressão Modernidade radicalizada, justamente por preferir destacar o prosseguimento entre os diversos momentos da sociedade pós-tradicional que se sobreporia às

suas aparentes diferenças. Nele recuamos a uma espécie de dicotomia sociológica clássica tradição/Modernidade, na qual, a reflexividade, tanto dos agentes quanto das instituições, traço fundamental desta última, que também irá viabilizar a democratização gradativa das próprias relações sociais de hierarquias de poder e desigualdade social. Para ele, as transformações, no entanto, são bem-vindas: no século XX, e especialmente na sua segunda metade, completa-se a mudança de algumas instituições sociais que suscitam mudanças da vida política, vida religiosa, da sexualidade, das relações de gênero e família, e a inclusão de novos personagens e novas formas, legítimas, de atividade política; propiciando que relações de poder e desigualdades em acesso a poder e recursos são cada vez mais negociáveis e negociadas. Segundo Giddens,

Existe a dimensão cultural da Modernidade - algo, óbvio, altamente complexo por natureza. Sob certos aspectos, há muito a sociologia se preocupa com a análise dessa dimensão. Os sociólogos entenderam a emergência de sua própria disciplina contra o pano de fundo da ascensão do "racionalismo" e do "desencantamento do mundo" atinentes à secularização. Uma vez mais, porém, provavelmente seria verdadeiro afirmar que a cultura da Modernidade foi amplamente entendida como o reflexo do capitalismo ou do industrialismo. Mesmo as famosas tentativas por parte de Max Weber, de reivindicar um papel independente para as "idéias", concentravam-se nas condições que inicialmente deram origem ao capitalismo, mais que na proposta de um papel amplo para uma cultura moderna particular e autônoma. As controvérsias atuais sobre o que muitos rotularam de "pós-modernidade" talvez devessem ser vistas antes como as primeiras iniciativas reais da ambiciosa tarefa de mapear o universo cultural decorrente da desintegração completa e cabal do mundo tradicional. No mínimo, elas certamente exprimem o forte sentimento de que os modelos preestabelecidos de análise cultural deixavam radicalmente a desejar (GIDDENS, 1987, p. 28-29).

Todavia, Giddens (1992), em suas pesquisas de análise social, serve-se de alguns autores tidos como pós-modernos, ainda que os mantivessem a uma considerável distância. Usando-os, por vezes, como fontes e interlocutores, demonstrando, também, o uso que ele habitualmente faz de pesquisas realizadas em inúmeros campos disciplinares. Contudo, ele discorre acerca de uma des-traditionalização, isto é, uma ordem social pós-tradicional, ao invés de Pós-modernidade. Defendendo que as tradições que veem exercendo um

papel social estabilizador de primeira ordem, estão agora sendo submetidas a uma reflexão mais ou menos crítica. A tradição não desaparece, como já apontamos anteriormente, no entanto, elas passam a ser reinterpretadas, reformuladas, submetidas a uma justificação. Entende-se, assim, que com esta crítica das tradições, a ordem social, e, conseqüentemente, a identidade, perdem estabilidade, visto que, o alicerce que sustentava as tradições se torna, cada vez mais, menos firme e mais movediço (MARDONES, 1999, p. 109).

Já o sociólogo Zygmunt Bauman tem sido muito bem reconhecido em nosso país nas últimas décadas, discorrendo acerca dos debates em torno da condição pós-moderna e a crise que, na contemporaneidade, toma conta, em parte dos indivíduos, das relações sociais, da cultura e da política. Ainda que, ele aparentemente se posicione contra uma visão pós-moderna da Pós-modernidade, visto que defendeu em lugar desta, uma “sociologia da Pós-modernidade”¹⁷, a análise desta demonstra claras aproximações a algumas das críticas pós-modernas centrais da sociedade nascida da Revolução Industrial e do Iluminismo (ADELMAN, 2009).

Diferentemente de Giddens, por exemplo, que defende que a reflexividade, característica da sociedade pós-tradicional, caracteriza sua diferença e só se realiza (radicaliza) com o avanço da História ocidental moderna; ou diferentemente de Habermas, que defende insistentemente a Modernidade como projeto inacabado; para Bauman, a Modernidade se estabelece inicialmente como uma época de hierarquias, de padrões normativos, e de sonhos de pureza e de controle totalizante sobre a natureza e sobre a natureza humana. Após o “choque” inicial da dissipação do Antigo Regime, fenômeno que trouxe consigo o reconhecimento de que o mundo humano é contingente (o que também significa que sujeito à ação humana), nasce também uma nova preocupação com a estrutura e a ordem que, desta vez, são vistas como humanamente criadas, garantidas e vigiadas (ADELMAN, 2009). Segundo Bauman (2013, p. 53), “o estabelecimento da ordem era, acima de tudo, a tarefa de generalizar, classificar, definir e separar categorias”. Contudo, com o advento da pós-modernidade,

¹⁷ Bauman defende que todos os indivíduos estariam dialogando, direta ou indiretamente, com/sobre a Pós-modernidade, seja como analistas críticos dos fenômenos específicos ou aspectos específicos dos fenômenos do mundo atual, ou adotando seus discursos “sintomáticos” (embora ele se distancie desta última opção).

[...] 'Não existe mais salvação pela sociedade' significa que não existe órgãos conjunto, coletivos invisíveis encarregados da ordem societária global. A responsabilidade pela situação humana foi privatizada e os instrumentos e métodos de responsabilidade foram desregulamentados. Uma rede de categorias abrangentes e universal desintegrou-se. O auto-engrandecimento está tomando lugar do aperfeiçoamento socialmente patrocinado e auto-afirmação ocupa o lugar da responsabilidade coletiva (BAUMAN, 2013, p. 54).

Assim, para Bauman, os novos poderes buscam encaminhar a sociedade a um rumo definido, o qual deve prever o caos, organizar racionalmente e conservar do lado de fora todas as ameaças e riscos potenciais à ordem. Partindo, também, daquilo que se tornou a preocupação fundamental dos pensadores pós-modernos, a saber: como é que os sonhos modernos ligeiramente criam discursos e tentativas práticas de homogeneização e controle de um mundo não mais visto como determinado por poderes divinos ou sobrenaturais. Ele não chega a arriscar muito nas transformações sociais e culturais da Pós-modernidade. Defendendo que a Modernidade promove o “desencaixe” dos indivíduos dos contextos comunitários tradicionais, não oferecendo uma boa alternativa, somente a família burguesa nuclear, privatizada e hierárquica. Contudo, na Pós-modernidade, há um avanço na tendência de privatizar ainda mais os receios e ansiedades do período moderno. Uma vez que, a Pós-modernidade, não oferece bases institucionais para a reconstrução dos laços que unem as pessoas ao mundo, e sim o oposto, há uma abertura de um espaço cada vez maior para a livre ação do mercado, isto é, a Pós-modernidade só pode ser o período dos vínculos tênues e das “comunidades imaginadas” (ADELMAN, 2009).

Demonstrando ceticismo diante das novas formas de sociabilidade que aparecem a partir de uma procura de vínculos diferentes, Bauman, remete a um “paradoxo ético” que ele identifica como particular da Pós-modernidade, na qual as normas que davam sustentabilidade a vida cotidiana e comunitária vão sendo deterioradas, ora pela ação dos indivíduos na sua recusa de exigências autoritárias, ora por uma lógica de “vale-tudo” do mercado. No período compreendido por Modernidade, a “responsabilidade individual” quase inexistia, já na Pós-modernidade o desafio tende a desmoronar-se perante um novo

impasse de falta de referências e de recursos coletivos, apesar de oferecer a possibilidade da constituição de um agente-sujeito (ADELMAN, 2009). Para Bauman,

[...] em nossa sociedade pós-moderna, estamos todos – de uma forma ou de outra, no corpo ou no espírito, aqui e agora ou no futuro antecipado, de bom ou de mau grado – em movimento; nem um de nós pode estar certo ou certa de que adquiriu o direito a algum lugar uma vez por todas, e ninguém acha que sua permanência num lugar, para sempre, é uma perspectiva provável (BAUMAN, 2013, p. 118).

A sociedade moderna, segundo Bauman, define-se, “na medida em que tenta, sem cessar, mas em vão, ‘abarcар o inabarcável’, substituir diversidade por uniformidade” (1997, p. 10). A Modernidade caracteriza-se, inevitavelmente, por solucionar conflitos, ela não admite o erro ou a contradição. Para a Modernidade sempre há uma “solução”. O símbolo da Modernidade seria o sólido (convicções inabaláveis, absoluto, certezas, precisão), já a Pós-modernidade o seu oposto, seria o líquido (convicções fluentes, incertezas, dispersão) (BAUMAN, 2014). Ele, também, faz uso de outros adjetivos para caracterizar os períodos moderno e pós-moderno, contudo, em última análise, indica essencialmente as mesmas características desse estágio do capitalismo flexível: o poder extraterritorial, as comunicações eletrônicas, a instantaneidade, a instabilidade etc.; resumindo essas características compactamente: “[A Modernidade clássica] parece ‘pesada’ (contra a ‘leve’ Modernidade contemporânea); melhor ainda, ‘sólida’ (e não ‘fluida’, ‘líquida’ ou ‘liquefeita’); condensada (contra difusa ou ‘capilar’); e, finalmente, ‘sistêmica’ (por oposição a ‘em forma de rede’)” (BAUMAN, 2014, p. 33).

Seguindo a mesma linha de Bauman, na qual não há uma ruptura entre Modernidade e Pós-modernidade, nem mesmo que a Pós-modernidade seja o obituário da Modernidade; Deleuze e Guattari (1995), partindo de uma concepção bastante idiossincrática e abrangente de espaço – concepção essa que inclui a organização e a dinâmica da vida em sociedade –, realizam uma comparação entre o espaço estriado, que, segundo eles, caracteriza a Modernidade, e o espaço liso, que predomina no período pós-moderno, também, nos fornecendo definições e metáforas que facilitam visualizarmos as

mudanças que se sucederam e estão por se suceder da passagem da Modernidade para a Pós-modernidade e que discorreremos brevemente sobre para melhor ilustrar nosso entendimento, neste trabalho, acerca da Pós-modernidade, à medida que esses dois autores se aproximam da teoria apresentada por Bauman.

Segundo Deleuze e Guattari (1995), ambos os espaços (estriado e liso) podem conviver lado a lado, isto é, interpenetrar-se e transformar-se um no outro. Defendem que o espaço estriado, como um tecido, com suas tramas verticais e horizontais, é bem demarcado e sedentário, características que correspondem ao “sólido” e “pesado” descritos por Bauman; por sua vez, em contraposição, o espaço liso, como o feltro, não tem demarcações e é nômade, ou nos pressupostos defendidos por Bauman à “leveza” e “fluidez”.

Deleuze, Guattari (1995) e Eagleton (1996), numa mesma perspectiva que a de Bauman, discorrem que à medida que a Modernidade era sólida e estriada, em virtude da visibilidade de seus poderes centrais, hierarquias, regras, barreiras, fronteiras etc., a Pós-modernidade é fluida, ou lisa, em virtude de sua descentralização, organização em redes, sua ausência de barreiras ou fronteiras.¹⁸

Assim sendo, diversos aspectos que definem o período moderno estão em via de se extinguir. Contudo, essa extinção não ocorre da noite para o dia. Pois, esse desaparecimento de aspectos que caracterizam a Modernidade resulta de, dentre outros, vários processos de fusão e diluição que foram, por exemplo, investigados por Meyrowitz (1999), o qual se utiliza de metáforas distintas das utilizadas por Bauman. Este usa metáforas que enfatizam estados que antecedem ou sucedem as mudanças, já põem em destaque os processos de mudança em si mesmos (COSTA, 2004). Segundo Meyrowitz,

Uma característica central da nossa era global é uma crescente permeabilidade da maior parte das fronteiras físicas, sociais, políticas, culturais e econômicas. Isto é, a maior parte das membranas naturais ou produzidas pelos homens estão se

¹⁸ Vale salientar que em momento algum, colocamos Deleuze e Guattari como pós-modernos, bem como Habermas, que também citamos neste trabalho. Foram citados pelo zelo em essa nova condição sociocultural que conceituamos, fundamentados em Bauman, como pós-modernidade, inclusive trazendo o contraditório que não foi aprofundado neste trabalho por conta do tempo, mas que fica como sugestão para pesquisas futuras. Alguns desses autores citados, que não são pós-modernos, como, também, foi descrito no texto, foram por se tratarem de autores que o próprio Bauman dialoga e os analisa.

tornando porosas, às vezes tão porosas a ponto de desaparecer funcionalmente (MEYROWITZ, 1999, p. 45).

Essa metáfora das membranas impermeáveis, as quais se tornam porosas, busca assinalar a dinâmica por meio da qual os distintos atributos da Modernidade se dissolvem, se estabelecem e se interpenetram, originando à Pós-modernidade, isto é, busca tornar visível o processamento que converte o mundo moderno, teoricamente sólido e estático, em um mundo pós-moderno, teoricamente fluido e dinâmico. Logo, pressupõe-se o convívio dos dois mundos, ao menos no atual estágio da mudança.

Assim como Bauman, neste trabalho, discutiremos acerca do conceito de Pós-modernidade não como o fim da Modernidade, mas como um aprofundamento da Modernidade – uma experiência na própria Modernidade, isto é, não significa necessariamente o fim, ou descrédito e, tampouco, rejeição da Modernidade. A Pós-modernidade caracteriza-se pela percepção da exigência de transformações, visto que, a mente humana ao examinar-se de forma longa, atenta e sobriamente; ao meditar sobre sua condição e suas obras passadas, não gostando muito do que vê, percebe a necessidade de mudança (BAUMAN, 1999, p. 288).

O “pós” de “Pós-modernidade” não deve ser interpretado como uma ruptura ou esgotamento da Modernidade, e sim, como uma crise na Modernidade – uma experiência da própria Modernidade. Compreendemos que na contemporaneidade vivenciamos uma crise da Modernidade, a qual, denominamos de Pós-modernidade, ou seja, o conceito de Pós-modernidade caracteriza a cultura contemporânea, isto é, uma condição atual da Modernidade (BAUMAN, 2013).

A condição que denominamos de Pós-modernidade não é apenas um rótulo classificatório com conotações ligeiramente pejorativas, e sim, um conceito bastante controverso com inimigos e aderentes, que, ao que tudo indica, inclui um programa religioso, político, filosófico, estético, sociológico e etc., totalmente diferente por parte dos seus simpatizantes. O prefixo “pós” é uma ferramenta terminológica comum na linguagem histórica, sendo muitas vezes um meio neutral e conveniente de indicar a posição no tempo de certos acontecimentos ao relacioná-los com um evento importante anterior. A

ocorrência de um fenômeno ser considerado em termos da sua posterioridade em relação a um outro fenômeno não sugere de modo algum inferioridade. O que o prefixo “pós” implica é uma continuidade e uma ruptura simultâneas. Isso não implica que a Pós-modernidade não tenha capacidade de produzir visões novas, verdadeiramente testáveis e discutíveis (no sentido de valerem como argumentação) (DUQUE, 2003).

A Pós-modernidade tem como marca, segundo Baudrillard, ser um tempo sem horizonte histórico, sem orientação, sem telos nem visão da totalidade. Assim, a identidade dos indivíduos é colocada à prova, estando pela primeira vez frente ao fenômeno de que “a história deixa de ser real” (BAUDRILLARD, 1984, p. 12). Chega ao fim à percepção da realidade, marcos de referência, o sentido da história. Segundo Baudrillard, em Vattimo, a causa da imperícia para readquirir os acontecimentos em um horizonte de sentido se deve à técnica e, em concreto, às tecnologias da informação (BAUDRILLARD, 1984, p. 18).

Como vimos anteriormente, no campo específico da Sociologia, diversos pesquisadores renomados da atualidade dizem não gostar da denominação Pós-modernidade; desde Giddens, preferindo o termo “Modernidade radicalizada”, até mesmo Bauman, que, em tempos recentes, preferiu o termo de “Modernidade Líquida” ao conceito de Pós-modernidade que ele empregava em obra anterior. Contudo, nestes tempos em que mesmo os menos “pós-modernos” aprenderam a prestar muita atenção nas palavras e nas coisas (BARRETT, 1999), um questionamento acerca do que pode existir de representativo na aceitação ou recusa de um termo como este poderia ser muito revelador

A Pós-modernidade é uma “Modernidade radicalizada”. O termo “Pós-modernidade” é uma forma mais justa de nos referirmos à contemporaneidade, visto que, o termo “Modernidade” está caducando e tornou-se incapaz de definir este momento em que vivemos, no entanto, vale salientar que “Nós não nos deslocamos para além da Modernidade, porém, estamos vivendo precisamente através de uma fase de sua radicalização” (GIDDENS, 1991, p. 57), como diria Bauman (2013), nós estamos vivendo uma aprofundamento da Modernidade e não necessariamente o seu fim..

A Modernidade é um “projeto inacabado [...] deveríamos aprender com os desacertos que acompanham o projeto” (HABERMAS, 1992, p. 118). Não podemos interpretar Pós-modernidade como uma interrupção ou rompimento da Modernidade, e sim, como sua continuidade – como seu aprofundamento. Para falarmos em Pós-modernidade não precisamos negar a Modernidade.

Logo, não podemos deixar de usar esse termo, mesmo que para usá-lo tenhamos que enfrentar suas incongruências internas e sua instabilidade de representação implícita ao termo (JAMESON, 1994, p. 25), tal, como por exemplo, exemplificando e destacando as posições de Habermas e Giddens, os quais se opõem ao termo “Pós-modernidade” e divergem de Bauman e outros, como já citamos anteriormente, que defendem o termo e compreensão que se amplia do conceito de Pós-modernidade. O próprio Bauman reconhece seus críticos e faz menção a eles e a importância que eles tiveram na construção de sua teoria. Vejamos o que Bauman fala, por exemplo, de Giddens: “Agradeço especialmente a Anthony Giddens: sem contínuo interesse pelo meu trabalho, sua gentil mas implacável, amistosa mas determinada pressão, este livro nunca teria sido composto” (BAUMAN, 2013, p. 11). Logo, não nos furtaríamos, neste trabalho, de trazeremos à luz pensadores que discordam do termo/conceito “Pós-modernidade”, pois, como citamos anteriormente, esse é um conceito de difícil assimilação e que está em um perene processo de construção e desconstrução. Decidimos enfrentar as incongruências do termo e apresentar, neste trabalho, uma definição para o mesmo e ousar usar o termo para teorizarmos acerca do processo de subjetivação dos indivíduos e a transcendência na experiência religiosa pós-moderna. Logo, não objetivamos fazer um pot-pourri de pensadores que discutiram acerca da Pós-modernidade, ao contrário, objetivamos demonstrar a difícil missão que é definir de forma absoluta o termo, bem como apresentar suas contradições, mas apontar um caminho para seguirmos, que neste trabalho, será o caminho apontado por Bauman (2013). Segundo Moreira e Jesus,

A sociedade pós-moderna e o padrão dominante de afrouxamento dos freios com a fluidez crescente, o consumo incessante, e ao mesmo tempo frustrante, situam o mal-estar da civilização contemporânea. Inicialmente, apontado por Freud e investigado por Baumam, a teoria da pós-modernidade

pode ser entendida, inclusive, como um eterno recomeçar (TAVARES, 2004, p. 327).

Logo, defendemos que fazemos parte de uma cultura pós-moderna, vivenciada na própria Modernidade. Não nos furtamos de utilizar o termo Pós-modernidade, pois compreendemos que a Pós-modernidade não abre mão totalmente de certos pressupostos básicos da Modernidade, como a própria ideia de crítica, racionalidade e etc., contudo, é uma Modernidade que se auto avalia e se ressignifica (BAUMAN, 2013).

Se há crise, é na Modernidade, a Pós-modernidade é a tentativa de “superação” dessa crise. A Pós-modernidade não significa o obituário da Modernidade, ela é uma forma de “experimental” a Modernidade. A Pós-modernidade é a Modernidade que atinge a maioria. Ela é a Modernidade olhando-se a distância e não de dentro. É como se a Modernidade estivesse construindo um inventário completo de ganhos e perdas, psicanalizando-se, descobrindo as intenções que jamais explicitara, descobrindo que elas são mutuamente incongruentes e se cancelam. A Pós-modernidade é a Modernidade que desvenda sua própria impossibilidade, que se auto monitora e que, conscientemente, descarta o que outrora fazia inconscientemente (BAUMAN, 1999, p. 288).

A Pós-modernidade é uma tentativa de caracterizar a contemporaneidade, entendendo essa enquanto crise na Modernidade. Ela não despreza os ditames da racionalidade crítica, ao contrário, conduz a crítica as mais enraizadas consequências, indagando os conceitos e pressupostos da Modernidade. A racionalidade – lógica – da Pós-modernidade é para que se reconsiderem os “equivocos” do projeto da Modernidade, isto é, reavaliar as noções mais fundamentais da Modernidade, incluindo o próprio conceito de “Razão”. Evitando qualquer forma de reducionismos ou de generalizações, apresentando que na Pós-modernidade não se tem mais “Razão”, e sim “razões”. A Pós-modernidade usa a razão, estabelece juízos, admitindo inclusive algumas certezas, porém, reconhecendo os limites da racionalidade, isto é, do papel da razão como detentora da verdade. As verdades e juízos são provisórios, as dúvidas sempre estão presentes mesmo nas mais elevadas certezas (BAUMAN, 2013).

A condição pós-moderna nos confronta com as constantes incertezas, ou seja, não há uma verdade única e absoluta e mesmo as ciências são apenas uma versão dentre muitas verdades possíveis e plausíveis (BAUMAN, 1999, p. 258). Para Bauman,

[...] De fato, pode-se definir a Modernidade como a época, ou o estilo de vida, em que a colocação em ordem depende do dismantelamento da ordem 'tradicional', herdada e recebida; em que 'ser' significa um novo começo permanente [...] Com modelos de pureza que mudam demasiadamente depressa para que as habilidades da purificação se dêem conta disso, já nada parece seguro: a incerteza e desconfiança governam a época (BAUMAN, 2013, p. 30).

Não é de se surpreender que os modernos transcendessem suas próprias barreiras e buscassem ser pós-modernos. A Pós-modernidade nasce a partir do momento em que os indivíduos da Modernidade passam a refletir e criticar a própria Modernidade, pois, “[...] os mais brilhantes e mais fiéis filhos da Modernidade não podiam expressar sua lealdade filial senão se tornando os seus coveiros [...] A Modernidade, poder-se-ia dizer, estava desde o princípio prenhe de sua própria [destruição] pós-moderna” (BAUMAN, 2013, p. 98).

Sociólogos e filósofos, em especial, procuram dar conta do que acontece no plano pessoal, ainda que dentro de suas macroanálises; de uma perspectiva do que ocorre no plano individual, os pesquisadores já mencionados, em grande parte e guardada as devidas considerações, também, têm convergido acerca de pelo menos um pressuposto: que os indivíduos estão sofrendo acentuadas transformações em consequência dos processos que estão mudando o mundo moderno em pós-moderno.

Pesquisadores que se debruçaram a investigar a Pós-modernidade têm identificado consequências e sentimentos gerais que caracterizam esse novo momento de uma parcela considerável da humanidade, dentre eles: a incerteza e individualismo, além da insegurança, ansiedade, medo etc., ver, entre outros, Bauman (2013), Sennett (1998), Harvey (1989), Virilio (1993). Em parte dos casos, chegam a registrar, também, conflitos psicológicos e relatam características centrais da nova dinâmica subjetiva. Sennett (1998), por exemplo, descreve conflitos psicológicos que já podem ser facilmente detectados, como aqueles relativos à incompatibilidade entre os projetos de vida a longo prazo e o imediatismo do trabalho no novo capitalismo flexível.

Nesse ínterim, Jameson (1991), um crítico de arte que se tornou um dos mais renomados pesquisadores da Pós-modernidade, indica a fragmentação da mônada característica do individualismo moderno como um dos pontos distintivos da subjetividade pós-moderna. Por sua vez, para Bauman (2013) e Sennett (1998) ressaltam a posição de relevo que a necessidade de satisfação imediata do desejo ocupa na dinâmica subjetiva contemporânea, em oposição ao imperativo moderno do seu adiamento.

Giddens aponta a incerteza, juntamente com outros autores (BAUMAN, 1997; MARDONES, 1999), como uma marca cada vez mais evidenciada da nossa sociedade, com o seu carácter artificial e devido ao influxo da ciência, da técnica, da produção, da organização burocrática, etc., na vida dos indivíduos. Torna-se necessário enfrentar esta nova situação, cheia de possibilidades e de riscos (MARDONES, 1999). Moreira e Jesus defendem que,

O mundo pós-moderno pode ser considerado um pano de fundo que promove os vetores psicossociais. A subjetividade, sob esse prisma é regulada tanto pelo sistema simbólico social, que é da ordem do coletivo, quanto pelos aspectos pulsionais individuais, ambos estão em estado líquido (TAVARES, 2004, p. 237).

Haverá uma subjetividade pós-moderna? Como nos alertaram Deleuze e Guatarri: “Pedimos apenas um pouco de ordem para nos proteger do caos” (1992, p. 176). Neste trabalho procuramos nos afastar de uma única definição convencional da Pós-modernidade e seu processo de subjetivação, todavia, que compreendemos que próprio conceito de Pós-modernidade, e mesmo de subjetividade, somente é inteligível no seu todo, e este todo, toma um aspecto diferente se mencionarmos a desconstrução pós-moderna. Como bem observou Nietzsche: “Todos os conceitos em que um processo inteiro está semioticamente concentrado iludem uma definição”, e acrescentou: “Só é definível aquilo que não tem história” (1998a, p. 80); o mesmo se passa com o conceito e entendimento da Pós-modernidade e, conseqüentemente, da subjetividade na Pós-modernidade. Vattimo (1991) chega, inclusive, a proclamar uma crise da subjetividade neste cenário pós-moderno, ao defender que na Pós-modernidade vivenciamos uma “identidade fraca”, logo, uma crise no processo de subjetivação. Segundo ele, o fim da Modernidade produz a emergência de “*il pensiero debole*” ou “pensamento fraco” uma forma de

subjetivação tipicamente pós-moderna, a qual se encontra em direta oposição ao “pensamento forte” ou “metafísica”. Contudo, não existe crise de subjetividade se ela é compreendida como um processo psíquico e social. O que está em crise é uma concepção “estática” de subjetividade. Os múltiplos contextos geram múltiplas subjetividades. Não existe subjetividade no singular, e sim, subjetividades, tal qual discutiremos a seguir no próximo tópico.

Acerca das profundas transformações, em parte dos indivíduos na contemporaneidade, no processo de subjetivação é em decorrência daquelas que são quase unanimemente apontada como característica distintiva da Pós-modernidade: a da incerteza e do individualismo (ver, entre outros, Jameson, 1994, Bauman, 2013, 2014, Harvey, 1989, Eagleton, 1996, Sennett, 1998), características que desenvolveremos melhor mais adiante. Harvey, por exemplo, define as transformações da Modernidade para a Pós-modernidade da seguinte forma:

Geralmente percebido como positivista, tecnocêntrico e racionalista, o modernismo universal tem sido identificado como a crença no progresso linear, nas verdades absolutas, no planejamento racional de ordens sociais ideais, e com a padronização do conhecimento e da produção. O pós-moderno, em contraste, privilegia a heterogeneidade e a diferença como forças libertadoras na redefinição do discurso cultural. [...] A fragmentação, a indeterminação e a intensa desconfiança de todos os discursos universais ou totalizantes são o marco do pensamento pós-moderno. (HARVEY, 1989, p. 19).

A Pós-modernidade é definida por Harvey (1989) de forma mais sucinta como a rejeição ou morte das “metanarrativas” que são teorias de aplicação universal. A pretensão dessas metanarrativas era a de “legitimar a ilusão de uma história humana universal”. A Pós-modernidade veio então para pluralizar, heterogeneizar o que a Modernidade queria totalizar. Para Bauman,

[...] Foi a agonia da infundável jornada que obscureceu o brilho do artifício e lhe amorteceu a atração: recordando o caminho percorrido os que buscavam lares descartariam as esperanças passadas como a miragem – e considerariam sua nova sobriedade frustrada o fim da utopia, o fim da ideologia, o fim da Modernidade, ou o advento da era pós-moderna (BAUMAN, 2013, p. 100).

No campo da Modernidade e de sua herdeira, a Pós-modernidade, a qual provocou e ainda provoca transformações, acarretam consequências

sobre os modelos instituídos de subjetividade. Birman (2000) defende que, em uma ordem social tradicional, o sujeito seria regulado pela longa duração das instituições, assim como pela permanência do seu sistema de regras, que disponibilizaria certeza e segurança. Para ele, a cartografia do mundo moderno e, subsequentemente, a contemporaneidade, em uma cultura/condição pós-moderna, já não possuem essa mesma característica, o que configura aquilo que Guimarães Rosa apresenta, por intermédio de seu personagem Riobaldo: “viver é muito perigoso”. Nesse sentido, para Birman (2000), os sujeitos pós-modernos estariam entregues a incontáveis opções e escolhas, o que os colocam muito mais em um mundo não totalizante e universalizante, no qual a experiência de desamparo e angústia tem lugar privilegiado.

Este trabalho apropria-se do conhecimento dessas características que marcam esse momento histórico de passagem da Modernidade para a Pós-modernidade, isto é, enquanto tentativa de se apreender essa passagem da Modernidade para a Pós-modernidade. Seu objetivo é o de identificar e trazer à tona algumas transformações na subjetividade dos indivíduos na contemporaneidade, resultado, também, da “morte de Deus”, e compreendermos, a partir dessa análise das novas subjetividades, próprias da condição pós-moderna, a resignificação da transcendência na experiência religiosa dos sujeitos pós-modernos. Uma vez que, a Pós-modernidade, desde seu nascimento, se caracteriza por movimento hipertrófico de cultura consolidado na negação de toda ordem estável. (LIPOVETSKY, 1989), isto é, na negação de Deus, que ordenava e sustentava a realidade humana até então.

Pesquisas recentes têm demonstrado uma relação de proximidade entre as concepções de Nietzsche e o que se se discutindo acerca das formas mais recentes do individualismo ou da subjetividade. Esta conexão realça o carácter niilista da nossa cultura, que está apartada de qualquer fundamento. Esta autonomia foi denominada por Lyotard de deslegitimação (PINHO, 1991, p. 17-18).

No que se refere a Nietzsche, nunca se intitulou pós-moderno ou mesmo anunciou a entrada na Pós-modernidade, até porque a Pós-modernidade é um evento relativamente “recente”, porém, seu pensamento é profundamente

marcado pela tentativa de superar as contradições de sua época, ele é um crítico da Modernidade.

Gianni Vattimo (2007) chega a afirmar que, na filosofia, a Pós-modernidade nasce com Nietzsche, a partir do momento em que ele constatou a “morte de Deus”, que teria sido “assassinado” pelos próprios fiéis, que a partir de uma profunda vontade de verdade reconheceram Deus como um engano. Deus passa a ser dispensável, a religiosidade o assassinou e, assim, nasce a Pós-modernidade: em vista da conclusão niilista da Modernidade de que Deus não é mais necessário. Passa a existir uma clareza da necessidade de se buscar um caminho diferente, sobretudo, no que tange ao debate sobre a religiosidade na Pós-modernidade.

Apresentamos a Pós-modernidade, estabelecendo minimamente características que nos possibilitem o entendimento da mesma, para que possamos (como veremos no desenvolver deste trabalho) problematizar acerca da experiência religiosa dos sujeitos no cenário pós-moderno (a partir de suas principais características que o diferenciam da Modernidade) e a consequente ressignificação da transcendência.

2.2. As novas Subjetividades

O termo “subjetividade” é usado como uma espécie de pressuposto ontológico oculto das psicologias, sendo utilizado, com recorrência, cotidianamente sem nos lançarmos à análise mais cuidadosa do conceito, buscando entender as implicações na forma solúvel de se relacionar sobre a subjetividade do indivíduo. Segundo Guattari e Rolnik,

Não existe uma subjetividade do tipo ‘recipiente’ em que se colocariam coisas essencialmente exteriores, as quais seriam ‘interiorizadas’. As tais ‘coisas’ são elementos que intervêm na própria sintagmática da subjetivação inconsciente. São exemplos de ‘coisas’ desse tipo: um certo jeito de utilizar a linguagem, de se articular ao modo de semiotização coletiva (sobretudo da mídia) ; uma relação com o universo das tomadas elétricas, nas quais se pode ser eletrocutado; uma relação com o universo de circulação na cidade. Todos esses são elementos constitutivos da subjetividade (GUATTARI; ROLNIK, 1999, p.34).

A ideia de subjetividades que discutimos neste trabalho não se trata somente de concepções acerca de estrutura psíquica, identidade ou mesmo de

personalidade, nem tampouco de uma palavra atual para dizer a mesma coisa. Trata-se de uma concepção, acerca das subjetividades, que vem questionar a presença de uma interioridade em separado de uma exterioridade, assim como, por exemplo, as polarizações clássicas: sujeito e objeto, consciência e mundo, corpo e alma ou individual e social (MACHADO, 1999).

O entendimento do que é o sujeito e a correspondente experiência de si que permanece nos dias atuais, é resultante da Modernidade e aprofundado na Pós-modernidade, no entendimento de que nela se configura uma sensibilidade nova, isso no Ocidente, provocando uma específica forma humana de ser (LARA, 2000).

Foucault organiza o saber ocidental de forma bem específica, limitando a Modernidade aos séculos XIX-XX. Por volta dos anos 60 do século XX ele afirma que:

Uma coisa em todo caso é certa: é que o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano [...] pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente. Não foi em torno dele e de seus segredos que, por muito tempo, obscuramente, o saber rondou. De fato, dentre todas as mutações que afetaram o saber das coisas e de sua ordem, o saber das identidades, das diferenças, dos caracteres, das equivalências, das palavras – em suma, em meio a todos os episódios dessa profunda história do Mesmo somente um, aquele que começou há um século e meio e que talvez esteja em via de se encerrar, deixou aparecer a figura do homem. E isso não constitui liberação de uma velha inquietude, passagem à consciência luminosa de uma preocupação milenar, acesso à objetividade do que, durante muito tempo, ficara preso em crenças ou em filosofias: foi efeito de uma mudança nas disposições fundamentais do saber. O homem é uma invenção, cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo. Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade. [...] então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia (FOUCAULT, 1999, p. 404).

Apresentado por Foucault, um provável óbito da experiência e concepção do sujeito moderno, a expressão subjetividade se refere a um processo de subjetivação, que vem se delineando no contemporâneo. Logo, não é a mesma coisa que um sinônimo de sujeito, isto é, essa perspectiva de subjetividade que estamos discutindo neste trabalho não se refere às concepções de identidade ou de personalidade. Não estamos fazendo uso uma

palavra mais atual para dizer a mesma coisa que sujeito (PIRES; VASCONCELLOS, 2007). Virgínia Kastrup defende que:

A subjetividade não se confunde com o sujeito, não é individual, pessoal, mas é um conceito que visa exatamente embaralhar as dicotomias sujeito-objeto, indivíduo-sociedade, corpo-psiquismo, homem-natureza, natureza-artifício, interior-exterior, todas elas caras à abordagem tradicional (KASTRUP, 1995, p. 106).

Partimos de uma noção de subjetividade que surge para problematizar a presença de uma interioridade em separado de uma exterioridade, visto que, o discurso acerca da subjetividade quase sempre é tratado como algo eminentemente íntimo, inerente à esfera privada como sendo a natureza da subjetividade. O entendimento que a natureza da subjetividade é a interioridade, a intimidade ou a idiossincrasia (característica particularíssima) complica para compreendermos que a subjetividade vivenciada como uma realidade substantiva é uma forma atual de experimentar-se existente humano; trata-se de uma produção sócio-histórica e não um invariante. Achar que a experiência da subjetividade privada como a forma natural de experimentar-se como existente humano, nos impossibilita a alcançar a uma compreensão de que essa é somente uma das formas de experiência de subjetividade, visto que, outras formas de subjetividade já foram vivenciadas historicamente e outras tantas, provavelmente, serão experimentadas (PIRES; VASCONCELLOS, 2007).

As formas de subjetivação dizem respeito à própria força das transformações, ao devir, ao intempestivo, isto é, aos processos de dissolução das formas dadas e cristalizadas, como se fosse uma espécie de movimento instituinte que ao se instituir, ao configurar um território, assumiria uma dada forma da subjetividade. Nesse sentido, a subjetividade pode assumir diferentes formas e podemos, a partir desta perspectiva, compreender o contemporâneo como um jogo de forças que fala de desejos e de medos presentes em nossa vida cotidiana. Porém, devemos ressaltar que as formas assumidas pela subjetividade na contemporaneidade não são as últimas e nem tampouco são as únicas (MACHADO, 1999).

Birman (2006) defende que o sujeito contemporâneo está à deriva e com suas referências externas precarizadas de vínculos afetivos, tendo como saída

para esta condição de acentuado sofrimento “o retorno ao próprio Eu”. Trata-se de uma saída defensiva dos sujeitos se fundirem a um contexto narcisista. Isto é, que o sujeito na contemporaneidade estar à deriva e com sua capacidade de simbolização empobrecida, em virtude disso, o narcisismo¹⁹ revela-se enquanto uma solução defensiva dos sujeitos para fazerem frente ao agudo sofrimento desse esvaziamento de si mesmo, desse vazio existencial que acarreta sofrimento intenso e é característica marcante do processo de subjetivação na contemporaneidade, a partir da vivência desta condição pós-moderna que vivem parte dos indivíduos (BIRMAN, 2006). Segundo Birman:

[...] a subjetividade contemporânea se evidencia como essencialmente narcísica, não se abrindo para o outro, de forma a fazer um apelo. Isso porque pega mal precisar do outro, pois isso revelaria as falhas do demandante. Na cultura do narcisismo, as insuficiências não podem existir, já que essas desqualificam a subjetividade, que deve ser auto-suficiente (BIRMAN, 2006, p. 191-192).

Enfim, como vimos, Birman (2006) defende que os indivíduos na contemporaneidade estão com suas referências externas fragilizadas de laços afetivos, sendo “o retorno ao próprio Eu” uma saída para pessoas em agudo sofrimento.

Na contemporaneidade, por exemplo, seguindo o raciocínio defendido por Birman (2006), o envelhecimento é visto como um mal que precisa ser combatido e extirpado; somos uma sociedade que preza pela medicina ortomolecular, por promessas de longevidade e reposição hormonal; há um culto ao corpo e a beleza física; as academias passam a ser elevada a condição de templos sagrados, onde fiéis do culto ao corpo são capazes de tudo para atingir o ideal de beleza. Shakes, dietas, suplementos, anabolizantes, são consumidos para se atingir um ideal de beleza e saúde que é a juventude. É literalmente um “o vale tudo” em nome de um objetivo: a perfeição narcísica (AQUINO; ASSIS, 2009). Desta forma, precisamos ressaltar que as subjetividades contemporâneas, de parte dos indivíduos pós-modernos, têm

¹⁹ “Termo empregado pela primeira vez em 1887, pelo psicólogo francês Alfred Binet (1857-1911), para descrever uma forma de fetichismo que consiste em se tomar a própria pessoa como objeto sexual. O termo foi depois utilizado por Havelock Ellis, em 1898, para designar um comportamento perverso relacionado com o mito de Narciso. Em 1899, em seu comentário sobre o artigo de Ellis, o criminologista Paul Näcke (1851-1913) introduziu o termo em alemão” (ROUDINECO; PLON, 1998, p. 532).

como uma de suas principais características o completo retorno a si mesmas, ou seja, o eu age como objeto de seu próprio investimento em um contexto em que o erotismo narcísico torna-se hegemônico (BIRMAN, 2006).

Assim, segundo Birman (2006), os novos modelos de subjetivação na contemporaneidade são caracterizados por uma manifestação acentuada do individualismo, na tradição ocidental, iniciado a partir do século XVII, por uma cultura do narcisismo e por uma sociedade que valoriza a exterioridade, isto é, uma sociedade do espetáculo. O que difere dos eixos constitutivos da subjetividade na Modernidade, em seus primórdios, que eram fundamentados nas noções de interioridade e reflexão sobre si mesmo.

De acordo com os autores pesquisados, a condição pós-moderna, latente na contemporaneidade, ocasiona que parte dos indivíduos, sujeito, passem por uma fragmentação da subjetividade, muito embora saibamos que só se fragmenta o que um dia foi sólido, monolítico, o que não é o caso da subjetividade, portanto, o que se esfacela, provavelmente, é uma ideia ilusória de subjetividade, essencialista e una, que si tinha até então. Visto que há inúmeras possibilidades de identificações que o sujeito pode escolher diante do discurso do consumismo, em um mundo que para ser é preciso ter, uma lógica própria do consumo onde diversas e novas maneiras de relacionamentos são estabelecidas, rompendo com as tradições e, conseqüentemente, desenvolvendo no indivíduo um sentimento de incompletude e de insatisfação, uma vez que, passa a não mais existir referências sólidas e estáveis. Isso porque vivemos em um mundo que tem como uma de suas principais características a diversificação e a rapidez das mudanças, o que acarreta uma crise no sujeito, gerando impacto e mobilização das respostas às demandas culturais que vem no alento da Pós-modernidade (POSTIG, 2005). Como explica Hall:

[...] o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um 'eu' coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas [...]. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais

poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (HALL, 2005, p.13)

Parte dos indivíduos na contemporaneidade, em uma cultura pós-moderna, vivenciam uma intensa demanda de identidades, pois, trata-se de um mundo marcado pela diversidade. A controvérsia, na atualidade, diz respeito à pluralidade e à rapidez das transformações como responsável por uma crise instaurada nesse sujeito contemporâneo (HALL, 2005). Segundo Hall (2005), uma única identidade, plena e absoluta, não passa de uma ilusão, logo, os sujeitos, na pós-modernidade, confrontados com a multiplicidade de identidades possíveis que se multiplicam, sentem-se descentrados, desarticulados e fragmentados, isso é em decorrência da perda de um sentido de si estável, estando o contínuo da identidade cada vez mais se movimentando pelos conteúdos, possibilitando que parte dos indivíduos organizem todas as informações e estímulos que recebem, em um processo sucessivo e coerente para si. Fica a cargo desses indivíduos se mobilizarem para encontrarem respostas às demandas culturais que estão no ânimo da Pós-modernidade, que causa céleres mudanças conectadas a novas ofertas sociais, sendo assim, novas possibilidades de subjetivação são herdadas por essas transformações (POSTIG, 2005). Hall defende que,

Utilizo o termo 'identidade' para significar o ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos 'interpelar', nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode 'falar' (HALL, 2005, p. 111-112).

Segundo Giddens (2002), a celeridade das transformações, que caracteriza o mundo contemporâneo e sua marcante condição pós-moderna, torna impossível que os indivíduos possam captar tudo o que ocorre no mundo em um determinado instante, restando aos indivíduos, ou parte deles, satisfazerem-se com fragmentos, recortes, preenchendo as lacunas com as suas vivências e fantasias, bem como, com sentido compartilhado que constrói em suas relações. Já não existem mais, como anteriormente, ou ao menos a oferta foi drasticamente diminuída, referências sólidas e estáveis, pois, na contemporaneidade, com o advento da cultura pós-moderna, isso vem se

deteriorando e, conseqüentemente, as identidades se encontram fragmentadas, sem base sólida para se organizar, fugindo de toda tentativa de apreensão, estando em transformação, metamorfoseando-se e em constituição (PORTELA, 2008). Isso acarreta com que os indivíduos sejam confrontados com uma diversidade de identidades, dentre as quais parece ser possível se fazer uma escolha, cada uma com suas particularidades, fazendo apelos, ou melhor, fazendo apelos a diferentes partes de nós.

Essas transformações no processo de subjetivação, pelo qual vem passando uma parcela expressiva dos indivíduos na atualidade, está diretamente relacionada à difusão do consumismo, como algo real ou como um sonho, o qual, contribuiu para esse efeito de “supermercado cultural” que vivenciamos nos dias atuais. No âmago do discurso do consumismo global, as diversidades culturais, que até então demarcavam a identidade, foram rebaixadas a uma espécie de língua franca internacional ou de moeda global, gerando a sensação que quaisquer tradições específicas e todas as diversas identidades podem ser traduzidas (HALL, 2005, p.75).

Com o advento da cultura pós-moderna, as individualidades passaram a se configurar em objetos descartáveis, achados em qualquer canto ou lugar, acarretando uma tendência de que parte dos indivíduos recorram ao silêncio e ao esvaziamento. A vida cotidiana e o indivíduo passam a não mais ter peso próprio; o que passa a importar para a subjetividade é a exaltação exacerbada do próprio eu (BIRMAN, 2000). A realização determinante de parte dos indivíduos, com o advento da Pós-modernidade, passa a ajustar-se à extração do essencial à ocorrência de átomos flutuantes, vazios pela circulação dos modelos e por isso mesmo continuamente recicláveis (LIPOVETSKY, 2005).

No início da Modernidade, a subjetividade vigente tinha seus eixos nas noções de reflexão sobre si mesmo e interioridade. Diferentemente do que está posto na atualidade, é uma perspectiva da subjetividade em que o autocentramento se relaciona de forma paradoxal ao valor da exterioridade. Sendo assim, a subjetividade toma uma configuração estetizante, ocupando uma posição estratégica na economia psíquica (BIRMAN, 2000).

O presente contrapõe o sujeito com um novo cenário. Na contemporaneidade, nesta condição pós-moderna, ocorreram transformações em relação ao espaço e ao tempo, os quais se expandiram; o universo de

experiências se deteriora em fragmentos, deslegitimando os mitos e deuses, deteriorando os laços com passado (PORTELA, 2008), o que foi magistralmente constatado por Nietzsche em sua metáfora acerca da “Morte de Deus”.

O futuro passa a se mostrar incerto, aberto. Parte dos indivíduos na contemporaneidade, impactados pelas experiências pós-modernas, perdem sua unidade orgânica, isto é, sujeito que se segmenta e se torna descontínuo, inapreensível, imprevisível. Trata-se de um sujeito fragmentado, dividido entre as inúmeras possibilidades/situações em que sua existência se desdobra. Havendo pouquíssima relação entre o espaço privado e o público, no qual se relacionam as pressões sociais e tensões, estando o sujeito cada vez mais desnarrativo, sem conseguir ser construtor da sua história, envolto em um emaranhado e complexo sistema de subjetivação. Logo, parte desses indivíduos pós-modernos, com profundas complexidades em seus processos de subjetivação, tornam-se sujeitos com duas características que se destacam: imediatistas e hedonistas. Portanto, gradativamente globalizados e mais desmaterializados, passam a serem sujeitos, crescentemente, etéreos e virtuais. Distanciando-se cada vez mais da vida em sua concretude, da relação face a face, distanciam-se uns dos outros (PORTELA, 2008).

Como se o sujeito, na contemporaneidade, ou uma parcela dos indivíduos pós-modernos, estivesse envolto por um cobertor que o protege, não só para se proteger, e sim com o objetivo de se isolar, sendo essa uma marcante característica do processo de subjetivação na atualidade: o isolamento, leia-se, o individualismo (GIDDENS, 2002). Acontece que os indivíduos pós-modernos se confrontam com sua condição existencial mais radical, isto é, a inexistência de núcleo identitário central estável, linear e contínuo. O que uma parcela dos indivíduos pós-modernos tem é um vazio que o sujeito em questão busca incessantemente preencher. Contudo, essa é uma tarefa que não se realiza, visto que, antes de preencher a angústia decorrente da sua condição existencial, cria inúmeras estratégias, com o objetivo de organizar e ordenar quaisquer variáveis de sua vida em um todo coerente e sucessivo. É em meados do século XX que o sujeito padece de uma fragmentação definitiva. Trata-se de um sujeito dividido, sem esperança

alguma no que futuro trará, tornando-se imediatista e narcisista, buscando o prazer a todo custo, aqui e agora (PORTELA, 2008). Para Guattari,

A época contemporânea, exacerbando a produção de bens materiais e imateriais em detrimento da consistência de territórios existenciais individuais e de grupo, engendrou um imenso vazio na subjetividade que tende a se tornar cada vez mais absurda e sem recursos (GUATTARI, 1990, p. 30).

É esse movimento que gera o sujeito pós-moderno; um sujeito sem identidade fixa, essencial ou permanente, o que caracteriza uma parcela significativa dos indivíduos na contemporaneidade. Portanto, a subjetividade passa, paulatinamente, a ser móvel, mudada e formada perenemente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados no sistema cultural em nossa volta (HALL, 2005). Há então uma desestruturação de uma identidade segura e plenamente unificada, o que passa a ser uma mera ilusão. Oposta a essa identidade segura e unificada, o sujeito é confrontado por uma diversidade absurda de instáveis identidades prováveis, as quais, mesmo temporariamente, o sujeito pode se identificar (HALL, 2005).

Assim, quando falamos em identidade do sujeito, estamos nos referindo a uma diversidade de identificações e de variadas possibilidades identificatórias fornecidas pela cultura, o que é profundamente uma marca da vastidão de ofertas da cultura contemporânea, visto que, já não se fala mais de uma identidade fixa, imutável, marcada pelo racionalismo cartesiano. Portanto, a relação entre o indivíduo e a cultura, é indissociável, isto é, os valores oferecidos por essa cultura e a sua estruturação identitária (POSTIG, 2005). Pois, a personalidade é constituída e mudada continuamente, tomemos como exemplo dessa mudança os impactos da tecnologia sobre a cultura contemporânea e na construção das subjetividades. A estruturação da identidade decorre de uma diversidade de identificações que o sujeito vai realizando no transcorrer das fases de sua vida: infância, adolescência, juventude, maturidade e velhice. Os indivíduos se constroem a partir de suas vivências e experiências, que ocorrem gradualmente no transcorrer de sua existência (POSTIG, 2005).

Há um certo consenso que o sujeito dos dias atuais experimenta influências bem diferentes daquelas que sofria há uma década, antes do advento das redes sociais, por exemplo. Nossa sociedade, na

contemporaneidade, parte dela vivenciando esta condição que denominamos pós-moderna, bem mais do que qualquer outro período histórico, tem como marca principal as transformações rápidas, constantes e permanentes (POSTIG, 2005).

Desta forma, portanto, nesta condição pós-moderna, na qual se estrutura as subjetividades, os apelos ao consumo são estabelecidos nas particularidades cobiçáveis do consumidor e não mais nos atributos concretos do produto, eles são, majoritariamente, de ordem subjetiva. Assim, parte dos indivíduos na contemporaneidade, são diuturnamente instigados a um incessante desejo de completude, mediante pomposas e constantes promessas de consumação de seus ideais (SEVERIANO, 2006). Nessa circunstância, o objeto não é meramente vendido devido ao seu valor e utilidade. Vende-se o poder, juventude, segurança, atitudes, comportamentos e estilos de vida, estruturantes da identidade dos indivíduos, para proporcionar o estabelecimento dos vínculos sociais (SEVERIANO, 2006).

A Pós-modernidade, segundo Tavares (2004), é uma dádiva eterna, a qual não tem passado e nem futuro, não tem origem ou destino. Trata-se de um mundo onde não se tem qualquer ponto ou perspectiva que se possa olhar firmemente e aceitá-lo como um todo, ao contrário, tudo é mutável, efêmero. A Pós-modernidade caracteriza-se, também, por ser uma sociedade que, prioritariamente, envolve os indivíduos em sua condição de consumidores, e não de produtores (TAVARES, 2004). E essa existência desenvolvida em volta do consumo, em contrapartida, tem que ocorrer, predominantemente, sem normas, sendo direcionada por desejos sempre crescentes e quererem voláteis, pela sedução. Tendo por principal meta estar sempre em prontidão, isto é, os indivíduos têm que ter a capacidade de desfrutar das oportunidades à medida que elas forem se apresentando, oportunidades essas de desenvolverem novos desejos elaborados sob medida para as novas seduções, estando sempre aptos a se permitirem vivenciar as novas sensações disponíveis, sem restrição em suas capacidades de absorvê-las e experimentá-las (BAUMAN, 2014, p. 90-91).

Esse entendimento acerca da Pós-modernidade para Bauman (2014) dilucida a subjetividade contemporânea postulada em um estado de fluidez, em uma perspectiva de algo que vem depois, uma quebra, um deslocamento. No

nosso entendimento, Hall (2005) corrobora com a teorização de Bauman acerca de uma subjetividade fragmentária e incompleta; discorrendo sobre identidades multimoduladas, híbridas, móveis e em perene desconstrução e mudanças. Os indivíduos pós-modernos, isto é, uma parcela dos sujeitos na contemporaneidade, transformaram-se em colecionadores de sensações e experiências, sendo projetados a uma procura contínua de novos êxtases de consumo. Na sociedade contemporânea, o consumismo é uma de suas principais características. Trata-se de uma sociedade consumista que é consumida pelas marcas, na qual o consumidor é uma subjetividade produzida como um objeto de consumo, através de uma estratégia de pseudo-singularidade (TAVARES, 2004).

Nesse cenário, o sujeito é posicionado no papel de mero espectador, ele é posto em uma função de apenas visualizar a cena do eu, que é o real protagonista principal das identidades, assim, o sujeito passa a se manter muito mais pelas imagens do que pela reflexão, muito mais pelo consumo do que pelo cultivo. Nesse sentido, o outro passa a ser tratado como um dos bens de consumo do eu com os quais ele alimenta sua identidade, dirigindo pela perspectiva do: “você é o que você consome” (RIOS, 2008). Sobrando a este sujeito vivenciar uma identidade(s) líquida, passageira, em uma procura intensa pelo consumo, a partir de uma perspectiva cunhada em seu processo de subjetivação de que para ser é preciso ter. Trata-se de uma servidão, atual, voluntária e consumista (TAVARES, 2004).

Reafirmam-se, portanto as contribuições de estudos sobre a subjetividade contemporânea (Baumann, 2001; Dufour, 2008; Lebrun, 2004; Lipovetsky, 1989) demonstrando a presença de um sujeito pós-moderno que estabelece relações fluídas onde não há espaço para o desprazer, para a espera, dentre outros atributos das relações humanas (CARVALHO; BARBOSA, 2015, p, 24).

Segundo Lipovetsky (2005), os indivíduos, na contemporaneidade, vivem intensamente a procura de uma demanda afetiva, ainda que vivenciando este período de desamparo generalizado, buscam laços privilegiados. Trata-se de um paradoxo, pois, aprimoram a capacidade de encontros ao passo que se aprofunda o sentimento de solidão. À medida que as relações se libertam das antigas restrições, se tornam cada vez mais emancipadas e mais difícil é

vivenciar uma relação intensa. O que se experimenta é um grande vazio e incapacidade de ser conduzido para fora de si, pois, na sociedade contemporânea, em sua condição pós-moderna, os sujeitos são levados a uma procura frenética de realização de si mesmos, resultante do desaparecimento gradativo da socialização.

Nossa sociedade contemporânea, caracterizada pelo consumismo, em virtude, é claro, de uma demanda pós-moderna, aniquila o valor e a existência de tradições e costumes. Como dito anteriormente, um grande paradoxo, criou-se uma cultura racional e também irracional com base na exigência das necessidades mais subjetivas dos processos de subjetivação dos sujeitos na contemporaneidade. Arrancando do sujeito a estabilidade da vida cotidiana, da imobilidade imemorial existente nas relações com os outros, com os objetos, com o corpo e consigo mesmo (LIPOVETSKY, 2005).

Essas transformações na contemporaneidade geraram um imenso problema para as identidades individuais, pois, o alicerce da felicidade, ao preferir o senso interior na perda do senso comum, arrancou o sujeito do chão firme da utilidade, uma vez que, o senso comum, apoiado na tradição, desviava esse obstáculo, regulando sentimentos privados e sensações aos ideais coletivos. O sujeito, antes do advento da contemporaneidade e sua condição pós-moderna, não necessitava recorrer freneticamente a fugacidade do prazer para determinar a exatidão da sua performance moral, em oposição a isto, o senso interior renegou a solidez do mundo comum para unir as identidades ao efêmero suporte da dor e do prazer (COSTA, 2005).

Tavares (2004) defende que as teorias acerca da subjetividade, relacionadas ao pensamento da Modernidade, precisam de uma nova interpretação para que se possa entender esse sujeito da Pós-modernidade. O sujeito na contemporaneidade, ou parte deles, cuja subjetividade é plural, mutável e fragmentária, encontra-se em um permanente processo de escolhas entre identidades revogáveis, temporárias e flutuantes. O mundo atual, circundado por uma cultura pós-moderna, pode ser considerado um pano de fundo que promove os vetores psicossociais. A subjetividade, a partir desta perspectiva, é orientada tanto pelo sistema simbólico social (da ordem do coletivo), quanto pelos aspectos pulsionais individuais, ambos em estado líquido (TAVARES, 2004).

No que tange a uma subjetividade móvel, ela tem no anseio de consumir a perpetuação da sua volatilidade e o consumo das marcas comerciais como justificativa dessa natureza transformacional, passageira que representa e registra o sujeito na civilização das marcas ou na sociedade do consumo [...] O fluxo contínuo e incessante dos objetos de um irrealizável desejo de consumo, sob o amparo de um capitalismo, atravessa o imaginário do consumidor. Produz, sucessivamente, as subjetividades, que são identidades revogáveis, líquidas e transformadas pelo desejo e a liberdade de se desconstruir enquanto sujeitos do consumo, do sonho, da fantasia e de um prazer inacabado [...] O desejo constantemente une o fluxo contínuo e objetos parciais que são por natureza relativa e fragmentada (MOREIRA; JESUS, 2010, p. 329).

Portanto, em consequência de todas as transformações e instabilidade inerentes de todas ou quase todas as identidades, o sujeito na contemporaneidade pode ir às compras no vasto e complexo “supermercado das identidades” que são ofertadas no decorrer de sua existência. O que proporciona uma sedutora trilha para a efetuação das fantasias de identidade é o estágio de liberdade genuína ou supostamente genuína que parte dos indivíduos têm, nesta condição pós-moderna do mundo contemporâneo, de escolher sua própria identidade e de preservá-la enquanto assim desejar. Ficando o sujeito na contemporaneidade, ou parte deles, libertos para construir e desconstruir, fazer e desfazer identidades ao seu bel prazer (TAVARES, 2004). Moreira e Jesus defendem que:

Bauman (2001) certifica que essa subjetividade líquida é sublimada, através de compartilhamento, na qual o sujeito e o social estão interconectados, se produzindo mutuamente e mediados por um coletivo que os atravessa [...] O caráter efêmero e fragmentado dessa subjetividade e de sua produção é visível no deslocamento dos indivíduos na era do capitalismo globalizado e maleável. As marcas comerciais, por exemplo, assumem papel estratégico, funcionando como um dispositivo de controle mundial pós-moderno, com intuito de sublimar a ideia do outro admirado, fluindo no campo da permanência de um desejo flexível e perversamente irrealizável (MOREIRA; JESUS, 2010, p. 329).

Se quisermos compreender o processo de subjetivação na contemporaneidade e a formação desses indivíduos, sujeito pós-moderno, consumidor de identidades policêntricas e pluralizantes, faz-se necessário compreendermos, também, como o comportamento do sujeito atual atua no

campo do consumo. Pois, esse sujeito psíquico e social, cria da contemporaneidade e resultante de uma cultura pós-moderna, é composto de identificações e desejos, defesas, projeções constituinte do social que o constitui, de pulsões e afetos (TAVARES, 2014). O sujeito é resultado de um contexto sócio-histórico, é produto de sua cultura, com valores de pertencimento e de aceitação, trata-se de um processo de subjetividade que se desenvolve e vive no coletivo e busca se representar,

Metamorfoseia-se, dobra-se, desdobra-se e se redobra. Ondula-se, desterritorializando no espaço liso de uma sociedade pós-moderna. É um sujeito entendido como ser híbrido, que se transforma a todo o momento e que decide suas escolhas de consumo de forma fragmentada (MOREIRA; JESUS, 2010, p. 329).

As transições, no processo de subjetivação dos indivíduos, em todo momento, efetivamente, exigiram uma reorganização psíquica, o que constantemente era ritualizado nas culturas tradicionais por meio de ritos de passagem. Nestas culturas, onde tudo, geração após geração, mantinha-se mais ou menos da mesma forma, a transformação de identidade era nitidamente assinalada, por exemplo, quando havia a passagem de um dos membros do grupo da adolescência para a vida adulta (TAVARES, 2004).

Já na contemporaneidade o eu foi paulatinamente se tornando mais frágil, fraturado e fragmentado, pois, há um rompimento com referencial protetor da tradição e da pequena comunidade, sobrepondo-as por organizações bem maiores e mais impessoais. Neste cenário, o sujeito na contemporaneidade, em seu processo de subjetivação, passa a se sentir privado em uma realidade que não lhe oferece sustento psicológico e sentido de segurança, os quais eram assegurados em ambientes mais tradicionais (GIDDENS, 2002). A fragmentação nitidamente tende a ser produzida pelas influências. O sujeito contemporâneo, ou parte deles, está envolto a uma diversidade de encontros e meios diferentes, o que acaba por exigir que o mesmo se adeque com distintas formas de comportamento para cada situação vivenciada. Por exemplo, quando o sujeito/indivíduo entra em um encontro após sair de outro, rapidamente ele se adequa a nova situação, regulando seu comportamento para o que lhe for exigido no momento; levando-nos a crer que

o indivíduo tem um número de eus equivalente ao dos diferentes contextos de interação (GIDDENS, 2002).

Contudo, no entendimento da constituição da subjetividade do sujeito pós-moderno, precisa-se observar as singularidades e sofrimento acarretados a esses sujeitos, que procuram desesperadamente, no seu desejo e nos seus sintomas, a viabilidade de retomarem o seu diálogo com o mundo (BIRMAN, 2000). Pois, a identidade é formada na interação entre o sujeito e a sociedade, sofrendo transformações a partir da relação sucessiva com o mundo cultural e com as identidades que o mundo oferta e, também, com as suas demandas psíquicas.

A estruturação da identidade é advinda de uma sequência de identificações que o sujeito realiza no curso de toda sua existência; infância, adolescência, juventude, maturidade e velhice, é um desenvolvimento constante e ininterrupto (POSTIG, 2005). A sociedade na contemporaneidade está criando um sujeito desenraizado, idealizado, em sua busca incessante por liberdade e independência a todo custo, em detrimento do outro e do mundo, que passam a ser somente objetos que se utiliza para alcançar determinado fim (PORTELA, 2008).

Na contemporaneidade, imerso em uma cultura pós-moderna, parte dos indivíduos encontram-se em conflito, divididos; com sua subjetividade, hoje, fragmentada e cindida. Os indivíduos são confrontados por uma multiplicidade desconcertante e instável de identidades possíveis, podendo eles se identificarem com quaisquer uma dessas possíveis identidades, ainda que seja temporariamente (GUATTARI; ROLNIK 1999). Nesse contexto, o que importa é a realização do eu, pois, nossa sociedade vem, paulatinamente, em maior ou menor proporção, a depender de uma diversidade de fatores, construindo um tipo de sujeito idealizado, desenraizado, que procura a todo custo a independência e a liberdade, sem que exista o consentimento do outro e do mundo (MACHADO, 1999).

Seguiremos neste trabalho, discutindo as subjetividades, fundamentados em Stuart Hall (2005), mais especificamente, tendo como base a sua obra *A identidade cultural na pós-modernidade*, que nos fornece para discutirmos cultura e identidades e, sobretudo, as novas formas de subjetividades.

Hall (2005) discute conceitos de sujeito e identidade, fazendo uma análise que vai desde modernidade até a pós-modernidade. Ele problematiza sobre a existência de uma crise de identidade, analisando os percursos trilhados por essa crise e apresentando e possibilitando novos olhares para a temática da identidade.

Segundo Hall (2005), existem três perspectivas de identidade do indivíduo, que são: o sujeito do Iluminismo, trata-se do indivíduo dirigido pela razão, com capacidades de racionais; o sujeito sociológico, o qual estar no mundo moderno, mas não é independente, pois, sua formação decorre do vínculo que estabelece com os outros; e o sujeito pós-moderno, através do qual, Hall (2005), viabiliza debate acerca da crise de identidade; trata-se do indivíduo que não detém uma identidade fixa. Pois, ele aponta as descontinuidades da sociedade moderna e as diferentes posições de sujeito que o indivíduo carrega consigo na pós-modernidade, o que acarreta como consequência a crise de identidade.

Assim, guiados por Hall (2005), para compreendermos o complexo processo de subjetivação, percebemos a descentralização do sujeito e da sua identidade na pós-modernidade. Ele defende que as identidades culturais são híbridas, isto é, se movimentam por e pelas transformações e de encontros e desencontros. Afirmando, portanto, não ser possível assegurar que temos uma única "identidade", ao contrário, ele afirma os indivíduos são compostos por uma identificação, passível de mudança e transformação. Destarte, segundo Hall (2005), não podemos falar em subjetividades, e sim, em subjetividades, identidades. Apontando uma nova forma de percebermos as subjetividades, visto que, toda identidade é móvel.

Portela (2008) afirma que na contemporaneidade, em meio a uma cultura pós-moderna, se desenvolvem novas formas de relação que afetam a constituição das subjetividades e, portanto, ao surgimento de um novo sujeito, que, fundamentados em Hall (2005), denominamos neste trabalho: sujeito pós-moderno.

2.3. Os Sujeitos Pós-modernos

Cientes do que entendemos por Pós-modernidade e subjetividade neste trabalho, discutiremos o sujeito pós-moderno, discorrendo sobre os diferentes modos pelos quais os seres humanos tornam-se sujeitos; as formas de constituição do indivíduo pós-moderno.

Foucault (1999) destaca meios de subjetivação e de objetivação que contribuiriam como processos de constituição do indivíduo: os que aspiram fazer dos indivíduos um objeto (são processos disciplinares que visam fazer indivíduos útil economicamente e dóceis politicamente) e os que, na sociedade atual, transforma o indivíduo em um sujeito aprisionado a uma dada identidade que lhe é imputada como sendo sua. No entanto, quando nos referimos que os meios de subjetivação e objetivação criam o sujeito pós-moderno, estamos discutindo o termo sujeito numa perspectiva em que o indivíduo está preso a identidades, porém, reconhece-as enquanto suas.

Assim sendo, nossa análise, tal como defendeu Foucault (1999), não se inicia necessariamente pelo sujeito, pois se baseia em compreender os processos de objetivação e subjetivação que antecedem à constituição dos sujeitos, isto é, no caso específico deste trabalho: a constituição de parte dos indivíduos que denominamos pós-modernos.

Assim como Nietzsche que anunciou a “morte de Deus”, Foucault (1999) anunciou “a morte do homem”, buscando demonstrar que não se pode colocar o homem como centro, como ponto de partida do pensamento e muito menos o idealizar como uma realidade plena, ser concreto que vive, luta, trabalha, fala, e que é senhor da natureza e sobre ela estabeleceu um império (BRUNI, 1989, p. 199-200). Para ele, o sujeito não tem uma essência pré-histórica ou a-histórica; não tendo o sujeito como núcleo central, a partir do qual se edificariam todos os demais conceitos, isto é, não há um sujeito pré-estabelecido. Esfacela-se a ideia de um sujeito essencial que estaria alienado por ideologias, por relações de poder que ocultariam a realidade.

O conceito de sujeito não é estático, e sim, volátil. O sujeito é parte do perene devir dos processos de subjetivação e objetivação, assim, não há de se falar em identidade do sujeito, ao contrário, o que há são identidades do sujeito que estão em processo de perpetua construção e desconstrução. Destarte, podemos denominar os indivíduos de normais, loucos, revolucionários, sujeito deste ou daquele discurso que será reclamado pela medicina, pela psicologia,

pelas ciências sociais e etc. Determinadas identidades são criadas por forças em um determinado período histórico e os indivíduos as reconhecem como sendo suas (FOUCAULT, 1999).

Os indivíduos na Idade Média, por exemplo, só podem ser compreendidos enquanto produto de forças verticais infinitas conectadas a ideia de Deus, onde os indivíduos se identificam enquanto parte deste infinito (Deus). Pois, todo seu destino, vida, modos de compreender as coisas, estão conectados a essa força metafísica, fundamento último da realidade, Deus. Já o indivíduo moderno é um composto formado por identidades que romperam esses laços com infinito, se fragmentaram e, por isso mesmo, não se trata mais de uma identidade, e sim, de identidades, as quais estão ligadas a forças finitas. Isso porque, com a “morte de Deus”, o fundamento último da realidade, infinitude, metafísico, Deus, que dotava a realidade dos indivíduos de sentido foi perdendo a plausibilidade, não havendo mais, para parte dos indivíduos, uma determinada identidade; tornou o processo de subjetivação mais complexo, uma fragmentação de identidade, até então rígida, em diversas identidades possíveis nesta nova realidade sem um fundamento último e “seguro” que desse sustentação para uma identidade fixa, isto é, com a “morte de Deus” houve uma crise de identidade e surgimento de um complexo modo de subjetivação, no qual, parte dos sujeitos flutuam sobre uma diversidade de identidades. As relações de poder (forças) são de outra ordem e, sendo assim, parte dos indivíduos, lançados ao encontro de uma diversidade de identidades modernas, passaram a se identificarem como limite e potência de si mesmo. Essa percepção de si mesmo, dos indivíduos inseridos na Modernidade, não vai além do seu próprio corpo (PEZ, s/a).

A Pós-modernidade expressa essa experiência caótica coletivamente. Discutir Pós-modernidade necessariamente perpassa em considerarmos a característica letal da mesma para as instituições, uma vitória da Modernidade Ocidental. Trata-se de um processo de busca por novas certezas e desintegração das certezas criadas na sociedade industrial, isto é, o individual se superpõe ao coletivo, a uma projeção no papel individual em detrimento do coletivo. Segundo Beck (1997, p. 26) a individualização significa que a biografia padronizada torna-se uma biografia escolhida, uma biografia do tipo faça você mesmo. As experiências biográficas que antes era acolhida no grupo,

comunidade, família, ou classe agora são interpretadas pelo indivíduo solitário e autossuficiente.

Jean-Pierre Lebrun, tratando da mutação do laço social, levanta alguns pontos em torno da crise da civilização Ocidental, fundada conforme o modelo religioso e mantida sobre o fundamento teológico. Sobre esse fundamento, a autoridade hierárquica se legitimou pela evidência da transcendência em que se apoia. Para Lebrun (2004) em seu ensaio “Um Mundo sem Limite” a função da autoridade paterna simbólica encontra-se em declínio progressivo na Pós-modernidade. Este declínio da autoridade paterna é inerente à constatação nietzschiana da “morte de Deus”, pois, era Deus (fundamento último, fundamento metafísico) que fundamentava toda a realidade existente e, conseqüentemente, de onde emanava a sustentação para toda forma de autoridade, visto que, Deus era o estado de exceção que fundamentava a autoridade. Com a “morte de Deus”, quando o fundamento “Deus” foi posto em dúvida, qual seria a função de exceção da autoridade? Pois, a autoridade terrena assim se constituía por conta de sua ligação com “Deus” (fundamento último). Segundo Carvalho e Barbosa,

A crise das instituições que representam a normatização e a autoridade, pode ser observada em várias instâncias na Pós-modernidade. Nas diferentes configurações familiares atuais denota-se a carência da autoridade parental nas famílias, onde os pais buscam incessantemente a sua própria satisfação através dos filhos e também procuram atender os desejos das crianças de maneira ilimitada. Nas instituições escolares que teriam o papel de ampliar a socialização das crianças, não é raro observar o despreparo e muitas vezes o desespero dos educadores diante de atitudes de alunos que ignoram qualquer regra posta. A constatação estende-se para instituições religiosas que historicamente representaram a pregação de regras e normas para o bem viver de acordo com crenças específicas e hoje são alvos de escândalos de várias ordens manifestando que sua representação social de caminho para a integridade moral e de virtudes do ser humano se encontra abalada. Não é diferente com os representantes das várias instituições estatais que se encontram profundamente afetadas na credibilidade da sociedade, que nelas não têm mais o respeito pela autoridade que poderiam ou deveriam representar (CARVALHO; BARBOSA, 2015, p. 417).

Quando essa função paterna é posta em cheque, a começar pela gradativa e progressiva perda de plausibilidade do fundamento último, “Deus”, que, sendo figura de exceção, limitava as atitudes dos seres humanos, haverá

consequências para o processo de subjetivação, tema este que retomaremos mais adiante. A identidade constituída dos indivíduos, na ausência de limites e sem a sustentação teológica (Deus), que dotava de sentido essa identidade, há um colapso e essa identidade, até então segura, clara, previsível, fixa, fragmenta-se e torna ainda mais complexo o processo de subjetivação, pois, torna-se um cenário de múltiplas identidades, configura-se um terreno fértil para processos individuais e coletivos onde o outro não é considerado, onde não há impedimentos, onde não há saciedade de necessidades. Isso pode ser facilmente constatado não somente nos sujeitos singulares, mas, sobretudo, em categorias comportamentais coletivas as quais se apresentam com muita intensidade na contemporaneidade, com o advento da Pós-modernidade, como por exemplo, ênfase ao individualismo (que trataremos mais adiante) (SILVEIRA, 2008). Sobre o individualismo, Silveira afirma que:

A vida em sociedade está impregnada de expressões materiais e espirituais do individualismo, facilmente evidenciável no isolamento das pessoas em seus locais de moradia e na ocupação do espaço urbano que se tornou, apenas, lugar de passagem. Mesmo aquelas instalações das cidades destinadas ao convívio – parques, praças e jardins públicos – são utilizados por solitários caminhantes, ocupados com meditações transcendentais ou com a modelagem de seus próprios corpos. Sob o influxo de alguma manipulação ideológica do ser-cidadão, numa efêmera temporalidade, os indivíduos juntam-se em torno de alguma causa social que envolva seus iguais para logo retomarem ao que parece ser a única condição possível de proteção: ser cada um e todos, apenas, átomos sociais. A um vazio de agrupamento humano, estranhamente, sobressai-se um consentimento compulsivamente alegre das pessoas diante do chamado a compartilhar da aglomeração nas, ironicamente, nomeadas ‘praças de convivência’, nos templos do consumo – os ‘shopping centers’. Com a mesma euforia hilariante, multidões deslocam-se para os grandes ‘shows’ de artistas, produzidos pela mídia onde cada um, na sua solidão, se regozija na relação abstrata e de idolatria com os seus heróis espirituais, que desfilam nos palcos, sob uma parafernália tecnológica de luzes e sons inebriantes (SILVEIRA, 2008, p. 15).

É mediante essa crise de fundamento, isto é, a “Morte de Deus”, que o Ocidente abre as portas para a Modernidade, caracterizada pela invenção da ciência e a secularização. Com o advento da Modernidade, a tradição, que era responsável pela sustentação da importância de Deus, entra em crise. Houve um redirecionamento, uma redefinição, à medida que Deus perde sua

importância, deixando de ser condutor da vida humana. Isso porque o fundamento metafísico foi posto em dúvida e, conseqüentemente, todas as suas ramificações. A “morte de Deus”, ou crise da metafísica, considerada como crise dos universais e como concepção monista da realidade, afetou a tradição filosófica metafísica, que passou a não ser mais a mesma, ela se tornou um alvo de críticas e de ceticismo (LIMA, 1999). A religião, dominante, fundamentação teológica da realidade até então, fornecia sentidos e respostas para a vida e também para a morte e ainda orientava no que diz respeito às escolhas morais, contudo, com o advento da Modernidade Deus foi destituído de algumas de suas funções, o que foi constatado por Nietzsche em sua metáfora da “morte de Deus”.

A crítica de Nietzsche à Metafísica, por exemplo, decretando a “morte de Deus”, passa necessariamente por uma crítica da noção de sujeito, por conseguinte a obra nietzschiana aparece como uma desconstrução da noção de corpo, assim como defendido por Foucault (1999), que apresenta um indivíduo (parte dos sujeitos pós-modernos) que se tornou descentralizado na Modernidade e avançou para um patamar de não mais ser limitado pelo corpo, trata-se, como já mencionamos, de um sujeito virtual que vivencia novas formas de subjetividades e constitui-se a partir de uma diversidade de novas identidades. Pode-se afirmar que a Metafísica, como visão monista e fundacionista da realidade, instituiu uma forma de pensar que teve no conceito de identidade um dos pontos mais fortes de interpretação (LIMA, 1999). A crise da metafísica, com a “morte de Deus” enfatizada por Nietzsche, caracteriza-se, entre outros aspectos, pela descoberta da diferença. Nietzsche, sem dúvida, foi um dos grandes críticos da hegemonia da identidade a partir da crítica dos valores e da cultura (NIETZSCHE, 1998a). Essa será a grande influência de Nietzsche na filosofia contemporânea, qual seja, a crítica da verdade fundada nos princípios metafísicos. Essa crítica anuncia a morte da metafísica monista ocidental, isto é, o desenvolvimento da Modernidade: o parricídio, a “morte de Deus” (NIETZSCHE, 2001a) e o surgimento, posteriormente e conseqüentemente, do sujeito pós-moderno.

Discorreremos sobre Nietzsche e Foucault acerca do sujeito pós-moderno para compreendermos a gênese desses indivíduos, ao menos lançar luz sobre autores que acreditamos terem contribuído largamente para o entendimento do

que é o sujeito pós-moderno, não querendo com isso afirmar categoricamente e de forma dogmática que os indivíduos na Pós-modernidade tenham surgido e/ou sido identificados somente por esses dois autores. Ao contrário, entendemos que para melhor compreendermos os sujeitos na Pós-modernidade, necessariamente, precisaremos recorrer a autores mais atuais e que já foram abordados neste trabalho, são os casos de Hall e Bauman.

Para Bauman (2005), por exemplo, grandes pensadores sociais, como os casos de: Weber, Durkheim e Simmel não trataram de modo direto acerca da identidade e subjetividade, pois, em seus respectivos momentos históricos, essas não eram uma preocupação latente. A questão da subjetividade só foi problematizada de forma mais latente a partir da Modernidade, após a percepção de que a ação do indivíduo podia fazer diferença na constituição de sua identidade, que passou a ser tarefa de construção individual.

Isso se deu porque com o advento da Modernidade cada indivíduo passou a ser responsável por construir sua própria biografia, sua identidade. Sendo o empenho pessoal decisivo para construção da identidade. Na Modernidade os indivíduos, cada qual em sua classe social, deveriam percorrer uma trajetória clara e predefinida. A um burguês, por exemplo, não bastava ter nascido em uma família burguesa, precisaria agir, sentir, falar como burguês, pois os sinais de classes que os indivíduos deveriam percorrer eram claros e previsíveis em todo percurso de sua vida. Tratava-se de regras sociais que eram claras, seguras e permanentes. Era o período da auto-identificação. Havia confiança plena nos percursos sociais, na sociedade, o futuro era certo e previsível e as instituições duráveis. Contudo, as certezas do mundo moderno foram paulatinamente perdendo a plausibilidade e com o tempo foram se desfazendo, bem como, a confiança dos indivíduos na sociedade de sua época e na construção de suas identidades foi se desaparecendo. Tratava-se da Pós-modernidade se avizinando (BAUMAN, 2005). Como defendeu Harvey,

O pós-moderno, em contraste, privilegia a heterogeneidade e a diferença como forças libertadoras na redefinição do discurso cultural. [...] A fragmentação, a indeterminação e a intensa desconfiança de todos os discursos universais ou totalizantes são o marco do pensamento pós-moderno (HARVEY, 1989, 19).

Na Pós-modernidade temos “a liquefação das estruturas e instituições sociais. Estamos passando agora da fase sólida para a fase fluida. E os fluidos são assim chamados porque não conseguem manter a forma por muito tempo...” (BAUMAN, 2005, p. 57). Assim, umas das características principais da Pós-modernidade são as incertezas que se apresentam para parte dos indivíduos na contemporaneidade, que vivem em uma realidade, têm que percorrer um caminho, sob uma condição pós-moderna, extremamente incerto e de múltiplas possibilidades, exatamente o oposto da realidade vivenciada nos primórdios da Modernidade e mesmo anterior a ela, onde os indivíduos basicamente percorriam um caminho social seguro, claro e previsível.

É neste percurso incerto, fluido, que os indivíduos têm que escrever suas biografias, construir e reinventar suas identidades em um tempo cada em cada vez mais curto, o que torna impossível se construir uma identidade duradoura, pois, “Uma identidade coesa, firmemente fixada e solidamente construída seria um fardo, uma repressão, uma limitação da liberdade de escolha. Seria o presságio da incapacidade de destravar a porta quando a nova oportunidade estiver batendo.” (BAUMAN, 2005, p. 60).

O campo de batalha é o lar natural da identidade. Ela só dorme e silencia no momento em que desaparecem os ruídos da refrega. [...] A identidade é uma luta simultânea contra a dissolução e a fragmentação; uma intenção de devorar e ao mesmo tempo uma recusa resoluto a ser devorado. (BAUMAN, 2005, p. 84).

Stuart Hall (2005) discorre, nesse sentido, acerca de uma crise de identidade, isto é, para ele, há uma crise de uma identidade única, plena e concreta, identidade esta que não passava de uma fantasia. Essa ideia de identidade única é que está em crise na pós-modernidade, e não a identidade em si, pois, ela é devir, construção, processo. Logo, aquele sujeito unificado, o indivíduo da era moderna, sob a uma fantasia de uma única identidade estável, entrou em declínio e o mundo social estabilizado pelas velhas identidades não mais existe. Segundo ele, as identidades modernas se encontram deslocadas, fragmentadas, ou seja, descentradas. Transformações estruturais são percebidas nas classificações sociais, étnicas, sexuais, raciais e de nacionalidade, o que, conseqüentemente, acarreta impactos diretos na construção das identidades pessoais.

Hall (2005) defende que a crise de identidade resulta da fragmentação do indivíduo de sua realidade social e cultural, mas também de si mesmo, visto que, “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza.” (HALL, 2005, p. 9). Essa crise de identidade, isto é, de uma identidade única, concreta e estável, que Hall se refere, caracteriza os tempos pós-modernos vivenciados na contemporaneidade e que resultam e/ou se originam com o evento histórico social da “morte de Deus” (VATTIMO, 2017).

As identidades, na cultura pós-moderna, marca da contemporaneidade, foram descentradas, fragmentadas ou deslocadas, ancoradas em uma forma diferente de transformação estrutural que modifica as sociedades modernas no final do século XX, uma vez que, age fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade (HALL, 2005), as quais, outrora se evidenciavam como sólidas localizações dos indivíduos sociais. Para Hall,

O sujeito previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades contraditórias ou não resolvidas [...] À medida que os sistemas de significação se multiplicam somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis (HALL, 2005, p. 12).

Para compreendermos esse sujeito pós-moderno, precisaremos nos debruçar sobre as concepções de identidade em Hall ao longo da história, que foram três: o sujeito do Iluminismo, o sujeito sociológico e sujeito pós-moderno.

A identidade do sujeito do Iluminismo baseia-se nas competências da razão, consciência e ação que esse indivíduo tinha e mantinha durante toda sua existência, sendo que “O centro essencial do eu era a identidade de uma pessoa.” (HALL, 2005, p. 11). Tratava-se de um indivíduo totalmente “centrado, dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação” (HALL, 2005, p.10), o qual possuía em si uma essência que levaria consigo por toda sua vida. Percebe-se uma perspectiva individualista da composição da identidade do sujeito iluminista tratando-se de um indivíduo centrado e dotado de capacidades de razão.

Presente no mundo moderno e que não é independente, uma vez que se forma pela relação que estabelece com os outros, a segunda identidade defendida por Hall (2005) é a identidade do sujeito sociológico, que se constitui a partir da complexidade que o mundo moderno atingiu. Pois, os indivíduos passam a se construir e construir suas concepções identitárias, por meio do relacionamento com outros indivíduos e experiências. Sendo assim, Hall (2005) defende que o descentramento do sujeito sociológico decorre de cinco avanços das ciências humanas²⁰ realizados na Modernidade tardia, o que resulta na “morte” do sujeito da Modernidade. Portanto, evidencia-se a compreensão de Hall acerca da identidade, defendendo que somos compostos por uma identificação, passível de mudança e transformação, logo é impossível afirmar que temos uma única identidade.

Em síntese, Hall descreve o sujeito do início da Modernidade como individualista, porém que carrega consigo resquícios de momentos históricos anteriores, como o Humanismo renascentista, no qual, o homem era o centro do universo, e o Iluminismo, onde houve uma valorização do ser racional e científico. Todavia, à medida que sociedade moderna vai se tornando mais complexa, coletiva e social, em virtude das mudanças de nível econômico e político, o indivíduo também transforma sua identidade, tornando-se, paulatinamente, a ser percebido como um ser “definido” no interior dessas novas estruturas de sociedade. Assim, origina-se o sujeito sociológico, o qual constitui sua identidade mediante as relações que constrói; esse é o sujeito central da Modernidade (POLETTI; KREUTZ, 2014).

A concepção de indivíduo deixa de ser autônoma e autossuficiente para se constituir, a começar do relacionamento entre o eu e a sociedade, ou seja, o

²⁰ [...] as tradições do pensamento marxista, que trouxeram à tona diferentes interpretações do trabalho de Marx e suscitaram contradições e questionamentos sobre a posição do sujeito na sociedade; a descoberta do inconsciente por Freud, que defende a identidade como algo móvel, formada por processos conscientes e inconscientes do sujeito; o trabalho do linguista Ferdinand de Saussure, que afirma que não somos os autores das afirmações que fazemos, uma vez que toda afirmação carrega ecos dos nossos significados e de muitos outros, pois o que dizemos tem um ‘antes’ e um ‘depois’; o estudo e trabalho do poder disciplinar realizado por Michel Foucault, que propunha manter os sujeitos, com seus modos de ser e agir, em estrito controle e disciplina, sendo este o produto das instituições coletivas da Modernidade tardia; e o quinto e último avanço apresenta o feminismo, assim como os movimentos que emergiram e marcaram os anos 60, os quais buscavam salientar a identidade social de cada grupo. Especialmente o feminismo, que mais do que questionar a posição da mulher na sociedade, proporcionou críticas e reflexões em torno das identidades sexuais e de gênero (POLETTI; KREUTZ, 2014, p. 201).

relacionamento entre o interior e o exterior, onde a identidade é uma costura do sujeito à estrutura. Porém, são precisamente estas últimas características que estão em transformação e dão conta do que Hall chama de sujeito pós-moderno, a terceira identidade, isto é, a identidade do sujeito pós-moderno.

[...] as velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como sujeito unificado. Assim a chamada 'crise de identidade' é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (HALL, 2015, p. 9).

Trata-se do sujeito que já não dispõe de uma identidade unificada e estável, e sim, uma identidade fragmentada, composta por várias identidades, por vezes contraditórias e não resolvidas (PICELLI, 2018). Desta forma, prossegue Hall, “o próprio processo de identificação [...] tornou-se mais provisório, variável e problemático, [tornando a identidade uma] celebração móvel, formada e transformada continuamente” (HALL, 2015, p.11). Sendo assim, a terceira identidade, segundo Hall, a do sujeito pós-moderno, não possui uma identidade fixa, o que possibilita o debate acerca da crise de uma identidade única.

Mediante essas distinções destacadas por Hall (2005) acerca dessas concepções de identidade, ele discorre sobre a transformação ocorrida na Modernidade tardia que é inerente à questão da identidade do sujeito.

A ruptura da sociedade não acontece porque diferentes elementos e sujeitos podem ser convenientemente reagrupados, articulados de uma maneira tal que mantenham a sociedade viva. A ruptura ocorre pela necessidade de fluidez das identidades (HALL, 2005).

Portanto, esta ruptura da sociedade – que marca essa transição da Modernidade para a contemporaneidade ou mesmo que marca o florescer da Pós-modernidade e, conseqüentemente, do sujeito pós-moderno – não ocorre porque diferentes elementos e sujeitos possam ser oportunamente reagrupados, articulados de uma maneira tal que mantenham a sociedade viva; ao contrário, a ruptura acontece pela necessidade de fluidez das identidades.

Visto que, uma identidade singular não conseguiria suprir às necessidades dos indivíduos nas diversas frentes que estão inseridos (HALL, 2005).

O sujeito do Iluminismo com sua identidade fixa e estável e mesmo o sujeito sociológico da Modernidade não conseguem atender as demandas por flexibilidade, identidades abertas, contraditórias, inacabadas e fragmentadas do mundo pós-moderno. . Os sujeitos pós-modernos não perdem totalmente suas identidades, no entanto, essas identidades tornam-se híbridas, pois são constituídas por traços de identidade de culturas diferentes. Sendo assim, não há homogeneização, visto que a Pós-modernidade força o aparecimento de novas identidades (HALL, 2005).

A concordância de Hall com as ideias defendidas por Bauman (2005) é constatada na defesa de ambos em relação ao ressurgimento de obstáculo para a homogeneização decorrente dessa condição Pós-modernidade, própria da contemporaneidade e seu processo de globalização. Nesta perspectiva, evidencia-se que a busca pela identificação acontece cada vez menos por imposição institucionalizada e cada vez mais por meio de uma forte demanda simbólica expressada por comunidades livres e flexíveis. Na contemporaneidade, sob uma condição pós-moderna, “o indivíduo experimenta sentimentos de impotência em relação a um universo social cada vez mais amplo e alheio” (GIDDENS, 2002, p. 178).

Os cruzamentos identitários se estruturam e já não mais encontram bases singulares de sustentação, e sim, bases rivais e deslocantes. Este seria um dos sintomas da morte do sujeito moderno centrado, uno e coerente, que foi produzido pela era moderna. Desta forma, ocorre o óbito do sujeito cartesiano, indivisível e soberano, que surgiu no século XVIII, e, também, o óbito do sujeito mais social e biologizado do século XIX (HALL, 2005). O que evidenciou efeitos profundamente desestabilizadores que impactaram na forma como sujeito e identidade são contextualizados. Assim, com o fim e descentramento do sujeito moderno, surge o sujeito fragmentado, lançado ao encontro de múltiplas identidades em um complexo processo de subjetivação, marcado por individualismo e incertezas que caracteriza bem parte dos indivíduos na contemporaneidade, que como já vimos, neste trabalho, denominamos sujeitos pós-modernos.

Destarte, os indivíduos na contemporaneidade, parte deles sujeitos pós-modernos, caracterizam-se pelo alto investimento em suas individualidades, com independência afetiva agregada de um vazio emotivo, lançados em um oceano de livre associações fazendo uso da indiferença como uma categoria de civilidade. A condição do sujeito pós-moderno, no que tange pelo menos no campo das relações interpessoais, é a de isolamento, solidão, fugacidade e insegurança perante o outro. (FERREIRA; SANTOS, 2018).

No mundo contemporâneo, o ápice do individualismo está produzindo expressões dramáticas da dessocialização dos indivíduos, isto é, parte dos indivíduos, sujeitos pós-modernos, estão se relacionando a partir de uma concepção de inexistência de limites e de regras sociais disciplinadoras (princípio da permissividade), na qual tem como prioridade o apelo sedutor ao puro desejo (princípio do hedonismo), que conseqüentemente, acarreta o surgimento do personalismo narcísico (LIPOVETSKY, 1989). Silveira defende que:

O 'social' é inflado por projeções personalistas, onde reina soberano o desejo (id), levando de roldão os desinvestimentos libidinosos nas relações e quaisquer regras norteadoras da convivência entre os indivíduos. À atomização social corresponde o reino multifacetado dos narcisos, onde cada "pessoa" se reflete num espelho vazio que torna o Eu estranho a seu próprio portador (des-substancialização do eu). Na dessocialização dos indivíduos e no personalismo narcísico, o individualismo atinge o seu nível superior de eficiência na manipulação das 'pessoas' (controle social). Deslocado para os próprios 'indivíduos', difundido entre todos na guerra de um-contra-os-outros, a fim de atender o afã insaciável de um lugar ao sol – à priori permitido a todos –, a mentalidade '24000 watts' desvela seu véu disruptivo (SILVEIRA, 2008, p. 18).

Esta subjetividade contemporânea, própria da condição pós-moderna, conduz ao fato de que os sujeitos, em busca da satisfação de suas necessidades, enfrentem muito mais dificuldades (muito mais acentuadas do que dificuldades vivenciadas em outras épocas) inerentes à vida, às relações humanas e institucionais, estabelecendo-se metas, por exemplo, que se mostram frustrantes. Mesmo após se libertarem de diversas amarras sociais antigas, em especial as relativas às relações afetivas, menos os sujeitos pós-modernos tendem a conhecer relações profundas e intensas. Ao contrário, são

marcados por um forte sentimento de solidão, imensa dificuldade de sentir e de sair de si e ir ao encontro do outro (CARVALHO; BARBOSA, 2015).

O bombardeamento de informações para com um sujeito narcísico e que se afastou de controles tradicionais de comportamento, tem provocado a fragmentação da personalidade, onde a lei é a possibilidade de coexistência de contrários: ao mesmo tempo em que pode ter acesso a cuidados de saúde, o indivíduo se arrisca em esportes e atividades de risco ou, abandonou regras e a postura de esforço e, no entanto procura dietas que exigem muita disciplina e método para levar ao bem-estar (CARVALHO; BARBOSA, 2015, p, 422).

Neste contexto, verdades absolutas são questionadas, não são bem aceitas na Pós-modernidade, visto que, sempre poderá existir uma outra possibilidade. No mundo contemporâneo, sob uma condição pós-moderna, o aspecto individual predomina sobre o universal, o psicológico sobre o ideológico, a comunicação sobre a politização, a diversidade sobre a homogeneidade, a permissividade sobre a coerção (CARVALHO; BARBOSA, 2015). Em outra perspectiva, os sujeitos pós-modernos sofrem intensamente o tédio e escoam as tristezas por meio de um consumo desregulado, em busca de um modelo de vida narcisista, frágil e superficial, marcado por uma sensação de vazio e a necessidade de sutura (LIPOVETSKY, 2007; BAUMAN, 2014; KEHL, 2009).

Houve, com advento da Pós-modernidade, resultante, também, da “morte de Deus” e negação gradativa a toda forma de autoridade, uma explosão individualista, ocasionando o descrédito nos ideais difundidos pela Modernidade, enquanto ordenadores da vida dos grupos humanos. Constatase a decadência progressiva do coletivo e o apoliticismo dos indivíduos como estando respaldados no “fim dos referenciais, quer dizer, dos grandes princípios institucionais e das informações mentais que governavam a nossa sociedade” (TENZER, 1991, p.36). O descrédito a toda forma de ordenação social e a efetivação de um individualismo hedonista desenfreado constituem e têm como base uma crise do ser-indivíduo. Segundo Tenzer,

Não haveria crise da sociedade se não houvesse crise do indivíduo, porém a crise do indivíduo está articulada a da sociedade. Esta é a significação real da crise e dá forma a seu caráter dramático. Tristeza e desespero em alguns; sentimento de abandono em outros; estonteamento, alienação e busca do esquecimento na diversão são outros tantos sintomas de uma

crise do indivíduo que em nada é novo. O que sim particulariza a nossa época é a progressiva generalização desta crise individual, seu efeito de dissolvência sobre o sentimento de pertinência pública, o fato de que se traduza em uma dupla fuga, de si mesmo e do mundo e de que nesta forma se reforce ainda mais a dificuldade para sua resolução (TENZER, 1991, p. 35).

O projeto da Modernidade se caracterizou por um viés antropológico, uma vez que, o homem, enquanto indivíduo, passou a ser tido como medida de todas as coisas. Passou-se a enfatizar a autonomia individual e a valorização narcísica, que se constituem em novas formas de alienação e se orientam em direção ao gozo e ao consumo, o que caracteriza bem os tempos pós-modernos. Pois, numa sociedade em que há uma acentuada valorização da autonomia do indivíduo, o sujeito passa a ser quase que obrigado a recorrer e a se referir a si próprio, estando, dessa forma, imerso em uma busca narcísica de perfeição e completude, buscando evitar a todo custo um confronto com sua condição de ser marcado pela falta e pela castração, que lhe impõem limites (FLECHA, 2011).

Os sujeitos pós-modernos são parte dos indivíduos na contemporaneidade que se caracterizam, também, por um forte sentimento de desamparo e desespero, uma vez que, com as constatações dos desastres e destruições que a humanidade afligiu a si mesma, em um passado relativamente próximo e mesmo nos dias atuais (guerras, ameaças de destruição global, sucateamento do meio ambiente, desigualdade social alarmante e etc.); a incerteza em relação ao futuro da humanidade, das relações sociais, organização da sociedade e mesmo as incertezas relativas ao desenvolvimento individual e etc., ocasionou entre parte dos indivíduos na contemporaneidade, sujeitos pós-modernos, o descrédito no coletivo, o qual se sustenta por sentimento de apatia social (SILVEIRA, 2008). Embora, esse desespero também pode ser condição e possibilidade de novas construções. Silveira destaca que:

Esta é a dimensão céptica das relações na atualidade que, ao empurrar o indivíduo para dentro de si mesmo, faz com que ele substitua o outro por um falso si-mesmo. O outro está pulverizado pela ameaça invasiva que sua alteridade passa a representar. É na indiferença com tudo que está fora de si, que se fragmentam os vínculos com o outro-diferente. A insensibilidade afetiva e a descrença em tudo que rodeia o

indivíduo tornam-no isolado (tiranizado), apenas entregue aos impulsos oriundos do seu interior que, embora conturbado, é a única 'realidade' em que pode-se apoiar (SILVEIRA, 2008, p. 17).

Além da tendência do descrédito do coletivo e imersão no individualismo e incertezas, a sociedade contemporânea, também, associa-se ao consumismo, configurando aquilo que Debord (1997) denominou de sociedade de consumo ostentatório e do espetáculo. Na qual parte dos indivíduos procuram a todo custo prazer incessante e são obcecados pela perfeição de seus corpos, isso tudo como uma desesperada tentativa de regular o mal-estar. Trata-se de uma cultura narcísica (LASCH, 1983), onde o importante é a exaltação gloriosa do próprio eu, onde há uma gradativa decadência de pressupostos basilares da vida humana como por exemplo o amor, a amizade e etc., visto que o que importa é o gozo predatório sobre o outro. Tratando-se, então, de “uma forma de estruturação que aponta muito mais para uma ‘cultura de morte’ do que para uma ‘cultura de vida’” (FLECHA, 2011, p. 38). Assim, o sujeito pós-moderno vivencia uma experiência de contradição cultural, pois, de um lado, se tem a priorização da autonomia, da pretensão de ser dono do seu querer e viver e, por outro, passa a se submeter a uma servidão imaginária e alienada das soluções que são oferecidas a todos sem distinção (FLECHA, 2011). Tavares defende que,

Na sociedade consumida pelas marcas comerciais, o consumidor é uma subjetividade produzida como um objeto de consumo, através de uma estratégia de pseudo-singularidade. O que lhe resta é portar uma identidade transitória líquida, revogável e coletiva à busca frenética pelo consumo, sendo gravada na sua mente a ideia de que para ‘ser’ é preciso ter; uma servidão voluntária consumista pós-moderna, que sublima a marca à condição de ‘sujeito’ e senha virtualmente onipotente (TAVARES, 2004, p. 138).

Ocorrendo que com a multiplicidade de identidades possíveis e seu poder de transformação quase que instantânea denotam uma espécie de modulação existencial em que o indivíduo torna-se vulnerável “à irradiação viral dos signos, e as identidades podem ser produzidas como um bem de mercado” (SODRÉ, 1996, p. 179).

Logo, a subjetividade não deve ser analisada, na Pós-modernidade, somente, por uma lógica estruturante, condicionante, e sim o oposto, pois, a

subjetividade está em deslocamentos, uma vez que é inexistente um *a priori* que constitui um ser essencial, ou algo que não varia, estando sempre conservado e só precisando ser descoberto. Não existe unificação e nem centro, ao contrário, existem sempre trocas, movimentos, diferenças. O que existe são múltiplas subjetividades que possibilitam aos indivíduos possibilidades diversificadas de recompor uma corporeidade existencial, de sair de seus impasses repetitivos e, de alguma forma, de se re-singularizar (GUATTARI,1992, p.17). É nesse contexto, de múltiplas subjetividades e identidades que está inserido o sujeito pós-modernos. Assim sendo,

[...] se operam transplantes de transferência que não procedem a partir de dimensões 'já existentes' da subjetividade, cristalizadas em complexos estruturais, mas que procedem de uma criação [...]. Criam-se novas modalidades de subjetivação do mesmo modo que um artista plástico cria novas formas a partir da palheta de que dispõe (GUATTARI,1992, p.17).

Outra marca da sociedade contemporânea, que na verdade é uma reação ao advento da cultura pós-moderna, são os fundamentalismos e seus fascínios (BAUMAN, 1998; BERGER, 2009), que prometem desobrigar os indivíduos, nos tempos pós-modernos, de terem que lher dar com os embaraços de suas próprias escolhas em uma realidade com múltiplas possibilidades de identidades em um complexo processo de subjetivação, concedendo-lhes uma autoridade indubitavelmente suprema. Desta forma, os fundamentalismos, ilusoriamente, apresentam-se, em especial o fundamentalismo religioso (como veremos a seguir), como uma saída de ordem radical para a crise de identidade pós-moderna e falta de sentido para parte dos indivíduos na Pós-modernidade, oferecendo aos indivíduos um percurso pré-determinado, estável e seguro a ser percorrido, trata-se em oferecer uma certeza na incerteza característica do mundo pós-moderno.

III. Religiosidade na pós-modernidade

Neste capítulo, entramos em um segundo bloco desta tese. Cientes do evento sócio histórico da “morte de Deus”, do complexo processo de subjetivação, com a crise de identidade e surgimento das novas subjetividades, e do aparecimento do que denominamos de sujeitos pós-modernos; iremos analisar a relação desses sujeitos pós-modernos e a religiosidade.

Num primeiro momento, problematizando a religiosidade e os “processos de legitimação pelos universos simbólicos” desses indivíduos, bem como, a singularidade das construções de crenças individuais. Para, em um segundo momento, apresentarmos e defendermos que há um reavivamento da experiência religiosa nos dias atuais, com características e práticas, que discutiremos a seguir, extremamente distintas das de épocas anteriores e que refletem esta condição pós-moderna desses sujeitos e, portanto, revela uma religiosidade pós-moderna.

Dito isso, essa análise é de suma importância, para compreendermos as novas subjetividades, com sua crise de identidades e, posteriormente, a leitura que Lebrun faz de Nietzsche do declínio do fundamento teológico do mundo ocidental, isto é, da derrocada da função paterna que fundamentava toda a realidade; impactando diretamente na religiosidade na pós-modernidade e, conseqüentemente, ressignificando a Transcendência enquanto gestora e base da realidade.

Para apresentarmos esta nossa análise e parte do resultado desta pesquisa, discutiremos, neste capítulo, três teóricos, que veremos a seguir e já foram apresentados neste trabalho, que analisam a religião e religiosidade nos dias atuais, nos oferecendo suporte e base teórica sólida para encontrarmos, em parte desses sujeitos religiosos características que os revelam e, portanto, fazem deles sujeitos pós-modernos, tal como denominamos anteriormente, e que são responsáveis por ressignificar a função da transcendência.

Contudo, não estamos afirmando, nem afirmaremos no decorrer deste trabalho, que se trata de teóricos pós-modernos, uma vez que, objetivamos com este capítulo confirmar que as características que apontamos anteriormente da pós-modernidade e, conseqüentemente, crise de identidade e novas subjetividades, estão presentes nas análises desses três teóricos principais que discorreram acerca da religiosidade nos dias atuais. O que nos dá suporte para afirmarmos haver uma religiosidade pós-moderna.

Vale salientar que Hervieu-Léger (2015) dialoga, também, como o conceito de pós-modernidade e nos auxiliará a compreender, por exemplo, porque neste mundo pós-moderno cresce o número de fundamentalistas religiosos e, em alguns casos e países, de busca por tradições religiosas ortodoxas. Com a ilustração do que ela intitulou de “O convertido”, apresentamos que mesmo os mais fundamentalistas religiosos, não mais o são como em épocas passadas, até mesmos esses são alcançados pela condição pós-moderna que veremos a seguir mais detalhadamente. Trata-se de uma religião individualizada e de uma escolha pessoal, tal como as características da religiosidade, também, apresentadas por Luckmann e Berger, não mais se trata de uma tradição religiosa herdada, e sim, escolhida e com características marcantes apresentadas por Hervieu-Léger (2015), na figura do “Convertido”,

como veremos posteriormente, que categorizamos como características próprias da pós-modernidade, logo, uma religiosidade pós-moderna.

Não se pode descredibilizar a religiosidade pós-moderna com o argumento de que há, em alguns casos, o retorno a tradições religiosas mais rígidas e até crescimento e surgimento de religiosidades mais ortodoxas, pois, como Hervieu-Léger (2015) nos apresenta e converge com a perspectiva das características da religião invisível, apresentada por Luckmann (2014) e por Berger (2009), que atribui à secularização²¹ da sociedade e retorno as tradições religiosas mais ortodoxas, o atual fundamentalismo religioso, uma vez que, em “crise identidade”²², busca segurança de uma identidade.

Ao contrário do que pregaram os críticos da religião, que proclamavam que o seu fim estava próximo, estamos vivenciando um reavivamento do fenômeno religioso na atualidade. Segundo Berger, “Com algumas exceções, particularmente a Europa e uma determinada intelectualidade internacional [...] o nosso mundo é tão religioso quanto como outrora, e em alguns lugares mais ainda” (2017, p. 11).

Para compreendermos esta problemática, desse reavivamento do fenômeno religioso e a religiosidade na pós-modernidade, partimos, como vimos nos capítulos anteriores, da análise do evento sócio histórico que marcou a Modernidade, em especial, ao que se refere deste evento ao fenômeno religioso: a “morte de Deus”. Para isso nos debruçamos na filosofia daquele que foi o arauto da “morte de Deus”: Friedrich Wilhelm Nietzsche. Pois, foi a partir de sua filosofia que a “Morte de Deus” ganhou destaque, inquietando as estruturas humanas, no tocante aos seus fundamentos e valores. Segundo Berger (2017, p. 51), “‘teólogos da morte de Deus’, realmente acolhiam bem a morte de qualquer noção de realidade sobrenatural”. Contudo, Berger (2017, p. 55) destaca que, “O mundo contemporâneo, com poucas exceções, é tão intensamente religioso como qualquer outro na história. Todas as principais tradições religiosas não somente sobrevivem, mas geraram poderosos movimentos de renovação”.

²¹ Embora, posteriormente, Berger trabalhe o conceito de dessecularização, tal como veremos no decorrer do texto.

²² Conceito este que aprofundamos a partir da concepção desenvolvida por Hall (2005), na qual discutimos as subjetividades e apresentamos nossa definição do que do que denominamos por sujeitos pós-modernos.

Dentre essas características desta nova realidade, na qual Deus perde sua função como fundamento último, marca do mundo contemporâneo, é o funcionamento dos sujeitos pós-modernos, em seu complexo processo de suas subjetividades (para uma parcela significativa de indivíduos na contemporaneidade), que acarreta uma intensa e ampla busca por experiências religiosas que correspondam aos anseios individuais. Ocorre um reavivamento do sagrado.

Em seu livro *A gaia ciência* (1882), Nietzsche proclamou a morte de Deus. No limiar do século XX, ele evocou uma visão de altares vazios e desertos. Não foi o que aconteceu. Ao invés, o século passado presenciou uma enorme proliferação de altares. A proliferação continua (BERGER, 2017, p. 44).

É consenso que a religião é um fenômeno sociocultural imprescindível quando se pretende analisar e compreender qualquer sociedade seja qual for à época. Os clássicos da sociologia (Comte, Durkheim, Marx, Weber e Parsons, entre outros), por exemplo, discorreram de diversas formas sobre a importância da religiosidade para entendermos a origem, a natureza e o sentido das sociedades modernas. Defendiam que com o aparecimento da Modernidade ocorreria um deslocamento do centro da vida da sociedade para a periferia, assim como transferiria algumas funções essenciais que a religião desempenhava nas sociedades tradicionais (legitimação, coesão social, sentido etc.) a outras instituições e referências simbólicas. Chegando, inclusive, a defender que com a modernização da sociedade a religião poderia decrescer ou até desaparecer, a exemplo dos mestres da suspeita (Freud, Nietzsche e Marx), que já discutimos neste trabalho (ZEPEDA, 2010).

Berger destaca que, “Um pouco antes do início do século XX, Nietzsche escreveu a sua famosa declaração da morte de Deus. Esta foi, penso eu, tanto uma previsão sobre o futuro da religião quanto uma afirmação sobre a rejeição dela pelo próprio Nietzsche” (2017, p. 54-55). Berger responde a essa previsão de Nietzsche, para além de sua densa reflexão teórica acerca da persistência da religião e, em alguns casos, expansão de movimentos religiosos, com um toque irônico: “Querido Sr. Nietzsche, o senhor está morto. Atenciosamente, Deus’ isto chega muito perto da realidade empírica de nossa época” (2017, p. 55).

Como vimos, no capítulo anterior, no século XX, começou a crescer a teoria de que o projeto da Modernidade estava em crise, perdia a plausibilidade alguns de seus principais projetos e promessas. Entre diversos outros fatores para tal situação, a religião foi, certamente, um elemento referencial, pois, ao invés de desaparecer, como foi defendido por diversos pensadores, sobretudo, em meados do século XIX, não só continuou existindo com, também, persistiu nas suas diversas formas e, para a surpresa de muitos, passou a existir um intenso e extenso surgimento de novos movimentos religiosos. Para Hervieu-Léger,

As crenças se disseminam. Conformam-se cada vez menos aos modelos estabelecidos. Comandam cada vez menos as práticas controladas pelas instituições. Tais tendências são os maiores sintomas do processo de 'desregulação' que caracteriza o campo religioso institucional do final do século XX. Se a crença e a pertença não 'mantêm mais, ou mantêm cada vez menos unidos, é porque nenhuma instituição pode, de forma permanente em um universo moderno caracterizado tanto pela aceleração da mudança social e cultural como pela afirmação da autonomia do sujeito, prescrever aos indivíduos e à sociedade um código unificado de sentidos e, menos ainda, impor-lhes a autoridade de normas que dele decorrem. Porque nenhuma delas escapa do confronto com o individualismo; não a nação no Ocidente que esteja isenta dos efeitos da contradição crescente a afirmação do direito individual à subjetividade e os sistemas tradicionais de regulamentação da crença religiosa [...] tornou-se efetivamente possível e corriqueiro, em todas as sociedades avançadas, crer sem aderir a uma Igreja ou a uma instituição [...] Esta constatação não implica – e retornaremos a isso – que essa privatização da crença desfaça a necessidade de expressar a crença em um grupo no seio do qual o indivíduo encontra a confirmação de suas crenças pessoais. Em matéria religiosa, como em tudo mais na vida social, o desenvolvimento do processo de pulverização individualista produz paradoxalmente a multiplicidade de pequenas comunidades fundadas nas afinidades sociais, culturais e espirituais de seus membros. Tais comunidades substituem, no campo da afetividade e comunicação, aquelas 'comunidades naturais', nas quais se tinha, outrora, um imaginário comum. Na medida em que a representação da continuidade e da solidariedade do grupo não é mais vivida no dia a dia na família, no trabalho, na comunidade da vizinhança, no grupo confessional, ela surge necessariamente, do interesse voluntário e pessoal dos indivíduos (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 50-51).

Neste caso, a questão não se tratava mais em explicar o declínio da religião (questão para a qual tentava dar respostas a teoria da secularização), e

sim, analisar, compreender e explicar seu reavivamento, a partir de uma nova dinâmica de se vivenciar a religiosidade, persistência das religiões tradicionais (em alguns casos até crescimento), explosão de uma diversidade dos movimentos religiosos, isso em meio a uma crise da Modernidade, que neste trabalho, como vimos, denominamos de pós-modernidade. Zepeda defende que,

Em um contexto pós-moderno procuram-se entender e compreender as causas e as tendências desta espécie de 'ressurgimento religioso', 'ressacralização' ou no sentido weberiano do 'reencantamento'. Refletirmos sobre essas abordagens implica em definir, mesmo que brevemente, o que se entende por pós-modernidade e a nova configuração que a religião tem experimentado nesse lugar (ZEPEDA, 2010, s/p).

O campo de estudos das Ciências da Religião tem se modificado neste novo cenário. Dois fatores que marcam essa transformação e caracterizam este momento, talvez sejam: a persistência das tradições institucionais religiosas (apesar de sua tendência decrescente), contrariando a expectativa de que a religião caminhava para seu fim, e, sobretudo, o surgimento de novos movimentos religiosos. No que diz respeito ao primeiro, mediante o desencantamento dos "metarelatos" políticos, científicos, éticos, nacionalistas e de identidade específica neste novo, intenso e em processo de expansão, cenário pós-moderno, há com certa frequência um retorno às tradições religiosas pela sua notória eficiência em outorgar sentido, identidade e um horizonte de valores para os indivíduos (VOYÉ, 1999).

Não se trata, com isso, de um retorno à situação religiosa pré-moderna, na qual, dentre outras características e fatores relevantes, existia uma acentuada hegemonia das grandes instituições religiosas. De maneira oposta o que foi no passado, às instituições religiosas, neste cenário religioso pós-moderno, estão limitadas, relativizadas por um contexto pluralista e sujeitas à contestação interna e externa (VOYÉ, 1999). No campo da religiosidade, na pós-modernidade, com o pluralismo há um enfraquecimento da certeza religiosa e assim se abre aos indivíduos uma plenitude de escolhas cognitivas e normativas (BERGER, 2017, p. 52). Segundo Hervieu-Léger, "Os sujeitos pós-modernos estão submetidos a uma tensão de uma permanente incerteza" (2015, p. 21).

A difusão de novos movimentos religiosos é um dos aspectos que mais tem chamado à atenção no mundo pós-moderno. São inúmeros os teóricos que concluíram que a teoria da secularização se revelou limitada e, desde então, passaram a decretar seu fim, a exemplo de Peter Berger que ilustra bem esse recuo frente à teoria da secularização, chegando a se readequar e defender uma dessecularização (BERGER, 2000; 2017).

Contudo, de fato estamos vivenciando um reavivamento religioso? Respostas nesse sentido exigem um aprofundamento da análise, identificando qual é a religião que ressurge e como isto se dá no mundo contemporâneo, nesse contexto pós-moderno. Apresentaremos adiante que houve uma ressignificação da transcendência e há uma nova dinâmica, vivência religiosa na pós-modernidade, para tanto, precisaremos antes aprofundar a análise da religiosidade/religião na pós-modernidade, entrelaçando, logicamente, as transformações pela qual passou a formação da construção das identidades desse sujeito pós-moderno em seu complexo modo de subjetivações, como vimos no capítulo anterior.

É público e notório o enorme crescimento diversidade religiosa dos novos movimentos religiosos, mesmo os "fundamentalismos"²³ (testemunhas de Jeová, mórmons, igrejas eletrônicas, fundamentalismos católicos etc.), passando por religiões de matriz oriental (hare krishna, meditação transcendental e novas formas de budismo), até o sincretismo religioso esotérico-holista da New Age (MARDONES, 1994). Essas expressões religiosas compartilham de uma ou outra forma o "espírito" da pós-modernidade: desconfiança ante a racionalidade contemporânea, pretensão de ruptura ante as práticas e as formas religiosas institucionais herdadas e de forte carga emocional e individual, exceto alguns fundamentalismos (HERVIEU-LEGER, 1987, pp. 221-222).

²³ "O fundamentalismo é um esforço para restaurar a certeza ameaçada. O termo é geralmente aplicado a movimentos religiosos, mas é importante compreender que há muitos fundamentalismos seculares – políticos, filosóficos, estéticos e mesmo culinários [...] há fundamentalismos reacionários e fundamentalistas. O que todos esses projetos têm em comum é a promessa para o convertido potencial: 'junte-se a nós, e você terá a certeza que você há muito deseja. Você compreenderá o mundo, saberá quem você é e saberá viver'" (BERGER, 2017, p. 34). "O fundamentalismo pode ser descrito como um projeto de eliminação total da dúvida. Pode também ser descrito como uma tentativa de restaurar as condições modernas a certeza dado-como-certo de uma sociedade pré-moderna (BERGER, 2017, p. 74).

Os movimentos religiosos que são, especialmente, baseados nas experiências subjetivas e de acentuada carga emocional (maioria nos dias atuais) são profundamente adaptáveis às condições deste novo contexto pós-moderno, a saber: necessitam de pontos fixos de referência, tradição ou autoridade; apostam mais na experimentação do que na crença herdada da tradição; são por natureza sincréticos; não mais se organizam em torno do eixo "transcendência-imanência", em torno de um eixo horizontal: "sentido/sem sentido", "vida/morte", "saúde/doença" etc. (RUBIO, 1998, p. 20). Segundo Berger, "a coexistência de diferentes cosmovisões e sistemas de valores na mesma sociedade, é a maior mudança provocada pela Modernidade em relação ao lugar da religião, tanto nas mentes dos indivíduos quanto na ordem institucional" (2017, p. 10).

Este reavivamento, ressurgimento religioso, marcado pela explosão e diversidades de surgimento de novos movimentos religiosos e mesmo do retorno a valores religiosos tradicionais com uma "conversão" a partir de uma nova dinâmica, na figura do convertido, por exemplo, ilustrada por Hervieu-Leger (2015) e que veremos mais adiante; não só mantêm, como também reafirma, em nome da experiência pessoal e subjetiva, uma rejeição ao controle institucional de crenças e práticas. Trata-se de uma nova e/ou renovada vitalidade religiosa que se distancia muito de um mero retorno à tradição religiosa de tempos passados, onde existia um monopólio institucional que ocupava o centro da vida social e dos indivíduos. Conforme Zepeda,

Essa situação peculiar é o que possibilita compreender a constante disseminação da religião nos interstícios das esferas públicas e privadas, assim como o surgimento cada vez maior de uma religiosidade de *bricolage*, de uma 'religião à la carte', desenhada de acordo com preferências individuais, mais do que seguindo a lógica e a coerência de um sistema doutrinal [...] a vitalidade dessas formas emocionais de religião não nega a teoria da secularização, já que agora, mais do que antes, a proliferação de grupos religiosos, a competição entre eles e a precariedade de suas adesões e crenças debilitam qualquer pretensão de tornar a instituição religiosa um fator de coesão social [...] Em suma, a secularização instalou o 'reino do fragmento' (pluralismo) entre as próprias instituições religiosas, as quais vivem um processo inevitável de relativização. Os indivíduos, por sua vez, vêm-se condenados a escolher e a flexibilizar as crenças (ZEPEDA, 2010, s/p).

Não há como se negar a persistência e um reavivamento religioso ao passo que há um gradual descrédito na razão instrumental, característica marcante dos tempos pós-modernos (ZEPEDA, 2010, s/p). Esse contemporâneo cenário leva à revalorização do plano simbólico e à necessidade de se dar sentido à vida, elementos que estão intrinsecamente articulados em todas as tradições religiosas e, em especial, busca dos sujeitos pós-modernos por experimentarem novas formas de religiosidade. Segundo Luckmann,

[...] a perda de visibilidade da religião – enquanto estrutura social e conteúdo cultural – pode fazer com que a identidade pessoal se torne a última instância da organização do religioso. A religiosidade individual está cada vez mais independente dos modelos 'oficiais' de interpretação de sentido. O indivíduo constrói mundos de sentido próprios, quase interpretações privadas da própria vida, de suas ações e realidade (LUCKMANN, 2014, p. 27-28).

Trata-se de um complexo processo de subjetivação e de busca por identidade para dotar a vida, o mundo e a realidade de sentido. A identidade é uma constante antropológica eminentemente relacional e dinâmica, em que a religião sempre desempenhou um papel fundamental. Na contemporaneidade, em um cenário de globalização, não é fácil que as identidades "nativas" permaneçam inalteradas, pois, nesse contexto, acontece uma forte e acentuada interação entre grupos e indivíduos, com abundante troca de informações e superabundante interação cultural. Nessas situações, nas quais, os indivíduos em um contexto de uma determinada identidade são ou foram marginalizados ou oprimidos, a religiosidade costuma ser o baluarte do entrenchamento sociocultural e, nesse sentido, contrassistêmico (ZEPEDA, 2010).

Na contemporaneidade, sob uma condição pós-moderna, coexistem inúmeras formas sociais de religião (institucionalizada, politizada, fundamentalista, invisível, emocional etc.), no entanto, elas não têm as mesmas condições de plausibilidade. Visto que, enquanto a religião institucional encontra-se em um contexto desfavorável devido ao pluralismo (como veremos mais adiante em Berger) e seus efeitos relativistas e sincréticos, as outras experiências religiosas, religiosidade, sobretudo a religião "individual-emocional", têm, na/com a pós-modernidade, um ambiente propício

para sua expansão e desenvolvimento (ZEPEDA, 2010). Segundo Hervieu-Léger,

[...] é um religiosidade inteiramente centrada no indivíduo e sua realização pessoal [...] Não se trata de descobrir e aderir a uma verdade existente fora de si, mas de experimentar – cada um por si – sua própria verdade (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 143). O individualismo religioso moderno se caracteriza, como já discutimos, pela tônica que ele coloca na realização pessoal do indivíduo, mas igualmente pelo reconhecimento que dá as realidades do mundo no qual esse indivíduo se move de maneira autônoma (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 145-146).

Com o pluralismo as certezas religiosas vão sendo postas em dúvida e inicia-se um processo de desinstitucionalização da religião. O pluralismo ataca a objetividade da religião e com isso a subjetiviza (BERGER, 2017, p. 82-83). Como afirma Leila Amaral, uma tendência da religião no contexto atual é:

[...] se tornar um amplo leque de recursos culturais. Tendência que tem como consequência mais provável a disponibilidade de indivíduos autônomos às voltas com sua subjetividade para realizarem uma experimentação religiosa para além de seus limites institucionais (AMARAL, 2013, p 303).

Logo percebemos a complexidade em analisar a religiosidade na pós-modernidade. Para aprofundarmos nossa análise sobre esse tema discorreremos sobre três teóricos principais que nos fornecem uma base reflexiva/teórica extremamente atual que nos possibilitará uma compreensão mais aprofundada sobre o fenômeno religioso na pós-moderna, são eles: Berger, Luckmann e Hervieu-Léger. Apresentaremos, brevemente, as concepções de cada um deles sobre a religiosidade nos dias atuais e, posteriormente, caracterizaremos essa religiosidade vivenciada na contemporaneidade a confrontando com as características da pós-modernidade e todo complexo processo de subjetivação dos sujeitos pós-modernos, os quais já apontamos nos capítulos anteriores. Enfim, descrevendo o que pra nós se trata de uma religiosidade pós-moderna.

3.1 Religiosidade e os “processos de legitimação pelos universos simbólicos”.

Dois clássicos pensadores da Sociologia, Luckmann e Berger (2004), fazem uma análise do que eles chamam de “processos de legitimação pelos

universos simbólicos” que coloca como base do seu pensamento a intersubjetividade e a individualidade. O entendimento que os autores têm do que é realidade e conhecimento é que a realidade da qual temos consciência, o conhecimento que temos dela, é um produto da sociedade. Essa última construída pelo próprio homem e, por isso, ao mesmo tempo em que o homem constrói e molda à sociedade ele é por ela influenciado.

A abordagem de Lukmann e Berger apreende a sociedade como uma realidade ao mesmo tempo objetiva e subjetiva. A sociedade é uma produção humana e o homem é uma produção social. A sociedade é entendida como um processo dialético de exteriorização, objetivação e interiorização. Os autores explicam a sociedade como realidade subjetiva, considerando que a socialização é o processo pelo qual ocorre a interiorização da realidade (BERGER; LUCKMANN, 2004).

Em meado do fim do século XX, Berger e Luckmann deram um novo impulso à reflexão sociológica sobre a secularização ao constatarem, a partir de diversos ângulos, os limites da Sociologia da Religião à época. Contudo, a influência de ambos se estendeu para todas as demais áreas do conhecimento que estudam o fenômeno religioso, em especial, as Ciências da Religião.

Berger, embora constatasse que na Modernidade o processo de racionalização, institucionalizado na economia, a técnica e a burocracia haviam deslocado a religião do centro da sociedade para o âmbito privado, também advertia que esse fato possibilitava um pluralismo religioso, desmonopolizando as tradições religiosas hegemônicas, colocando-as em concorrência umas com as outras, mas não as eliminando (BERGER, 2009). Seguindo esta mesma linha de raciocínio, Luckmann (2014) focou na dimensão individual ou privada da religião na Modernidade, ressaltando sua persistência como uma constante antropológica, mas também sua capacidade de mudança. Luckmann constatou que “por mais que as pessoas nas sociedades modernas se diferenciem das de outras culturas em seu modo de vida, a constituição basicamente religiosa de sua vida não se perdeu” (LUCKMANN, 2014, p. 137).

Desse modo, Luckmann (2014) se distanciou, colocando-se em oposição às teorias sociológicas que previam o fim da religião. Ao contrário, ele demonstrou, apoiado em uma perspectiva histórico-antropológica, como a religião passou por uma transformação, influenciada pela estrutura simbólica e

social na qual tinha lugar, ao invés de se extinguir como defendiam parte dos pesquisadores na época (tal como vimos anteriormente). A partir desta constatação, Luckmann (2014) passou a discorrer acerca de várias formas sociais de religião, sendo a religião individual ou invisível (como ele preferia chamar) a mais adequada à sociedade secular. Em síntese, Luckmann constatou a persistência da religião, uma religião adaptada e em expansão neste novo cenário, que neste trabalho denominamos de pós-moderno:

O fato de novas formas de religião se mostrarem aparentemente duráveis – hoje sob o signo da pós-modernidade – permite supor que não estamos mais diante de uma virada de época e sim diante da expansão daquilo que já se delineava nos anos 1960: a religião invisível (LUCKMANN, 2014, p. 28).

A constatação de Luckmann (2014) a respeito da persistência da religião como uma constante antropológica comprovou-se na maior parte das sociedades ocidentais. Contudo, não se confirmou a persistência da religião apenas nas suas formas tradicionais, e sim, no surgimento, intenso e extensivo, de novos movimentos religiosos. Assim, a teoria da secularização compreendida como a-religiosa passou a ficar desacreditada nos fatos, além de mostrar-se teoricamente incapaz de explicar essa espécie de reavivamento do fenômeno religioso.

Quando discorremos sobre privatização, subjetivação da religião, Luckmann (2014) é um autor incontornável. A sua teoria fundamenta-se na diferenciação institucional e individual. Para ele, a especialização e fragmentação das várias esferas institucionais tornaram a religião numa realidade crescentemente subjetiva e privada.

[...] o enraizamento de temas religiosos na esfera privada significa a sacralização de necessidades individuais. A religião invisível tem consequências para além do âmbito religioso. Surge uma dupla autonomia: do indivíduo, que agora percebe objetivos pessoais; das instituições primárias, que fazem ao indivíduo exigências apenas formais, pouco convincentes do ponto de vista subjetivo (LUCKMANN, 2014, p. 18).

As organizações religiosas passam por um processo de diferenciação e especialização que tem repercussões profundas dentro da consciência humana, transmitindo principalmente um maior sentido de subjetividade, autonomia, liberdade e comunalidade (MONIZ, 2017a).

Segundo Luckmann (2014), com a compartimentação do mundo e a dissolução da comunidade e duma hierarquia de significado transcendental o indivíduo ganha autonomia para guiar as suas escolhas com base na sua “biografia social”. Segundo ele,

[...] as principais instituições públicas deixaram de contribuir significativamente para a formação da consciência individual e da personalidade, apesar dos gigantescos controles exercidos por seus “mecanismos” funcionalmente racionalizados. A identidade pessoal tornou-se essencialmente um fenômeno privado [...] A segmentação institucional deixou desestruturadas vastas áreas da vida individual e deixou indeterminado o amplo contexto biográfico de significado (LUCKMANN, 2014, p. 117).

A diminuição das restrições tradicionais e uma maior liberdade de escolha desenvolvem no indivíduo uma postura de consumidor, os quais passam a encarar os bens sociais e culturais, caso da religiosidade, como um comprador que pode adquirir uma vasta gama de representações religiosas e através delas estes indivíduos passam a (re)construírem um sistema exclusivamente individual de significações últimas, seguindo as orientações do mercado consumidor que se aplica aos bens de consumo religioso (tema que trataremos mais adiante) (MONIZ, 2017b). Esse processo de subjetivação e interiorização da religião se dá pelo afastamento ante o ritual público e a atuação no mercado, que mede a religião a partir de seu uso privado. Assim, parte das clientelas, os sujeitos pós-modernos ávidos por significar suas realidades, aproximam-se do tipo ideal de “buscador”, religioso-privatista (LUCKMANN, 2014, p. 26-27). Para Luckmann,

Uma consequência da privatização e da pluralização da religião é a crescente orientação mercadológica das organizações religiosas [...] do lado privatista do sujeito, corresponde a uma crescente orientação pelo consumo [...] Usa-se na forma e na medida em que é adequada às exigências das necessidades individuais [com] tendências ao sincretismo (LUCKMANN, 2014, p. 17). Tal orientação mercadológica mostra-se não apenas nas igrejas, mas também nos movimentos religiosos que [...] cada vez mais se estruturam como movimentos de afirmação do mundo, organizados de acordo com o mercado (LUCKMANN, 2014, p. 23).

Trata-se de uma espécie de bricolagem religiosa, um modo de religiosidade autoconstruída a partir de vários fragmentos que podem, mas não

têm de estar ligados aos tradicionais universos simbólicos, isto é, uma religiosidade desinstitucionalizada, uma religiosidade individual, que Luckmann (2014) denominou de “religião invisível”.

A religião é invisível em última instância não apenas por realizar-se no âmbito subjetivo – e não somente no ritual privado ou na consciência individual. Sua invisibilidade baseia-se na perda de sentido da religião institucionalizada (LUCKMANN, 2014, p. 24). Pois, segundo Luckmann,

[...] a perda de visibilidade da religião – enquanto estrutura social e conteúdo cultural – pode fazer com que a identidade pessoal se torne a última instância da organização do religioso. A religiosidade individual está cada vez mais independente dos modelos “oficiais” de interpretação de sentido. O indivíduo constrói mundos de sentido próprios, quase interpretações privadas da própria vida, de suas ações e realidade (LUCKMANN, 2014, p. 27-28).

Trata-se quase de uma transcendência em encolhimento. Isto é, as novas formas sociais de religião partem de grandes transcendências (experiências não-quotidianas de alteridade que se encontram essencialmente ausentes das vidas dos indivíduos); transformam-se em transcendências intermédias (experiências de outros seres humanos que são simultaneamente perceptíveis e não-perceptíveis); e culminam em transcendências pequenas (baseadas nos limites temporais e espaciais das experiências quotidianas) (LUCKMANN, 1991). Em todos esses casos, a perspectiva de que a forma social da religião pode perder influência está subjacente; contudo, a religiosidade individual modifica meramente a sua forma (MONIZ, 2017a).

Esta religião invisível não precisa se apresentar de forma pública, ao contrário, pois, trata-se de uma religião de âmbito subjetivo e, portanto, de âmbito privado, ou seja, uma religião invisível. Para Luckmann, “as bases sociais do tipo de religião que está aparecendo em nossos dias situam-se na ‘esfera do privado’” (LUCKMANN, 2014, p. 130). Ele se refere a um novo tipo de religiosidade que tem como características totalmente diferentes daquelas que normalmente são associadas às instituições religiosas. A religião torna-se numa matéria de escolha subjetiva, formatadas a partir das experiências individuais dos sujeitos (LUCKMANN, 2014). Defendendo que,

O fato de o cosmos sagrado basear-se principalmente na ‘esfera privada’ e nas instituições secundárias que a atendem, combinado à heterogeneidade temática desses cosmos, tem

portanto consequências para a natureza da religiosidade individual na sociedade moderna. Na ausência de um modelo 'oficial', o indivíduo pode selecionar entre uma grande variedade de temas de significado 'supremo'. A seleção se baseia nas preferências do consumidor que, por sua vez, estão determinadas pela biografia social do indivíduo. Considerando-se o sortimento de representações religiosas à disposição de consumidores potenciais de ausência de um modelo 'oficial' em princípio é possível que o indivíduo 'autônomo' não apenas selecione certos temas, mas construa com eles um bem articulado *sistema* privado de significado 'supremo'. Na medida em que alguns temas do sortimento de significados 'supremos' se amalgamam em algo parecido com um modelo coerente (por exemplo, do 'Cristianismo positivo' ou da psicanálise), alguns indivíduos podem internalizar esses modelos *em bloc*. A menos que postulamos um alto grau de reflexão e deliberação consciente em alguns indivíduos, o mais provável é que eles justifiquem as prioridades das situações limítrofes (emocionais e afetivas) relacionadas a sua 'esfera privada', derivando *ad hoc* do cosmos sagrado elementos retóricos mais ou menos adequados. A premissa permite supor que os sistemas individuais predominantes de significados 'supremo' consistem numa vaga e frágil hierarquia de 'opiniões' que legitimam as prioridades afetivamente determinadas da vida "privada" (LUCKMANN, 2014, p. 131).

Em sua obra conjunta com Berger, *A construção social da realidade* (2004), Luckmann evidenciou que o conhecimento é sempre algo mais do que conhecimento teórico. De forma semelhante à religião, segundo Luckmann, precisa ser encarada como algo mais que Igreja, algo para além das instituições religiosas. Pois, "a religião tradicional de igreja se moveu para a margem da sociedade contemporânea" (LUCKMANN, 2014, p. 57). Logo, quando falamos de religião, a partir da perspectiva de Luckmann (2014), não estamos falando, somente, das religiões institucionais, ao contrário, o termo se aplica a diversas novas formas de religiosidade, uma diversidade de experiências religiosas, uma explosão de novos movimentos religiosos.

Para ele, se por secularização, por exemplo, se entende o esvaecimento do religioso, a secularização não passa de um mito. Pois, a religião se transformou e se adaptou aos tempos atuais. A religião sai da esfera da vida pública e passa a esfera da vida privada enquanto escolha dos indivíduos, tornando-se uma religião pessoal, individualizada e, portanto, invisível. Contudo, tão vigorosa e viva quanto foi no passado (LUCKMANN, 2014).

Nesse sentido, a religião persiste e é impossível de desaparecer, pois, não conseguimos nos livrar da religião porque ela é uma constante antropológica. Para ele, a religião não é uma fase passageira da evolução da humanidade, mas que é, antes, um aspecto universal da vida humana, um componente da condição humana. As consequências dessa forma de pensar o religioso define a religião como a forma historicamente dada por meio da qual nos relacionamos com a(s) transcendência(s). Significa admitir, portanto, onde quer que haja seres humanos haverá alguma forma de religião (MATA, 2014).

Para Luckmann (2014), só desta forma transcendemos nossa condição de simples organismos e passamos a ser indivíduos, membros da sociedade, sujeito social. Segundo Luckmann “A religião legitima toda a ordem social” (2014, p. 15).

Se em parte este processo depende de nós mesmos, por outro ele já se encontra previamente “programado”: ao nascermos, somos colocados diante de universos de sentido produzidos pelos que viveram antes de nós. Assim, é compreensível que internalizemos os universos de sentido a nossa volta do que os produzir por nossa própria conta e risco universos de sentido a partir do zero, se é que isso seria possível. Segundo Mata (2014), Luckmann chama essas configurações de sentido abrangentes de “visões de mundo”. São elas que estabelecem o padrão do que é ou não uma experiência significativa, determinando nossa orientação diante das coisas, das normas sociais e de nossos semelhantes.

No caso da pós-modernidade esta visão de mundo está cada vez mais particularizada. A forma social que emerge em nossa sociedade pós-modernas, como vimos à cima, é marcada pela possibilidade de consumidores potenciais, neste caso, de bens de consumo religiosos, terem acesso direto a um sortimento de representações religiosas. Uma vez que, o cosmo sagrado não é mais mediado nem por uma esfera especializada de instituições religiosas, nem por outras instituições públicas primárias. Trata-se agora de um acesso direto, por parte dos consumidores religiosos, ao cosmo sagrado – mais exatamente, ao sortimento de temas religiosos – é o que torna a religião atual um fenômeno de “esfera privada” (LUCKMANN, 2014, p. 122-123). Segundo Luckmann,

A orientação para o consumo também impregna a relação do indivíduo ‘autônomo’ com o cosmo sagrado [...] com a difusão

crescente da mentalidade de consumo e do senso de autonomia, é mais provável que esse indivíduo venha a colocar-se como 'comprador' ante a cultura e o cosmo sagrado. Uma vez que a religião é definida como 'assunto privado', ele poderá escolher dentro do sortimento de significados 'supremos' aquele que melhor se lhe adapte – guiado apenas pelas preferências determinadas por sua biografia social. Uma importante consequência dessa situação é que o indivíduo constrói não só sua identidade pessoal, mas também seu sistema individual de significado 'supremo' (LUCKMANN, 2014, p. 118-119).

A visão de mundo é, por conseguinte, uma realidade ao mesmo tempo subjetiva e objetiva, pois ela existe dentro e, também, fora e antes de nós. Desta forma, a visão de mundo passa a determinar a partir de fora a nossa conduta, uma vez que é objetivada sob a forma de instituições sociais. Sua objetivação se dá, num primeiro momento, por meio da linguagem, já que sem ela não disporíamos de um acervo categorial básico nem do amplo acervo de soluções e normas proporcionado pela visão de mundo. Portanto, ao aprendermos uma língua, internalizamos um sistema de classificação que lhe é próprio; tornamo-nos um self ao internalizar a visão de mundo, e se é por meio deste processo intersubjetivo que transcendemos nossa existência meramente biológica, tal “ultrapassagem” constitui no entender de Luckmann a condição antropológica da religião (MATA, 2014).

É na religião que os indivíduos transcendem o ser biológico e se tornam humanos, “A religião não é apenas um complexo de imaginações do além; o fenômeno religioso já se apresenta na socialização de cada um de nós, na objetivação de experiências subjetivas e na individuação de cada um” (LUCKMANN, 2014, p. 8). A visão de mundo, por decorrência, configura a forma social elementar e universal de religião.

Luckmann (2014) designa por cosmos sagrado o campo da visão de mundo que se refere às realidades transcendentais, as quais são dotadas de significação última. A comunicação com (ou a referência a) este cosmos sagrado é intermediada não apenas pela linguagem, mas também por meio de ícones ou de ações simbólicas como os ritos. Um dos pontos mais relevantes na teoria de Luckmann foi sua constatação de que o universo sagrado, ou cosmos sagrado, não carecia de uma base institucional própria para ser

socialmente objetivado. “O próprio fenômeno religioso é o cerne do social” (LUCKMANN, 2014, p. 11). Segundo ele,

As formas familiares de religião que conhecemos – tribal, culto aos ancestrais, igreja, seitas e outras – são institucionalizações históricas específicas de universos simbólicos. Esses universos são sistemas de significados socialmente objetivados que, de um lado, se referem a vida cotidiana e, de outro, apontam para um mundo que é experimentado como transcendendo o cotidiano [...] universos simbólicos são sistemas objetivados de significado que relacionam experiências cotidianas a um nível ‘transcendente’ da realidade (LUCKMANN, 2014, p. 65-66).

Para ilustrar essa tese, basta considerarmos que em sociedades antigas, por exemplo, não, necessariamente, se verifica a existência de especialistas do sagrado, uma vez que ele perpassa as diversas esferas da vida social: parentesco, divisão do trabalho, poder político e etc.. Para Luckmann, “a forma institucionalmente especializada da religião é apenas uma entre muitas formas sociais da religião” (2014, p. 15).

Nestes casos, o baixo nível de diferenciação interna permite que o cosmos sagrado seja homogeneamente “distribuído” entre os indivíduos. Quanto mais moderna e complexa a sociedade, há maior propensão à especialização institucional, em especial, a formação das instituições religiosas. Isso ocorre quando o cosmos sagrado (ou o que se poderia chamar de sua versão “oficial”) passa a ser privilégio, no limite um monopólio, de um corpo de especialistas (MATA, 2014). Segundo Luckmann, “as normas das instituições religiosas tradicionais – congeladas num modelo de religião que é, ou foi, ‘oficial’ não podem mais servir de parâmetro para avaliar a religião na sociedade [pós] moderna” (LUCKMANN, 2014, p. 111). Luckmann defende que,

Os temas dominantes no cosmo sagrado [pós] moderno atribuem algo como um status sagrado ao indivíduo, ao proclamarem sua ‘autonomia’ [...] No cosmo sagrado moderno, a autorrealização e autoexpressão representam as manifestações mais importantes do tema dominante da ‘autonomia’ individual (LUCKMANN, 2014, p. 132). Pode-se dizer, em suma, que o cosmo sagrado moderno simboliza o fenômeno sociológico do individualismo e atribui, em várias manifestações, um significado supremo ao fenômeno estruturalmente determinado da ‘esfera privada’ (LUCKMANN, 2014, p. 135).

Em *A religião invisível*, Luckmann (2014) diagnostica e constata o processo de individualização e a privatização da religião, pontos que destacamos por serem importantes para o desenvolvimento deste trabalho, não que os demais pontos refletidos por Luckmann acerca da religião são sejam importantes.

Curiosamente, Peter Berger foi um dos primeiros, se não o primeiro, a fazer uma releitura das ideias de Luckmann acerca da religião. Para Berger (2009) a sociedade é construída pelos próprios indivíduos num processo dialético composto por três fases: exteriorização, objetivação e interiorização. Segundo ele, “é através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade *sui generis*. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade” (Berger, 2009, p. 16), ou seja, o próprio indivíduo constrói a sociedade.

É por meio do processo de interiorização, em meio a essa dialética, que o indivíduo consegue transformar as estruturas objetivas do mundo em estruturas da consciência humana. Assim, o mundo socialmente construído é consequência da ordenação da experiência dos indivíduos, portanto, corresponde a uma atividade ordenadora. Distintivamente dos demais animais, os indivíduos fabricam mecanismos que garantem ordem às suas experiências no processo de construção da sociedade, em outras palavras, a exteriorização é considerada como uma necessidade antropológica. Segundo Berger, “é, pois, a sociedade um produto do homem, radicado no fenômeno da exteriorização, que por sua vez se baseia na própria constituição biológica do homem” (2009, p. 19).

Os indivíduos têm uma necessidade de produzir um mundo significado, pois, não dispõe de dispositivos naturais capazes de ordenar sua experiência como os demais animais. A objetividade coercitiva da sociedade assegura o controle do social, contudo, sua relevância está na sua capacidade de se criar e impor-se como realidade. Essa realidade objetiva possibilita construção de um mundo ordenado e significado, edificação de um mundo no qual o indivíduo pode habitar e socializar-se (BERGER, 2009).

A construção da sociedade é uma atividade ordenadora ou nomizante, na qual, o processo de socialização sempre está incompleto e é contínuo na vida do indivíduo, ademais, existe uma enorme dificuldade em manter o mundo

subjetivamente plausível o que acarreta transformações ininterruptas e perenes nos processos de socialização pelos quais passam os indivíduos. A socialização dos indivíduos possibilita o surgimento de uma tradição que sofre continuamente alterações ao longo do tempo; ela faz com que o indivíduo interiorize os sentidos relevantes de uma dada sociedade (BERGER, 2009).

Logo, a interiorização acarreta num equilíbrio entre a facticidade objetiva do mundo social e a facticidade subjetiva do indivíduo, produzindo um mundo ordenado. Isto é, o mundo socialmente produzido pelo indivíduo gera como consequência a ordenação das experiências humanas, pois, “[...] viver num mundo social é viver uma vida ordenada e significativa. A sociedade é a guardiã da ordem e do sentido não só objetivamente, nas estruturas institucionais, mas também subjetivamente, na sua estruturação da consciência individual” (BERGER, 2009, p. 34).

Destarte, para Berger (2009), a mais importante função da sociedade é a de nominação, à medida que combate a anomia. A nominação é o maior escudo contra a anomia. Em Berger (2009), a religião é nominação e que, portanto, a religião é a maior ferramenta já desenvolvida pela humanidade para combater a anomia. A dificuldade em manter o equilíbrio e ordenamento social, isto é, uma sociedade dotada de significado, decorre da existência de fatores anômicos, que podem ser coletivos ou individuais, nos quais os indivíduos perdem a capacidade de dar sentido à vida e até mesmo de reconhecerem suas respectivas identidades.

A necessidade de criar um nomos comum, para enfrentar a anomia, faz com que as sociedades construam mecanismos que ajudem os indivíduos na orientação para a realidade ou para voltar à realidade, caso, por exemplo, da religião que, segundo Berger (2009), é um nomos instituído que atua de forma a equilibrar os fatores anômicos vividos individual ou coletivamente. Desta forma, Berger (2009) compreende a religião como um empreendimento humano que estabelece um cosmo sagrado transcendente que inclui o homem de maneira ordenada nesse projeto, à medida que, “o homem enfrenta o Sagrado como uma realidade imensamente poderosa distinta dele. Essa realidade a ele se dirige, no entanto, e coloca a sua vida numa ordem, dotada de significado” (BERGER, 2009, p. 39). É por meio da dialética entre o cosmo

sagrado e o caos que o indivíduo organiza de forma plausível esse mundo construído socialmente.

Para Berger (2009), a cosmificação pode ocorrer sem a presença da religião, entretanto, a cosmificação originalmente conserva um caráter sagrado. A ruptura deste nomos totalizante, que ordena e significa as experiências do indivíduo, torna-se uma ameaça ao próprio indivíduo e a sociedade, construída a partir da organização dessas experiências. Em virtude disso, num esforço de atribuir significado à realidade,

[...] a religião representa o ponto máximo da auto-exteriorização do homem pela infusão, dos seus próprios sentidos sobre a realidade. A religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou por outra, a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo [...] (BERGER, 2009, p. 41).

Berger (2009) demonstra um diagnóstico da situação das religiões na sociedade ocidental moderna, defendendo a tese de que os processos infraestruturais concretos desta sociedade trouxeram como reflexo a secularização. Berger entende que secularização é um processo que retira a religião de vários setores da sociedade, diminuindo seu papel na institucionalização das estruturas objetivas e mesmo na formação das consciências individuais. Teoria que posteriormente será reelaborada em seus escritos posteriores, em especial, em *A Dessecularização do Mundo: uma visão global* (2000). Em uma de suas últimas obras, Berger defende que: “A chamada teoria da secularização estava equivocada ao pressupor que a Modernidade leva necessariamente a um declínio da religião, razão porque precisamos substituí-la por uma teoria do pluralismo” (BERGER, 2017, p. 107).

Vale refletirmos acerca do processo de secularização ao qual Berger (2009) se referia, mesmo que este processo tenha sido “abandonado” pelo autor, pois, muito do que o autor escreveu sobre secularização, guardada as devidas alterações que foram posteriormente realizadas, servem demasiadamente para compreendermos a religiosidade na pós-modernidade. Uma decorrência relevante desse processo de secularização foi à dissolução da situação de monopólio e a formação daquilo que Berger chamou de “pluralismo religioso”, que relativiza a religiosidade e com isso enfraquece muitas das certezas com as quais os seres humanos costumavam viver. A

certeza se torna uma mercadoria escassa (BERGER, 2017, p. 33). Segundo Berger,

[...] o pluralismo permite – na verdade, obriga – o indivíduo a fazer escolhas entre diferentes possibilidades religiosas e não religiosas. Para alguns indivíduos, especialmente se forem inclinados a filosofar, isso pode ser uma experiência libertadora. Para outros será dolorosa; privados da certeza sobre os significados e valores básicos, eles devem construir uma cosmovisão com os pedaços e as peças disponíveis na sua situação particular (BERGER, 2017, p. 83).

Visto que, essa nova dinâmica da religiosidade pós-moderna, na qual a religião passa a ser uma escolha entre diversas possibilidades religiosas, acarretou com que as religiões passassem a funcionar a partir lógica de mercado, resultando em uma necessidade de ajustamento de seus ritos e crenças, de forma a compreender a demanda das consciências individuais, visando conquistar o maior número possível de fiéis. Segundo Berger, “Há um mercado internacional de religiões. Pelo menos as principais tradições religiosas estão, por assim dizer, disponíveis de uma maneira como nunca estiveram antes – em livros, na mídia e às vezes através de representantes presentes pessoalmente” (BERGER, 2017, p. 67).

Nesse sentido, as religiões são impelidas a começarem, paulatinamente, a abandonar elementos da tradição, seja na forma ou no conteúdo. O que no passado era um destino tido como certo, agora passou a ser uma escolha deliberada. As implicações desta mudança são imensas (BERGER, 2017, p. 74).

Contudo, como vimos, o próprio Berger (2000; 2017) contestou essa teoria central de seus escritos, de que a modernização trouxe consigo a secularização, reduzindo significativamente a importância da religião na sociedade e impondo-a uma mudança em seu perfil tradicionalista. Para ele,

A teoria da secularização, baseada na ideia de que a Modernidade acarreta necessariamente um declínio da religião, serviu durante algum tempo como um paradigma para o estudo da religião. Mas ela não pode mais se sustentar diante da evidência empírica. É necessário um novo paradigma (BERGER, 2017, p. 9).

Berger passa a negar a teoria da secularização tal como ela foi e era defendida e passa a defender o seguinte, “Argumento ser falsa a suposição de

que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje, com algumas exceções [...] é tão ferozmente religioso quanto antes” (BERGER, 2000, p. 10). Pois, para ele, com o passar dos anos, ficou evidente que mesmo que não possamos negar ter ocorrido uma diminuição do papel da religião nas instituições sociais, algumas religiões continuam a exercer uma grande influência no plano político, social e, sobretudo, individual. A religião continua sendo de extrema relevância para os indivíduos na atualidade, na qual, crenças e práticas religiosas permanecem a exercendo um papel importantíssimo na vida cotidiana dos indivíduos.

É precisamente como consequência dessas suas observações, acerca da religião nos dias atuais, que Berger passa a ter um posicionamento diferente em relação à situação da religião na contemporaneidade, negando diversas de suas teorias iniciais, que tinham sido apresentadas em sua obra clássica, como vimos, *O Dossel Sagrado* (2009). Porém, não foram todas as suas teorias primeiras que foram abandonadas como, por exemplo, a constatação do fim do monopólio das religiões institucionais e o surgimento de uma situação de pluralismo. Podemos apontar que mais a importante ruptura com a teoria anterior esteja na negação da existência de um nexos necessário entre Modernidade e secularização (OLIVEIRA 2012). Berger defende que,

Vistos em conjunto [esses movimentos conservadores] mostram a falsidade da ideia de que modernização e secularização são fenômenos aparentados. No mínimo, demonstram que a contrasecularização é um fenômeno ao menos tão importante no mundo contemporâneo quanto a secularização (BERGER, 2000, p. 13).

Para Berger (2000), não resta dúvidas que existem robustos indicadores de secularização com o advento da Modernidade, no entanto, ele relativiza tal questão demonstrando resultados de pesquisas que evidenciariam a existência de vivas manifestações religiosas em várias localidades e de uma expansão de determinados movimentos religiosos. O que na verdade ocorreu, segundo Berger (2017), foi uma transformação na dinâmica e perfil da religiosidade, verificando-se que não existe diminuição da fé, ao contrário. O que há é um distanciamento das igrejas, um afastamento das religiões institucionais.

Há um ressurgimento, um reavivar do fenômeno religioso que decorre, em alguma medida, como uma resposta à pretensão moderna de

secularização, que teria imposto uma situação artificial. Uma primeira explicação para o ressurgimento da prática religiosa baseia-se no fato de que a Modernidade aniquilou o mundo de certezas em que o homem vivia até então, e o retorno à religião seria o reencontrar com as certezas perdidas de outrora, sobre as quais se poderia voltar a agir com segurança. Para ele, esses surtos religiosos e expansão de movimentos religiosos, também, representariam uma resposta do povo às elites, que tentaram impor uma educação, um universo simbólico, uma visão da realidade artificial (BERGER; LUCKMANN, 2004).

Esse ressurgimento e revigoração da religiosidade são inevitáveis e é uma tarefa quase impossível, neste cenário, fazer qualquer previsão de qual o futuro e como se desenvolverão as diversas religiões, quais irão se fortalecer e quais impactos terão sobre as demais esferas da sociedade, por exemplo. Mas, mesmo afirmando que não é possível precisar com exatidão acerca do futuro dos diversos movimentos religiosos, Berger defende de forma veemente que “não há razão para pensar que o mundo do século XXI será menos religioso do que o mundo atual” (BERGER, 2000, p. 18).

Assim sendo, esta mudança de perspectiva levou Berger a substituir sua anterior teoria da secularização por uma teoria do pluralismo. À medida que a teoria da secularização pressupunha que a Modernidade provoca necessariamente um declínio da religião, tanto na ordem institucional como nas consciências individuais; a teoria do pluralismo demonstra que a transformação fundamental provocada pela modernização é uma adaptação multiforme da religião à pluralidade moderna de discursos, visões de mundo e esferas institucionais. A modernização leva a uma enorme transformação da condição humana, passando do destino para a escolha (BERGER, 2017, p. 26).

Logo, ao invés de cenário de uma tendência à desaparecimento da religião, a Modernidade seria marcada pela coexistência entre o discurso secular e diferentes discursos religiosos, os quais se apresentam aos indivíduos como opções a serem escolhidas (BERGER, 2017).

Essa transformação no entendimento de Berger sobre a relação da Modernidade e o desenvolvimento e, porque não dizer, futuro da religião, tratou-se de uma substituição da teoria da secularização, na qual apresentava que haveria o desaparecimento da religião como consequência do advento da Modernidade, naqueles dois domínios: subjetividades individuais e na ordem

institucional; pela teoria do pluralismo, que defende que a mudança essencial acarretada pela Modernidade é uma adaptação multiforme da religião à pluralidade de discursos, visões de mundo e esferas institucionais. Ao invés do fim da religião presenciaríamos uma coexistência entre os diferentes discursos religiosos, que se apresentam aos indivíduos como opções a serem escolhidas, não como pressupostos naturais e autoevidentes, e o discurso secular (BERGER, 2017).

Diferentemente do entendimento recente de que a razão cresce em detrimento da religião, Berger (2017) constata que o fenômeno religioso não se extinguiu das realidades sociais, ao contrário, ele se re-significa se abrindo para um movimento de renovação de si mesmo. Neste cenário, a religião institucional, a religião de igrejas, religião exclusivista perdeu espaço à medida que cresceu os espaços religiosos para a vivência entre as diversas formas de experiências religiosas presentes na contemporaneidade com características particularmente pós-modernas. Esta nova interação inter-religiosa e este novo cenário pós-moderno de abertura e diálogo possibilitam com que a religiosidade admita não apenas sua aparência oficial, como, também, assuma um posicionamento plural.

Contudo, vale registrar, com essa atmosfera de escassez de certezas decorre outro fenômeno, em especial em relação à religião institucionalizada. Trata-se do fundamentalismo como consequência da busca por certezas e mesmo como forma de reafirmação da identidade de uma determinada tradição religiosa em meio a um cenário de desaparecimento das verdades (BERGER, 2017).

Berger (2017) assume quase que uma posição na contramão dos clássicos do tema do secularismo, que ainda resistem a compreender a Modernidade não como dinamicidade das experiências religiosas, e sim, como inevitável retração da religião e esvaziamento dos altares. Ele defende que com o advento da Modernidade não houve, necessariamente, um recuo da religiosidade, todavia que o pluralismo viabiliza a coexistência dos diversos discursos religiosos e mesmo seculares, numa adequação do fenômeno religioso à experiência global do pluralismo como realidade que se impõe.

Berger (2017) relativamente reinterpreta sua teoria de secularismo e passa a teorizar, de forma mais central, acerca do pluralismo moderno e seus

efeitos na religiosidade, buscando demonstrar um paradigma alternativo que responda de forma mais elucidativa aos contornos atuais do fenômeno religioso. Defendendo assim que o pluralismo explica melhor a configuração da Modernidade e os seus impactos para a religiosidade do que a teoria do secularismo. Segundo Berger, “o pluralismo não é um fenômeno na mente de um pensador filosófico, mas um fato empírico na sociedade experimentado por pessoas comuns (que, felizmente, são muito mais numerosos que os filósofos” (2017, 19).

Para Berger, a tese da secularização, como foi pensada inicialmente, não encontra lastro empírico suficiente; ao contrário, o mundo de hoje é tão religioso quanto o foi em toda história da humanidade. Assim, em meio a sua constatação do déficit empírico da teoria da secularização, propõe um novo paradigma que seja capaz de lidar com o que ele chama de “dois pluralismos”: “a coexistência de diferentes religiões” e a “coexistência de discursos religiosos e seculares” (BERGER, 2017).

Segundo Berger, a partir do momento que entendemos o impacto do pluralismo em solapar as certezas advindas das religiões institucionais tradicionais, dando início a um processo de desinstitucionalização da mesma, “No processo de desinstitucionalização [a] objetividade é desmantelada e se torna subjetivizada” (BERGER, 2017, p. 78). Neste processo deve-se distinguir entre dois níveis: o individual, os indivíduos por si só constroem uma cosmovisão de mundo, e o coletivo, no qual a liberdade de escolha se manifesta na associação voluntária. Estes são os dois grandes efeitos do pluralismo. Para Berger, [...] uma afirmação religiosa particular não é mais dada como certa, mais resulta de uma escolha ou de uma série de escolha por parte dos indivíduos. O aspecto individual da ‘desinstitucionalização’ é a ‘subjetivação’ (BERGER, 2017, p. 90).

Segundo Berger, “A coexistência de diferentes cosmovisões e sistemas de valores na mesma sociedade é a maior mudança provocada pela Modernidade em relação ao lugar da religião, tanto nas mentes dos indivíduos quanto na ordem institucional” (2017, p. 10). Enfim, para ele, a teoria da secularização não era completamente errada. O advento da Modernidade pode não ter ocasionado o declínio da religião, como davam por certo as teorias da secularização a época, contudo produziu um discurso secular, que possibilitou

com que os indivíduos lidassem com diversas áreas da vida sem precisar se amparar em definições religiosas, sobretudo, as definições das religiões tradicionais, isto é, o discurso das religiões institucionais que gozaram durante muito tempo do “privilégio” de terem a hegemonia do discurso religioso. “O pluralismo enfraquece a certeza religiosa e abre uma plenitude de escolhas cognitivas e normativas. Em grande parte do mundo, contudo, muitas dessas escolhas são religiosas” (BERGER, 2017, p. 52).

Nesse sentido, segundo defende Berger (2017), o pluralismo fornece as condições para que os indivíduos juntem as suas crenças religiosas, suas experiências, realizando suas próprias construções religiosas a partir de suas próprias escolhas e experiências pessoais. Destarte, é importante salientar que em Berger, a administração da dúvida se coloca como uma tarefa, tanto para os crentes individuais quanto para as instituições religiosas.

Para prosseguirmos na nossa análise acerca da religiosidade na pós-modernidade iremos nos debruçar na teoria da singularidade das construções de crenças individuais.

3.2. Religiosidade e singularidade das construções de crenças individuais

A principal preocupação Hervieu-Léger (2015) é apresentar uma ótica não reducionista do caráter transitivo da religião, tendo sua tese central à defesa de que a religião é uma realidade que se transmite enquanto mensagem e que se transforma a partir da dialética que estabelece com o indivíduo moderno, que a acolhe sem com isso limitá-la ao ambiente geográfico dos templos e as instituições religiosas. Passando a refletir sobre os “processos de decomposição e de recomposição das crenças”, buscando compreender a “singularidade das construções de crenças individuais, em seu caráter maleável, fluido e disperso”. Defendendo que,

Ao mesmo tempo em que se deixa de pensar a religião pelo prisma exclusivamente do desencantamento racional, passa-se a se ter um interesse maior pelo processo de decomposição e de recomposição das crenças que não se relacionam com o âmbito da verificação e da experimentação, mas encontram sua razão de ser no fato de darem um sentido à experiência subjetiva dos indivíduos [...] Permanece-se, então, nas singularidades das construções de crenças individuais, em seu

caráter maleável, fluido e disperso e, ao mesmo tempo, na lógica dos empréstimos e reutilizações de que as grandes tradições religiosas histórica são objeto. Através da temática da 'bricolagem', da 'branonagem' e outras 'colagens', avança-se progressivamente rumo a uma descrição extensiva da paisagem moderna das crenças (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 22).

Hervieu-Léger constrói sua reflexão em *O peregrino e o convertido* (2015), refletindo acerca de questões como subjetivização e individualização das crenças e práticas religiosas, usando a figura do convertido e peregrino, para ilustrar as particularidades da religiosidade pós-moderna, tal como veremos mais adiante, discorrendo muito brevemente, para além de sua teoria central, acerca do convertido e do peregrino.

As duas figuras típicas do peregrino e do convertido nos possibilitam descrever a cena religiosa pós-moderna como uma cena em ininterrupto movimento. "A religiosidade das sociedades [pós] modernas está em movimento: é este movimento que se precisa conseguir identificar" (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 80). Ambas as figuras, além de nos permitir compreender a religiosidade na pós-modernidade, também, têm a capacidade de destacar que é o indivíduo que, na verdade, está no centro do mundo e da realidade pós-moderna. A paisagem religiosa, surgida com o advento da Modernidade, é caracterizada por um movimento irresistível de individualização e de subjetivação das crenças e das práticas. A religiosidade nos dias atuais, sob uma cultura pós-moderna, é o individualismo. O individualismo religioso se impõe como uma realidade absolutamente nova (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 139). Para Hervieu-Léger,

O que caracteriza a religiosidade das sociedades modernas é a dinâmica do movimento, mobilidade e dispersão de crenças. É uma dinâmica que tenciona com a figura típica e estável do homem religioso, que é sua condição de praticante [...] Essa 'figura emblemática' do praticante tende-se a pulverizar-se na Modernidade com a nova dinâmica da 'modalidade das pertenças com a desterritorialização das comunidades, com a desregulação dos procedimentos da transmissão religiosa e com a individualização das formas de identificação'. Em substituição a essa figura, modelo de participação religiosa, que é do praticante, a Modernidade favorece a emergência de duas outras figuras que cristalizam melhor a dinâmica de movimento que marca a nova paisagem religiosa, a do peregrino e a do convertido (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 10).

Segundo Hervieu-Léger (2015), na contemporaneidade, sob uma cultura pós-moderna, temos dois cenários bastante distintos, a saber, o cenário tradicional, no qual a religião se confunde com a cultura, e o cenário atual da alta Modernidade, no qual se evidencia uma religiosidade flutuante que se distancia dos padrões das religiões institucionais, que não se adapta a sistemas religiosos estruturados no antigo modelo. Essa nova religiosidade flutuante difunde-se através das substituições e deslocamentos de religiões (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 23). Segundo Hervieu-Léger “a religiosidade está em toda parte’. Religiões ‘à la carte’, religiosidade ‘flutuante’, crenças ‘relativas’, novas elaborações sincréticas: a religiosidade ‘vagante” (2015, p. 25).

Contudo, é extremamente relevante compreendermos que em Hervieu-Léger a secularização não pode ser entendida com um processo de encolhimento da esfera religiosa, uma vez que, a própria secularização é, também, responsável pela difusão do fenômeno de crenças dos novos movimentos religiosos que nos impõe a ideia das religiões *à la carte*. Isto é, “A metáfora clássica do ‘supermercado religioso’ onde cada um circula e ‘abastece seu carrinho’ em função de suas necessidades e suas preferências” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 103).

Hervieu-Léger demonstra que “qualquer que seja a crença, ela pode ser objeto de uma formulação religiosa, desde que encontre sua legitimidade na invocação à autoridade de uma tradição” (2015, p. 26). Nesse sentido, para ela, é exequível crer em Deus de maneira não religiosa; o que garante o status de religioso à crença é a lógica do desenvolvimento, sendo necessário uma memória de grupo constituindo, ou seja, uma linhagem dos que creem.

Nenhuma sociedade preserva-se sem que se proteja um traço mínimo de continuidade, sendo esta condição que possibilita “analisar algumas das modalidades de ativação, da reativação, da invenção ou da reinvenção de um imaginário religioso de continuidade, em nossas sociedades chamadas pós-modernas” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 27).

Os elementos que constituem este novo contexto religioso pós-moderno, segundo Hervieu-Léger (2015), são a disseminação de uma fé cada vez mais individualista, a separação das crenças e das pertencas confessionais, há uma incapacidade de regulação dos aparatos institucionais e de uma efervescência de grupos e redes comunitárias, nos quais os indivíduos compartilham suas

experiências pessoais. Para Hervieu-Léger, o ideal de participação religiosa na pós-modernidade “se confronta com a mobilidade das pertencas, com a desterritorialização das comunidades, com a desregulação dos procedimentos da transmissão religiosa e com a individualização das formas de identificação” (2015, p. 84).

Pois, com o novo paradigma de racionalidade, advindo do surgimento da Modernidade, constitui uma forma particular de relação com o mundo, passando a existir uma relação de autonomia do sujeito, o qual se coloca numa posição de construtor de seu próprio mundo e, conseqüentemente, construtor de suas próprias crenças religiosas. Seja no modelo tradicional, no qual o código de sentido é determinado do exterior e tem um caráter universal, seja no modelo atual da alta Modernidade e/ou pós-modernidade, na qual, o indivíduo passa a assumir uma condição de produtor de sua história; ambos são modelos “puros” e, portanto, fictícios. Esta contradição evidencia o “traço mais fundamental da Modernidade, que é aquele que marca a cisão com o mundo da tradição: a afirmação segundo a qual o homem é legislador de sua própria vida” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 32-33).

Segundo Hervieu-Léger (2015), o paradoxo que causa uma tensão entre as contradições do presente e a expectativa de um futuro melhor se torna um terreno fértil para a emergência de novos tipos de religiosidades: as religiões seculares, as quais buscam transcender esta tensão, como exemplo, as “religiões políticas, religiões da ciência e da técnica, religião da produção, etc.” (2015, p. 40). Contudo, vale salientar que ela exorta que as religiões institucionais e/ou tradicionais também podem se fortalecer em momentos conturbados como os dias atuais, assumindo novos formatos e modelos elas passam a serem espaço para os “protestos simbólicos contra o não-senso” (2015, p. 40).

O que Hervieu-Léger (2015) defende não é que haverá um regresso à antiga ordem religiosa. O que ocorre não é uma indiferença em relação à crença, a religião e religiosidade, e sim, o seu desligamento controle das instituições religiosas, acarretando individualização e uma subjetivação da religião, crenças cada vez mais subjetivas e individuais, apropriadas para o sujeito pós-moderno.

Para ela, “Diferentemente daquilo que nos dizem, não é indiferença com relação à crença que caracteriza nossa sociedade. É o fato de que a crença escapa totalmente ao controle das grandes igrejas e instituições religiosas” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 41-42). Pois, a emergência do paradoxo moderno resulta na perda de sentido global das explicações religiosas, fazendo surgir novos modelos de manifestações da crença, religiosidade, a partir da perspectiva utópica e da opacidade do presente. Defende que,

[...] no centro mesmo da dinâmica de movimento que marca a paisagem das sociedades modernas estava o indivíduo. O traço peculiar e irresistível dessa paisagem é a ‘individualização’ e a ‘subjetivação’ das crenças e práticas [...] trata-se de uma ‘religiosidade inteiramente centrada no indivíduo e sua realização pessoal’. Essa individualização no campo religioso se compagina com o individualismo moderno e configura uma afirmação de crença desvinculada de uma pertença específica. O ‘crer sem pertencer’ é um dos traços do tempo atual e presentifica-se na lógica de uma ‘bricolagem de fé’ que impossibilita a constituição de comunidades crentes mais definidas [...] um regime subjetivo de verdade que ‘dissolve, potencialmente, toda forma de comunalização religiosa’ (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 11-12).

O primeiro momento do declínio do poder das instituições religiosas tradicionais foi a ruptura entre o crer e o agir na sociedade, tendo como fato principal deste processo a liberdade que os indivíduos conseguiram na construção de seus sistemas de fé individuais. Neste arranjo particular da crença se estabelece o fenômeno da bricolagem, que adquiri contornos em conformidade com meio cultural, as classes sociais e as disposições internas dos indivíduos (HERVIEU-LÉGER, 2015).

O patrimônio simbólico das religiões históricas se colocou totalmente a disposição dos indivíduos que bricolam, a partir de seus universos de significações capazes de dar um sentido a existência. O desenvolvimento em proliferação das crenças, a que assistimos hoje, responde, em larga medida, à necessidade de recompor, a partir do indivíduo e seus problemas, alguma coisa desses universos de sentido perdidos com a diminuição da importância das Instituições religiosas institucionais tradicionais em dotar de significado a realidade dos indivíduos após o advento da Modernidade. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 56).

Neste cenário, apresenta-se uma tendência mais intelectualizada e metafórica, usada por teólogos que desejam proteger a credibilidade das tradições confessionais; bem como, apresenta-se, também, uma tendência que forje meio racional mais intelectualizado, em busca de uma simbologização da crença, o que é mais comum nas camadas mais populares. Uma das marcas deste contexto descrito, por exemplo, é a “afinidade paradoxal das crenças flutuantes contemporâneas de caráter mágico com o mito moderno do poder das técnicas” (2015, p. 49).

Os indivíduos “bricoladores” são aqueles que se apropriam de elementos religiosos daqui e dali, criando, a partir de suas experiências e expectativas pessoais, pequenos sistemas de significação dotando de sentido suas existências. Os sujeitos pós-modernos reivindicam seu direito de bricolar, e ao mesmo tempo, o de se escolher suas crenças. Mesmo os mais convictos e integrados a uma religião tradicional/institucional fazem valer seus direitos à busca pela verdade. Todos são conduzidos a produzir por si mesmo a relação com a linhagem da crença a qual eles passam a “seguir”. Os sujeitos pós-modernos criam suas próprias identidades socioreligiosas por meio de diversos recursos simbólicos colocados à sua disposição e/ou aos quais eles podem ter acesso em função das diferentes experiências em que estão implicados (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 63-64). Assim, para Hervieu-Léger,

A condição moderna se caracteriza, como já dissemos, pelo imperativo que se impõe ao indivíduo de produzir eles mesmos as significações de sua própria existência através da diversidade das situações que experimenta, em função de seus próprios recursos e disposições [...] Existe formação de uma identidade religiosa quando a construção biográfica subjetiva se encontra com a objetividade de uma linhagem de crença, encarnada em um 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 da pertença. Muito mais frequentemente, ela se insere nas operações de bricolagem que permitem ao indivíduo ajustar suas crenças aos dados de sua própria existência. Cada um assume a responsabilidade de dar forma à referência à linhagem com a qual se identifica. Essa ‘religiosidade peregrina’ individual, portanto, se caracteriza, antes de tudo, pela fluidez dos conteúdos de crença que elabora, ao mesmo tempo que pela incerteza das pertenças comunitárias às quais pode dar lugar (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 89-90).

Neste novo contexto pós-moderno as instituições religiosas não mais dão conta e nem podem mais em propiciar um código unificado de sentido e muito menos reivindicar autoridade sobre as normas de conduta e valores da sociedade e dos indivíduos, pois, agora, as regras são a autonomia do sujeito e a celeridade das transformações sociais e culturais (HERVIEU-LÉGER, 2015). Esta religiosidade móvel e individualizada faz com que as religiões institucionais passem a construir novas formas de sociabilidade peregrina que se ajustem melhor às necessidades pós-modernas.

Em relação às instituições religiosas, vale ressaltar que se observarmos mais de perto os membros da maioria das igrejas tradicionais/institucionais, muitos deles são “buscadores” de experiências religiosas também. A fórmula comum para isto é mais ou menos a seguinte: “Por acaso eu sou católico (ou presbiteriano ou mórmon), mas...” O “mas” é então seguido por uma lista de pontos sobre os quais o indivíduo difere das doutrinas oficiais da sua igreja. Desta forma, a maior parte dos indivíduos religiosos que vivem em sociedades modernas é constituída de ‘buscadores’ (BERGER, 2017, p. 90-91).

Vivenciamos um peregrinar na e pela religião, no qual, o crente atual busca se sobrepor à sua própria religiosidade, tomando as rédeas de sua vida religiosa. Logo, a identidade religiosa já passa a ser a do “bricolador”, que reesignifica, a partir das suas subjetividades e experiências pessoais religiosas, suas crenças e “convicções” religiosas, sendo essas pouco duradouras. Trata-se um fenômeno de edição da religião à imagem e semelhança do indivíduo e não mais o contrário, que impunha submissão a uma instituição, crença, doutrina. Há “construções de crenças individuais” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 22). Vejamos o que nos diz Hervieu-Léger:

Curiosamente, a mesma Modernidade secularizadora faculta a difusão de novas expressões religiosas, na medida em que suscita opacidade, intransparência e incerteza quanto ao futuro. O que caracteriza o tempo atual não é a mera indiferença com respeito à crença, mas a perdoa de sua ‘regulamentação’ por parte das instituições tradicionais produtoras de sentido. O que ocorre é uma ‘bricolagem’, uma individualização e liberdade na dinâmica de construção de sistemas de fé [...] ‘as crenças se disseminam. Conformam-se cada vez menos aos modelos estabelecidos. Comandam cada vez menos as práticas controladas pelas instituições’. Torna-se comum a presença de crentes que se afirmam sem a adesão precisa a uma instituição particular. E está proliferação de crenças que marca o cenário contemporâneo [pós- moderno]

reflete largamente a necessidade sentida pelos indivíduos de 'recompôr' o universo de sentido que eles mesmo sentem escapar de suas mãos numa Modernidade intransparente (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 8).

Os "bricoladores" não se filiam necessariamente a esta ou aquela tradição, contudo, incorporam elementos de crenças diversificadas a seu bel-prazer, escapando das investidas reguladoras das instituições religiosas, o que acarreta dinamicidade ao fenômeno religioso. Não existe mais, nestes casos, uma identidade religiosa herdada, pois o sujeito, neste contexto religioso pós-moderno, é o principal agente da construção de suas crenças. São trajetórias de identificação que atestam seu contínuo caráter de movimento e fluidez (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Vivenciamos uma intensa crise de identidade que atinge tanto o indivíduo – que não tem suas atuais necessidades atendidas e que já não são mais as mesmas necessidades das gerações anteriores em relação às instituições religiosas tradicionais (que correspondiam a esta demanda) – quanto às instituições religiosas, as quais não conseguem mais acompanhar e responder às mudanças que se processaram na sociedade (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Para discutir a religiosidade na pós-modernidade, Hervieu-Léger (2015) lança mão de metáforas, como vimos, usando as figuras do convertido e do peregrino. Mais detalhadamente, o primeiro trata-se dos que abraçam a fé e o segundo que caminham aos santuários de fé. Estas metáforas ilustram ambas as necessidades dos sujeitos pós-modernos, sem, no entanto, atribuir-lhes a configuração tradicional, de necessidade de pertença institucional. Assim, não se trata de abandonar a fé, e sim, caricaturá-la com novas expressões. O peregrino representa a mobilidade religiosa e o convertido representa o processo de formação da identidade religiosa neste contexto de mobilidade religiosa pós-moderna.

A figura do convertido não é homogênea, divide-se em três formas: a do indivíduo que muda de religião (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 109), este modelo demonstra sua experiência religiosa anterior que não o ofereceu respostas satisfatória as suas necessidades subjetivas e intensidade espiritual que ele almejava; do indivíduo que nunca pertenceu a uma confissão religiosa e, por

meio de uma trajetória e experiências pessoais, se converte e se integra numa comunidade/doutrina ou instituição religiosa; do indivíduo que de dentro de uma tradição à qual ele já pertencia, se engaje efetivamente na comunidade de fé. Seja qual for a forma entre essas três, a característica do convertido é fazer uma escolha pessoal e individual acerca da religião que irá seguir. Sua conversão é individual e subjetiva marcada por uma entrada em uma nova vida, refazendo, desta forma suas convicções éticas, seus hábitos sociais e espirituais. Nas palavras de Hervieu-Léger,

A figura do convertido [...] expressa uma clara perspectiva de identidade religiosa no contexto de mobilidade da Modernidade, marcada pela tônica da escolha individual. Essa figura desdobra-se em três modalidades diferentes: o indivíduo que 'muda de religião', o indivíduo que se integra a uma tradição religiosa de forma inaugural; o indivíduo que se reafilia à mesma tradição religiosa. Nesses diversos casos a conversão é vivida como imersão num 'regime forte de intensidade religiosa'. A emergência dessa nova figura no panorama religioso é a expressão da 'desregulação institucional' e traduz um dos postulados essenciais da Modernidade religiosa, onde a identidade religiosa firma-se como fruto de uma escolha [...] em todas as formas de conversão em curso se cristaliza 'um processo de individualização que favorece o caráter que se tornou opcional da identificação religiosa nas sociedades modernas, e o desejo de uma vida pessoal reorganizada, na qual se exprime, muitas vezes, sob uma forma mais ou menos explícita, um protesto contra a desordem no mundo. É sugestivo perceber como a própria expansão do pluralismo e relativismo, e o sentimento de insegurança a eles relacionados, acabam provocando a 'reativação de identidades confessionais', bem como o desejo de inserção num 'regime intensivo de vida religiosa' (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.12).

Mesmo que aparentemente seja contraditório, em uma fase de declínio do poder regulador das instituições religiosas tradicionais, constatarmos uma intensa busca pela conversão, contudo, como vivenciamos uma crise das identidades herdadas, surge uma nova demanda e procura de uma identidade que traga segurança em um cenário pós-moderno em que as certezas foram descredibilizadas. Pois, "De maneira bastante surpreendente, o fim do século XX, marcado pelo enfraquecimento do poder regulador das instituições religiosas, se caracterizou por uma notável retomada das conversões" (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 107).

Um dos pontos que são tocados no processo da conversão é o “questionamento de um regime frágil de pertença religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 113). É certo que a figura do convertido não é criação da Modernidade, trata-se de uma figura que se encontra em toda história da religião. Contudo, a conversão em nossa época pós-moderna é “inseparável do enfraquecimento dos dispositivos de socialização religiosa” (2008, p. 115), não é uma conversão que ocorre de fora para dentro do indivíduo, e sim, de dentro para fora, sendo uma escolha pessoal e subjetiva; este convertido ilustra uma máxima da “Modernidade religiosa”: a identidade religiosa deve ser escolhida. Para Hervieu-Léger, “[...] a figura do convertido é, nas sociedades modernas secularizadas, o suporte de um processo de individualização e de subjetivação da utopia religiosa” (2015, p. 130).

Logo, nesse sentido, a conversão é uma poderosa ferramenta para a construção de si, num mundo de “identidades plurais e em que nenhum princípio central organiza mais a experiência individual e social” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 116). Isso se dá por meio de uma intensa mudança nas diversas dimensões das “referências coletivas”, “rupturas de memória” e “reorganização de valores” “[...] observamos o laço existente entre o fenômeno de convenções e o desdobramento de uma religiosidade individual que tende a construção ou reconstrução espiritual de si” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 123). Os indivíduos de hoje não se conformam mais com as certezas e verdades apresentadas e defendidas pelas instituições religiosas tradicionais, ao contrário, experimentam um novo caminho de livre escolha de suas crenças e religião. Pois, na pós-modernidade, existe,

[...] um universo cultural em que as opções religiosas e espirituais são vistas cada vez mais como escolhas privadas, que dizem respeito ao indivíduo e somente a ele [...] Essa questão de uma ‘religião à escolha’, que pressupõe a experiência pessoal e a autenticidade de um percurso de conhecimento, ao invés da cuidadosa conformação às verdades religiosas asseguradas por uma instituição, é coerente com o advento de uma Modernidade psicológica que exige, de certa maneira, que o homem se pense a si mesmo como individualidade e trabalhe para conquistar sua identidade pessoal, além de toda identidade herdada ou prescrita (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 60-61).

Hervieu-Léger indica uma das principais características da religiosidade na pós-modernidade que, como vimos, ela denominou de “Modernidade religiosa”: a insistência de uma religiosidade inteiramente centrada no indivíduo e sua realização pessoal. Não se trata de aceitar uma verdade A ou B, e sim, experimentar, a partir de si mesmo, sua própria verdade, fora de enquadramentos e ortodoxias das instituições religiosas. O que acarreta em uma “valorização do mundo”, a partir de uma noção de salvação que visa exclusivamente à vida terrestre no imediatismo do aqui e agora, e na afirmação da autonomia do sujeito crente (HERVIEU-LÉGER, 2015). Assim, segundo Hervieu-Léger “[...] as sociedades modernas são cada vez menos sociedades de memória. Ao contrário, são governadas, de um modo mais ou menos imperioso, pelo paradigma da imediatez” (2015, p. 63).

Dessa forma, a conversão, seja como for: do indivíduo que muda de religião, do indivíduo que se converte sem nunca antes ter sido de uma religião ou do indivíduo que se converte dentro da tradição religiosa a qual já participava; leva consigo o processo de individualização, característico do advento da Modernidade e que se acentuou tornando-se umas das marcas principais da pós-modernidade, além de exercer uma função reguladora capaz de reorganizar a vida pessoal em um mundo tão confuso como é o mundo pós-moderno marcado pela perda das certezas” (HERVIEU-LÉGER, 2015). O convertido se torna, então, neste mundo secularizado pós-moderno, “o suporte de um processo de individualização e de subjetivação da utopia religiosa” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 131).

Neste cenário pós-moderno de desregulação institucional e perda de poder religioso sobre a sociedade, a figura do convertido representa a autenticidade da escolha pessoal na construção da identidade religiosa. Trata-se de um percurso que leva o indivíduo a uma radicalidade religiosa e a substituição da religião de obrigação pela formação da religião de voluntários (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Assim, a metáfora do convertido é o melhor exemplo para a identificação da formação das identidades religiosas nesse contexto de mobilidade, pois, com a desregulamentação da crença e o enfraquecimento das instituições religiosas, criaram condições para as conversões que ocorrem por meio da individualidade subjacente às variadas disposições sociais e culturais. O

convertido passa a ser um exemplo concreto do conceito de “Modernidade religiosa”, uma vez que, a conversão acontece fundamentada em uma escolha individual. O que demonstra uma das grandes dimensões antropológicas da pós-modernidade, a autonomia do indivíduo (HERVIEU-LÉGER, 2015). Segundo Hervieu-Léger, “O convertido manifesta e cumpre esse postulado fundamental da Modernidade religiosa segundo o qual uma identidade religiosa ‘autêntica’ tem que ser uma identidade escolhida” (2015, p. 116)

Já a figura do peregrino “se caracteriza, antes de tudo, pela fluidez dos conteúdos de crença que elabora, ao mesmo tempo que pela incerteza das pertenças comunitárias às quais pode dar lugar” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 89-90) O peregrino não participou e nem caminhou em uma determinada tradição religiosa e, tampouco, acompanhou *ipsis litteris* suas transformações. Logo, não há nenhuma compatibilidade entre a identidade do sujeito (peregrino) e a identidade de seu grupo religioso. Assim, o peregrino precisa literalmente peregrinar a procura novos significados que sejam mais condizentes com as transformações que nele se processaram. “A prática peregrina, ao contrário, é uma prática voluntária e pessoal. Ela implica uma opção individual que mantém a primazia mesmo no caso em que a atividade [religiosa] assume uma forma coletiva” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 98).

A figura do peregrino representa os indivíduos que não mais se permitem serem guiados pelas instituições religiosas institucionais tradicionais, que já não mais são guiados pelo badalar do sino e pela regularidade dos templos e dos espaços religiosos institucionais/tradicionais. Diferentemente do praticante regular das instituições religiosas tradicionais, o peregrino não elabora sua identidade manifestada cotidianamente por meio do vínculo entre crença e pertença, isto é, ele não fixa pertencimento a nenhuma instituição religiosa ou doutrina.

Trata-se dos indivíduos que respondem às exigências da pós-modernidade, que impele ao indivíduo a produção de significados para a sua própria existência, elaborando narrativamente suas experiências subjetivas em paralelo com uma linhagem religiosa que se identifica pessoalmente (HERVIEU-LÉGER, 2015). Assim, o “crer sem pertencer” é uma das grandes características do fenômeno religioso na pós-modernidade e que é ilustrado na metáfora do peregrino. Segundo Hervieu-Léger (2015, p, 89-90), “Essa

‘religiosidade peregrina individual, portanto, se caracteriza, antes de tudo, pela fluidez dos conteúdos de crença que elabora, ao mesmo tempo que pela incerteza das pertenças comunitárias às quais pode dar lugar’ e conclui afirmando que, “A prática peregrina é uma prática voluntária pessoal. Ela implica uma opção individual que mantem a primazia mesmo no caso em que a atividade assume uma forma coletiva” (2015, p, 98).

Na metáfora do peregrino (HERVIEU-LÉGER, 2015), o que ocorre, fica ilustrado, é uma distinção entre crença e pertença. Crer não pressupõe pertencer. Essa é uma das principais características da religiosidade na pós-modernidade que discutiremos a seguir.

Visto que, para entendermos os impactos da “morte de Deus” na construção dos indivíduos e a resignificação da transcendência na experiência religiosa pós-moderna, precisaremos nos debruçar sobre o conceito de “experiência”.

A palavra experiência, por sua origem, de forma mais generalizada, remete ao que foi retirado (*ex*) de uma prova ou provação (*perientia*): um conhecimento apreendido no mundo da *empiria*, ou seja, em contato sensível com a realidade. Portanto, o termo experiência relaciona-se com o que se toca, com o que se sente ou se vê, mais do que com o pensamento. O que se deduz a partir do que se vê não é propriamente “experencial”, mas pensado. O Conhecimento experencial é o diretamente produzido pelo contato com o real (AMATUZZI, 2007).

Há formas de se conceituar o termo experiência que faz dela quase um fato objetivo. Rogers (1975) define experiência, por exemplo, como algo que ocorre no organismo, podendo ser conscientizado ou percebido de forma imediata. Trata-se de uma conceituação psicológica, isto é, delimita um campo de atuação de um psicólogo. Essa forma de conceituar o termo experiência equivale à última das concepções listadas por Ferrater (2004) no verbete “experiência” de seu Dicionário de Filosofia: a experiência é vista como um fato interno.

Nessas perspectivas, acerca do termo experiência, são os símbolos da consciência que expressam a experiência. “Como demonstrou Paul Ricoeur, os símbolos do sagrado ‘designam impacto na cultura de uma realidade que o movimento da cultura não contém; eles falam do Totalmente Outro, da nossa

história” (CRESPI, 1999, p. 40). Destarte, a palavra experiência produz significados e esses significados são uma via de acesso ao real, permitindo aos indivíduos lidar com eles e dilatar as possibilidades e complexidades de compreensão do real (AMATUZZI, 2007)²⁴.

Para Eliade (2001), por exemplo, o simbolismo acrescenta um novo valor a um objeto ou a uma ação, sem, no entanto, causar dano ou prejuízo aos seus valores próprios e imediatos. Segundo ele, um objeto ao manifestar o sagrado passa a ser uma outra coisa, pois, sua realidade imediata transmuta-se numa realidade sobrenatural.

Os Relatos de experiências místicas e espirituais são comuns nas diferentes culturas e exprimem um entendimento sobre os fatos e acontecimentos da vida dos indivíduos, que identificam no transcendental (Deus ou deuses) possibilidades de explicações que dotem suas vidas de sentido, ou mesmo que confortem (por exemplo, em relação à morte), ou os incluam em uma dada comunidade, dentre outros fatores (ELIADE, 2001).

Nesse sentido, a experiência religiosa possibilita a construção de um mundo possível, seguro e permanente, no qual, há uma ordem plausível e aceitável que dá sentido a realidade, dota de sentido o caos fenomênico da experiência. Como bem foi explicado por Berger (2009), ao afirmar que a religião é a maior ferramenta da humanidade contra a anomia, pois ela ordena o caos, dá sentido. Para Hervieu-léger, a religião e religiosidade, é, também, uma forma de ordenação do caos, um contra ponto a desordem do mundo:

Sob todas as formas que acabamos de evocar, a conversão cristalizada ao mesmo tempo em um processo de individualização, que favorece ao caráter que se tornou opcional da identificação religiosa nas sociedades modernas, e o desejo de uma vida pessoal reorganizada, em que se exprime, muitas vezes, sob uma forma mais ou menos explícita, um protesto contra a desordem no mundo (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 125).

²⁴ Vale ressaltar, como nos fala AmatuZZi (2007), que esse acesso ao real pelos significados expressos é sempre limitado, existe sempre mais na experiência vivida do que no significado que dela construímos. Visto que, por mais importante que seja o significado, ele não contém a totalidade do real. A construção desses significados é influenciada por estruturas cognitivas objetivas, como, por exemplo, aquelas decorrentes das leis estruturais que a psicologia da gestalt formulou. Essa construção de significados se dá, também, pela história individual, pois, os significados se constroem em decorrência da história de vida de cada indivíduo particularmente; e pelas possibilidades inerentes aos modelos culturais, isto é, significados disponíveis na cultura e que se manifestam, por exemplo, nas possibilidades do idioma.

A experiência religiosa, neste caso, a religião propriamente dita, deixa de ser percebida somente como um sistema defensivo ou alienação, passando a ser compreendida enquanto organizadora da experiência subjetiva (BERGER, 2009). É nesse sentido que defendemos que é extremamente necessário investigarmos e compreendermos o lugar que a experiência religiosa ocupa na sociedade contemporânea, tanto no âmbito individual como no âmbito coletivo, visto que, a análise do fenômeno religioso na contemporaneidade reafirma a irredutível dimensão religiosa da humanidade, para além do triunfo provisório da razão e do positivismo.

Como bem definiu Crespi (1999), para não ficarmos no sentido genérico ou cognitivo de experiência, propomos que a denominemos, nesse caso, de vivência. Ou então acrescentemos um adjetivo à palavra experiência, como, por exemplo, experiência imediata, experiência vivida, experiência vivencial ou mesmo experiência emocional. Aqui propomos que utilizemos o adjetivo “religiosa” e tratemos da experiência religiosa enquanto experiência vivenciada do sujeito, isto é, a relação, experiência, vivida entre os indivíduos e o fenômeno religioso, defendendo que:

[...] o termo experiência [religiosa] deve ser entendido não como referencia a um passado assumido como modelo e, menos ainda, como capacidade adquirida quando falamos de alguém que é perito em alguma coisa, mas sim como busca voltada para elaboração de menção próprias da experiência vivencial (*Erlebnis*), que, no caso específico considerado aqui, tem a ver com a exigência referente ao sentido último da própria existência. Nesta perspectiva, o conceito de experiência esta conexo com a ideia da possibilidade de iniciar uma caminhada (*Erfahrung*), isto é, pôr-se a caminho rumo a uma realidade que sabemos não poder jamais ser totalmente reduzida aos horizontes dos significados da nossa vida cotidiana (CRESPI, 1999, p. 49).

Assim, a Religião, na contemporaneidade, não mais pode ser compreendida como o foi em tempos passados, pois, nesse sentido, pensadores como Nietzsche, por exemplo, que defendeu que a religião um dia viesse a desaparecer, estariam hoje atônitos diante de todas as manifestações e expressões de religiosidade, em especial, por exemplo, nos países latino americanos, como é o caso da intensa religiosidade vivenciada no contexto brasileiro. Nessa perspectiva, os estudos sobre religiosidade precisam ser transportados para um novo terreno epistemológico e, muito provavelmente

conceitual diante das hodiernas expressões e manifestações da experiência religiosa da humanidade do século XXI (FIGUEIRA, 2007).

Nosso conceito de partida é o termo religiosidade, que conceituaremos como sendo uma dimensão própria do ser humano, histórica e culturalmente determinada, e que se manifesta como construção de sentido articulado à totalidade da existência. Nesse sentido, compreendemos a religiosidade, também, em sua dimensão antropológica, vivida em maior ou menor intensidade por todos os indivíduos.

Vários estudiosos admitem com certa frequência uma abordagem que postule a existência de uma dimensão humana capaz de gerar formas cognitivas e emocionais de construção de sentidos e que assume formatos diversos. Alguns pesquisadores utilizam de diversas expressões para tratar essa questão, como por exemplo, “fé” (Pascal/ Lucien Goldmann) relacionada a valores, “religiosidade laica” (Eco), “emoção das profundezas” (Durkheim), “energia crente” (Michel de Certeau), “existencial sobrenatural” (Karl Rahner), “sagrado” (Otto) (Ribeiro, 2004, s/p). Por se encontrar em fase de elaboração conceitual, esse campo ainda não tem uma terminologia consolidada e, dentro do repertório disponível, qualquer expressão adotada suscitará a mesma objeção. Logo, fica evidente a dificuldade que temos de discutir esse conceito e ter uma definição precisa. Então trabalharemos com a definição que discorreremos adiante sem a presunção de que nossa definição seja absoluta e a única verdadeira. Neste trabalho, não pretendemos findar essa discussão, somente nos propomos a aguçar este debate e apresentar uma definição possível que nos permita defender a nossa tese acerca da ressignificação da transcendência na experiência religiosa pós-moderna.

Iniciamos a explanação acerca da experiência religiosas a partir de uma provocação feita por Franco Crespi (1999), em sua obra “A experiência religiosa na pós-modernidade”, que suscitou em nós a curiosidade investigativa típica das ciências humanas que nos leva a elaborar hipóteses e teses. Crespi levanta a seguinte questão: “hoje em dia, é possível viver uma experiência religiosa, após a ‘morte de Deus’ anunciada por Nietzsche e a consciência das limitações radicais do saber humano a que chegou a filosofia pós-moderna”? (CRESPI, 1999, p. 9). Acerca da experiência religiosa, Crespi defende que:

[...] Falar de experiência religiosa, portanto, significa interrogar-se a respeito da possibilidade de assumir a atitude de quem se dispõe a escutar, a prestar atenção aquilo que, na própria linguagem de símbolos religiosos, é revelado e, ao mesmo tempo ocultado. É, com efeito, para falar dessa experiência e para elaborá-la, não podemos deixar de fazer uso da linguagem que dispomos, isto é, desenvolver um raciocínio, restabelecendo uma ligação de forma rememorativa com a tradição cultural a que historicamente pertencemos, mas a peculiaridade desse falar e raciocinar consiste eminentemente em destacar o limite radical dos seus resultados, isto é, a sua função de fazer sinal para uma outra dimensão, como convite a prestar atenção aquilo que, em última análise, não pode senão ficar inefável. Nesses termos, trata-se, de fato, de uma experiência, a partir do momento que ela se configura, não tanto como um processo do tipo cognitivo, mas sim como a verdadeira e própria transformação da experiência vivencial, com seus componentes emocionais e intuitivos (CRESPI, 1999, p. 49).

Contudo, para discorreremos sobre a experiência religiosa, antes, é mister que façamos uma diferenciação entre religião e religiosidade ou religião institucional e religiosidade. Para tanto, entendamos religiosidade como toda e qualquer experiência religiosa. Visto que, neste trabalho, defendemos que o termo experiência religiosa deve ser o termo a ser usado para falar da experiência vivenciada pelos indivíduos ao se relacionarem com o fenômeno religioso, seja essa experiência por intermédio de uma religião institucionalizada ou não.

A constatação de Nietzsche acerca da “morte de Deus”, por exemplo, visava atingir as formas de absolutização presentes na Religião institucionalizada, isto é, ligada de vários modos ao desenvolvimento do racionalismo do tipo metafísico. Ele denunciava o nexos que existe entre a verdade e a dominação. Ele não criticava, necessariamente, a religiosidade, isto é, as experiências religiosas; meio que ele era indiferente à religiosidade, visto que, sua crítica era direcionada a cultura de sua época, regida por padrões teológicos, metafísicos, correspondentes à religião institucionalizada (CRESPI, 1999, p. 23). Sua crítica é ao Cristianismo institucionalizado.

Há uma distinção entre a religiosidade (experiência religiosa) e Religião institucionalizada. A instituição religiosa, ao contrário da experiência religiosa, procura não apenas manter seus ritos, mas também influenciar o curso dos acontecimentos sociais garantindo a sua perpetuação, expansão, e

manutenção da ortodoxia por intermédio dos dogmas, da tradição e manipulação do poder. Afirmando ter a solução dos problemas existenciais do ser humano, oferece um contexto em que o indivíduo se sente protegido (psicologicamente ou materialmente), conseguindo projetar seus conflitos mal resolvidos para uma ordem simbólica (criando uma situação de dependência); a Religião institucionalizada torna-se, portanto, o refúgio ideal de muitas pessoas (CRESPI, 1999). Segundo Crespi,

[...] em lugar de proporcionar os meios para um amadurecimento autônomo, a Igreja [religião institucional] oferece a essas pessoas a possibilidade de projetar seus problemas não resolvidos para uma ordem altamente simbólica. Assim, através da identificação com papéis pré-constituídos, tais pessoas podem evitar a angústia de ter que enfrentar diretamente aqueles mesmos problemas (CRESPI, 1999, p. 22).

No entanto, as instituições religiosas, ao perseguir os seus objetivos tendem a instrumentalizar os indivíduos, fazendo com que eles sacrifiquem a própria individualidade particular. Dessa forma, com o passar do tempo à instituição tende a esquecer da finalidade que se propusera de início para substituir mediatamente à lógica auto referencial da própria sustentação, em virtude de agir assim, as instituições religiosa acabam se tornando destrutiva com relação aos próprios membros (CRESPI, 1999, p. 52). É importante ressaltar, também, que mesmo que compreendamos que as instituições religiosas cumpriram e cumprem uma função indispensável, visando assegurar as condições de planejamento e estabilidade que se fundamenta a ordem social, é necessário, todavia, vigiar constantemente sobre a sua tendência a construir-se de forma auto referencial (CRESPI, 1999, p. 52).

Se a religião institucional é profundamente condicionada pelas estruturas sociais que ela, por sua vez, condiciona, a religiosidade, enquanto a experiência pessoal, abre para horizontes de sentido relativamente autônomos com relação à realidade social, podendo aliás se tornar uma das principais forças de desmistificação das formas alienantes de absolutização presente na realidade social e na própria religião (CRESPI, 1999, p. 16).

Além da confusão em relação ao que é experiência religiosa (religiosidade) e o que é religião institucionalizada (religião), há uma incompreensão acerca da experiência religiosa, diria até algumas

incompreensões. Por exemplo, como afirma Figueira (2007), defendendo que parte dessas incompreensões decorre de só se levar em conta a experiência religiosa vivenciada nas religiões ocidentais, pra ser mais específico e realista, segundo ele, só quase se considera as experiências religiosas do Cristianismo. Isso quando se leva em consideração a experiência religiosa, pois, na maioria das vezes, o que se discute é a religião em si e não a religiosidade, a experiência com o divino, com o sagrado e/ou com Deus ou deuses. Discutisse por meio da racionalização ocidental e a partir das experiências religiosas percebidas no Cristianismo, ou ainda no Judaísmo e chegando até Islamismo (que cresce aceleradamente nos dias atuais) (FIGUEIRA, 2007).

Não percebem e nem levam em consideração as experiências religiosas na maior parte das culturas arcaicas, e não só nestas, como nas culturas tradicionais; levando em conta a experiência religiosa como o lugar, a forma, onde se dá a experiência com o sagrado. Numa perspectiva ocidental, isto é, visão racional de mundo, por exemplo, aparenta que não existe espaço para a ideia de uma religião que não esteja ligada com a existência de divindades que exigem um reconhecimento explícito por parte do homem e a quem este preste culto, em função de um poder que as divindades devem ter e que, deste modo, estaria garantida certa ordem das coisas (FIGUEIRA, 2007).

Portanto, é como se a religião não pudesse ser compreendida pela função que ela ocupa nas relações humanas e nas suas práticas. Nas experiências religiosas do sujeito religioso, não só nas sociedades arcaicas como apresenta Meslin (1992), está presente uma manifestação e um conhecimento do sagrado que a razão ocidental não consegue alcançar.

O próprio termo religião, como já vimos, é de difícil definição e não é apenas um conjunto de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que estas produzem entre si e com as coisas profanas. É importante compreender que a experiência religiosa, enquanto uma experiência humana, é relacional, portanto, é vivência relacional do crente com o mundo, com o outro e com o grupo humano e, nesta relação, o homem religioso elabora sua experiência do sagrado (FIGUEIRA, 2007).

Um ótimo exemplo do que estamos descrevendo foi descrito por Meslin (1992). Segundo ele, houve um recenseamento na Nigéria, no qual, a

administração do recenseamento, extremamente ocidentalizada, havia preparado a seguinte pergunta: “Você é Cristão, Muçulmano ou Pagão?”. Com essa pergunta deixaram de considerar as tradições e especificidades desse povo, bem como sua relação com o divino, sagrado, isto é, sem considerar suas experiências religiosas, sua religiosidade.

Ocorre, segundo nos relata Meslin (1992), que para o povo de Lagos, os pagãos são os homens nus das tribos que vivem nos planaltos do Norte, portanto, o povo de Lagos não se reconhecia enquanto pagãos. Tampouco se identificavam como cristãos ou muçulmanos, visto que, não professavam esses credos e nem comungavam dessas fé. Como não se consideravam e nem se enquadravam em nenhuma dessas três categorias, o povo de Lagos se recusou a responder a pergunta do recenseamento. Em virtude disso, a administração do recenseamento então modificou a pergunta e pediu que escolhessem entre cristão, muçulmano ou animista. Trocaram o pagão pelo animista. Ocorreu que, novamente, o povo de Lagos rejeitou o recenseamento e se negou a responder a pergunta que havia sido reformulada. Foi então que a administração resolveu consultar um professor da Universidade de Ibadã, Geoffrey Parrinder, que os aconselhou que perguntassem da seguinte forma: você é cristão? Ou muçulmano? Ou ioruba? Quando perguntado se se definiam ioruba isso significava a seguinte pergunta: “você segue as regras e os costumes de seu povo?” Compreendendo então a pergunta, o povo de Lagos participou massivamente do recenseamento e respondeu a pergunta, demonstrando desta forma que a religião era vivida por eles na própria identidade da etnia deles, isto é, na vivência cotidiana, trata-se de religiosidade de pura experiência com que o povo de Lagos, como definido por Eliade (2001), estabelecia e/ou se relacionava com o sagrado.

Mesmo que com todas as críticas que possamos ter em relação às religiões institucionais tradicionais, é preciso salientar a importância delas. Pois, elas não só conservaram durante séculos a tradição da qual ainda podemos absorver inspiração vital, bem com, legou uma enorme contribuição de grande relevância coletiva, a nível cultural, social e político, graças ao sacrifício e dedicação de muitos dos seus membros. Além disso, a nível individual, também, precisamos reconhecer que a religião institucional elaborou durante muitos séculos uma das formas mais privilegiadas de mediação

através, da qual, muitos indivíduos, apesar de tudo, viveram a própria experiência religiosa (CRESPI, 1999, p. 23-24).

Mais especificamente tratando sobre a experiência religiosa, dialogamos e destacamos, também, a definição de Croatto (2001, p. 39), que defende que a experiência religiosa, ou religiosidade, é a matriz da linguagem simbólica, a qual, “tem existência e sentido por sua radicação na experiência do transcendente, no interior da própria experiência humana”. Essa “cultura pós-moderna, na medida em que se caracteriza pelo reconhecimento das limitações radicais da linguagem e do saber e pelo sucessivo desenvolvimento da atenção para a riqueza contida nas diversas formas de expressão simbólica, constitui, já de per si, uma abertura para a experiência religiosa, entendida no seu sentido específico” (CRESPI, 1999, p. 10).

Geertz (1989), também, apresenta uma definição acerca da religiosidade como referência e o paradigma de que a religiosidade traduz o ethos de um povo, isto é, seu modo de vida, suas disposições morais e estéticas, o caráter, a visão de mundo e etc., e, por esse motivo, entendendo que a concepção dele realça o que entendemos por religiosidade, destacamos sua definição da mesma. Embora, nos aprofundemos mais, neste trabalho, acerca da religiosidade, em Crespi (1999). Segundo Geertz, a religiosidade:

[...] é um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de facticidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 1989, p. 67).

Ainda em relação às experiências religiosas, segundo Crespi (1999, p. 78), diferentemente das religiões institucionais, elas não estão interessadas em fundamentar qualquer autoridade, nem precisa salvar qualquer princípio de legitimidade, só para ilustrarmos uma boa distinção entre experiência religiosa e religião institucional. Para discorrermos acerca dessa diferenciação, como nos indica Crespi (1999), é mais fácil partir do que as experiências religiosas não são:

[...] podemos antes de mais nada definir a experiência religiosa, ressaltando o que ela não é [...] Em primeiro lugar, a experiência religiosa não é do tipo prevalentemente cognitivo. De fato, ela parte da consciência de que não é possível chegar a definições absolutas de verdade e que ninguém pode

constituir-se como único depositário de verdade. Nessa perspectiva, portanto, a experiência religiosa se apresenta só como convite a participar de uma interpretação desenvolvida no seio de uma busca pessoal e nunca como imposição [...] Em segundo lugar, a experiência religiosa não é consoladora e certificante. Pois, ao colocar-se no interior da situação existencial reconhecendo os limites do saber, ela não exclui a possibilidade do erro e do fracasso final da esperança na redenção. Na verdade, aceitando a angústia da desestabilização, mas, ao mesmo tempo aderindo à vivência que nasce da indelével exigência de uma resposta relativa ao sentido da existência, ou do desejo de absoluto, a experiência religiosa vive até o fundo a dimensão trágica da oscilação entre esperança e desespero [...] Em terceiro lugar, a experiência religiosa não é prevalentemente social. É óbvio que, como qualquer outra experiência humana, ela está condicionada social e culturalmente e não pode se desenvolver a não ser dentro da comunicação intersubjetiva, constitutiva do indivíduo humano (CRESPI, 1999, p. 50-51).

Sendo assim, compreendemos que a experiência religiosa é em primeiro lugar resultado de uma elaboração pessoal, que cada indivíduo, na sua solidão, realiza, aprofundando a relação consigo mesmo e com a própria vida (CRESPI, 1999, p. 50), além de sua relação com o transcendente.

Neste prisma, discutiremos adiante que mesmo não tendo o “protagonismo” que exercia no período pré-moderno a Religião continua exercendo papel importante na pós-modernidade, estando presente em todas as áreas do desenvolvimento humano, ainda que seja de forma velada. A crítica de Nietzsche à Religião cristã e seu discurso da “morte de Deus” é de extrema relevância para entendermos o cenário religioso pós-moderno, tendo em vista a influência de seu pensamento para o fenômeno religioso na pós-modernidade. É indubitável a influência da filosofia nietzschiana para a condição religiosa na pós-modernidade.

Vejamos como a religião persistiu nos dias atuais, com o atual reavivamento da experiência religiosa, e o que caracteriza essas experiências religiosas na pós-modernidade.

3.3. Persistência da Religião: reavivamento da experiência religiosa

Freud, Marx e, em especial, Nietzsche parecem que se equivocaram na forma como trataram e sentenciaram a Religião em suas épocas. Como vimos,

a Religião perde espaço na Modernidade. Marx, Nietzsche e Freud tentaram tornar clara a grande “ilusão” que é a Religião, Ricoeur (1977) os intitulou de mestres da suspeita²⁵. Segundo Cruz, os mestres da suspeita tiveram uma atitude normativa demais em relação à religião, não pesquisaram de forma sistemática o modo que cultura e religião se entrelaçam (2004, p. 27). “São pensadores que não apenas estabeleceram uma crítica a religião, como também a viram como uma doença, tanto do indivíduo como da humanidade. Mais que supérflua, a religiosidade seria, assim, altamente deletéria à autenticidade do humano” (CRUZ, 2004, p. 46).

Como já vimos, a contemporaneidade é marcada pela euforia de que a ciência e a técnica estariam para tudo desvendar, explicar e realizar. O sagrado, Deus ou mesmo religião e religiosidade, que haviam servido como uma transcendentalização da natureza, como uma defesa contra os perigos do mundo, perdiam sua razão de ser, ia aos poucos perdendo plausibilidade, passando-se a ser questionadas. E, nessa lógica, o sagrado seria sucedido pelo profano. Aparentava que, na contemporaneidade, ao menos eram o que alguns pensadores sugeriram (tal como relatamos anteriormente), a religião fora reduzida a uma dimensão de uma ilha em vias de completa submersão. Nesse contexto, assiste-se ao anúncio da “morte de Deus”, bem como à reformulação da crença, que se desloca da esfera religiosa para a esfera científica e, posteriormente, desloca-se da esfera da vida pública para a esfera da vida privada, como já descrevemos no capítulo anterior e discorreremos mais a frente (LUCKMANN, 2014).

No momento, quero ressaltar, que para além da passagem da religião da esfera pública para a privada, a ciência emerge com uma força descomunal. Ao menos era o que se pensava, pois, a ciência era tida como o conhecimento que legitimava os demais conhecimentos, que afirmava a veracidade do real e tinha

²⁵ Ricoeur publica um livro sobre Freud intitulado “Da Interpretação. Ensaio sobre Freud” no qual discorrerá sobre Marx, Nietzsche e Freud como os mestres da suspeita. Para ele, a partir de Nietzsche, Marx e Freud, estabeleceu-se a dúvida sobre os poderes da consciência em apreender o sentido do mundo e de si mesma de forma incontestável e acabada. As verdades absolutas foram colocadas em xeque pelo descobrimento do ser social por Marx, da vontade de poder em Nietzsche e do inconsciente por Freud. Essas convicções e certezas absolutas, ao qual se contrapõem estes pensadores, correspondem: a ideologia em Marx, vontade de verdade em Nietzsche e a ilusão em Freud. Sob perspectivas diferentes modelaram suas teorias: uma teoria dos ideais e das ilusões em Freud, uma genealogia da moral em Nietzsche e uma teoria das ideologias em Marx (RICOEUR, 1977).

por primazia a legitimidade de decifrar o mundo e a realidade que nos cerca, foi quase que como ela mesma se institui como religião (CRUZ, 2004).

Aparentemente, neste contexto, havia o perigo anunciado por Sartre ao acrescentar ao postulado de Nietzsche, depois da “morte de Deus”, eis que se anuncia a morte do homem. E acelerada pela constatação de Freud, quando o mesmo discorre acerca das três grandes humilhações advindas do surgimento da Modernidade (FIGUEIRA, 2007).

Dentre as três grandes humilhações, estão: a humilhação cosmológica, quando com Nicolau Copérnico houve o desmonte da teoria geocêntrica do mundo em detrimento da teoria heliocêntrica, que tira a humanidade do centro do universo e a coloca na periferia do próprio universo; a humilhação biológica, quando C. Darwin constata que as espécies têm sua origem num longo processo evolutivo, o que faz do ser humano produto não de um ato criador, e sim, de evolução natural (evolução das espécies), colocando a humanidade, inclusive e também, na periferia das espécies; e a humilhação, decorrente das próprias descobertas do pai da psicanálise, quando o mesmo discorre sobre o inconsciente, demonstrando que o “eu” (o que seria esse esconderijo, amago, supremo do indivíduo) age impulsionado por instintos e desejos que fogem do seu pleno controle, que o indivíduo como se pensava até então, era tão somente governado pela razão e senhor de suas escolhas, o que lesionou gravemente os indivíduos no seu ponto central: a sua personalidade. Como se o segredo dos indivíduos fosse descoberto. Vale ressaltar, também, que mais recentemente a engenharia genética vem se equiparando a relevância das “humilhações” sofridas pela humanidade, ao colocar a descoberto o material que constrói o indivíduo (FIGUEIRA, 2007).

Portanto, a Modernidade apostou no desaparecimento das religiões e no nascimento de uma sociedade secularizada, com infinitas nuances, de acordo com a utopia de cada um e chegando à contemporaneidade não é bem isso que presenciamos nas sociedades. A sociedade de fato se secularizou, contudo, também houve uma ressignificação e diversificação da experiência religiosa e mesmo das instituições religiosas, que se não sofreram uma transformação profunda, de uma forma ou de outra, precisaram se adaptar aos tempos pós-modernos, visto que, tornou-se notório o descompromisso dos sujeitos pós-modernos para com as instituições. As religiões não ficaram

isentas a essas mudanças, pois, abriram-se, também, neste novo contexto, novas perspectivas para pertencimentos sociais e culturais e, conseqüentemente, religiosas. Em vez da indiferença religiosa, hoje ouvimos um reavivamento da religiosidade (BERGER, 2009). Crespi defende que,

A renovação atual do interesse pela religião, portanto, pode ser explicada, ao menos em parte, como reação a situações de desorientação generalizada provocadas, na sociedade contemporânea, pelo aumento de complexidade decorrente da acentuada diferenciação dos âmbitos de significado e pelo pluralismo das fontes de produção dos valores e dos modelos culturais (CRESPI, 1999, p. 10).

A contemporaneidade surge, assim, neste clima de progresso, onde o obscuro teria dado lugar ao claro, o inatingível ao alcançado, que pouco a pouco foi, também, sendo questionado, como já afirmamos anteriormente, e a ciência foi perdendo seu status de infalibilidade e as descobertas científicas passaram a serem relativizadas. Como nos explica Crespi:

Na realidade, portanto, na primeira fase do processo de secularização, as velhas crenças religiosas foram substituídas por novas crenças de tipo utópico, e somente na época contemporânea o fim das grandes ideologias do século XIX determina a crise das perspectivas unitárias em condição de assegurar valores comuns de referência para a atividade individual e coletiva. Com efeito, na nossa época, a fé no progresso e na ciência foi colocada em discursão. Assim, a tecnociência, em lugar de ser a solução de todos os males, acabou revelando-se incapaz de garantir a superação definitiva das contradições próprias da convivência social, aparecendo, aliás, por sua vez, como possível fonte de destruição, não só por causa do constante aparecimento da ameaça da utilização da energia atômica para fins ofensivos ou defensivos, mas também pelos riscos que a produção industrial e a economia consumista implicam para o equilíbrio do ambiente natural. O desenvolvimento tecnológico e científico na realidade veio se revelando progressivamente como uma força autônoma, dirigida só pela lógica da própria auto-reprodução e, como tal, suscetível a fugir do controle do ser humano (CRESPI, 1999, p. 12).

É neste cenário que os indivíduos e os grupos sociais encontram dificuldades para conseguirem referências de sentido suficientemente unitárias e coerentes e, por isso, são levados a buscarem novas formas de integração e identificação, cuja função é justamente enfrentar essa crise de sentido, aqui, neste trabalho, como vimos, também, definida como crise de identidades. Como, por exemplo, fica evidente com o reavivamento do fenômeno religioso e

a atual proliferação de diferentes movimentos e seitas que se inspiram em alguma crença de natureza religiosa (CRESPI, 1999, p. 10). Vale ressaltar que, tal orientação para a religião nem sempre implica, como já vimos, a adesão a Igrejas tradicionais e, no entanto, o caráter comum a essas várias formas é a busca daquelas certezas que somente a religião do tipo *institucional* parece em condições de ofertar (CRESPI, 1999, p. 10). Ressaltamos essa questão, pois, não queremos desmerecer a contribuição das religiões, ao longo da história, para a formação de valores que auxiliam a construir o humano (CRUZ, 2004, p. 36).

Tanto religião institucional quanto as experiências religiosas persistiram até os dias atuais, mesmo sofrendo ressignificações, pois, como evidenciamos a partir da maioria dos relatos das origens da religião, que enfatizam as seguintes questões de seus aparecimento, importância e persistência: a mente humana necessita de explicações, o coração humano busca conforto, a sociedade humana requer ordem e o intelecto humano é inclinado a ilusões. Para expressar isso de modo mais detalhado, a religião persiste porque: ela fornece explicações; ela prover conforto; ela assegura a ordem social; ela é uma ilusão cognitiva (CRUZ, 2004, p. 37), sendo vital para a humanidade, sobretudo, por combater a anomia e dotar de sentido a realidade e vida dos indivíduos, como vimos em Berger (2009).

Destarte, na contemporaneidade, é possível discorrer que uma prática religiosa não significa pertencer, no sentido de filiação, ou usando termo do mercado, fidelização, pertencer a uma determinada religião institucional. Percebemos que os indivíduos, partícipes desta condição pós-moderna, transitam entre as diversas instituições religiosas e, os que permanecem “fiéis” a uma dada instituição religiosa, fazem por sentirem nelas uma certa funcionalidade e não porque se sentem devedores de alguma razão hereditária (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Trata-se, por exemplo, dos esoterismos místicos que testemunham, de diversas formas, a procura de uma prática espiritual individual que dá acesso a um conhecimento e a uma nova abordagem do mundo. Uma prática capaz, também, de dotar o indivíduo de um domínio das forças em operação em todos os aspectos da realidade, natural, social e psíquica (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 154). Esta experiência espiritual é concebida como o meio e a expressão

que o indivíduo pode exercer sobre si mesmo, fora de qualquer engajamento em uma igreja particular, sendo esse um aspecto essencial da reestruturação do individualismo religioso (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 155). O qual, defendemos ser uma característica própria da pós-modernidade. Para Hervieu-Léger, “a especificidade desses movimentos está principalmente no fato deles levarem às últimas consequências à lógica da incorporação da busca espiritual em uma Modernidade psicológica caracterizada pela preocupação individual da autorrealização” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 155).

[...] a autovalidação deixa lugar a um regime de validação mútua do crer, fundado sobre o testemunho pessoal, a troca de experiências individuais e, eventualmente, sobre a busca das vias de seu aprofundamento coletivo. A validação mútua não esta apenas no princípio da constituição das redes móveis da nebulosa místico-esotérica. Ela invade igualmente o mundo das religiões instituídas (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 159).

Embora as Instituições religiosas²⁶ – “representações oficiais” – percam sua hegemonia em deliberar no campo da política, da cultura, da ética, enfim, das instâncias reguladoras do cotidiano, uma vez que, perde o poder de dotar de significado o mundo moderno; ela consegue existir e assegurar a sua importância na condução e construção da sociedade, de forma bem menos efetiva, é fato, mas de forma que ainda exerce influências no domínio da vida humana, como defende Berger (2009), Cruz (2004), Crespi (1999), dentre outros. Ao passo que a Religião institucional perde espaço em diversas esferas da vida e organização dos indivíduos, como foi acima mencionado, ela redescobre e ressignifica sua área de atuação. Visto dessa forma, a perda de espaço da Religião frente a outras Instituições e ao cotidiano dos indivíduos, também, pode ser interpretada de forma positiva. Com o tempo a Religião começa a perceber que ganha autonomia frente a outras esferas e Instituições da vida humana e se apresenta enquanto esfera autônoma que exerce influência na vida dos indivíduos. A Religião continua a se fortalecer e exercer influência na sociedade (BERGER, 2009).

²⁶ Definimos instituição religiosa nesta pesquisa a partir da conceituação de instituição em Peter Berger e Brigitte Berger; estes compreendem que as instituições sociais são caracterizadas por terem: exterioridade, objetividade, coercitividade, autoridade moral e historicidade (1999).

Há um reconhecimento, pelas ciências humanas da pertinência da Religião como fator de mutação social, no tocante a sua capacidade de renovar-se, significar a realidade, agregar e estabelecer identidade (CRUZ, 2004). Surge nesse cenário os indivíduos pós-modernos que a partir de suas necessidades significam suas realidades e adentram no universo religioso munidos de suas próprias verdades e em busca de sentido de suas existências, bem como, conforto para suas tribulações – a quem Eduardo Cruz denominou de “errantes do novo milênio”:

É preciso ressaltar, por fim, o impacto dos Novos Movimentos Religiosos, principalmente na classe média. Essa difusa constelação de crenças, ritos e associações sugerem um estado de espírito característico dos ‘errantes do novo milênio’, como seus seguidores são por vezes caracterizados. São pessoas que sentem que as religiões tradicionais não lhes proporcionam mais uma alternativa de inserção social e conforto espiritual. Individualistas e ao mesmo tempo tribais, sequiosos de gratificação imediata, sem outros pontos de referência a não ser o mercado e o trabalho, sem história, tradição ou autoridade, valorizam uma religiosidade difusa e algo elitista. Os nomes e tendências se multiplicam: Nova Era, esoterismo, misticismo, auto-ajuda. Elas sequer aparecem claramente no senso; revelam, no entanto, muito daquilo que por vezes se chama de ‘pós-modernidade’ no âmbito religioso. Paulo Coelho não seria um fenômeno brasileiro e mundial se não ecoasse o espírito da época (CRUZ, 2004, p. 22-23).

Esta relação com sagrado é marcada por um retorno ao sentimento religioso, isto é, a maximização das experiências emocionais. Segundo Cruz, ainda que existam indivíduos mais crédulos e outros mais céticos, ainda assim, a Religião não é algo que uns têm e outros não. Segundo ele: “Pela própria natureza universal dos processos evolutivos e mentais que estão em jogo, todos nós temos o equipamento que, inevitavelmente, produz as religiões, ainda que alguns se distanciem propositalmente de qualquer igreja ou credo presente em nossas sociedades” (CRUZ, 2004, p. 72).

Berger (2009) nos ensina que a religiosidade é o supremo escudo contra a anomia, contra o caos, sobretudo, porque o caos, a anomia, sempre está à espreita para se instalar, nunca é abolido totalmente, sobretudo, nos momentos de grandes mudanças históricas que atravessam as sociedades. Como as experiências religiosas estão inseridas dentro da história e a acompanham, também passam por mudanças para recompor suas teodiceias, como já vimos,

visando enfrentar os deslocamentos no mercado de bens sagrados e fornecer plausibilidade às experiências religiosas dos indivíduos, sedentos por experiências cada vez mais particulares e que correspondam aos seus mais íntimos desejos e necessidades (HERVIEU-LÉGER, 2015). Segundo Crespi, “A influência social que a experiência religiosa pode ter, na verdade tem o seu fundamento na capacidade de cada indivíduo assumir plenamente os diversos componentes da sua história existencial particular” (1999, p. 52).

Nesta perspectiva, a atual retomada do interesse pelas concepções religiosas não aparece como um fenômeno novo, mas como o reaparecimento daquela função essencial de integração e de certeza que, nas sociedades do passado, foi em grande parte desempenhada pelas diversas religiões (CRESPI, 1999, p. 14). Segundo Hervieu-Léger, “A crença não desaparece, ela se desdobra e se diversifica, ao mesmo tempo em que rompem, com maior ou menos profundidade, de acordo com cada país, os dispositivos de seu enquadramento institucional” (2015, p. 44).

Como discutimos no capítulo anterior, a pós-modernidade tem sido letal para as instituições tradicionais e expressa essa experiência caótica coletivamente, tendo no individualismo uma de suas grandes marcas. Isso implica na, paulatina, desintegração das antigas certezas, nas certezas criadas na sociedade industrial e mesmo uma dificuldade enorme em encontrar novas certezas para se apoiar; acarreta uma intensa procura por novas certezas, onde o papel do indivíduo ganha projeção e se superpõe ao coletivo, no esforço de recuperar algum nível de consenso (LUCKMAN, 2014).

As religiões institucionais tradicionais, então, em virtude dessas transformações, estão passando a se adequarem e iniciando um processo de mudanças internas para responder a esta nova demanda, buscando se reinventar no âmbito dos seus próprios quadros institucionais. Conforme Crespi,

Se a religião institucional é capaz de desempenhar uma importante função de integração social, isso é devido principalmente ao fato de que, segundo a lógica de qualquer outro tipo de instituição social, ela encontra a sua consolidação natural quer absolutizando as formas de determinação simbólico-normativas que a legitimam, quer se articulando como estrutura de poder. Por isso o preço da eficácia social da religião é, por um lado, o abandono do espírito profético originário que, constituindo-a como sinal de contradição, a

colocava em contraste com a lógica do mundo secular e, por outro lado a sua adaptação às condições históricas em que operam também as outras instituições políticas e sociais (CRESPI, 1999, p. 16).

Porém, vale ressaltar que este novo cenário, envolto nesta condição pós-moderna, como vimos nos teóricos que sustentam parte deste trabalho: Berger (2009), Luckmann (2014) e Hervieu-Léger (2015), é marcado pelo individualismo e incerteza, e, assim, cria oportunidades, também, para experimentos religiosos inusitados, visando ocupar os espaços abertos e passando a oferecer novas interpretações e significações que correspondam a este novo momento histórico, caracterizado por bruscas transformações sociais que, por exemplo, envolveram o deslocamento de populações de e em todas as direções do globo: migração de povos e de pessoas, o desenraizamento e o enraizamento de culturas e de religiões que produziram o encontro de diferentes tradições e fecundaram modos sincréticos de conferir sentido às estruturas sociais da contemporaneidade (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Beck (1997, p. 26) afirma que essa individualização, que caracteriza o sujeito pós-moderno, como vimos anteriormente, significa que a biografia padronizada torna-se uma biografia escolhida, uma biografia do tipo faça você-mesmo. As experiências biográficas que anteriormente recebiam acolhida no grupo, comunidade, família, ou classe, agora são interpretadas pelo indivíduo solitário e autossuficiente. Segundo ele defende, estas são as dores do parto de uma sociedade de ação nova, uma sociedade de autocriação, que deve inventar tudo, mas, não sabe como, com quem fazê-lo e com quem absolutamente não fazê-lo (BECK, 1997, p. 34).

Como defendemos anteriormente, trata-se de um reavivamento da religiosidade, com características bem específicas da pós-modernidade, quase que uma “nova religiosidade”, caracterizada pela experiência religiosa individualizada do sujeito que passa a ser parte central e constitutiva do próprio grupo e marcada pelo emocionalismo comunitário, acarretando em um compromisso pessoal daquele que crê e que produz a coesão entre a comunidade e o indivíduo. Refere-se a “religião de comunidades emocionais” que, segundo Hervieu-Léger,

[...] apresenta-se em primeiro lugar como uma religião de grupos voluntários, que implica para cada um dos seus

membros um compromisso pessoal (quando não uma conversão, no sentido revivalista do termo). O testemunho que cada convertido dá ao grupo de sua própria experiência, e o reconhecimento que o grupo lhe traz de volta criam um laço muito forte entre a comunidade e o indivíduo (HERVIÉU-LÉGER, 1997, p. 33).

O retorno da Religião (sentimento religioso), na pós-modernidade, pode ser interpretado, desta forma, como uma tentativa do indivíduo de conviver com a incapacidade das ciências de darem respostas para a totalidade do real e, assim, “achar um sentido do mundo acessível à compreensão humana” (WEBER, 2004, p. 625). Ou como uma forma de combater a anomia (BERGER, 2009). Ou ainda, como um fenômeno periódico que recorre à Religião em razão de exigências de natureza social, visto que a Religião se apresenta como uma forma de mediação específica, que considera “o caráter ilimitado do desejo humano e explica o mundo finito, colocando-o em relação com o horizonte infinito de um além-mundo, que assim se torna parte constitutiva da própria vida terrena” (CRESPI, 1999, p. 15).

Logo, constatamos não só a persistência da religiosidade como, também, um reavivamento do fenômeno religioso, porque, dentre outros fatores, com o avanço da ciência e das pesquisas acerca do fenômeno religioso, evidenciamos cada vez mais que o cérebro humano não é uma tabula rasa ou uma página em branco, como defendia Locke (1999) na Modernidade. Ao contrário, trata-se de um aparato pré-disposto pelo nosso processo evolutivo que absorve certos traços culturais e não outros. Nesse sentido, as crenças mais sérias das pessoas não são arbitrárias, por mais diversas que sejam. Elas são verdadeiras, não no sentido de que “verdade cada um tem a sua”, como se fosse o caso da escolha de um item em um supermercado, mas porque elas seguem padrões mentais há muito selecionados pelas necessidades e contingências de nosso processo evolutivo enquanto espécie – tais crenças são, de algum modo, compatíveis com a realidade (CRUZ, 2004, p. 69).

3.4. Religiosidade e Pós-modernidade: as experiências religiosas nos dias atuais.

Uma vasta gama de autores, neste trabalho, vimos três desses autores de forma mais específica, são eles: Berger (2017), Hervieu-Léger, (2015) e Luckmann, (2014) que discorrem sobre a individualidade e incerteza como características da religiosidade na atualidade, sendo estas características primordiais que definem a pós-modernidade (BAUMAN, 2013). Logo, neste trabalho, analisaremos acerca do que denominamos de Religiosidade pós-moderna.

Como vimos, com a “Morte de Deus” e surgimento de novas subjetividades na contemporaneidade, marcada pela cultura pós-moderna, a indiferença se transforma em metáfora do vazio do existir, denominado por Lipovetsky (1989) de vazio da pós-modernidade. A religiosidade age como resposta a esse vazio. Consegue responder aos anseios dessa parcela da população que, diante do complexo processo de subjetivações, procuram significar suas existências, valorar suas vidas e procuram se sentir pertencentes a algo maior que elas (CRUZ, 2012). Segundo Hervieu-Léger,

É por meio do imaginário, com efeito, que os homens preenchem o espaço vazio que experimentam entre o mundo cotidiano ordinário, com suas exigências e suas rotinas, e esta aspiração à abolição de todas as obscuridades e de todos os limites, que a Modernidade não cessa de relançar no mesmo ritmo das conquistas que ela realiza. A oposição entre 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, 2015, p. 40).

As religiões, que se adaptaram à realidade pós-moderna, especializaram-se ainda mais em “preencher” o vazio existencial próprio da contemporaneidade, tendo mais êxito em responder às demandas do processo de subjetivação do que as Igrejas tradicionais, essas continuam a buscarem preencher o vazio dos indivíduos, porém, de forma menos eficaz que as religiões, igrejas, denominações que se especializaram em um discurso apropriado para os indivíduos pós-modernos.

O combate e até mesmo negação dos limites, típicos das subjetividades na pós-modernidade, conduz ao fato de que os sujeitos, em busca da satisfação de suas necessidades, recorram à religiosidade, que se apresenta como

solucionador de problemas de forma imediata, para enfrentarem as dificuldades inerentes à vida, às relações humanas e institucionais. “O traço peculiar e irresistível dessa paisagem é a ‘individualização’ e a ‘subjetivação’ das crenças e práticas” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 12). Segundo Hervieu-Léger

Trata-se de uma ‘religiosidade inteiramente centrada no indivíduo e sua realização pessoal’. Essa individualização no campo religioso se compagina com o individualismo moderno e configura uma afirmação da crença desvinculada de uma pertença específica (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 12).

Segundo Lipovetsky (1989, p. 39), “a indiferença pura designa a apoteose do temporário e do sincretismo individualista”, é justamente isso que possibilita que inúmeras opções e diversas ofertas coexistam de forma indiferente. Assim sendo, é a psicologização da sociedade que caracteriza as escolhas e não as instituições, procedimento este que possibilita inúmeras convenções de modelos de existir e de si vivenciar experiências religiosas, no tocante as experiências religiosas pós-modernas que são variadas e tem ampliado sua força e participação na política, construção cultural e sociedade.

Diante dessa quimera de possibilidades de ser no mundo e, portanto, de multiplicidade de consumos, a religiosidade na pós-modernidade tem um solo fértil para sua expansão, como vimos com as teorias de Berger (2009), Luckmann (2014) e Hervieu-léger (2015), com forte apoio do mercado narcísico ávido por preencher os vazios tão diversificados dos indivíduos na contemporaneidade. Segundo Luckmann,

É preciso explicar a afirmação de que o cosmos sagrado é diretamente acessível ao consumidor potencial. Ela implica que o cosmos sagrado não está mediado por instituições públicas primárias e que, portanto, não se dispõe de um modelo obrigatório da religião. Mas isso não implica, evidentemente, que os temas religiosos não são socialmente mediados de alguma outra forma. Temas religiosos brotam de experiências na ‘esfera privada’, apoiam-se principalmente em emoções e sentimentos e são tão instáveis que tornam difícil sua enunciação. Eles são altamente ‘subjetivos’, isto é, não estão definidos de forma obrigatória pelas instituições primárias. No entanto, esses temas podem ser, e o são, sustentados por instituições que podemos chamar de secundárias e que atendem expressamente às necessidades ‘privadas’ de consumidores ‘autônomos’. Essas instituições tentam explicar os temas que surgem na esfera privada e retransmitir os resultados a consumidores potenciais. As páginas de aconselhamento dos jornais, a literatura de ‘inspiração’ que vai desde tratado de pensamento positivo até revistas de tipo

Playboy e passa por versões de psicologia popular do estilo *Reader's Digest*, ou por letras de sucesso populares e assim por diante – tudo isso formula, na prática, elementos dos modelos de significado 'supremo'. Naturalmente, esses modelos não são obrigatórios e devem competir naquilo que é, basicamente, um mercado livre. Por isso, a produção, a apresentação e a venda de modelos de significados 'supremos' estão determinadas pelas preferências dos consumidores, e os produtores devem estar atentos às necessidades e exigências dos indivíduos 'autônomos' e de sua existência na esfera 'privada' (LUCKMANN, 2014, p. 123).

Neste processo de subjetivação dos indivíduos na contemporaneidade uma parcela da população encontra amparo nos valores tradicionais e/ou religiosos. Nesse cenário parte dos indivíduos buscam nos valores religiosos o fundamento de suas vidas e existências. Segundo Berger,

Este infinito leque de escolhas é consolidado pelas estruturas dos sistemas capitalistas, com seu enorme mercado de serviços, produto e mesmo identidades, tudo protegido por um Estado democrático que legitima estas escolhas, inclusive a escolha da religião (2017, p. 27).

Para Leila Amaral, as ditas “igrejas virtuais”, em expansão, oferecem uma vasta variedade de produtos e de serviços visando atender as necessidades mais subjetivas dos sujeitos pós-modernos, numa tentativa, também, de fornecer sentido para esses sujeitos em um mundo de incertezas e perda de sentido:

[...] entregues à visibilidade do grande público, nas praças públicas, ligados ao mundo do entretenimento como shows, passeatas com Jesus, carnaval carismático e evangélico e feiras de produtos místicos e esotéricos. Vem-se apresentando também em alta a produção musical realizadas por jovens adeptos como os das 'crisotecas', do funk e 'rock evangélico', além da ampliação do mercado fonográfico que vem atraindo [...] cantores e produtores de música gospel, juntamente com a promoção de espetáculos musicais em teatros e grandes estádios. Alia-se a esses empreendimentos a ampliação do mercado editorial dirigido ao público religioso e espiritual em geral (AMARAL, 2013, p. 302).

Como consequência dessa condição volátil, as subjetividades são marcadas pela ausência de sentimento de pertença a um processo histórico e ausência de percepção de que a sociedade atual é resultado de gerações passadas e deveria ser responsável pelas condições das gerações futuras (BAUMAN, 2013). O viver aqui-agora retrata a despreocupação com tradições e

instituições historicamente relevantes, da mesma forma que se evita o desespero de futuro duvidoso, condições férteis para que o mercado exacerbe a oferta de experiências religiosas e/ou produtos de toda natureza que aperfeiçoem o bem estar presente, seja não somente do ponto de vista religioso como também do ponto de vista material, de saúde e psicológico.

Algumas religiões se adaptaram bem as regras do mercado e vem cumprindo bem essa função de promover experiências religiosas que proporcionem bem estar (TEIXEIRA; MENEZES, 2013), mesmo que de forma temporária e superficial, respondendo bem aos anseios de parte da sociedade que está posta pós “morte de Deus”. “[...] o panorama ocidental aparece marcado por um processo de homogeneização espiritual e ética. Este se inscreve em toda parte no enfraquecimento da referência a um Deus pessoal, na subjetivação das crenças e na metaforização dos objetos da crença religiosa tradicional” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 54).

O reavivamento do fenômeno religioso é uma realidade e que está diretamente ligada ao processo de subjetivação dos indivíduos na contemporaneidade. Uma parcela dos indivíduos na contemporaneidade, sujeitos pós-modernos, vivem numa perspectiva eminentemente utilitarista das relações humanas e que se estende para as relações sociais e institucionais, sobretudo as instituições religiosas. Deflagra-se, a partir desse contexto relacional, um complexo processo de subjetivação, onde a questão ética das relações assume diferentes proporções implicando que alguns valores até então tidos como absolutos passam a ser questionados. Na pós-modernidade nos confrontamos com as constantes incertezas, ou seja, não há uma verdade única e absoluta e mesmo as ciências são apenas uma versão dentre muitas verdades possíveis e plausíveis (BAUMAN, 1999, p. 258). Segundo Hervieu-Léger,

Falou-se, muito equivocadamente de ‘retorno do religioso’ ou de ‘revanche divina’, para designar, desordenadamente, o atual desenvolvimento dos novos movimentos espirituais, o aumento das correntes carismáticas, o retorno das peregrinações ou mesmo o sucesso da literatura de inspiração esotérica. Longe de se ligar ao universo religioso das sociedades do passado, esses fenômenos, pelo contrário, trazem à luz no caráter paradoxal da Modernidade do ponto de vista da crença. De um lado, são desqualificadas as grandes explicações religiosas do mundo pelas quais as pessoas do passado encontravam um sentido global. As instituições religiosas continuam a perder

sua capacidade social e cultural de impor e regular as crenças e as práticas. O número de seus fiéis diminui e os fiéis 'vêm e vão', não apenas em matéria de prescrições morais, mas igualmente em matéria de crenças oficiais. De outro lado, esta mesma Modernidade secularizada oferece, geradora que é, a um tempo, de utopia de opacidade, as condições mais favoráveis à expansão da crença. Mais a incerteza do porvir é grande, mais a pressão da mudança se intensifica e mais as crenças se proliferam, diversificando-se e disseminando-se ao infinito. O principal problema, para uma sociologia da Modernidade religiosa, é, portanto, tentar compreender conjuntamente o movimento pelo qual a Modernidade continua a minar a credibilidade de todos os sistemas religiosos e o movimento pelo qual, ao mesmo tempo ela faz surgirem novas formas de crenças. Para responder a esse problema, é necessário ter entendido que a secularização não é, a cima de tudo, a perda da religião no mundo moderno. É o conjunto dos processos de reconfiguração das crenças que se produzem em uma sociedade onde o motor é a não satisfação das expectativas que ela suscita, e onde a condição cotidiana é a incerteza ligada à busca interminável de meios de satisfazê-las (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 41).

Para Hervieu-Léger (2015, p. 21), devido ao fato da velocidade das mudanças em todos os aspectos, somos sociedades submetidas à tensão de uma permanente incerteza. Na pós-modernidade há um enfraquecimento das certezas, ou como diria Berger, com o pluralismo na atualidade, “a certeza se torna uma mercadoria escassa” (BERGER, 2017, p. 33). Assim a religiosidade, influenciada pela cultura pós-moderna, tem como marca, além do individualismo, a incerteza: “Não se pode ter certeza de nada, porque não há nenhuma verdade cognitiva ou normativa absoluta” (BERGER, 2017, p. 37).

Em termos de religião, nosso tempo não é tanto uma era de descrença quanto uma era da dúvida. Por isso, administração da dúvida se torna uma tarefa importante, tanto para os crentes individuais quanto para as instituições religiosas [...] a inquietação está tão espalhada que pode garantir um mercado para os fornecedores de supostas certezas. Estas últimas podem ser de conteúdo religioso ou secular. Na área da religião, como em outros campos, as certezas aparecem em duas versões: o relativismo, que produz um credo a partir da incerteza e o fundamentalismo, que pretende restaurar o sentido da certeza (BERGER, 2017, p. 131).

Neste cenário pós-moderno, marcado pelo individualismo e incerteza, a religiosidade apresenta-se como capaz de sanar problemas de forma imediata e gerar prazer instantâneo, o que corresponde aos anseios dos indivíduos na pós-modernidade (BAUMAN, 2013). Segundo Luckmann,

Nos anos de 1960 e 1970 foram especialmente as 'seitas de jovens' e os 'Novos Movimentos Religiosos' que uniram o sincretismo praticável no mercado às novas formas de comunidade; por fim especialmente os movimentos 'espirituais', 'neognósticos' e 'esotéricos' conseguiram impor-se. Esses movimentos prologam as tendências à religião invisível, acima descritas, que encontram sua expressão exemplar nos movimentos religiosos e quase religiosos mais recentes, de tipo 'esotérico', 'ocultista' e místico. É um cosmo sagrado que foi preparado pelo consumo e ao qual o indivíduo tem acesso direto – e, portanto, invisível [...] forma pós-moderna de religião que não é fechado, mas aberta a ideologias terrenas, a uma 'Nova Ciência', a uma 'visão de mundo ecológica unificadora' (LUCKMANN, 2014, p. 26).

Diante desse contexto das manifestações subjetivas na busca do estado hedonista, evidentemente, o desprazer de algum modo se estabelece, por meio de inúmeras e imperiosas limitações às quais nos deparamos na vida. E assim se instaura o conflito entre o querer e poder do indivíduo pós-moderno, lembrando que conflito é inevitável em qualquer época da história da humanidade, mas na pós- Modernidade instaura-se uma urgência em saná-lo, seja qual for o custo. Esse desprazer caracteriza-se pela insuportabilidade de se conviver com a incapacidade, gerando buscas constantes de objetos externos para a satisfação de suas intenções (LIPOVETSKY, 1989).

E aí se consome serviços públicos e privados, vestuário, informações, sexo, lazer, drogas, comida, informações e por que não, "serviços religiosos". As religiões oferecem uma vasta gama de "serviços religiosos". A religiosidade passa a se adequar na forma e na medida das exigências das necessidades individuais (KNOBLAUCH, 2014, p. 17). A religiosidade na pós-modernidade "[...] traça a via possível de uma espiritualidade fácil, acessível e positiva, na qual o indivíduo pode encontrar um caminho pessoal de realização" (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 147). Um termo quase oficial é "preferência religiosa", essencialmente uma expressão emprestada da cultura consumista; ele implica fazer uma escolha a partir de um leque de opções disponíveis (BERGER, 2017, p. 71). Para Luckmann, como vimos, trata-se de uma religião invisível adaptada as demandas pós-modernas:

[...] uma religião invisível [onde] indivíduos isolados que, por conta própria e só dependendo de si, escolhem a mercadoria religiosa como no supermercado, mesclando-a para enfim chegar a menus individuais [...] não só a urbanização, a industrialização, a racionalização e a mobilidade levam ao

declínio da religiosidade de igreja; eles confirmam a existência de uma religião 'não doutrinal' ou 'invisível' em cerca de 25% a 50% da população, muitas vezes combinada a concepções semicientíficas, místicas [...] supõe haver uma disseminação dessa religião não doutrinal (LUCKMANN, 2014, p. 21).

O indivíduo reconhece apenas para si mesmo a competência para validar a verdade de sua crença (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 158). Segundo Hervieu-Léger, “Em regime de autovalidação, desaparecem toda instância de validação além do indivíduo, ele mesmo. E nele mesmo, na certeza subjetiva de possuir a verdade, que encontra a confirmação da verdade da crença” (2015, p. 163). “A relação entre Deus e o indivíduo é direta e pessoal, sem intermediários” (BERGER, 2017, p. 64). Contudo, Hervieu-Léger exorta que,

Isso não significa tampouco que esse duplo processo de individualização da crença e da autonomização comunitária faça desaparecer pura e simplesmente a realidade das identificações confeccionais. Seria um erro considerável deduzir disso que as instituições religiosas tenham perdido, ou estejam em vias de perder, toda a capacidade de contribuir na formação de identidades sociais. De fato, a disseminação das crenças coexiste com a preservação dessas identidades, ao menos até um certo ponto (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 51-52).

A experiência religiosa responde bem, e de forma imediata, às expectativas de uma parcela dos indivíduos na pós-modernidade que precisam fundamentar suas realidades, pois, “Já que os indivíduos perderam a qualidade do dado-como-certo das velhas instituições primárias, eles são mais frágeis e menos seguros” (BERGER, 2017, p. 43). Conforme Hervieu-Léger,

[...] a capacidade reguladora das instituições é questionada pela capacidade de autonomia dos indivíduos que podem rejeitar as identidades 'pré-fabricadas', para construir eles mesmos, a partir da diversidade de suas experiências, seu próprio caminho de identificação [...] observação que se impõe é a da facilidade com que se tornou possível, hoje, 'sair da religião'. A religião que não define mais as formas de vínculo social e de organização política das sociedades laicizadas também não determinam mais identidades sociais inalienáveis aos indivíduos. Estes abandonaram normalmente a identidade religiosa que lhe foi dada como herança, seja para adotar uma outra que eles mesmo venham a escolher, seja para juntar-se a crescente população daqueles que se definem 'sem religião' (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 72).

Uma vez que, o conceito metafísico de mundo (Deus), onde se assentava as verdades, foi posto em dúvida, restou uma crise de sentido, isto é,

um complexo processo de subjetividade que atinge diretamente uma vasta parcela da sociedade, que respondem a esta crise de fundamentação retornando aos valores tradicionais, perdidos, e buscando incessantemente preencher as lacunas de suas existências a partir da experiência religiosa (CRUZ, 2004). Segundo Knoblauch, “o enraizamento de temas religiosos na esfera privada significa, também para Luckmann, a ‘sacralização’ de necessidades individuais” (2014, p. 18).

A descrição desta Modernidade religiosa se organiza a partir de uma característica maior, que é a tendência geral à individualização e à subjetividade das crenças religiosas. Todas as pesquisas confirmam que esse duplo movimento afeta, ao mesmo tempo, as formas de experiência, da expressão e da sociabilidade religiosa. Esta tendência aparece, há muito tempo, na distorção entre as crenças divulgadas e as práticas obrigatórias que, em princípio, estão associadas a ela. Existem, em todas as religiões, o uso “crentes não praticantes”. Estes, inclusive, constituem, na Europa, a maior parte da população que se declara “católica”, ou “protestante”. A ruptura entre a crença e a prática constitui o primeiro índice do enfraquecimento do papel das instituições, guardiãs das regras da fé. Mas o aspecto mais decisivo desta “perda de regulamentação” aparece principalmente na liberdade com que os indivíduos “constroem” seu próprio sistema de fé, fora de qualquer referência a um corpo de crenças institucionalmente validados [...] Os indivíduos fazem valer sua liberdade de escolha, “cada qual retendo para si as práticas e as crenças que lhe convém” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 42-43).

A motivação principal da vida instantânea, na pós-modernidade, é buscar a gratificação, respostas imediatas e prazer instantâneo (LIPOVETSKY, 1989). Isso diversas denominações religiosas oferecem de forma vasta e divulgam bem em suas mídias tais proezas, apresentam “uma religiosidade que opera via meios de comunicação, através de suas igrejas virtuais” (TEIXEIRA; MENEZES, 2013, p. 302). Verifica-se, desta forma, de um lado, a desregulação institucional da religiosidade e, de outro, a disseminação de novas formas de expressão religiosa: de uma religiosidade flutuante ou de elaboração sincréticas inéditas (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 8).

Como afirma Berger “há muitos recrutas potenciais para movimentos que oferecem novas ou recém-inventadas certezas [...] o que todos estes movimentos têm em comum é um projeto de restaurar a qualidade do dado-como-certo das cosmovisões que o pluralismo enfraqueceu” (BERGER, 2017, p.

132). Assim, a religiosidade continua persistindo e se expandindo como oferta para os indivíduos na pós-modernidade, descrentes no projeto da Modernidade, descrentes na racionalidade, que viram ruir o projeto da contemporaneidade: onde as desigualdades se acentuaram e a tecnologia não correspondeu aos anseios da humanidade (ao menos não a enorme parcela da sociedade que não tem acesso a ela ou tem um acesso demasiadamente precário). Ora, “Onde muitos grupos religiosos concorrem pelo favor dos consumidores da religião, o nível geral da religiosidade está aumentando” (BERGER, 2017, p. 215).

É imprescindível atentarmos que a efemeridade, a superficialidade e a fluidez são aspectos que permeiam as relações sociais atuais em nossa cultura pós-moderna, onde se constata vinculações frágeis com pessoas e objetos que fácil e rapidamente são descartados, tal como podemos perceber nas relações religiosas e constante permuta entre diversos credos religiosos ou mesmo permuta entre diversas denominações de uma mesma religião, consequência de uma realidade pós-moderna marcada pela incerteza e individualidade (BAUMAN, 2013). “[...] a fé [dos] contemporâneos perde a calma certeza da consciência pré-moderna e é sempre tingida por um elemento da dúvida” (BERGER, 2017, p. 113).

A meta dos indivíduos é uma vida hedonista e, alicerçados nesse princípio, quando são confrontados com algum obstáculo para alcançar essa meta, eles acabam muitas vezes por negar os obstáculos ou simplesmente excluir os mesmos com a simples troca de objeto e pessoas com as quais ele está se relacionando e com quem encontrou algum desprazer, um hedonismo extremamente individualista (LIPOVETSKY, 1989), tal qual é perceptível na ininterrupta troca de religião que marca atualmente o fluxo religioso, isto é, a perda de fieis em igrejas/religiões tradicionais e o aumento de adeptos do (neo)pentecostalismo, esoterismo e etc. (TEIXEIRA; MENEZES, 2013). “Dezenas de terapias, religiões e seitas, que se colocam hoje como alternativa para formar o homem para a felicidade e sucesso” (MARIN, 2004, p. 89). Segundo Hervieu-Léger,

Este panorama [...] é marcado pela difusão do crer individualista, pela disjunção das crenças e pertencas confessionais e pela diversificação das trajetórias percorridas por ‘crentes passeadores’. Essa pulverização de identidades religiosas individuais não implica, necessariamente, o enfraquecimento ou mesmo o desaparecimento completo de

toda forma de vida religiosa comunitária [instituições religiosas]. Muito ao contrário, como o aparato das grandes instituições religiosas se mostra cada vez menos capaz de regular a vida de fiéis que reivindicam sua autonomia de sujeitos que creem, assiste-se a uma efervescência de grupos, redes e comunidades, dentro das quais os indivíduos trocam e validam mutuamente suas experiências espirituais (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 28).

A conjuntura histórica e sociológica de um determinado lugar e tempo específicos tem uma considerável relevância na estruturação da subjetividade dos indivíduos e, por conseguinte, na qualidade das relações que instituem entre si e com as instituições formais ou informais, caso das instituições religiosas e mesmo suas relações interpessoais, suas experiências religiosas e relacionamento com a figura de Deus. Vale salientar, que neste processo as religiões, também, procuram se reinventar no domínio dos seus próprios quadros institucionais, o que acaba gerando oportunidades para experimentos religiosos inusitados, que buscam ocupar os espaços abertos fornecendo novas interpretações e um redirecionamento para a função da transcendência na pós-modernidade.

Discutir de a função da transcendência na pós-modernidade é fundamental para o pensamento moderno e, ao mesmo tempo, contemporâneo. Trata-se de um tema que permeia as preocupações da filosofia contemporânea, tanto quanto das diversas ciências, notadamente as ciências humanas e, sobretudo, de extrema relevância para as Ciências da Religião (em especial na sua subárea da filosofia da religião), uma vez que a partir da “Morte de Deus”, com a deterioração do fundamento último – metafísica – do mundo pré-moderno, gerou-se uma infinidade de impactos na construção das subjetividades dos indivíduos. Vejamos os impactos, por exemplo, que Berger aponta nesse trecho de sua obra:

Assim, a dúvida é o eixo em torno do qual gira a dinâmica do pluralismo. Na mente, a dúvida sempre acompanha a fé [...] para a grande maioria dos crentes comuns. Isto não significa que estes últimos não possam ter fortes convicções, mas a eles muito provavelmente faltará a certeza descontraída das pessoas pré-modernas (BERGER, 2017, p. 135).

Enfim, como vimos, Deus (fundamento último da realidade) dotava o mundo de significados e valorava a realidade existente, quando esse passa a

ser questionado acerca da sua existência e perde a plausibilidade para valorar e significar a realidade, entramos em uma crise de valores que se acentua com a radicalização da Modernidade, sendo os indivíduos jogados nesse mar revolto de dúvidas, onde todos os valores – antes apoiados na figura metafísica de Deus – são questionados. Nessa crise de valores, de sentido, cada indivíduo responde diferente a essa nova realidade, uma parcela significativa desses indivíduos passa a buscar incessantemente vivenciar experiências religiosas e buscar nos valores tradicionais, isto é, religiosos, amparos para suas existências e dessa forma valorar suas realidades (BERGER, 2009).

Destarte, os indivíduos na contemporaneidade são influenciados pela cultura pós-moderna, a saber pelo forte individualismo e incerteza, o que acarreta implicações em suas experiências religiosas, acarretando a ressignificação da transcendência na experiência religiosa pós-moderna. Não somente a religiosidade subjetivizada, uma religião invisível, flutuante, de caráter privativo, marcada por um intenso individualismo e incerteza; mas, também, uma religiosidade que passa por um reavivamento, que está em expansão em sua diversidade, porém que está cada vez mais distante das religiões institucionais tradicionais, como demonstraram Berger (2017), Luckmann (2014) e Hervieu-Léger (2015). Pois, a religião institucional deixa de propiciar aos indivíduos e grupos o conjunto de referências, normas, valores e símbolos que lhes permitem dar um sentido à sua vida e suas experiências. Com o advento da Modernidade tradição religiosa passou não mais constitui um código de sentido que se impõem a todos. (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 34).

O que é especificamente pós-moderno no cenário religioso atual, além do marcante individualismo e incerteza que marca os sujeitos pós-modernos e suas experiências religiosas, não é o fato de os indivíduos ora se aterem ora abandonarem a religião, e sim, o fato de que a pretensão que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo foi-se tornando ilegítimo, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fiéis. Na pós-modernidade, a crença e a participação religiosas são assunto de opção pessoal, isto é, são assuntos particulares que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa e política podem impor a quem quer que seja (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 34). E tudo isso, como veremos a seguir, tem um impacto enorme na compreensão do fenômeno religioso na

pós-modernidade. Embora saibamos das dificuldades de percorrer este percurso por conta do pântano que são alguns dos conceitos que estamos a utilizar neste trabalho, dentre eles o próprio conceito de religião.

Bem sabemos que conceituar Religião já não é tarefa fácil, discorrer sobre ela tão pouco, visto que, “A Religião pertence a uma família de curiosos e às vezes embaraçantes conceitos que a gente compreende perfeitamente até querer defini-los” (BAUMAN, 2013, p. 205). Contudo, não pretendemos nesta pesquisa definir ou conceituar Religião e sim correlaciona-la a condição pós-moderna por entender que “é possível um diálogo profícuo entre Religião e pós-modernidade” (SANDRINI, 2009, p. 130). Neste sentido propor um debate com os teóricos que discutem Religião e pós-modernidade de forma a podermos mais a frente identificar a recepção do pensamento de Nietzsche neste cenário. Uma vez que, o advento da pós-moderna não significa que as desesperadas tentativas de definir a Religião estejam para se reduzir a uma pausa. Segundo Bauman “[...] os frenéticos esforços para ‘definir a Religião’ continuarão inabalados [...]” (2013, p. 205).

Assim como Bauman, não tentaremos definir Religião nesta pesquisa por entender que estaríamos substituindo um inefável por outro, substituindo o incompreensível pelo desconhecido (2013, p. 206). Segundo Bauman, Rudolf Otto, filósofo e um dos mais renomados teólogos da Alemanha e do mundo, acredita ser impossível definir racionalmente experiência religiosa, tentaremos, somente, nos aproximar de suas descrições, reconhecendo a todo tempo sua complexidade e que não podemos partir de uma única definição, todavia, que “como todo dado absolutamente primitivo e elementar, enquanto se admiti que seja discutido, não se pode estritamente definir” (BAUMAN, 2013, p. 263).

Podemos destacar duas correntes de autores que discutem Religião na pós-modernidade: aqueles que excluem o discurso religioso da pós-modernidade, tais como, Baudrillard e Lyotard; e os que defendem a Religião na pós-modernidade, a exemplo de, Jaques Derrida, Gianni Vattimo e Eugênio Trias (SANDRINI, 2009).

Para os primeiros, o sujeito humano desapareceu, tornou-se um fantoche manipulado pela mídia em geral. A realidade é meramente um espetáculo midiático e mercadológico. As narrativas religiosas estão, também, desaparecendo, uma vez que, a pós-modernidade é essencialmente marcada

pelo desaparecimento das meganarrativas que, há muito, já estão em declínio. Segundo Sandrini, para Lyotard, “Na sociedade moderna a ciência moderna substituiu a Religião, que foi usada até a exaustão para definir a finalidade da vida” (2009, p. 130). Ela também segue afirmando que, segundo Drillard, a simbologia que conecta os indivíduos a realidade desapareceu, perderam seus significados, “Não há ninguém que possa salvar a sociedade e livra-la dos simulacros. Nem Deus, pois, ele também deixou de ser real. Tornou-se um puro simulacro. Na era da tela total, acontece uma segunda morte de Deus” (2009, p. 130).

Segundo Sandrini, a segunda corrente de autores que defendem a Religião na pós-modernidade, como é o caso de Vattimo, discorrem que não é de forma acidental que estamos vivenciando, na pós-modernidade, um retorno ao sagrado²⁷. Este acontecimento é um aspecto essencial da experiência religiosa neste cenário pós-moderno. Contudo, há um temor que a Religião ressurgirá a partir de um Deus não histórico e onipotente, apenas projeção dos temores humanos – uma Religião reativa. Divergindo disto, Vattimo propõe uma Religião histórica, que se manifeste no cotidiano dos indivíduos e no cosmo, na qual, a filosofia descobre o divino como vestígio. Sandrini chega a afirmar que, temor parecido encontramos em Trias, para o qual, a Religião pode ressurgir como retorno das ilusões, ideologias e/ou superstições, tal como os mestres da suspeita as interpretava: Freud e Max. Segundo Trias, a Religião, na pós-modernidade, deve recuperar o seu valor simbólico (2009). “O mundo todo é um grande símbolo, vemos e experimentamos sua parte material, mas o seu significado profundo nos é oculto” (2009, p. 131).

Segundo Mircea Eliade, a Religião é inerente ao homem. Mesmo com o advento da Modernidade e suas consequências, tais como: racionalidade, cientificismo, individualismo, desencantamento de mundo, tecnicismo e etc., ainda assim a Religião está intrínseca aos indivíduos, visto que, para ele, “seja qual for o grau de dessacralização que o mundo tenha chegado, o homem que optou por uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso” (ELIADE, 2001, p. 27).

²⁷ O conceito de sagrado, defendido nesta obra, baseia-se na definição dada por Peter Berger, segundo o qual, “[...] Por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência” (BERGER, 2009, p. 38).

Mesmo que a Modernidade tenha determinado que os indivíduos sejam medidas de si mesmo, senhores (a) de suas relações e do universo. Mesmo o ser humano tendo substituído as explicações de mundo de cunho metafísicas – afastando-se do sagrado, que é controlado por instituições religiosas que davam sentido a vida e a realidade, bem como, coesão sociocultural e que deliberavam o centro de sentido para além do ser humano – ele se encontra em contínua manutenção de comportamentos religiosos, ainda que o termo religioso o pareça estranho e distante, mesmo que estes não identifiquem seus comportamentos corriqueiros como parte de uma estrutura religiosa. Todo processo de secularização²⁸ e dessacralização²⁹ que a humanidade passou, com o advento da Modernidade e sua racionalidade, não foi suficiente para superar as contradições próprias da humanidade e as mazelas sociais. Assim, a humanidade continuou a necessitar de sustentação para aplacar suas mais superficiais e profundas necessidades. Segundo Bauman, “Os homens e mulheres pós-modernos realmente precisam do alquimista que possa, ou sustente que possa, transformar a incerteza de base em preciosa auto-segurança [...] (2013, 221).

A estrutura sociocultural coercitiva estabelecida pela Religião, que até então ordenava e dava sentido à realidade, perde sua plausibilidade. A nova concepção ordenadora da realidade – independência de escolha racional centrada no indivíduo autônomo – afeta sociedade e a Religião. Esta estrutura pós-moderna de sociedade em um processo dialético relaciona-se com a Religião lhe resignificando e lhe adequando a uma nova demanda sociocultural.

Embora Bauman tenha sugerido que “[...] A incerteza de estilo pós-moderno não gera a procura da Religião [...]” (2013, p.222) e que “[...] as pressões culturais pós-modernas, enquanto intensificam a busca de

²⁸ O termo secularização “Em círculos anticlericais e ‘progressistas’, tem significado a libertação do homem moderno da tutela da Religião, ao passo que, em círculos ligados a igrejas tradicionais, tem sido combatido como ‘descristianização’, ‘paganização’ e equivalentes [...] Por secularização entendemos pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação e símbolos religiosos” (BERGER, 2009, p. 118-119).

²⁹ Segundo Houaiss, “dessacralização é desmistificação” (2001, p.1015). Já segundo Eliade, dessacralização “[...] caracteriza-se como experiência total do homem não religioso das sociedades modernas, o qual por essa razão sente uma dificuldade cada vez maior em reencontrar as dimensões existenciais do homem religioso das sociedades arcaicas” (2001, p. 14).

‘experiências máximas’ ao mesmo tempo as desligaram dos interesses e preocupações propensos à Religião [...] (2013, p. 223)”, ele reconhece que há um novo movimento religioso e que este tem crescido a partir das necessidades dos indivíduos pós-modernos, há uma Religião específica da Modernidade que subsiste e se desenvolve na pós-modernidade revelando a insuficiência da humanidade, bem como, a ilusão humana de ter seu destino sob controle. Logo, para Bauman, há “[...] uma forma especificamente moderna de Religião, nascida das contradições internas da vida pós-moderna [...]” (2013, p. 226).

A forma a qual Bauman se refere é o fundamentalismo³⁰, crescente e cada vez mais influente em todo mundo. Ele entende que o fundamentalismo religioso é próprio da pós-modernidade, advindo das alegrias e tormentas, dos empreendimentos e inquietações pós-modernas. Não se trata de uma expansão irracional da pré-Modernidade e sim uma oferta de “racionalidade”, alternativa que visam suprir, integralmente, os problemas da sociedade pós-moderna. O fundamentalismo religioso publicita a ansiedade e premonição normais à condição da pós-modernidade, ele é uma solução totalitária para os que se deparam com a liberdade individual, que, na ótica de Bauman (2013, p. 228-229), é excessiva e insuportável. Corroborando com Bauman, acerca do peso insuportável da liberdade, cito Sartre, que tão bem discorreu sobre a liberdade humana e a angústia (consequência da liberdade), que é tipicamente notada na condição do indivíduo pós-moderno: “É o que traduzirei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre porque, uma vez lançado ao mundo, é responsável por tudo quanto fizer” (SARTRE, 1973, p. 15).

Sandrini também defende que a busca pela Religião, como forma de superar a anomia³¹, pode acarretar o fundamentalismo e o fanatismo religioso:

³⁰ Para Bauman, “O fundamentalismo é fenômeno inteiramente contemporâneo e pós-moderno, que adota totalmente as ‘reformas racionalizadoras’ e os desenvolvimentos tecnológicos da Modernidade, tentando não tanto ‘fazer recuar’ os desvios modernos quanto ‘os ter e devorar ao mesmo tempo’ – tornar possível um pleno aproveitamento das atrações modernas, sem pagar o preço que elas exigem [...]” (2013, p. 226).

³¹ Anomia é um conceito criado pelo sociólogo Emile Durkheim no seu livro ‘O Suicídio’ e que designa um estado do indivíduo caracterizado pela falta de objetivos e pela perda de identidade. Segundo Durkheim, este estado é em grande medida originado pelas intensas transformações que ocorrem nas sociedades modernas e que não fornecem novos valores para colocar no lugar daqueles que por elas são demolidos (Cf. DURKHEIM, 2000). Para Berger a anomia é marcada pela perda de identidade e falta objetivos. Caracteriza-se também

Para quem joga toda sua segurança na Religião para salvar da anomia, o campo está aberto para uma renovada aceitação de disciplinas, de doutrinas rígidas, com o óbvio risco do fanatismo e da intolerância. Para os males sociais e pessoais a saída é a volta a grande disciplina, as instituições fortes, as personalidades autoritárias. Isto é fonte refinada de fundamentalismo e fanatismo (2009, p. 134).

Leonardo Boff também discorreu sobre a pós-modernidade e refletiu a Religião neste cenário. Concordando com Bauman, ele afirma o totalitarismo nas religiões e seu viés fundamentalista, “A pós-modernidade liberou as subjetividades do enquadramento forçado em instituições totalitárias, com suas éticas rígidas, como são, geralmente, as religiões” (BOFF, 2000, p. 31).

O progresso técnico-científico não foi capaz de responder satisfatoriamente a todas as demandas sociais, foi incapaz de responder as indagações essenciais da humanidade, mas, sobretudo, não conseguiu fazer jus as expectativas e confiança que o foi dado: de um mundo novo e melhor, que superasse o mundo pré-moderno. A Modernidade foi marcada por guerras mundiais e utilização de bombas atômicas, os riscos da industrialização para a ecologia, entre outros problemas de dimensão macro; o desenvolvimento do capitalismo “selvagem” e o processo de globalização na Modernidade evidenciou contradições próprias desse novo mundo, tornando clara a ineficiência da razão em seu projeto salvacionista para humanidade. Com isso, houve a necessidade em retornar aos antigos referenciais que tinham sido abandonados pela Modernidade, como é o caso da Religião. Neste contexto surge o que denominamos de pós-modernismo, e, como afirma Eduardo Subirats, a pós-modernidade propaga atitudes culturais de características regressivas, “[...] a busca de valores substanciais, de uma ordem ética ou estética transcendente, através da reivindicação do tradicional, do retorno a formas de pensamento religioso e da defesa de uma autonomia de princípios morais também de signo transcendente” (1991, p. 76).

Hoje, com a pós-modernidade, a Religião, ao menos suas representações institucionais, tornou-se coadjuvante no debate sobre temas relevantes, tais como: ecologia, bioética, etc. (MARTIN, 1996, p. 33-34). Perdeu uma de suas principais características de definidora da totalidade social

pelo brusco rompimento com valores tradicionais, fortemente ligados à concepção religiosa (Cf. BERGER, 2009).

e individual. Porém, a humanidade prossegue vivendo dimensões religiosas, cada vez mais particulares e subjetivas, tendo como referência a própria lógica da Modernidade: a autonomia racional, só que desta vez com um novo incremento que é a autonomia emocional, compondo seu próprio mundo, sua realidade. Pois, na sociedade secularizada a Religião não dá conta de assegurar uma totalização, reflexo disto é a laicização do Estado, a separação das esferas civil e religiosa, a laicização do Direito, do lazer, da música, das artes e, particularmente, da ciência, fez com que a Religião não mais ordenasse a realidade de forma totalizante, contudo, continuasse influenciando a vida sociocultural e escolhas dos indivíduos (PIERUCCI, 2013). Como afirma Peter Berger (2009, p 139) “A ‘crise de credibilidade’ na Religião é uma das formas mais evidentes do efeito de secularização para o homem comum”. A Religião não institucionalizada torna o indivíduo “livre”, permitindo que este tenha autonomia na construção de sua identidade social e religiosa, que passam a ser privadas, embora sua liberdade seja pouco relevante para o todo social e as instituições sociais (MARTELLI, 1995, p. 302).

A pós-modernidade marca um período histórico preciso onde se desmancham, chegando a desaparecer, as Instituições que se opunham à emancipação individual, estas dão lugar à manifestação dos desejos subjetivos, da realização individual, do amor-próprio. Há uma perda de autoridade das grandes estruturas socializantes, não há mais expansão das grandes ideologias; âmbito social não é mais que o prolongamento do privado, não mais há mobilização dos projetos históricos. Instaura-se, assim, a era do vazio, porém, “sem tragédia e sem apocalipse” (LIPOVETSKY 2004, p. 23).

O processo de secularização se adensa com a pós-modernidade, entretanto, vale salientar que segundo Berger a secularização não é uma invenção da pós-modernidade. Ele defende que o “desencantamento do mundo” e/ou secularização tem seu início no Antigo Testamento (2009, p. 125). Para ele a secularização “tem raízes que antecedem bastante à Reforma e ao Renascimento, os quais são tidos comumente como seus marcos iniciais” (2009, p. 133). Com a pós-modernidade e seu processo de secularização a Religião não se encerra, todavia, ganha novas formas e contornos, novos sabores, numa dinâmica que, ao mesmo tempo em que se esgota, se dilui, renasce, ressurgue e se difunde (HERVIEU-LÉGER, 1993, p. 36). A Religião se

recompõe com novos contornos, porém, perdendo o gerenciamento dos grandes sistemas religiosos que abarcavam o todo social (CAMURÇA, 2003, p. 63). Isto não implica no fim da Religião, como tão vastamente foi divulgado durante toda a Modernidade, ao contrário, o mundo continua a ser religioso tanto quanto o foi como nos indica Peter Berger (2001, p. 10) “O mundo de hoje, com algumas exceções [...], é tão ferozmente religioso quanto antes, e até mais em certos lugares”.

Na pós-modernidade a Religião flutua entre a secularização e dessecularização³², em um complexo e ininterrupto movimento (MARTELLI, 1995). Nela vivenciamos reaparição e diversificação das práticas religiosas, contradizendo os que afirmavam o fim da Religião (CRUZ, 2004).

Há um reconhecimento, pelas ciências humanas da pertinência da Religião como fator de mutação social, no tocante a sua capacidade de renovar-se, significar a realidade, agregar e estabelecer identidade. Surge nesse cenário os indivíduos pós-modernos que a partir de suas necessidades significam suas realidades e adentram no universo religioso munidos de suas próprias verdades e em busca de sentido de suas existências, bem como, conforto para suas tribulações – a quem Eduardo Cruz denominou de “errantes do novo milênio”:

[...] essa difusa constelação de crenças, ritos e associações sugerem um estado de espírito característico dos ‘errantes do novo milênio’ como seus seguidores são por vezes caracterizados. São pessoas que sentem que as religiões tradicionais não lhes proporcionam mais uma alternativa de inserção social e conforto espiritual. Individualistas e ao mesmo tempo tribais, sequiosos de gratificação imediata, sem outros pontos de referência a não ser o mercado e o trabalho, sem história, tradição ou autoridade, valorizam uma religiosidade difusa e algo elitista. Os nome e tendências se multiplicam: Nova Era, esoterismo, misticismo, auto-ajuda. Elas se quer aparecem claramente no senso; revelam, no entanto, muito

³² Dessecularização não pode ser entendida como uma mera contradição à secularização. No artigo “A Dessecularização do Mundo: Uma Visão Global”, o sociólogo Peter Berger discorre sob uma nova perspectiva do papel da Religião na Modernidade: “Argumento ser falsa a suposição de que vivemos em um mundo secularizado. O mundo de hoje, com algumas exceções [...] é tão ferozmente religioso quanto antes” (BERGER, 2001, p. 10). Há um equívoco interpretar que o mundo moderno ou pós-moderno é totalmente secularizado, visto que, há uma intensificação da Religião em parte do mundo, embora na Europa, por exemplo, haja um extensivo processo de secularização que não é visto com a mesma intensidade nas Américas, por exemplo. Segundo Berger, “[...] a contra-secularização é um fenômeno ao menos tão importante no mundo contemporâneo quanto a secularização” (BERGER, 2001, p. 13).

daquilo que por vezes se chama de 'pós-modernidade' no âmbito religioso (2004, p. 22-23).

Ainda que, na pós-modernidade, as instituições religiosas não possuam mais a capacidade de controlar o universo cultural, social e pessoal, a humanidade passou a vivenciar o sagrado de forma subjetiva e bem particular. Tal vivência é notória nas atitudes esportivas, culturais, políticas e etc., caracterizando-se assim por uma nova dinâmica fora das Igrejas, como exemplo na política brasileira, é comum os candidatos se aproveitarem de discursos religiosos para ampliar o seu eleitorado, bem como, se colocarem como defensores da família, dos bons costumes, dentre outros, incorporando a moral religiosa que é parte integrante da vida de muitos eleitores religiosos. É corriqueiro o apelo de políticos para garantir o apoio de líderes religiosos, tanto quanto suas participações em missas, cultos e etc. para serem “confundidos” com as práticas religiosas. Esta nova dinâmica religiosa pode ser observada, também, nas diversas Ong's, nas manifestações culturais, nos clubes esportivos, dentre outros.

Esta relação com sagrado é marcada por um retorno ao sentimento religioso, isto é, a maximização das experiências emocionais. Segundo Cruz, ainda que existam indivíduos mais crédulos e outros mais céticos, ainda assim, a Religião não é algo que uns têm e outros não. Segundo ele: “Pela própria natureza universal dos processos evolutivos e mentais que estão em jogo, todos nós temos o equipamento que, inevitavelmente, produz as religiões, ainda que alguns se distanciem propositalmente de qualquer igreja ou credo presente em nossas sociedades” (2004, p. 72).

Não necessariamente essa vivência com o sagrado seja notada e o indivíduo reconheça sua dimensão religiosa, “[...] existem, por exemplo, locais privilegiados, qualitativamente diferente dos outros: a paisagem natal ou sítios dos primeiros amores, ou certos lugares na primeira cidade estrangeira visitada na juventude (...) são os “lugares sagrados” do seu universo privado [...]” (ELIADE, 2001, p. 28).

O retorno da Religião (sentimento religioso) na pós-modernidade pode ser interpretado como uma tentativa de conviver com a incapacidade das ciências de darem respostas para a totalidade do real e como afirmou Max

Weber, “achar um sentido do mundo acessível à compreensão humana” (1922, p. 625). Ou como uma forma de combater a anomia, como defende Berger (2009). Ou ainda, como um fenômeno periódico que recorre à Religião em razão de exigências de natureza social, como afirma Franco Crespi, que defende que a Religião se caracteriza enquanto mediação que considera “o caráter ilimitado do desejo humano e explica o mundo finito, colocando-o em relação com o horizonte infinito de um além-mundo, que assim se torna parte constitutiva da própria vida terrena” (1999, p. 15).

O indivíduo religioso, na pós-modernidade marcada pelo processo de secularização, sente-se livre para perseguir seu próprio universo de significações, pois, a partir do declínio da Religião institucional já não há um modelo pré-estabelecido a ser seguido. A realidade pós-moderna é fragmentada e com diversos significados, os indivíduos buscam significar suas realidades levando-os ao pluralismo religioso³³. Como afirma Pierucci: “[...] o pluralismo religioso torna-se, simultaneamente, fator e resultado da secularização” (2013, p. 115). A Religião passa a ser moldada ao gosto dos indivíduos, diferentemente do que ocorria, uma vez que no passado a Religião (Instituições Religiosas) moldava o mundo – a exemplo o período medieval. Assim, sociedade pós-modernista é caracterizada pela coexistência de inúmeras instituições religiosas, relacionando-se entre si e sem influenciar a totalidade da sociedade, já que os indivíduos não se identificam mais com os metarrelatos, verdades universais e absolutas. As instituições religiosas passam a atuar de maneira coadjuvante, continua a manter influência, contudo em escala minoritária, “[...] observa-se que, por mais forte que seja essa religiosidade despertada, ela não seria capaz, na pluralidade global existente no mundo contemporâneo, de desempenhar o mesmo papel compassador que possuía na pré-Modernidade” (MARIZ, 2006, p. 126). Todavia, como já

³³ “O filósofo e teólogo inglês John Hick é um dos pioneiros na defesa de um pluralismo religioso de princípio. Trata-se de uma perspectiva que traduz uma reação contra a reivindicação cristã de ser a Religião de superioridade última. Na alternativa pluralista, as outras religiões passam a ser vistas como “contextos autênticos de salvação/libertação”, ou seja, espaços propícios de realização da transformação salvífica da vida humana, no sentido do questionamento do autocentramento problemático e de abertura a uma nova orientação centrada na realidade divina. As diversas tradições religiosas são reconhecidas por Hick como meios bem diferentes, mas igualmente válidos, de experimentar e responder à Realidade última que no Cristianismo é reconhecida como Deus” (TEIXEIRA; AMALADOSS, 2002).

mencionamos anteriormente, encontramos Religião para além das Igrejas, conforme Gräb:

Onde pois encontramos hoje pista desta Religião? Com certeza não apenas na Igreja. Podemos encontra-la nas colunas de aconselhamento nas revistas e ilustrações dos personagens fictícios dos *comic strips*, nas páginas de horóscopo, e no vasto mercado dos livros esotéricos. Podemos encontrá-la nas artes plásticas com suas chocantes e questionáveis obras, apontando para nossa imperceptível transcendência cotidiana. Podemos encontrá-la na terapêutica com sua oferta de vivência individual e meditações sincréticas. Podemos encontrá-la em facções políticas, que exigem relações de inclusão social e asseguram identidades pessoais. Podemos encontrá-la no consumo, através das propagandas com promessas religiosas. Podemos encontrá-la na indústria do turismo, do culto em torno da alimentação e aos exercícios físicos, que faz do paraíso uma promessa (GRÄB, 1995, p. 47).

Sendo assim, qualquer que seja a nossa compreensão final da religião, ela reflete algo de básico e de íntimo dos indivíduos: seus desejos, angustias, criatividade, inteligência e propósito. “Os deuses, de certa forma, são um projeto do homem” (CRUZ, 2004, p. 36), tal como veremos mais adiante, pois, trata-se de uma construção simbólica como discutiremos a partir da concepção de “pai simbólico” da psicanálise e, posteriormente, trataremos da ressignificação da transcendência a partir das experiências religiosas dos sujeitos pós-modernos.

IV. A função da transcendência na experiência religiosa pós-moderna

Neste capítulo, analisaremos a transcendência na experiência religiosa pós-moderna, refletindo a partir da concepção de Pai simbólico da psicanálise, da “Morte de Deus”, da crise da função paterna e a crise de legitimação na cultura Ocidental. Desta forma, defenderemos a seguir que houve uma ressignificação da transcendência na experiência religiosa do sujeito pós-moderno. Isto é, a partir dos profundos desdobramentos para as novas construções subjetivas, como vimos anteriormente, resultou em novas ressignificações da transcendência; visto que, constatamos que Deus, transcendência, foi colocado a serviço dos fiéis e a religiosidade se adaptou às necessidades dos sujeitos pós-modernos, ávidos por experiências religiosas que dotem suas realidades de significado e correspondam as suas mais subjetivas necessidades. Concluimos que houve uma ressignificação da transcendência que correspondesse a busca de gozo pleno de parte dos indivíduos na pós-modernidade.

4.1 O Pai simbólico e as experiências religiosas na pós-modernidade

Tanto a religião institucionalizada quanto as diversas experiências religiosas desenrolam-se ao longo do processo de desenvolvimento das civilizações, sendo objeto de pesquisas e discussões e, também, é extremamente relevante para o campo psicanalítico. Freud (2018) defende que a cultura³⁴ produz um mal-estar nos seres humanos, pois, existe um antagonismo intransponível entre as exigências da pulsão³⁵ e as da civilização. Para que haja o desenvolvimento da civilização é necessário que os indivíduos paguem o preço da renúncia da satisfação pulsional, isto é, a vida em sociedade exige a renúncia dos desejos individuais por outros mais conciliatórios com a coletividade, visto que, o processo civilizatório é caracterizado pela renúncia e pelo sentimento de insatisfação que os indivíduos experimentam vivendo em sociedade, resultando disso o mal-estar produzido pelo conflito entre as exigências pulsionais e as restrições da civilização (GONTIJO, 2010, p. 17).

Freud (2018) descreve o anseio dos indivíduos pelo pai e pelos deuses em função de uma tarefa tríplice: “[...] exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs” (FREUD, 2018, p.29). Para ele, o indivíduo é originalmente mal: “são criaturas entre cujos dotes pulsionais deve-se levar em conta uma poderosa quota de agressividade” (FREUD, 2018, p. 133) e, por isso, a civilização tradicionalmente utiliza determinados mecanismos com intuito de controlar essa agressividade e força destrutiva dos indivíduos, caso da religião ou, por exemplo, da filosofia, da arte, da moral . Isto é, para ele, a civilização impõe limites à satisfação pulsional e o sujeito tem

³⁴ Vale salientar que para Freud, diferentemente de outros pensadores de tradição germânica, não existe distinção entre cultura (Kultur) e civilização (Zivilisation). Segundo ele, com a expressão “civilização humana [...] quero significar tudo aquilo em que a vida humana se elevou acima de sua condição animal e difere da vida dos animais – e desprezo ter que distinguir entre cultura e civilização [...]” (FREUD, 2018, p.10).

³⁵ “Termo surgido na França em 1625, derivado do latim pulsio, para designar o ato de impulsionar. Empregado por Sigmund Freud a partir de 1905, tornou-se um grande conceito da doutrina psicanalítica, definido como a carga energética que se encontra na origem da atividade motora do organismo e do funcionamento psíquico inconsciente do homem. A escolha da palavra pulsão para traduzir o alemão Trieb correspondeu à preocupação de evitar qualquer confusão com instinto e tendência. Essa opção correspondia à de Sigmund Freud, que, querendo marcar a especificidade do psiquismo humano, preservou o termo Trieb, reservando Instinkt para qualificar os comportamentos animais” (ROUDINECO; PLON, 1998, p. 628).

hostilidade para com “a civilização pela pressão que ela exerce, pela renúncia da pulsão” (FREUD, 2018, p. 26).

Trata-se da sobrevivência da civilização, pois, segundo Freud “todo indivíduo é virtualmente inimigo da civilização” (FREUD, 2018, p.11), uma vez que, ela impõe um alto grau de renúncia pulsional e os indivíduos tendem, naturalmente a rejeitar essa renúncia em função de sua necessidade, pulsional, de realização do desejo (que, como vimos, acentuou-se imensamente com o advento da pós-modernidade). Não para por aí, Freud ainda discorre acerca de um outro fator de ameaça à civilização: “o fato de estarem presentes em todos os homens tendências destrutivas e, portanto, anti-sociais e anticulturais [...]” (FREUD, 2018, p.11), tendências essas que a religião já leva em consideração em suas regulações.

No entanto, vale ressaltar que mesmo para Freud, a religião não é somente uma instância normativa que determina restrições e que obstaculariza a satisfação pulsional, uma vez que, a religião à medida que obstaculariza, restringe, proíbe, ela também promete aos indivíduos “compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs” (FREUD, 2018, p.30); promete recompensar os indivíduos que se sujeitam as suas normas, que, como vimos, na sociedade ocidental, foi sustentação para o desenvolvimento da civilização tal como conhecemos hoje, sendo garantidora da própria civilização como um todo.

Portanto, segundo Freud (2018), os ideais culturais têm por objetivo unir os membros da comunidade, vincular os indivíduos por meio de uma meta comum, visando evitar, também, desta forma, que eles se destruam uns aos outros e a si mesmos. E, logicamente, nesses ideais culturais, também encontrarão satisfação narcísica. Esses ideais culturais que visam unir os indivíduos são a religião, a arte e a ciência. Discorrendo mais especificamente acerca da religião, objeto deste trabalho, ela faz parte destes apoios para tornar tolerável o desamparo humano.

Freud afirma que a natureza do homem exige este tipo de controle para que ele possa viver em sociedade. Dessa forma, se a religião fosse extinta, inevitavelmente, o homem criaria outro sistema de doutrina com as mesmas características para se defender. A essência da atitude religiosa é a busca pelo remédio para a sensação de insignificância diante do universo. E, caso o

homem abandonasse de vez a religião teria que admitir para si mesmo que é desamparado no mundo e que não há uma providência que lhe criou e ampara. A força da religião reside, portanto, em sua função tamponadora do real (GONTIJO, 2010, p. 17). Além de ter como função abrandar a angústia que a consciência da finitude da vida provoca nos indivíduos, ou seja, os indivíduos buscam na religião uma resposta ilusória às questões insolúveis do sofrimento e da morte.

Neste contexto, podemos recorrer à psicanálise, como instrumento e veículo de entendimento do fenômeno religioso e/ou experiências religiosas, para buscarmos compreender o que motiva os indivíduos a construir um mundo simbólico religioso ao longo da história. Destarte, como vimos, a religião, ainda hoje, mesmo que com menos força que no passado, no sentido das religiões institucionais tradicionais, continua como reguladora de grande parte da sociedade, contendo e inibindo o desejo, por exemplo. E, como a psicanálise nos ensina, o desafio do longo e difícil processo de humanização é, *a priori*, o de reprimir e conter a força primitiva do desejo (LACAN, 1988). O desejo do indivíduo encontra limite num outro desejo individual e isso humaniza, pois, o indivíduo se depara com o limite e perde sua “sensação” de onipotência. Para compreendermos vejamos o que Lacan nos aponta acerca dessa força do desejo:

[...] realizar seu desejo coloca-se sempre numa perspectiva de condição absoluta. É na medida em que a demanda está para além e para alguém de si mesma, que, ao se articular com o significante, ela demanda sempre outra coisa, que a satisfação formulada se estende e se enquadra nessa hiância, que o desejo se forma como o que suporta essa metonímia, ou seja, o que quer dizer a demanda para além do que ela formula. E é por isso que a questão da realização do desejo se formula necessariamente numa perspectiva de Juízo Final (LACAN, 1988, p. 353).

Portanto, ter domínio sobre si mesmo, técnica construída para otimizar a realização de desejo (no sentido de realizar sobre eles um trabalho de atenuação), caracteriza a primeira empresa do primitivo, na instituição da civilidade. O sujeito que se depara com o desejo do outro sujeito e tem que conter seu desejo, demanda pulsional complexa, que move poderosa e violentamente o psiquismo, depara-se com o limite. Essa complexidade compreende, antes de qualquer coisa, uma ambivalência pulsional, que se

configura num polo agressivo-sexual e em outro egóico-social (CARAUJO, 2013).

Segundo Freud (2013) a forma encontrada pelos indivíduos para enfrentarem a ameaça externa como, por exemplo, os fenômenos naturais que eram tidos como uma constante ameaça à sobrevivência, é o animismo, isto é, atribuir aos vários elementos da realidade uma alma que os torna vivos, como se fosse uma espiritualização do universo, trata-se de um sistema ou um conjunto hermético de explicações sobre os fenômenos que ocorrem no mundo. Freud (2013) chega a afirmar que o animismo é sistema mais completo e exaustivo enquanto compreensão de mundo, porém, esclarece que ele não é uma religião, e sim, que tem as condições prévias das quais se edificaram mais tarde as religiões. Pois, para Freud (2018), as ideias religiosas surgiram da mesma necessidade que tiveram todas as demais realizações da civilização, isto é, surgiram da necessidade de se proteger contra a força avassaladora da natureza; seja ela a natureza geográfica, a natureza espacial ou mesmo a própria natureza humana.

Freud interessou-se pela pesquisa acerca da origem da Religião, ele foi um insigne conhecedor da história das religiões. Em variados momentos de suas obras ele discorre sobre Religião e demonstra profundo conhecimento, tanto do livro sagrado dos judeus, quanto o livro sagrado dos cristãos. Segundo Jones, “Freud conhecia bem a Bíblia e estava sempre pronto a fazer citações de ambos os Testamentos [...] No todo, portanto, Freud possuía um conhecimento inusitadamente abrangente de várias crenças religiosas” (JONES, 1989, p. 346).

Neste sentido, Freud (2018) defendia que a religião e as experiências religiosas eram meras ilusões. Pois, para ele a religião, caso também da religiosidade, é ensinamentos e afirmativas sobre fatos e condições da realidade exterior ou interior que explicam ao indivíduo aquilo que ele não consegue compreender e/ou que ainda não descobriu por si só e por esse motivo há a exigência da fé. A religião e as experiências religiosas, no seu entendimento ilusões, decorrem dos desejos dos indivíduos, defendendo, por exemplo, que as doutrinas religiosas são meras ilusões psicológicas, as quais, não são passíveis a prova, logo, as doutrinas religiosas são um substituto ilusório a racionalidade.

Sobre Religião, Freud (2018) analisou, em especial, dois elementos: cultos (rituais) e a crença. Em relação aos cultos, Freud, remeteu-se às suas experiências clínicas e, segundo ele, a religião é uma neurose³⁶ obsessiva universal. Para ele, os cultos são marcados por gestos repetitivos que buscam reconstruir uma “realidade alienada”, sendo encontrados em todos os períodos históricos e nas mais variadas culturas. Já em relação à crença, Freud analisa, principalmente, o Judaísmo e o Cristianismo. Segundo Cruz,

Freud concluiu que a religião apresenta-se como uma forma de neurose obsessiva universal: uma re-construção ‘alienada’ da realidade, expressa também em gestos repetitivos, que pode ser encontrada em todas as épocas e cultura. Em uma obra influente, *O futuro de uma ilusão*, ele argumenta que a religião não é propriamente um erro, passível de correção dentro da mesma forma de raciocínio, e sim uma ilusão: é fruto de um delírio da psique que projeta na realidade fantasmas de seus próprios recalques (CRUZ, 2004, p. 50).

Para ele, a características de sacrifícios nestas religiões, sobretudo, ligados a refeições, tendo os deuses como principal alimento, auxiliaram em sustentar o grupo unido. Desta forma, Freud desenvolveu, como veremos a seguir, a hipótese da horda primitiva de humanos (CRUZ, 2004). Tal hipótese freudiana é descrita por Cruz da seguinte forma:

[...] os filhos de um pai poderoso desejaram seu poder e sua posição de destaque, vindo por fim a assassiná-la e a se alimentar dele, buscando com isso adquirir sua força. Paradoxalmente, os filhos expiaram a culpa cultuando o pai, atribuindo-lhe um status divino, e rememorando o assassinato por meio de refeições cerimoniais nas quais o alimento seria o próprio Deus. Tendo consciência do processo, o homem poderia livrar-se da culpa e dispensar esse aspecto da religião (CRUZ, 2004, p. 50).

³⁶ “Termo proposto em 1769 pelo médico escocês William Cullen (1710-1790) para definir as doenças nervosas que acarretavam distúrbios da personalidade. Foi popularizado na França por Philippe Pinel (1745-1826) em 1785. Retomado como conceito por Sigmund Freud a partir de 1893, o termo é empregado para designar uma doença nervosa cujos sintomas simbolizam um conflito psíquico recalcado, de origem infantil. Com o desenvolvimento da psicanálise, o conceito evoluiu, até finalmente encontrar lugar no interior de uma estrutura tripartite, ao lado da psicose* e da perversão. Em consequência disso, do ponto de vista freudiano, classificam-se no registro da neurose a histeria e a neurose obsessiva, às quais é preciso acrescentar a neurose atual, que abrange a neurose de angústia e a neurastenia*, e a psiconeurose, que abarca a neurose de transferência e a neurose narcísica. A expressão neurose de caráter provém da terminologia de Edward Glover e da doutrina de Wilhelm Reich, enquanto a noção de neurose de fracasso foi cunhada por René Laforgue, e a de neurose de abandono, pela psicanalista suíça Germaine Guex (1904-1984)” (ROUDINECO; PLON, 1998, p. 534-535).

Para Freud, a religião não é rigorosamente um engano, que pode ser corrigido, pois, trata-se de uma ilusão, que é consequência de um delírio da psique: idealiza-se na realidade ilusões de seus próprios recalques³⁷. Segundo Freud, os gestos repetitivos, próprios dos cultos (rituais), fazem-se necessários para que os delírios se tornem aceitáveis no nível da consciência, são rituais obsessivos (FREUD, 2018).

A interpretação freudiana psicogenética da Religião se apoia no “complexo paternal”, isto é, consequência da morte do Pai primitivo. Para Freud, a Religião é em sua essência uma ilusão. Segundo ele, a Religião é “a realização dos desejos mais antigos, fortes e prementes da Humanidade, e que a sua força é a força desses desejos” (FREUD, 1976, p. 43).

Logo após explicar a origem do totem e as variadas formas de tabu, Freud, reconstitui o mito da morte do Pai primitivo, percebendo neste as origens da mais antiga forma de Religião, o totemismo, tal como, da moral e da vida social. A religião origina-se do Complexo de Édipo da Humanidade, que é “o núcleo das neuroses”, daí o entendimento de Freud em relacionar a religião com a neurose. (FREUD, 1996).

O mito do pai primitivo narra um acontecimento mítico em que os filhos assassinam e devoraram o próprio pai e põe fim à horda patriarcal. Depois de matarem o pai, os filhos desprezaram tal ação, não aceitaram terem matado o próprio pai e, em seguida, criaram uma nova ordem social, que se caracterizou pela exogamia, passaram a se casar com membros de grupos estranhos àquele a que pertenciam, e pela proibição do assassinato do substituto do pai, figura representada pelo totem.

A morte do pai da horda teve como consequência o nascimento de um ideal que corporificava poder ilimitado do pai primitivo, o mesmo que havia sido assassinado pelos próprios filhos, e todos se submeteram a ele. Segundo Freud, este ideal atesta-se nas religiões, onde Deus representaria este pai

³⁷ “Na linguagem comum, a palavra recalque designa o ato de fazer recuar ou de rechaçar alguém ou alguma coisa. Assim, é empregada com respeito a pessoas a quem se quer recusar acesso a um país ou a um recinto específico. Para Sigmund Freud, o recalque designa o processo que visa a manter no inconsciente todas as idéias e representações ligadas às pulsões e cuja realização, produtora de prazer, afetaria o equilíbrio do funcionamento psicológico do indivíduo, transformando-se em fonte de desprazer. Freud, que modificou diversas vezes sua definição e seu campo de ação, considera que o recalque é constitutivo do núcleo original do inconsciente. No Brasil também se usa ‘recalcamento’” (ROUDINECO; PLON, 1998, p. 647).

primitivo e passaria influenciar na organização social (FREUD, 1996). Para Freud:

Embora o totem possa ser a primeira forma de representante paterno, o deus será uma forma posterior, na qual o pai reconquistou sua aparência humana. Uma nova criação como esta, derivada do que constitui a raiz de toda forma de religião — a saudade do pai — poderia ocorrer se, no decurso do tempo, alguma mudança fundamental se houvesse efetuado na relação do homem com o pai [...] (FREUD, 1996, p. 151).

Todavia, Freud, referindo-se a sua tese acerca da Religião, compreende que a mesma não é irrefutável. Como afirma Freud:

Não tem fundamento o receio de que a psicanálise, primeira a descobrir que os atos e estruturas psíquicas são invariavelmente supra determinados, fique tentada a atribuir a uma fonte única a origem de algo tão complicado como a religião. Se a psicanálise é compelida — e é, na realidade, obrigada — a colocar toda a ênfase numa determinada fonte, isso não significa que esteja alegando ser essa fonte a única ou que ela ocupe o primeiro lugar entre os numerosos fatores contribuintes. Somente quando pudermos sintetizar as descobertas dos diferentes campos de pesquisa é que se tornará possível chegar à importância relativa do papel desempenhado na gênese das religiões pelo mecanismo estudado nessas páginas. Essa tarefa está acima dos meios de que dispõe um psicanalista, assim como de seus objetivos. (FREUD, 1996, p. 125).

A interpretação freudiana acerca da religião influenciou profundamente diversos pesquisadores que investigam a Religião, tais como: Wilhelm Reich, Erich Fromm, René Girard, Herbert Marcuse (CRUZ, 2004). A interpretação de Freud, sobre Religião, evidentemente, é muito mais complexa e detalhada do que esta apresentação pode sugerir, porém, sua contribuição original já pode ser vislumbrada.

Freud (2018) defendeu que por mais que a sociedade atinja um alto nível de desenvolvimento material, esta, muito possivelmente, não dominará plenamente a natureza e sempre restará um algo a mais que não foi conquistado a ser conquistado. Logo, frente ao indomável da natureza, os indivíduos criam a religião objetivando abrandar seu desamparo, seguindo o modelo há um só tempo onto e filogenético de relacionamento com o Pai. Para Freud,

Do mesmo modo, um homem transforma as forças da natureza não simplesmente em pessoas com que pode associar-se

como seus iguais – pois isso não faria justiça à impressão esmagadora que essas forças causam nele –, mas lhes concede o caráter de um pai. Transforma-as em deuses, seguindo nisso [...] não apenas um protótipo infantil, mas um protótipo filogenético (FREUD, 2018, p.26).

Desta forma, não somente a relação assimétrica “filho-pai” ou “irmãos-pai primevo” é deslocada para a religião, e sim, também, as ambivalências (amor-ódio, veneração-medo, desejo de matar-culpa, etc.) que essa relação pressupõe. Freud já havia discorrido sobre essa questão em “Totem e Tabu”, defendendo que:

Ao concluir [...] esta investigação excepcionalmente condensada, gostaria de insistir em que o resultado dela mostra que os começos da religião [...] convergem para o complexo de Édipo. Isso entra em completo acordo com a descoberta psicanalítica de que o mesmo complexo constitui o núcleo de todas as neuroses [...] (FREUD, 2013, p.159).

Para Freud (2018), a religião é sedução e um convite à imortalidade, amparo, proteção e, também, resposta inocente para um sujeito subordinado à imprevisibilidade do seu desejo. Parece necessário então discorrer brevemente acerca da noção de pai em psicanálise³⁸ como auxílio para compreendermos a alteridade de Deus e a ressignificação da sua transcendência.

Essa posição de Freud acerca da religiosidade é de suma importância para compreendermos a condição de figura paterna de Deus no inconsciente coletivo. Para ilustrar a figura paterna de Deus, figura de alteridade, que exercia uma posição de exceção, de onde emanava a legitimação para toda autoridade social e foi fundamentação para o desenvolvimento da cultura ocidental, Araujo (2013, s/p) nos fornece um importante exemplo. Segundo ela, quando a civilização estabeleceu o mandamento de que o sujeito não podia matar o próximo (o qual ele odeia ou que se interpõe em seu caminho, ou cuja propriedade ele ambiciona), o interesse é da existência comunitária dos homens que, de outra forma, seria impraticável. Crespi, também discorre

³⁸ “O que é um Pai? é a questão proeminente do legado freudiano. Lacan relê, no Édipo proposto por Freud, de que modo essa instância é operada, e demonstra como o Pai da religião judaico-cristã sucede os Deuses pagãos do mundo grego, alterando a ordem simbólica na cultura, instalando a possibilidade de criação do porvir e produzindo a consequente responsabilidade pelo não-sabido. Nesse sentido a Psicanálise é uma construção decorrente dos operadores simbólicos dessa tradição” (MAFRA, S/A).

acerca dessa autoridade que emanava de Deus com o seguinte exemplo, quando a religião é usada para legitimar o poder imperial:

[...] Desse modo, a religião institucional foi perdendo progressivamente a sua função de sinal de contradição com relação à lógica de dominação que reina no mundo. Já no século IV, o bispo Eusébio de Cesaréia, ao afirmar que o poder do imperador era a imagem terrena da autoridade de Deus, tranquilizava Constantino Magno quanto ao fato de o monoteísmo cristão, longe de incentivar a revolta, compensavam os pagãos, teria oferecido, pelo contrário, a base de legitimação do absolutismo da autoridade imperial (CRESPI, 1999, p. 19-20).

Assim, segundo Araújo (2013) o pai primitivo, destacado por Freud, foi à imagem original de Deus, o modelo sobre o qual as gerações posteriores formaram a imagem de Deus e assim dotavam de sentido a realidade, o mundo e, por exemplo, legitimavam autoridade terrena a partir dessa autoridade paterna de Deus. A existência do Pai primitivo, segundo Freud (2018), Deus, que tudo pode, possibilita que os indivíduos deem sentido a realidade: sentido a morte, ao sexo, a vida e etc.. Pois, diante das erupções do real, existe alguém que sabe e que elabora e cuida do destino dos sujeitos, ou seja, Deus. Contudo, Freud apostava no declínio da religião, visto que “os seres humanos não podem permanecer crianças para sempre. Têm de, por fim, sair para a vida hostil” (2018, p. 64).

Segundo Freud (2018), seguindo na ilustração do pai primitivo, Deus, ainda na fase de crescimento, no momento em que o indivíduo percebe que está destinado a continuar sendo uma criança para sempre, incapaz de proteger-se contra as estranhas forças superiores, passa a imputar estas forças à figura de seu pai. Passa, então, a idealizar para si deuses de quem aguarda proteção, passando a agrada-los para obter proteção ao mesmo tempo em que os teme. O desejo dos indivíduos por um pai é um motivo idêntico à sua necessidade de proteção contra as consequências das fragilidades humanas. A defesa contra o desamparo infantil é o que dá aspectos característicos à reação do adulto ao desamparo. Trata-se de uma procura humana do individual para o coletivo. Freud demonstra que “a origem da atitude religiosa poder ser remontada até o sentimento de desamparo infantil” (2018, p. 26). E prossegue defendendo que: “o desamparo do homem porém permanece e, junto com ele, seu anseio pelo pai constitui motivo

idêntico à sua necessidade de proteção contra a debilidade humana” (FREUD, 2018, p. 33).

Desse desejo de proteção paterna, Freud (2013) faz referência a uma concepção darwiniana de um pai violento, enciumado, guardando todas as fêmeas e expulsando seus filhos à medida que cresciam, no Mito do Pai da horda primitiva. Segundo ele, esses filhos, ainda que vivessem sob uma tirania sexual forçada, excluídos, mantinham força entre si que lhes permitiam contestar o despotismo paterno. Certos de suas convicções tomaram a decisão de condenar o pai à morte, para posteriormente devorarem-no. Os filhos preservavam um sentimento ambivalente com o pai, isto é, detestavam o pai por esse interditar que aqueles realizassem seus desejos e suas exigências sexuais, no entanto, ao mesmo tempo, tinham pelo pai amor e admiração. Depois de matarem o pai e o devorarem (consequentemente uma identificação com o pai por conta do ato canibalístico), caíram no arrependimento e se sentiram com remorsos e culpados. Segundo Freud,

Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim fim à horda patriarcal. Unidos, tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem sucedidos no que lhes teria sido impossível fazer individualmente [...]. Selvagens canibais como eram, não é preciso dizer que não apenas matavam, mas também devoravam a vítima. O violento pai primervo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo parte de sua força (FREUD, 2013, p. 145).

O pai, agora morto, tornava-se mais poderoso do que jamais foi enquanto estava vivo. E, dessa forma, o que o pai tinha interditado, por sua existência, começou a ser internalizado pelos filhos como regra de convivência entre eles. Os próprios filhos se impediam de cumprir suas próprias exigências e desejos sexuais, devido essa “obediência retrospectiva”. Nas palavras de Freud,

[...] o pai morto tornou-se mais forte do que o que fora vivo. [...] O que até então fora interdito por sua existência real foi doravante proibido pelos próprios filhos. [...] Anularam o próprio ato proibindo a morte do totem, o substituído do pai; e renunciaram aos seus frutos abrindo mão da reivindicação às mulheres que agora tinham sido libertadas. Criaram assim, do sentimento de culpa filial, os dois tabus fundamentais do totemismo, que, por essa própria razão, correspondem inevitavelmente aos dois desejos reprimidos do Complexo de

Édipo. Quem quer infringisse esses tabus tornava-se culpado dos dois únicos crimes pelos quais a sociedade primitiva se interessava (o homicídio e o incesto) (FREUD, 2013, p. 146).

Vale ressaltar que a perspectiva de pai, segundo a psicanálise, não é daquele que investe a paternidade comum, a encarnadura de um homem, pois isto não garantiria um pai investido do legítimo poder. Em um conceito próprio, trata-se do “operador simbólico a-histórico” e é nesse sentido que nos referimos à paternidade de Deus. Essa função do pai simbólico é parte essencial da psicanálise. Seu traço estruturante se funda em um princípio estrutural, onde existe um sistema governado por leis internas (ARAUJO, 2013). Dentro de um sistema, basta que um elemento se mova para que a lógica reguladora do conjunto de todos os outros também se modifique. Segundo Araujo,

O pai não é referido numa perspectiva de evolução histórica, não está submetido à ação de uma história, mas se encontra inscrito no ponto de origem de toda a história. O pai encarnado no real representa o governo do pai simbólico, é encarregado de assumir a representação dessa autoridade junto à comunidade estrangeira mãe-filho. O pai encarnado no real deve fazer valer a lei do pai simbólico, que é antes de mais nada a lei da proibição do incesto (ARAUJO, 2013, s/p).

Este pai primitivo freudiano, de fato, desempenhou um papel na gênese desta proibição; foi sua influência, e não uma percepção das necessidades sociais que a criou. Isto é, Deus ocupava a função de exceção, era alteridade e ordenava assim o caos, servindo de sustentação para o florescimento da cultura ocidental. Até que essa figura paterna, o pai primitivo (FREUD, 2018), ou o Deus fundamento último e metafísico foi paulatinamente perdendo a plausibilidade e sendo questionado, tal como vimos anteriormente através da metáfora da “morte de Deus” (NIETZSCHE, 2001).

Muito para além de um deslocamento do complexo de Édipo, a religião tem por objetivo, também, abrandar a angústia real que a consciência da finitude da vida provoca no sujeito e seu desamparo existencial, que se relaciona com a morte do Pai primeiro. Parte do arcabouço do discurso e prática religiosa decorre do desamparo original do sujeito (com o assassinato do Pai primeiro e antropofagia, restou à culpa e esse desamparo); sendo essa uma das principais causas que levaram os indivíduos a erguerem a civilização,

bem como, também, uma das principais causas para as realizações da civilização. Nesses dois casos, o desamparo original é algo extremamente objetivo e relacionam-se tanto com a morte do Pai primeiro quanto com a impotência do homem diante das forças naturais (FREUD, 2013). Em outras palavras, digamos que esta fraqueza do sujeito diante da natureza não leva somente às realizações materiais através do trabalho, visto que, leva, também, às “realizações espirituais”, dito deste modo, da civilização, entre as quais a religião.

Em relação à morte, por exemplo, os indivíduos ao elaborarem suas construções religiosas criam, também, uma forma de vencerem a morte, fazendo dela não o fim, e sim, “o começo de um novo tipo de existência que se acha no caminho da evolução para algo mais elevado.” (FREUD, 2018, p.31). Logo, a religião é compreendida como de extrema relevância a estruturação da vida subjetiva, sendo tratada como um manancial normativo que precisa ser interiorizado pelo sujeito, contribuindo, portanto, na construção de seu “super eu” (FREUD, 2018, p.19).

Ainda discorrendo acerca do pai simbólico da psicanálise, para ilustrar sua importância tanto para a psicanálise quanto para a compreensão do fenômeno religioso, vejamos Lacan, autor que foi apresentado de forma breve e introdutória, neste trabalho, e é de uma relevância imensa³⁹. Essa definição de pai que foi teorizada por Lacan (2005), decorre de uma releitura de Freud, apresenta o entendimento de Freud quando escreveu em *Totem e Tabu* (2013) e a interiorização dos interditos essenciais para que uma comunidade social possa emergir da relação primeira, mãe/filho/pai, na tentativa de operar e se inscrever numa cultura. Para Lacan (2005) o estatuto de pai simbólico se designa de Nome-do-Pai, isso se dá em uma operação simbólica: a metáfora do Nome-do-Pai. Segundo ele, o indivíduo, ainda na infância, substitui o significante do desejo da mãe pelo significante do Nome-do-Pai, atribuindo ao pai um estatuto original.

³⁹ Percebemos a necessidade de um estudo mais aprofundado na relação do pai simbólico da psicanálise, mais especificamente o Nome-do-Pai de Lacan, e a transcendência na experiência religiosa pós-moderna. Pesquisa esta que não foi aprofundada, na verdade sequer foi desenvolvida, neste trabalho, e que apontamos para futuras pesquisas, análises e discussões.

O Nome-do-Pai é localizado por Lacan no centro do simbólico⁴⁰, visto que, “a atribuição da procriação ao pai só pode ser efeito de um significante puro, de um reconhecimento, não do pai real, mas daquilo que a religião nos ensinou a invocar como o Nome-do-Pai” (LACAN, 1998, p. 562). Segundo Lacan,

[...] se esse Deus-sintoma, esse Deus-totem tanto como tabu, merece que nos detenhamos na pretensão de fazer-se dele um mito é na medida em que ele foi o veículo do Deus de verdade. É por seu intermédio que a verdade sobre Deus pôde vir à luz, isto é, que Deus foi realmente morto pelos homens, e que, a coisa tendo sido reproduzida, o assassinato primitivo foi redimido. A verdade encontrou sua via por meio daquele que a Escritura chama certamente o Verbo, mas também o Filho do Homem, confessando assim a natureza humana do Pai (LACAN, 1988, p. 221).

A importância atribuída à religião e as experiências religiosas com um todo pela psicanálise, falo mais especificamente de Freud, Lacan e Lebrun, é um importante legado. Sobretudo, no entendimento de que a religiosidade atua ou atuou, como discutiremos, na e para a inibição de instintos mais primitivos dos indivíduos, abrandando seus desamparos. Neste sentido, a religiosidade possibilita e é uma garantia de convivência social, trata-se de uma enorme força maior que assume um caráter paterno caracterizando a imaturidade da condição humana na sua existência dependente, isto é, dependente da figura de exceção, da alteridade, ao menos foi assim até os tempos atuais. Freud (2018), por exemplo, reconhece que sem Deus, deuses ou deusas, a vida se torna insuportável, por gerar e nutrir emoções, sobretudo, os desejos mais primitivos dos indivíduos. Quase que um entendimento de que a religião ainda é um mal necessário.

Segundo Bittencourt (2017), para Freud a ciência ocuparia o lugar da religião. Que na sua concepção era uma ilusão a ser superada pelo saber científico. Sua concepção sobre a religião se fundamentava na ideologia

⁴⁰ “Termo extraído da antropologia e empregado como substantivo masculino por Jacques Lacan, a partir de 1936, para designar um sistema de representação baseado na linguagem, isto é, em signos e significações que determinam o sujeito à sua revelia, permitindo-lhe referir-se a ele, consciente e inconscientemente, ao exercer sua faculdade de simbolização. Utilizado em 1953 no quadro de uma tópica, o conceito de simbólico é inseparável dos de imaginário e real, formando os três uma estrutura. Assim, designa tanto a ordem (ou função simbólica) a que o sujeito está ligado quanto à própria psicanálise, na medida em que ela se fundamenta na eficácia de um tratamento que se apoia na fala” (ROUDINECO; PLON, 1998, p. 714).

cientificista, visto que, ele defendia que com desenvolvimento da ciência a religião iria entrar em declínio. Assim como diversos pensadores da época, ele acreditava que a ciência dissiparia a paixão pela ignorância que caracteriza a religião, ou seja, seu obscurantismo.

Para Freud a religião é uma ilusão não, necessariamente, por conta de ser falsa ou irrealizável e contraditória à realidade, e sim, por ela se originar dos desejos humanos, ou seja, “podemos [...] chamar uma crença de ilusão quando uma realização de desejo constitui fator proeminente em sua motivação e, assim procedendo, desprezamos suas relações com a realidade, tal como a própria ilusão não dá valor à verificação” (2018, p.50). Sendo assim, ela é antagônica ao pensamento e à atitude racional-científica. Logo, Freud, defende a razão em detrimento da religião, todavia, sem ter ilusões quanto aos limites da razão e da ciência. Segundo ele “nossa ciência não é uma ilusão [...] ilusão seria imaginar que aquilo que a ciência não nos pode dar, podemos conseguir em outro lugar” (2018, p.87). A filosofia contemporânea, também, já vinha assinalando as limitações do nosso saber, mostrando a impossibilidade em que nos achamos de referir-nos a fundamentos absolutos de verdade ou a critérios universais de racionalidade (CRESPI, 1999, p. 13).

Contudo, para Freud (1974, p. 200), a religião, como vimos, ainda era um mal necessário, pois, trata-se de uma ilusão indispensável à civilização por ser um impedimento ao sentimento de culpa gerado pelo assassinato do pai, impedindo assim que os indivíduos se assassinassem por qualquer motivo. Defendia que a religião pertence à dimensão do privado, em particular, do neurótico obsessivo, considerando-a uma experiência subjetiva que possibilita que o indivíduo suporte o peso da vida. Afirmando que o indivíduo religioso é suscetível de ser analisado em termos edipianos, uma vez que, encontra-se completamente submetido à vontade do Deus-Pai.

Não tem como não reconhecermos que a psicanálise tem uma intrínseca relação com a religião. No entanto, como vimos, Freud recusou essa ligação entre a psicanálise e a religião ao elaborar uma teoria da religião, em seu texto “Atos obsessivos e práticas religiosas” (2006) e, mais radicalmente, em O futuro de uma ilusão (2018) e Moisés e o monoteísmo (1996). Já para Lacan a religião é uma questão presente em sua produção teórica. Ao inscrever a prática psicanalítica na função da fala no campo da linguagem, Lacan (1998a)

atribui todos os seus efeitos ao simbólico, ou seja, à ordem que articula, para cada sujeito, a linguagem e o parentesco. Segundo Lacan, por exemplo:

O que está em questão é que Freud, quando nos fala do tema da lei moral em Moisés e o monoteísmo, integra-o plenamente a uma aventura que só encontrou, diz ele textualmente, seu pleno desenvolvimento e seu acabamento na trama judaico-cristã. Com respeito às outras religiões, que ele qualifica vagamente de orientais, fazendo alusão, penso eu, a toda a gama, Buda, Lao-Tsé e muitas outras, elas nada mais são – diz ele com uma ousadia perante a qual só nos resta inclinar-nos por mais aleatória que pareça – do que o culto ao Grande Homem. E desse modo as coisas permaneceram no meio do caminho, mais ou menos abortadas, aquém do assassinato primitivo desse Grande Homem (LACAN, 1988, p. 215).

Em síntese, para Freud, com o desenvolvimento do conhecimento racional e científico ocorreria inevitavelmente o declínio do que ele chamou de ilusões religiosas; já em Lacan, diferentemente de Freud, com o avanço da ciência não haveria a decadência da religião, e sim o oposto, haveria o fortalecimento da religião, com, inclusive, a contribuição do avanço da ciência. Portanto, religião acabaria, afinal, anulando a própria psicanálise, nas palavras do próprio Lacan: “[...] você verá que a humanidade será curada da psicanálise. Por força de mergulhá-lo no sentido, no sentido religioso naturalmente, acabarão recalçando esse sintoma” (2005, p.67).

Segundo Lacan (2005), a religião triunfará, pois, é impossível imaginar a quantidade de poder que emana das experiências religiosas. Para Bittencourt (2017) a posição de Lacan em relação à religião é diametralmente contrária ao posicionamento de Freud, pois, Lacan discorre acerca de um “trunfo da religião”. Enquanto Freud defendia que a ciência superaria a religião, Lacan defendia que a ciência e seu discurso não conseguiram eliminar a prática religiosa, muito pelo contrário, fortaleceriam sua produção.

Lacan defendia que se a psicanálise tiver êxito, nos livrando tanto do real⁴¹ quanto do sintoma, como o faz a religião, ela se apagará de ser somente

⁴¹ “Termo empregado como substantivo por Jacques Lacan, introduzido em 1953 e extraído, simultaneamente, do vocabulário da filosofia e do conceito freudiano de realidade psíquica, para designar uma realidade fenomênica que é imanente à representação e impossível de simbolizar. Utilizado no contexto de uma tópica, o conceito de real é inseparável dos outros dois componentes desta, o imaginário e o simbólico, e forma com eles uma estrutura. Designa a realidade própria da psicose (delírio, alucinação), na medida em que é composto dos significantes foracluídos (rejeitados) do simbólico” (ROUDINECO; PLON, 1998, p. 644-645).

um sintoma esquecido. Contudo, o posicionamento de Lacan, neste caso, é um tanto paradoxal, pois em 1974, na Conferência de Imprensa em Roma, ele declara que a religião “é infatigável” (LACAN, 2005b, p. 79) e que a psicanálise não sobreviverá, exceto no caso dela fracassar na sua função, podendo desta forma permanecer como uma necessidade. Literalmente, por isso paradoxal, a sobrevivência da psicanálise depende de seu fracasso, ou seja, depende do seu fracasso em responder à demanda de reduzir o sintoma e o real (vimos ambos esses conceitos anteriormente). Senão, ela poderá desaparecer.

Segundo Lacan (2005), o sujeito, na sua perene luta com o real, ainda que tenha todas as explicações da ciência e esforços científicos para interpretar a realidade e o próprio indivíduo, ainda assim têm questionamentos e indagações perturbadoras, as incertezas. Desta forma, a religiosidade continua tendo muita utilidade, isto é, suprir a demanda por certezas, como proteção, para confortar e etc. Para ele, a religião “tem recursos de que sequer se suspeita, basta ver como ela fervilha.” (LACAN, 2005, p.65). Defendendo que,

[Os religiosos] gastaram um tempo, mas de repente compreenderam qual era sua chance com a ciência. Vão precisar dar um sentido a todas as reviravoltas introduzidas pela ciência. E, no que se refere ao sentido, eles conhecem um bocado. São capazes de dar sentido a qualquer coisa. Um sentido à vida humana, por exemplo. São formados nisso. Desde o começo, tudo o que é religião consiste em dar um sentido às coisas que outrora eram coisas naturais. Não é porque as coisas vão se tornar menos naturais, graças ao real, que se vai parar de secretar o sentido. E a religião vai dar um sentido às experiências mais curiosas, aquelas pelas quais os próprios cientistas começam a sentir uma ponta de angústia. A religião vai encontrar para isso sentidos truculentos. É só ver o andar da carruagem, como eles estão se atualizando (LACAN, 2005, p.65).

Vejamos, por exemplo, uma ilustração desses sentidos truculentos da religião, que Lacan nos advertiu, explanados por Bittencourt (2017). Trazendo a questão para campo religioso brasileiro, a autora discorre acerca de um testemunho de um trecho do livro de Marcelo Crivella, atual prefeito do Rio, que explicará como toda doença tem uma causa, um vírus ou uma bactéria, definida por ele como uma força do diabo. E, conseqüentemente, por esse motivo, somente pode ser tratada pelo poder do próprio Deus. Segundo a

autora, esse exemplo exemplifica bem o que Lacan apontou. Em sua análise, sentido mais truculento que esse, impossível.

Seria possível, então, assegurarmos que Lacan (2005b) estava correto ao proclamar, em 1974, o triunfo da religião, mesmo ele já preconizando as consequências funestas do retorno da religião, defendendo que, “Deus, recuperando a força, acabaria por existir, o que não pressagia nada melhor do que um retorno de seu passado funesto” (LACAN, 2003, p. 533).

Assim, como vimos, constatamos que para Lacan (2005), as religiões são tentativas dos indivíduos de modelar a realidade, de dar-lhe um sentido. Lacan destaca que, “Desde o começo tudo o que é religião consiste em dar um sentido às coisas que outrora eram as coisas naturais. [...] A religião é feita para isso, para curar os homens, isto é, para que não percebam o que não funciona” (LACAN, 2005, p. 72). Dessa forma, fica evidente a relação entre a grande influência do discurso religioso à oferta de sentidos para o que quer que seja. Porém, Lacan faz a seguinte observação: “Saibam que o sentido religioso vai ter um boom do qual vocês não têm a menor ideia. Porque a religião é a moradia original do sentido. Isto é uma evidência que se impõe” (LACAN, 1985, p. 54).

Destarte, se a incredulidade de Freud acerca do futuro da religião estava relacionada entre as várias formas de neuroses obsessivas, na perspectiva de Lacan era plausível lhe atribuir uma outra qualificação bem mais valorizada, ainda que, o próprio não deixe de tratá-la como uma esquizofrenia coletiva, apesar de reconhecer suas qualidades (LACAN, 2005c, p. 76).

Lacan defendeu que, “Se a religião triunfar, como é o mais provável [...] isso será o sinal de que a psicanálise fracassou. É muito normal que ela fracasse, porque aquilo ao qual ela consagra é muito, muito mais difícil” (LACAN, 2003, s/p), acrescentando que, “[...] a psicanálise não triunfará: sobreviverá ou não” (LACAN, 2003, s/p). Porém, esse seu posicionamento, como já falamos é bem contraditório e paradoxal, pois, por exemplo, ele chegou a afirmar que: Atesta em “Ciência e verdade”: “Quanto à religião, ela deve, antes, servir-nos de modelo a não seguir...” (LACAN, 1998, p. 891).

Lacan, ao ser questionado acerca de se religião triunfaria e, também, acerca da psicanálise, respondeu o seguinte, que a religião triunfaria: “Sim. Não triunfará apenas sobre a psicanálise, triunfará sobre muitas outras coisas

também. É inclusive impossível imaginar quão poderosa é a religião” (LACAN, 2005a, p.65). Segundo ele, toda essa força da religião é por conta da sua eficiência em produzir sentido, ou seja, dotar a realidade, o mundo a nossa volta, de sentido. Eficiência essa que, segundo ele, a ciência não tem. Ela e, sobretudo, a psicanálise, tendem a buscar e pesquisar o real e, para Lacan, o “real é o que não funciona” (LACAN, 2005a, p.63).

A ciência, para Lacan, tem uma inclinação mais para a desordem, para a perturbação, muito mais do que para a harmonização e para apaziguar as angustias dos indivíduos. Para ele, os indivíduos não estão dispostos a viverem suas vidas sem um sentido, ou seja, em um mundo desordenado que não funcione. Segundo Lacan, “[...] O real, por pouco que a ciência aí se meta, vai se estender, e a religião terá então muito mais razões ainda para apaziguar os corações”. A ciência é novidade, e introduzirá um monte de coisas perturbadoras na vida de todos (LACAN, 2005a, p. 65). Pois, não tendo capacidade de dar sentido à realidade, ao mundo, a vida cotidiana dos indivíduos, a ciência criará problemas, perturbações e angústias ao enfrentar o real. Ela provocará tumulto e confusão no contato com o real, abrindo ainda mais espaço para que a religião faça aquilo que somente ela sabe fazer e tem feito há milênios: apaziguar os corações humanos (LACAN, 2005a, p. 65). Visto que, a religião é a doadora de sentido à humanidade. Contudo, ela produzirá sentido na mesma proporção que a humanidade se desespera em convulsões e dores de seu mal-estar (LACAN, 2005a).

Nesse sentido, segundo Lacan, a religião tem, em seu corpo ritual, doutrinário e ético, a eficiência de coordenar e mesmo enfrentar as tensões do cotidiano, como as angústias, os sofrimentos, a ansiedade e o próprio desejo. Ela consegue dar sentido a esses sentimentos diante das dificuldades vida. Para Lacan, a prática religiosa se justificaria no introduzir certezas (LACAN, 2005a), sendo a religião uma forma de se vivenciar e perceber o mundo, de forma que poderíamos “enfrentar” o real. Pois, “A religião é feita para isso, para curar os homens, isto é, para que não percebam o que não funciona”, dizia Lacan (2005a, p. 72). Cura esta que se relaciona com o enfrentamento do sujeito pós-moderno com suas demandas desordenadas, com suas angústias produzidas nesse contexto de fortes incertezas e crise de identidades.

Portanto, Lacan (1985, p.251) põe a psicanálise e a ciência sob um mesmo estatuto, o de se apoiar “na falta central em que o sujeito se experimenta como desejo”. Já a religião, diferentemente, tem a eficiência, mesmo que ilusória, de tamponar esta falta.

Lacan (1985), por exemplo, retoma e discute questões apresentadas por Freud em “Moisés e o monoteísmo” (1996), apontando que os elementos da tradição judaico-cristã são constitutivos da ordem simbólica que estrutura a lógica da subjetividade moderna, a partir da função exercida pela instância paterna. Seguindo por esse percurso ele discorrerá do que virá denominar de “Nome-do-Pai”, operador da fala, efeito do inconsciente estruturado como linguagem e ordenado na análise pelo discurso. Para ele, a falta de sentido, então, seria a causa da angústia humana. Uma angústia que faz parte da existência humana. Angústia que é provocada pelo real (LACAN, 2005c, p. 63). Segundo Murta,

Jacques Lacan articula a psicanálise ao Conceito de Angústia do filósofo Soren Kierkegaard. A referência ao Conceito de Angústia produz uma retomada sobre o tema do desejo [...] Lacan interpreta a estrutura da angústia como potência da falta, como ato que atesta que a falta se dá, quando no lugar do objeto a do desejo aparece algo (MURTA, 2011, p. 2).

Já que o real, como vimos, segundo Lacan, é a falta de todo sentido e a causa da angústia, ele se constitui, também, como causa que gera o mal-estar no qual a humanidade está inserida (LACAN, 2005c, p. 75). Para Lacan, como mencionamos, a religião triunfará e se ela triunfar, isso será sinal de que a psicanálise fracassou, sendo muito normal que ela fracasse, porque aquilo ao qual se consagra é muito, muito difícil: o real. Segundo Lacan,

Falei há pouco do real. O real, por pouco que a ciência aí se meta, vai se estender, e a religião terá então muito mais razões ainda para apaziguar os corações. A ciência é novidade, e introduzirá um monte de coisas perturbadoras na vida de todos (LACAN, 2005c, p. 65).

Diante da insustentabilidade do real, Lacan, então, confiava ou na psicanálise ou na religião, todavia, como vimos, mesmo que, paradoxalmente, apostando no triunfo da religião em detrimento da psicanálise, para ele, “A psicanálise não baterá a religião; a religião é imperecível. A psicanálise não triunfará, ela sobreviverá ou não” (LACAN, 2005a, p. 65), como vimos, ele

entendia a psicanálise como um sintoma do seu tempo e, como tal, sumiria ao se solucionar o mal-estar. Lacan aponta que,

Ela [a religião] encontrará uma correspondência de tudo com tudo. É, inclusive, sua função [...]. O analista permanece aí. Está aí como um sintoma. Só pode durar a título de sintoma. Mas você verá que a humanidade será curada da psicanálise. Por força de mergulhá-lo no sentido, no sentido religioso naturalmente, acabarão recalçando esse sintoma (LACAN, 2005a, p. 67).

Neste cenário, como já mencionamos anteriormente, as grandes narrativas religiosas foram aos poucos sendo questionadas e perdendo impacto e público, mais especificamente as grandes religiões institucionais tradicionais. Contudo, como também já discutimos anteriormente, quanto mais rápida ocorriam essas transformações, mais surgiam novas crenças e diversificavam-se as experiências religiosas. Sendo as a busca por experiências religiosas, cada vez mais, comum nos dias atuais e, segundo Berger (2009), sendo a sociedade de hoje tão religião quanto à sociedade do passado, ou seja, a religião teria triunfado (LACAN, 2005a). O oposto, como vimos, do que muitos defendiam e esperavam que, com o advento da Modernidade e posteriormente da contemporaneidade, a religião e religiosidades fossem destruídas, desaparecessem, ao contrário, impulsionou novas formas de religiosidade, construindo ressignificações do crer das experiências religiosas, mesmo em um ambiente de insegurança, marcado por incertezas e individualismo. O que acarretou com que as crenças e experiências religiosas na contemporaneidade fossem cada vez mais voltadas para este mundo, em detrimento de uma dimensão extramundana, tal como discutimos a partir de Berger (2009), Luckmann (2014) e Hervieu-Léger (2015).

Essa religiosidade, aparentemente, está cada vez mais apartada da figura paterna de alteridade que discutimos recorrendo à psicanálise, isto é, o Deus metafísico, fundamento último, que tanto discutimos no decorrer deste trabalho e foi anunciado por Nietzsche (2001) como estando morto. Questão essa que veremos a seguir e seus impactos na experiência religiosa na pós-modernidade.

4.2. A “Morte de Deus”, o enfraquecimento da Função Paterna e a crise de legitimação na cultura Ocidental

Precisamos interrogar a atualidade acerca dos pressupostos da psicanálise, bem como, investigar os mais recentes esforços teóricos que buscam respostas para a angústia de parte dos sujeitos na contemporaneidade. Compreendendo que a dimensão alteritária se manifesta de forma diferenciada nos tempos atuais. Teorizando, neste caso, a partir da referência à alteridade e o que, posteriormente, denominaremos de crise da civilização Ocidental, fundada conforme o modelo religioso e mantida sobre o fundamento teológico. Sobre esse fundamento, a autoridade hierárquica se legitimou pela evidência da transcendência em que se apoia (LEBRUN, 2008).

Como vimos, Lacan é um dos maiores nomes da psicanálise, sendo considerado um dos principais intérpretes de Sigmund Freud, fundou uma corrente psicanalítica própria: a Psicanálise Lacaniana, da qual, Lebrun⁴², teórico que discutiremos a seguir, faz parte. Por esse motivo, iremos tecer breves considerações acerca psicanálise lacaniana. Embora, no que se refere à religião e religiosidade, tratamos da teoria de Lacan em contraponto a teoria de Freud anteriormente. Retomamos agora Lacan para melhor compreendermos tanto o pai simbólico da psicanálise, como apresentamos anteriormente, quanto, especialmente, compreendermos as concepções teóricas de Lebrun e a relação de sua teoria com a resignificação da transcendência na experiência religiosa pós-moderna, mais adiante.

Para discorrermos sobre a relação da “morte de Deus” e a crise de legitimação na cultura ocidental, iremos partir dos preceitos lacanianos constituídos em meados do século XX, em especial os apresentados em *O Seminário, livro 5 - As formações do inconsciente* (1999), no qual, Jacques-Marie Émile Lacan defende o sintoma como uma metáfora criada com base na mensagem invertida que vem do Outro, uma objeção ao "*Che vuoi?*"⁴³, enigma do desejo do Outro.

⁴² Doutor em Medicina, com formação em psiquiatra e psicanálise, Lebrun é também diretor da Associação Freudiana da Bélgica e um dos fundadores da Associação Lacaniana Internacional.

⁴³ Tal expressão utilizada por Lacan foi retirada do conto de J. Cazotte: *Le diable amoureux*. "*Che vuoi?*" – que em italiano quer dizer que queres?, dito pela cabeça de camelo horrenda e enorme, no conto de Cazotte, representação do diabo, eis a questão que lança o sujeito pela via do desejo. Pois o personagem do conto invoca o diabo em busca de respostas, mas este lança uma questão. Questão sobre o desejo do homem. O desejo do homem é o desejo do Outro, nos disse Lacan em vários momentos de seu ensino. No seminário 8, sobre a

Este conceito de “Outro”⁴⁴ em Lacan é usado para designar um lugar simbólico – o significante, a lei, a linguagem, o inconsciente, ou, ainda, Deus – que determina o sujeito, ora de maneira externa a ele, ora de maneira intrassubjetiva em sua relação com o desejo. Pode ser simplesmente escrito com maiúscula, opondo-se então a um outro com letra minúscula, definido como outro imaginário ou lugar da alteridade especular (ROUDINECO; PLON, 1998, p. 558). Já em relação ao conceito de sintoma em Lacan, ele cunhou esse termo (sinthoma) para descrever a noção já conhecida da palavra e acrescentar, expandindo seu sentido comum, a noção de revelação dos restos oriundos do real (1998, p. 541).

Desta forma, em Lacan, o sintoma é compreendido como “o retorno, por via de substituição significante, do que se encontra na ponta da pulsão como seu alvo [a satisfação] Trata-se justamente de alvo e não, propriamente falando, do objeto, embora [...] este entre rapidamente em consideração” (LACAN, 1988, p. 139). Logo, no sintoma, bem como nas demais formações do inconsciente, existe uma satisfação de desejo, mas essa satisfação é uma “satisfação às avessas” (LACAN, 1999, p. 331) e, segundo Freud, uma “satisfação real” (FREUD, 1980, p. 421), para além do princípio do prazer e vinculada à pulsão de morte, demonstrando a aporia do desejo. Segundo, Lacan,

O que a experiência analítica nos ensina em primeiro lugar é que o homem é marcado, é perturbado por tudo aquilo a que se chama sintoma – na medida em que o sintoma é aquilo que o liga aos seus desejos. Não podemos definir-lhe o limite nem

transferência, isso é posto da seguinte forma: o desejo, em sua raiz e essência, é o desejo do Outro (Cf. LACAN, 1992).

⁴⁴ “Termo utilizado por Jacques Lacan para designar um lugar simbólico — o significante, a lei, a linguagem, o inconsciente, ou, ainda, Deus — que determina o sujeito, ora de maneira externa a ele, ora de maneira intra-subjetiva em sua relação com o desejo. Pode ser simplesmente escrito com maiúscula, opondo-se então a um outro com letra minúscula, definido como outro imaginário ou lugar da alteridade especular. Mas pode também receber a grafia grande Outro ou grande A, opondo-se então quer ao pequeno outro, quer ao pequeno a, definido como objeto (pequeno) a. Como todos os freudianos, Lacan situou a questão da alteridade, isto é, da relação do homem com seu meio, com seu desejo e com o objeto, na perspectiva de uma determinação inconsciente. Mais do que os outros, entretanto, procurou mostrar o que distingue radicalmente o inconsciente freudiano — como outra cena, ou como lugar terceiro que escapa à consciência — de todas as concepções do inconsciente oriundas da psicologia. Por isso é que cunhou uma terminologia específica (Outro/outro) para distinguir o que é da alçada do lugar terceiro, isto é, da determinação pelo inconsciente freudiano (Outro), do que é do campo da pura dualidade (outro) no sentido da psicologia” (ROUDINECO; PLON, 1998, p. 558).

o lugar – por satisfazer isso sempre, de alguma maneira, e, o que é mais, sem prazer (LACAN, 1992, p. 262- 263).

Lacan (1997) ainda conclui que:

O sintoma não está, como o acting-out, pedindo a interpretação [...] o que descobrimos no sintoma, em sua essência, não é um apelo ao Outro, não é o que mostra o Outro; o sintoma em sua natureza é gozo [...] gozo encoberto sem dúvida [...] O sintoma não precisa de vocês como o actingout, ele se basta. É da ordem do que lhes ensinei a distinguir do desejo, como sendo o gozo, quer dizer, algo que vai em direção à Coisa, tendo passado a barreira do Bem [...] quer dizer, do princípio do prazer, e é por isto que este gozo pode se traduzir por um Unlust, [...] desprazer (LACAN, 1997, p. 134).

Sendo assim, no cerne da experiência do desejo existe algo que resta quando o desejo é satisfeito. No final do desejo, final que é sempre o resultado de um engano, resta o gozo, encarnado no sintoma e presentificado pela angústia. Lacan (2005c) define o sintoma como um signo isolado da cadeia significante, uma cifra de gozo, isto é, articulador do inconsciente e do gozo.

Enfim, para Lacan (2005c), o sintoma é, inicialmente, enfatizado em sua dimensão simbólica, significante: um nó de significações suscetível de ser desfeito pela interpretação. Porém, a partir da experiência clínica, desde Freud, faz referência à persistência do sintoma mesmo após sua interpretação, indicando uma limitação dos efeitos produzidos pela mesma. Neste sentido, Lacan avança na perspectiva de conceber que o sintoma não é regido somente pela rede simbólica, pois algo resta após o desvendamento do encadeamento significante. A isso Lacan dará o nome de gozo, passando a entender o sintoma não somente como uma mensagem codificada, e sim, também, como um modo do sujeito organizar seu gozo. Em virtude disso, mesmo após ter seu sintoma decodificado pela interpretação, o sujeito não renuncia a ele. Freud, por exemplo, demonstra que o neurótico, ainda que demande a cura, não a quer, insiste no gozo de seu sintoma (DIAS, 2006).

Desta forma, Lacan insere em seu discurso um dos seus conceitos que lhe é mais caro: o real. Trata-se de um conceito caríssimo, pois ele próprio o “define”, o real, como algo que é indefinível. Para ele o real é aquilo que, num mundo em pleno movimento, não funciona (LACAN, 2005c, p. 63). É a ausência de qualquer sentido, é o impossível, até mesmo de ser descrito,

porque “o Real não é um objeto ou uma coisa, senão aquilo que escapa à simbolização” (SPARANO, 2011, p. 51). Para Lacan (2005) o real é o que não funciona, não tem sentido, está sempre além do previsível, é radicalmente indomesticável e só se demonstra pelos seus efeitos. As religiões, por exemplo, seriam então, tentativas de modelar o real, de dar-lhe um sentido.

Para Lacan, como vimos, todo este poder da religião advém da sua capacidade de atribuir sentido às coisas em geral, uma capacidade que a ciência não possui. A ciência, e, sobretudo, a psicanálise, tendem a perscrutar o real e, para Lacan, o “real é o que não funciona” (2005a, p.63). Dito de outra forma, para Lacan (2005) o Real não é um objeto ou uma coisa, senão aquilo que escapa à simbolização. O real, portanto, aparece como um elemento que se torna um obstáculo ao progresso da humanidade em direção a uma situação sustentável, possível e feliz. Contudo, como já afirmamos, ao mesmo tempo, ele é um conceito caríssimo à psicanálise lacaniana.

Lacan foi responsável por apresentar inovações na psicanálise, tanto do ponto de vista teórico como no ponto de vista prático. Pare ele, a psicanálise tem apenas uma interpretação possível, que é a interpretação linguística. Logo, é função da psicanálise descobrir as leis pelas quais se rege o inconsciente. Leis que são descobertas pelas manifestações do inconsciente, desta forma, podendo-se tratar as diversas patologias psíquicas.

A Psicanálise Lacaniana inovou, a partir de uma metodologia diferente de análise do trabalho de Freud, criou novos conceitos, além de ter criado uma técnica de análise própria; constituindo-se como um sistema de pensamento que promoveu diversas alterações em relação à doutrina e clínica propostas por Freud. Principalmente, em comparação a outros psicanalistas cujas teorias divergiram da proposta de Freud, ou seja, opondo-se aos pós-freudianos que promoveram a Psicologia do Ego⁴⁵, ele propõe um retorno a Freud. Assim sendo, a sua teoria acabou se tornando uma espécie de revolução às avessas

⁴⁵ “A rota de desvio praticada pela psicologia do ego em relação à psicanálise repousa, precisamente, no modo como foi por ela entrevisto o mais caro dos conceitos psicanalíticos: o inconsciente, bem como o recalque que o institui. Nesta escola, o inconsciente recebe formas e contornos que de modo algum se encontram presentes na obra freudiana, e é minimizado para conferir um lugar privilegiado ao ego, tido por racional, consciente, com função de síntese, denominada por Hartmann (1962) ‘função sintética do ego’. Concebido nesta teoria como o eixo ordenador central dos processos psíquicos, ao qual se deve o controle racional das condutas, o ego é descrito por Hartmann (1969, p. 112) como ‘[...] o ‘órgão’ especial de adaptação do homem” (BARATTO; AGUIAR, 2007, p. 310-311).

(BARATTO; AGUIAR, 2007). Como se fosse uma substituição ortodoxa da doutrina preconizada por Freud. Baratto e Aguiar, acerca dos pós-freudianos, sustentam o seguinte:

De fato, o lugar próprio que a psicanálise inaugurou, ordenado pela especificidade do conceito de inconsciente posto em curso por Freud, correu o risco de dissipar-se. Os teóricos da psicologia do ego, ao minimizarem os efeitos da descoberta freudiana, retrocederam a noções originadas na filosofia racionalista clássica, (re)colocando em cena a noção de inconsciente concebido como o lado obscuro e irracional das paixões da alma. Para os teóricos do ego, abriga-se, sob a denominação de inconsciente, toda sorte de comportamentos e de motivações postos à margem do 'controle racional do ego' (BARATTO; AGUIAR, 2007, p. 310).

O pensamento de Lacan introduziu a fenomenologia à teoria de Freud, isso com base em filósofos alemães, dentre eles Hegel, Husserl e Heidegger. Lacan, assim, acaba introduzindo a psicanálise ao campo da filosofia, não restando dúvidas que foi de extrema importância para os rumos da psicanálise por trazer contribuições teóricas importantes a partir da reformulação da teoria formulada por Freud. Buscou afastar a teoria freudiana dos mitos, sintetizando-as à estrutura para em seguida trazê-las para o campo do significante (BARATTO; AGUIAR, 2007). Defendia que a tragédia de Édipo⁴⁶ reflete a concepção da construção subjetiva, bem como a definição sexual. No entanto, confronta Freud defendendo que o conteúdo principal da tragédia repousa na figura do pai, fundamento da lei e do limite para o apetite do desejo (BARATTO; AGUIAR, 2007). Já Freud defendia que o amor da mãe e a rivalidade com o pai geravam sentimentos complexos que conviveriam com os indivíduos a vida toda, a saber: a inveja do pênis e a angústia de castração. Segundo Lebrun,

Com efeito, nisso consistirá todo o trabalho de Lacan em retomar de outro modo o que Freud havia iniciado em relação ao Pai. Situemos de saída o que está em jogo: a fisiologia do desejo humano é feita de modo que uma renúncia ao gozo imediato e absoluto é necessária para poder desejar. O Sujeito satisfatório, metaforizado pela mãe. É a razão do Interdito do

⁴⁶ Segundo Sigmund Freud (2013) o Complexo de Édipo verifica-se quando um rapaz atinge o período sexual fálico na segunda infância e dá-se então conta da diferença de sexos, tendendo a fixar a sua atenção libidinosa nas pessoas do sexo oposto no ambiente familiar. Freud baseou-se na tragédia de Sófocles, "Édipo-Rei", chamando Complexo de Édipo à preferência velada do filho pela mãe, acompanhada de uma aversão clara pelo pai. O complexo de Édipo é uma referência à ameaça de castração ocasionada pela destruição da organização genital fálica da criança, radicada na psicodinâmica libinal, que tem como pano de fundo as experiências libidinais que se iniciam na retirada do seio materno.

incesto que organiza o que Lacan denomina o *caráter mais fundamentalmente decepcionante da ordem simbólica*. Mas essa condição do humano é lida de forma diferente por Freud e por Lacan. Freud denominou isso de Édipo. Dito de outro modo ele faz sustentar o pai como aquele que ordenará essa renúncia. Lacan, por sua vez, nos leva a dar um salto epistemológico completamente fundamental, visto que, afinal de contas, ele nos diz que o pai está aí apenas como representante de comércio da Lei da linguagem. Se, para Freud, o proibidor do incesto é o Pai, para Lacan é a linguagem que torna o incesto impossível. Para habitar o mundo mediatizado pelas palavras, o sujeito teve de consentir perder o gozo imediato das coisas. Paradoxalmente a natureza do homem é ter perdido o natural (LEBRUN, 2010, p. 29).

Para Lacan (1998a), a percepção da falta no Outro, isto é, a concepção da castração materna, é o que inseriria o *infans* em um posicionamento interrogativo, o qual, possibilitaria que uma atividade simbólica se instituisse. Segundo ele (1998a), o falo⁴⁷ é o significante da perda de gozo advinda da entrada do sujeito no campo da linguagem, este é o preço a se pagar para aceder ao campo do desejo. Com o deslocamento do Édipo para o campo da linguagem, a função paterna passa a ter estatuto de significante Nome-do-pai. Ele defende que a intervenção do pai em relação à mãe é o que acarretaria o desalojamento da criança do lugar de falo materno, acarretando uma mudança subjetiva do ser para ter, direcionando a significação do falo. Segundo ele, o significante Nome-do-pai é o nome do desejo materno (LACAN, 2008). Lacan (1998a) relacionou a crise dos costumes com o declínio da função paterna e a linguagem sendo o tesouro dos significantes, o campo do Outro.

Em Lacan (1998a), o gozo abrange o prazer e o desprazer, o que simboliza o encontro de Éros e Tánatos. Segundo Quinet (2000, p. 3), para

⁴⁷ “Foi Jacques Lacan, nietzschiano de cultura católica, admirador de Sade e amigo de Georges Bataille (1897-1962), quem reatualizou a palavra falo, na mais pura tradição de um anticristianismo que ia buscar suas fontes no amor místico e na filosofia platônica. Muito diversamente de Freud e dos kleinianos, portanto, Lacan afastou-se o máximo possível da concepção biológica da sexualidade, interessando-se mais pela perversão do que pela neurose, pelo gozo do que pelo prazer, pelo desejo do que pela necessidade, e pelo objeto (pequeno) a do que pela pulsão. Fascinado por todas as formas de transgressão, mas habitado pela certeza de que o falo é um atributo divino, inacessível ao homem, e não o órgão do prazer ou da soberania viril, Lacan fez dele, a partir de julho de 1956, o próprio significante do desejo, aplicando-lhe uma maiúscula e o evocando, antes de mais nada, como o ‘falo imaginário’, e depois como o ‘falo da mãe’, antes de passar finalmente à ideia de ‘falo simbólico’. Foi assim que ele revisou a teoria freudiana dos estádios, da sexualidade feminina e da diferença sexual, mostrando que o complexo de Édipo ou de castração consiste numa dialética ‘hamletiana’ do ser: ser ou não ser o falo, tê-lo ou não o ter” (ROUDINECO; PLON, 1998, p. 221).

Lacan, o gozo não se deixa apreender por completo, pois, ele está sempre extravasando. Não há limite para o gozo. Contudo, ele não pode ser reduzido ao sexo, uma vez que se deixa aprisionar pelo significado fálico. O que não significa que seu campo não seja estruturado. Visto que, Lacan (1998a), coloca na interseção dos três registros, a saber: real, simbólico e imaginário, os modos de gozo, especificando os diferentes modos de gozo.

Na interseção do real com o simbólico, Lacan (1998a) coloca o gozo fálico como aquele que está fora do imaginário, do corpo, porém não fora do simbólico. É o gozo em sintonia com o significante.

Já na interseção do real com o imaginário, Lacan (1998a) situa o gozo do Outro. Esse gozo do Outro é o que está fora do simbólico, porém não fora do corpo. Porém, ele ressalta que quanto mais gozo fálico está fora do corpo, mas o gozo do corpo está fora do simbólico.

Nesta perspectiva, não é possível o gozo sem interseção, em Lacan, já que para ele “A transgressão é necessária para acender a este gozo” (LACAN, 1998a). Podemos chamar a instância de gozo da transgressão, isto é, um gozo que apareceu ligado ao excesso. Essa forma de gozo se dá como uma tentativa de satisfação da pulsão. Para Lacan,

[...] esse gozo do Outro, é aí que se produz o que mostra quanto mais o gozo fálico está fora do corpo, mais o gozo do Outro está fora da linguagem, fora do simbólico, pois é a partir dali, a saber, a partir do momento em que se agarra o que há – como diz – de mais vivo ou de mais morto na linguagem (LACAN, 1998a, p.4).

Lacan (1998) se refere à característica de exceção em que se constitui enquanto o Nome-do-pai, algo em que se crê e que funciona como um ordenador subjetivo. O significante Nome-do-pai estabiliza a estrutura dando equilíbrio ao sujeito, impossibilitando-o que permaneça errante, vagando sem destino como fazem os “não-tolos”, os quais não enganados, conseqüentemente, não creem. A relação linguística entre os nomes do pai e os não do pai – em francês, *noms* e *non* – ratifica a vinculação da nomeação com a interdição ao gozo. O emprego do conceito no plural indicava a eficácia de outras modalidades do significante e não somente a aquela vinculada à função paterna.

Lacan (2003) defende que o mundo infantil é o alicerce à formação da identidade adulta, assim, concorda com a teoria freudiana. No entanto, para ele, as fantasias e a agressão presentes na consciência infantil misturam-se para formar o indivíduo, através da linguagem.

Segundo Lebrun (2010, p. 32), Lacan ao passar do mito (Édipo) para a estrutura, constatando que, se existe esse lugar absolutamente capital no Édipo, tal como compreendido por Freud, o pai está aí apenas como representante da linguagem; mudando, assim, a perspectiva, visto que, para Freud, aquele que impede o acesso à Coisa é o pai, já para Lacan, em contrapartida, não é o pai, e sim o fato de sermos seres falantes. Isso apesar de que, na maior parte do tempo, em nossas histórias singulares, é o pai que vem nos presentificar essa inscrição por meio de sua fala. Logo, é para sair dessa leitura mítica freudiana que Lacan elabora os conceitos de Nome-do-Pai e de metáfora paterna. Segundo Lebrun,

[...] o Édipo continua sendo um personagem contemporâneo. O Édipo para crescer, como você disse, precisa sempre se separar do primeiro objeto, que é a mãe. Para isso, somos ajudados pelo fato de que outro alguém ocupa esse lugar para a mãe, e esse outro alguém é a figura do pai. Então, esse pai ajuda a criança a se distanciar, a se separar da mãe. Esse é o Édipo. O Édipo freudiano é atribuído, com bastante importância, ao pai, porque no patriarcado esse pai tem uma legitimidade. Esse pai tira a sua autoridade do patriarcado. O Édipo freudiano, entretanto, não é de todo atual porque o patriarcado caiu. No Édipo, de acordo com Lacan, não é o pai que separa a criança da mãe. É a linguagem a responsável por essa separação obrigatória. É para poder falar que nós devemos, finalmente, renunciar ao fato de estar junto desse objeto primeiro, que é a mãe. Esta representa justamente aquilo do qual precisamos nos distanciar ou abandonar. Isso revela uma dimensão universal à interdição do incesto sempre em vigor. Esse Édipo, portanto, é sempre atual (LEBRUN, 2007, s/p).

Lacan (1997) desenvolve de forma mais clara uma visão estruturalista descontínuista entre os quadros clínicos, estabelecida pela ausência ou presença do significante Nome-do-pai. Na neurose, o significante Nome-do-pai legisla sobre o gozo, consentindo que se constitua o objeto de desejo. No caso da psicose⁴⁸, resulta deste significante regulador do gozo, Nome-do-pai,

⁴⁸ “Termo introduzido em 1845 pelo psiquiatra austríaco Ernst von Feuchtersleben (1806-1849) para substituir o vocábulo loucura e definir os doentes da alma numa perspectiva psiquiátrica.

tornando o sujeito indefeso diante da angústia que o invade, deixando-o marginal as relações sociais. Já o delírio, segundo Lacan, é uma busca em conectar-se a um laço com o Outro, mesmo não sendo percebido pelo sujeito como um discurso próprio, e sim, imposto a partir de uma exterioridade.

Enquanto Freud desenvolveu sua teoria defendendo que a estrutura para se compreender a mente é baseada em três elementos: o id, o ego e o superego, Lacan desenvolveu outra teoria com sua própria sua trilogia, discorrendo sobre os seguintes elementos: o imaginário, o simbólico e, às vezes, o real. Segundo ele, os sujeitos não vivem em um mundo de realidades, pois, nosso mundo é composto de símbolos e de significantes. O significante é algo que representa outra coisa (BARATTO; AGUIAR, 2007).

Para Lacan (1998), antes da língua, não existe o inconsciente para o indivíduo. Defende que o inconsciente é como uma língua. Somente quando a criança se insere no universo da linguagem, quando adquire uma língua, é que ela se torna um sujeito humano, ou seja, quando ela passa a fazer parte do mundo social.

Desta forma, a psicanálise, segundo Lacan (1998), só pode ter uma única interpretação possível, isto é, uma interpretação linguística. Nesta perspectiva, ele defendia que o inconsciente tinha a estrutura de uma língua, expressão muito utilizada em suas obras. E é a partir dessa perspectiva da psicanálise lacaniana que Lebrun, teórico que discutiremos a seguir, fundamenta seus pressupostos teóricos, bem como, a ressignificação da transcendência a partir da experiência religiosa pós-moderna.

Segundo Jean-Pierre Lebrun⁴⁹ (2008a), partindo dos pressupostos lacanianos, o avanço da ciência constituiu sujeitos materialistas e céticos, os

As psicoses opuseram-se, portanto, às neuroses, consideradas como doenças mentais da alçada da medicina, da neurologia e, mais tarde, da psicoterapia. Por extensão, o termo psicose designou inicialmente o conjunto das chamadas doenças mentais, fossem elas orgânicas (como a paralisia geral) ou mais especificamente mentais, restringindo-se depois às três grandes formas modernas da loucura: esquizofrenia, paranóia e psicose maníaco-depressiva. A palavra surgiu na França em 1869. Retomado por Sigmund Freud como um conceito a partir de 1894, o termo foi primeiramente empregado para designar a reconstrução inconsciente, por parte do sujeito, de uma realidade delirante ou alucinatória. Em seguida, inscreveu-se no interior de uma estrutura tripartite, na qual se diferencia da neurose, por um lado, e da perversão, por outro” (ROUDINECO; PLON, 1998, p. 621).

⁴⁹ Lebrun passa a ser mais reconhecido no Brasil a partir do seu livro *O homem sem gravidade* (2003), onde entrevista Charles Melman. A obra, destinada a leitores leigos, não necessariamente se projetava a amarrações teóricas, tratava-se quase de uma transcrição de um bate-papo acerca da questão do pós-moderno e, conseqüentemente, para o campo da

quais recusam a transcendência em sua busca pela verdade. A ciência passa a legitimar o falso e o verdadeiro, descartando do horizonte tudo que não seja demonstrável de forma empírica.

[...] hoje a maioria dos conhecimentos são científicos – e todos, aliás, pretendem sê-lo – e são operantes, têm efeitos no real. A autoridade da ciência dá ao profano, a partir de então a impressão de uma legitimidade a toda prova e se propõe como uma autoridade superior, dado que se refere ao registro da certeza certa (LEBRUN, 2010, p. 41).

Assim, a transcendência passa a ser considerada credence sem muito valor. Contudo, segundo Lebrun (2010), rejeitar a transcendência é recusar a exterioridade ao significante. Não se trata somente da crença no mito ou na existência de Deus, e sim em reconhecer um saber a mais em alguém. Renunciar a transcendência é a mesma coisa que negar a existência da exceção, isto é, que somos todos iguais ou equivalentes, numa procura descabida por homogeneidade, pois o real não cessa de não se inscrever. Para Lebrun (2008a), trata-se de uma face da perversão, moderna e muito mais eficiente, pois se inclui no laço social, por exemplo: afirmar que não existe a diferença sexual. Ele fala sobre aquela que considera a causa da mutação do vínculo social contemporâneo: o fim da necessidade de aprender a perder, a renunciar, a entrar em conflito com o outro.

Para Lebrun, a proposição de formas subjetivas que apresentavam ordenadores distintos, não atrelados à função paterna tradicional, produziu várias faces do pai, sujeitos que se relacionam e estão inseridos no pacto social. É importante relevar que progresso teórico ocorreu em decorrência de uma mudança substancial no contexto cultural, “o lugar do pai havia sido remanejado pelas implicações do discurso da ciência” (LEBRUN, 2010, p. 13). Logo, ao defendermos que o avanço da ciência decretou nos indivíduos a recusa da transcendência, isto é, a “morte de Deus”, não há como afirmar que não somos afetados pelo irreproduzível, inalcançável, incognoscível. Não podemos prescindir deste real enquanto função, o Um, pura exterioridade que nos atravessa e causa como ser falante (LEBRUN, 2010). Segundo Lebrun,

psicanálise e o sujeito contemporâneo. O que ele propôs foi uma ótica que se apoia em sua experiência da clínica psicanalítica, visando compreender incidência concreta das transformações que ocorrem em nossa sociedade na estrutura da subjetividade dos indivíduos na contemporaneidade.

[...] após o desaparecimento do Deus-Pai, não são de saídas as leis do *logos* que se revelam, seria antes uma crença, de um outro tipo talvez, mas sempre uma crença que está no encontro. A consciência fálica do Deus-Pai da religião foi substituída pela crença nos poderes da ciência, no todo possível, na aspiração de nos emancipar dos tormentos da representação, da dor da perda do imediato, do risco que implica qualquer enunciação, em outras palavras, das contrariedades obrigatórias da representância fálica (LEBRUN, 2010, p. 59).

Para Lebrun (2008a), a civilização ocidental foi edificada a partir de um modelo religioso, isto é, foi sobre este fundamento que a autoridade hierárquica se legitimou pela certeza da função da transcendência, no qual ela se fundamenta. No entanto, há uma perda de plausibilidade deste modelo de estruturação dos laços sociais que se apoiou durante séculos no Ocidente. Segundo Lebrun, “O recente e o novo é que parece que hoje atingimos o ponto de não-retorno, e a ruptura se encontra de tal ponto consumada que não é incongruente se falar agora de atestado de óbito da sociedade hierárquica” (2010, p. 9). Com a “Morte de Deus” e, conseqüentemente, com o processo de secularização, a Religião vai perdendo a sua tarefa de conduzir a sociedade e a cultura, isso é cada vez mais notório (BERGER, 2009).

Lebrun (2004) discorre que a chegada do discurso científico, o qual desordenou demasiadamente a estabilidade até então em jogo na família, apareceu para destruir de vez por todas o poder da autoridade paterna, propiciando uma mudança da posição de autoridade para a de responsabilidade. Pois, a partir do momento que a autoridade da Igreja começou a ser contestada pela da ciência, a legitimidade, que a onipotência de Deus autorizava, começou a ser contestada pela legitimidade facultada pela cientificidade. Essa transformação proporcionou o alicerce do saber em uma legitimidade constituída na autoridade permitida pela coerência interna dos enunciados em detrimento de uma legitimidade fundada na autoridade do enunciador. Logo, o lugar central que a ciência se estabeleceu na sociedade atual proporcionou uma organização social sem referência, uma vez que tudo se equivale, visto que, novos balizamentos ainda não foram validados.

Hoje é cada vez mais perceptível existência de um movimento de grupo que age de forma totalmente contrária a qualquer reconhecimento diferenciado de valor, não conferindo especial respeito ou credibilidade a alguém. Nesse

sentido, o portador de um conhecimento a mais deve ser destituído, uma vez que ameaça o grupo em sua potência fálica; se o mesmo resistir deve ser desencorajado sob acusações de arrogância e prepotência. A degradação de um tipo de conhecimento a mais, do tipo especializado, não estar conectada a nenhum ideal consistente, e sim à manutenção de uma organização que se funda na negociação e trocas de favores, estabelecendo que tudo possa ser manipulável, influenciável, em alegre associação (LEBRUN, 2008a).

Assim, nesse contexto, o jogo de forças que não legitima nenhum discurso em particular legitima todos os discursos. Se nenhum indivíduo tem o falo, que representa a exceção, é porque todo mundo tem o falo, já que este não representa mais a inscrição da diferença entre os homens, isto é, a exceção (LEBRUN, 2010). Por exemplo, a democracia e a declaração dos direitos do homem são conceitos centrais que alguns se apropriam para desqualificar o argumento alheio, dissimulando a prática grupal perversa que busca poder. “O discurso da ciência, a democracia e o capitalismo desenfreado estão estruturalmente organizados. Assistimos de imediato uma deslegitimação generalizada da posição de exceção, com o alibi, no entanto, legítimo de saída da transcendência” (LEBRUN, 2010, p. 54).

Trata-se de um modelo hedonista, seguido por uma parcela da sociedade atual, o qual não permite que os indivíduos enfrentem grandes esforços que não sejam relativos aos seus mais específicos e subjetivos desejos. Essa parcela de indivíduos ao se relacionarem com instituições, grupos, pessoas, ou mesmo Deus, usa um modelo relacional no qual ele mesmo é a direção e finalidade, onde só importa o eu, é uma ética narcísica (LEBRUN, 2010). O que é muito delicado, pois nessa nova forma de ser no mundo, na qual o essencial é o eu, ou seja, o si-mesmo, os vínculos podem se tornar em uma guerra entre indivíduos, em relacionamentos fraticidas. Lebrun nos alerta que “[...] hoje vemos um sujeito sem recurso [...] Diríamos que é sem-recurso quanto à possibilidade de apelar às palavras do Outro [...] Esses que-não-se-deixam-levar estão fora do campo da representância, como se não tivessem se apropriado da língua em todas as suas funções” (LEBRUN, 2010, p. 126).

A crise das instituições – que resulta, também, da “morte de Deus”, da negação da transcendência, que funcionava como figura de exceção – que

representam a normatização e a autoridade, é perceptível em diversas instâncias na pós-modernidade. Consequência da “morte de Deus”, por exemplo, nos alerta Lebrun, nas diferentes configurações familiares na atualidade constata-se uma carência da autoridade parental. Os pais realizam um esforço extremo para se realizarem através dos filhos, buscando de forma ilimitada responder aos desejos das crianças (LEBRUN, 2008b). Um outro exemplo que pode ser destacado das consequências da perda da função de exceção, com a “Morte de Deus”, isto é, declínio da transcendência, é o das escolas, que tem por função alargar a socialização das crianças, quando parte dos educadores, desesperados e despreparados, têm que lidar com atitudes de alunos que ignoram qualquer regra posta. Esta constatação também é perceptível quando observamos que as instituições religiosas, na atualidade, são alvos de diversos escândalos que demonstram estar cada vez mais frágil sua representatividade social de caminho para a integridade moral e de virtudes do ser humano. Vale ressaltar que isso vem ocorrendo, também, com as instituições religiosas mesmo elas sendo historicamente representações fidedignas da pregação de regras e normas para o bem viver de acordo com crenças específicas.

Em nossa atual sociedade, secularizada e onde prevalece a lei do mercado generalizado, a religião perdeu seu papel de organizadora do laço social. Vivemos em uma sociedade que renega a relação com o outro e que rejeita tanto a transcendência quanto a “quaisquer” tipos de autoridade, que é lugar de exceção. O momento atual que vivenciamos tem como um dos principais elementos, nos discursos religiosos, a ilusão imaginária de um gozo pleno, que facilmente poderíamos intitular de um “mundo sem limites” (MELMAN, 2008), um mundo “sem dor”, onde o “milagre” é o bem simbólico mais cobiçado pelos fieis, uma busca incessante para livrar-se do desamparo, do vazio que nos constitui.

As transformações no laço social, também, resultantes da “morte de Deus”, fazem emergir um sujeito dividido, pois, recai sobre o psiquismo dos sujeitos e esse acontecimento constata que o sujeito falante, o sujeito do inconsciente é um sujeito assujeitado, isto é, um sujeito dividido. Visto que, o desenvolvimento da subjetivação é, sobretudo, um movimento de objetivação pelo qual o sujeito se torna objeto e é, também, desenvolvimento de um

assujeitamento. Tornando-se cada vez mais frágil exatamente por esse desenvolvimento. Liberar-se do Pai e confrontar-se com o rigor da ciência pode de imediato levar a correr o risco da confrontação com o outro, e construir, nesse caso, fóbicos da alteridade, ao mesmo tempo que assujeitados a gozos regressivos (LEBRUN, 2010, p. 62). Para Lebrun,

[...] podemos falar de novas patologias porque o discurso social atual não favorece a subjetivação. No fundo, a subjetivação é a reapropriação pelo sujeito da condição humana. Atualmente, no conjunto do que é proposto no discurso social, temos a impressão de que seria possível não ter de passar pelos constrangimentos da condição humana, o que de imediato suscita dificuldades particulares. Isso porque, por exemplo, os jovens tornam-se adultos de uma forma muito precoce e forçada. Assim, esses jovens adultos crescem, mas continuam como crianças, com atitudes e desejos típicos delas, o que cria uma série de dificuldades (LEBRUN, 2007, s/p.).

Então, uma forma atual de nova patologia é uma espécie de fuga à subjetivação. Não há forma de passar por um processo que envolve o subjetivo sem sofrer. Precisamos entender que esse é um sofrimento formador. Não há forma de avançar sem escolher, mas o problema está justamente em escolher, porque significa renunciar àquilo que se deixou de para trás, no caminho não seguido. Alguns sujeitos preferem ficar alheios a tudo isso. Isso é o que, de certa forma, se dá quando nos convidam para um discurso consumista. Eis aí a dificuldade de conviver e compreender a subjetivação (LEBRUN, 2004). Conforme Lebrun,

[...] em consequência da incidência do discurso da ciência, colocam o sujeito contemporâneo no desafio de encontrar unicamente no *logos* como sustentar sua enunciação, obrigado a fazer por si mesmo as rupturas que se impõem. O declínio do patriarcado não é sem efeito sobre o trajeto de alguns: tudo se passaria como se um apoio lhes faltasse e como se o solo tivesse, em razão disso, desaparecido sob seus pés. Isso os introduz no que nós denominamos experiência limite ou, a exemplo das situações organizadas por um real devastador, os sujeitos são obrigados a não poder encontrar senão eles mesmos os recursos que lhes permitirão prosseguir em sua estrada. Não poder se apoiar senão sobre um nome-do-pai que não tem mais valor universal parece levar alguns a se defender pela errância (LEBRUN, 2010, p. 100).

Está confirmado pela psicanálise que o sujeito inconsciente e o sujeito falante são, na realidade, sujeitos falados, divididos e assujeitados. Isso porque

a identidade do sujeito falante é negativa, ou seja, vem do Outro (função simbólica). É a negatividade que constitui a identidade de qualquer sujeito. É essa alteridade que constitui o sujeito, que o constrói, que o fabrica (LEBRUN, 2008a). Segundo Lebrun (2008a, p. 62-63), “o humano é um out(r)ônomo, um autônomo a partir do Outro”. E, nas palavras de Lacan (2003, p. 364), “toda formação humana tem por essência, e não por acidente, refrear o gozo”.

Partindo dessa confirmação, a qual visa investigar a amplitude do que falar implica, a saber: na negatividade, em permitir no vazio, na perda do gozo. Visto que é a negatividade que constitui a identidade do sujeito, ou seja, a identidade do sujeito falante vem do outro, ela é negativa, demarcada pelo inconsciente. Segundo Lebrun,

[...] na sociedade religiosa a fala era mais importante, na sociedade científica é o escrito, é a letra que é mais importante. Mas esta prevalência nova da letra de modo algum anula a função da fala. É um erro pensar que estamos liberados da dimensão da fala e de suas consequências (LEBRUN, 2010, p. 103).

É por novamente transformar em sua, essa falta do Outro, se apropriando dessa negatividade, desse vazio, ao fazer, sua, essa falta no Outro, acolhendo essa falta de garantia, desistindo da esperança de que o Outro o interprete, que o sujeito pode conceber a sua própria via, porém, o sujeito só consegue fazer este trajeto após autorizar a si mesmo a fazer objeção ao Outro (LEBRUN, 2008a, p. 53). É a essa travessia que denominamos subjetivação. Um caminho incontornável para cada sujeito, pois, segundo Lebrun, equipara-se ao desenvolvimento da sua humanização: “A confrontação com a alteridade é um imperativo para a humanização. Em uma sociedade modelada pelo religioso, é na confrontação com o Pai que a humanização acontece” (2010, p. 62).

Assim, esse processo de humanização, em Lebrun (2010), perpassa necessariamente pelo constrangimento de encontrar limites a partir de um “Não”, que funciona como barreira para os gozos pulsionais, que caracterizam qualquer criança.

É a partir do encontro com o “Não” que as crianças passam a poder se reorganizar de modo diferente, pois, com a perda do objeto, com a qual ela não deve consentir seus gozos pulsionais, passam a organizarem suas próprias

existências, em um processo de humanização (LEBRUN, 2010). Nas palavras de Lebrun,

Esponaneamente, os gozos pulsionais que caracterizam qualquer criancinha devem encontrar um “Não!”, para que ela seja constrangida a se reorganizar de um modo diferente a partir da perda do objeto, com a qual ela deve consentir: é isto que está catalogado no jargão analítico pelo termo inscrição no significante fálico: este atesta que um sujeito pagou sua dívida com a linguagem e que, por esse fato, renunciou ao objeto e que ele não deixa mais seus gozos pulsionais organizarem o todo de sua existência (LEBRUN, 2010, p. 34).

Contudo, é exatamente, em uma sociedade que se evita o confronto com o “Não”, pois há muito se nega a figura de exceção, transcendência, com a “morte de Deus”, que esse desenvolvimento de subjetivação e qualquer forma de castração é confundida com autoritarismo. Vivenciamos, assim, uma acentuada crise do papel castrador do pai, por pavor de não ser amado pelo filho, medo de não ser aprovado pela criança e pela própria sociedade que já não mais reconhece no pai a figura de exceção. Em nossa sociedade atual, nesta condição pós-moderna, vivemos na eminência de uma crise maior e inédita da representância fálica e não somente de seus representantes, uma vez que, a emancipação do modelo religioso nos leva a pensar que seria possível, em um mesmo movimento, nos liberar de nossa dívida com a linguagem, assim como, com o Pai nos fazendo crer em uma liberação total a respeito da linguagem (LEBRUN, 2010, p. 61). Vejamos o exemplo que Lebrun nos coloca:

O papai hoje não se sente mais reconhecido neste lugar de colocador de limite, pois este último é precisamente aquele de que o social da Modernidade crê ter-se emancipado. Abandonado por um discurso social que lhe asseguraria sua legitimidade e então sua autoridade, ele busca junto ao seu próprio filho o apoio que lhe foi retirado. O resultado é evidente a consequência: a criança se ver protegida pelo pai da prova de confrontação com limite, o que tem apenas como efeito tornar mais difícil a inscrição deste último no aparelho psíquico da criança [...] isso não será sem consequências sobre o modo como a criança “sem pai” assumirá, por sua vez, sua relação com o limite. Não há nenhuma necessidade de ser profeta para prever que a criança terá muitas dificuldades em ser recolocada em seu lugar, dito de outro modo, em deixar esse estatuto de criança-rei, e isso tanto mais que essa posição encontrará eco na aspiração de autonomia que o social veicula (LEBRUN, 2010, p. 19).

O pai, assim, perde sua capacidade de ajudar a criança a se confrontar com o “Não”, ao invés disso, passa a negociar com filho o “Não” pela troca de objeto, pois não se reconhece mais como figura de exceção e nem, tampouco, tem referência de figura de exceção, uma vez que “assassinamos” Deus, negamos a transcendência com o Um de fora, a figura de exceção que foi base do mundo ocidental, um fundamento teológico. Os pais negligenciam a paternidade, função castradora, para se tornarem amigos dos filhos, ficam submissos ao reconhecimento da criança em questão. Segundo Lebrun (2010, p. 66), “os pais não sabem mais dizer “Não!” as suas crianças e isso, nós o contatamos, cada vez mais precocemente”. Consequentemente, vão se desenvolvendo indivíduos que acreditam poder existir no mundo sem limites, sem sofrimento, sem dor, um mundo pleno, sem confrontar-se com a falta; desenvolvem-se, cada vez mais, indivíduos “sem gravidade” (LEBRUN, 2007). Lebrun defende que,

A consequência de tal estado de fato é certamente a de deixar a criança em sua posição de onipotência infantil, mas também, e mesmo sobretudo, de deixar em uma posição de submissão, sem que ela mesma saiba, em relação ao Outro. Quando a capacidade de dizer “Não!” não lhe foi transmitida, o sujeito se encontra como de mãos e pés amarrados, inteiramente entregue ao Outro (LEBRUN, 2010, p. 66).

O confronto com a falta é inerente ao desenvolvimento do processo de humanização do sujeito. Se a criança não viver esse confronto haverá uma “persistência da onipotência infantil [...] problemática comum em nossa sociedade pós-moderna” (LEBRUN, 2010, p. 67).

O social estruturado pelo modelo da ciência não significa mais o “Não!” o qual resulta competência metafórica definidora do humano. Na verdade essa hipótese precisa expressar diferenças delicadas, ser matizada, pois, seria mais justo observar que ele não significa mais do mesmo modo. Isto é, o “Não!” encontra-se como que deslocado: ele não é mais, como que na sociedade organizada em torno da religião, tornando presente ao sujeito pela consciência do significante fálico que o Pai tinha a responsabilidade de representar; esse “Não!”, contudo, localiza-se sempre aí, mas doravante, exclusivamente no processo da significação fálica, apenas é presentificado ao sujeito a par do procedimento que instala a significação fálica. O “Não!” passa a ficar ao mesmo

tempo como que perdido, uma vez que seu habitual representante, a função da transcendência, figura de exceção e alteridade, declinou de sua legitimidade, porém, também, está sempre aí mascarado e, em um enorme paradoxo, sua máscara é a sua transparência, visto que, doravante, ele é como o ar que nós respiramos, ou seja, somente quando está efetivamente abolido que aprendemos o alcance de sua ausência (LEBRUN, 2010, p. 57).

Sendo assim, como afirma Lebrun (2010, p. 57), “em nossa sociedade liberada do religioso, como não é mais o Pai – o Outro – que encarna as correções da significância fálica, cabe ao próprio sujeito coloca-las à prova e identifica-las”.

Como não se encontra mais o “Não!” inscrito no social, na ordem da geração anterior, que por sua vez se sustentava no fundamento teológico, Deus, o sujeito contemporâneo não encontra mais legitimação nela para, por seu próprio turno, transmiti-la, e, sente-se obrigado a fazer o trabalho que a geração precedente deveria ter feito, contudo não o fez, passa a se considerar no direito, ele também, de recusar essa tarefa, seja acertando as contas com ela com grande dificuldade, seja dobrando sob seu peso e acabando por pura e simplesmente se demitir (LEBRUN, 2010, p. 67).

Evidenciamos, assim, que atualmente nós nos encontramos em momento inédito e eminentemente delicado, pois, já não mais podemos nos apoiar na legitimidade que outrora emanava do modelo religioso – transcendência –, o que acarreta uma profunda crise de legitimidade nestes tempos pós-modernos, sobretudo, a perda de legitimidade da figura paterna, uma vez que, o modelo religioso tenha sido gradualmente deteriorado, ao tentar encontrar alhures novos pontos de apoio, porém, ao mesmo tempo obrigado a rejeitar a um qualquer outro, pelo fato que este apoio já não pode mais ser encontrado no exterior, e sim só podendo vir de seu trajeto singular (LEBRUN, 2010, p. 57).

Podemos constatar uma significativa transformação nos ideais que norteiam os desejos se fizermos uma comparação entre os anseios dos indivíduos de hoje, pós “morte de Deus” e o advento da Modernidade, com os anseios dos indivíduos nos tempos do patriarcado, cada vez mais questionado e em declínio. Visto que, os valores éticos e morais não são mais unânimes, na contemporaneidade, como eram no mundo judaico-cristão no passado, onde

existia consenso universal sobre a lei, um mundo do patriarcado erguido sobre um modelo teológico, no qual Deus era a figura de exceção e fundamento último para toda a realidade, inclusive para a obediência as leis, as normas e ao pacto social. Contudo, segundo Lebrun, “Uma norma transcendente, a qual poderíamos espontaneamente nos referir – quer seja para aceita-la ou para contestá-la e transgredi-la –, que permitia a sociedade representar *uma*, é substituída pela aspiração de encontrar uma norma que não se refira senão a sim mesmo” (2010, p. 9), negando qualquer transcendência. Assim, “A questão crucial que se coloca é então aquela de saber se tal revolução do social – o desmoronamento da função patriarcal – tem efeito no inconsciente dos sujeitos” (LEBRUN, 2010, p. 30). O que constatamos que sim e esse efeito no inconsciente dos sujeitos na pós-modernidade, a partir de suas “novas” experiências religiosas, ressignificou a transcendência.

Para ilustrar essa questão, vejamos que na contemporaneidade os parâmetros éticos e morais que são seguidos são estabelecidos por grupos locais e/ou regionais que, como diz Miller (1997), resolvem o que seja verdade em comitês de ética, de acordo com seus interesses particulares e, na maioria das vezes pela “imposição” de um interesse individual. A alteridade, nesse caso, já não porta mais enigma algum, pois, a verdade deixa de ser uma questão interna e procura ser um saber próprio sobre o desejo e o inconsciente. Não há mais uma inquietação com o “*che vuoi?*”, questionamento que surge frente ao desejo do Outro. A compulsão ao gozo não é somente um direito, e sim, um imperativo moderno (LEBRUN, 2010). É nesse cenário de busca por gozo pleno que emerge a angustia, quando não desfrutamos como deveríamos. Segundo Lebrun (2010, p. 126), “não estando mais preparados para o encontro com a alteridade, os sujeitos se sentirão cada vez mais desarmados para fazer face a ela”.

Na contemporaneidade, vivenciamos um período histórico que as leis se relativizaram, como aponta Bauman (2001), não são mais sólidas ou imutáveis, de maneira oposta, são marcadas pela fluidez que apresentam e as transformações que passam conforme as circunstâncias, assim como os líquidos que se adéquam aos inúmeros recipientes que vierem a preencher.

Nesse sentido, podemos perceber uma expressiva transformação na vida afetiva dos sujeitos contemporâneos, impactados pela “morte de Deus”,

isto é, pela negação da transcendência que ocupava a função de exceção e mantenedora do laço social. É perceptível a superficialidade e rapidez com que se faz e se desfaz de amigos e parceiros na atualidade, a depressão e apatia são sintomas presentes num número cada vez maior de solitários acompanhados e desacompanhados. Isso, em grande parte, resulta, também, da perda de autoridade paterna, que foi deslegitimada com a negação da transcendência, “morte de Deus”, afetando diretamente o processo de subjetivação dos sujeitos na contemporaneidade, que se tornam sujeitos que “desconhecem” limites enquanto crianças e isso afeta toda a vida adulta, desregulando a vida afetiva, não restando dúvida de que vivemos um outro momento, o qual devemos interrogar a adequação dos pressupostos teóricos da psicanálise construídos na primeira metade do século XX e nos debruçarmos mais especificamente nos pressupostos teorizados por Lebrun (2008b) sobre a perda da autoridade paterna.

Teríamos hoje que constatar o desaparecimento da função da referência única, o Pai, tal como ela era organizada a partir de uma modernização da sociedade baseada na religião monoteísta. Corroborar essa hipótese não é difícil, visto que é evidente que em duas ou três décadas a secularização do Estado se realizou até o fim (LEBRUN, 2010, p. 20).

Nesse cenário, como exemplo, Lebrun (2004) destaca, como já mencionado anteriormente, a dificuldade crescente dos pais em dizer "não!", uma vez que, os pais ficam a espera que a sociedade os legitime como autoridades capazes de castrar as crianças com “Não”. É perceptível, segundo Lebrun (2004), que a dificuldade em dizer "não!" contaminou primeiramente o social, para em seguida contaminar os pais em si. Lebrun (2004) constata, também, que o surgimento da ciência moderna gradualmente foi deslegitimando o argumento da autoridade. Primeiramente negou a transcendência, aniquilando a figura de exceção, Deus, que dava sustentação a toda e qualquer figura de exceção, de alteridade; foi descredibilizada e contestada à transcendência (Deus) à medida que avançava o discurso técnico-científico, passando a ciência a ser a detentora da verdade, logo deslegitimando as figuras de autoridade que se apoiavam nas autoridades legitimadas pela transcendência. Nas palavras de Lebrun,

Para dizer em uma palavra, Deus estaria morto. [...] Todo mundo parece de acordo em designar com essa fórmula a autoridade desaparecida de Deus, assim como aquela no ensinamento da Igreja e sua substituição pela autoridade da consciência e da razão. Doravante, a referência à transcendência pode legitimamente ser abandonada em proveito do entusiasmo pelo desenvolvimento da civilização daqui debaixo. Em conjunto com os progressos da ciência moderna, a palavra de Nietzsche constitui consenso. Assim a ciência acabou com a religião, o ato criador não é mais o de Deus, pode ser o de um homem, pois a racionalidade científica pode substituir e triunfar sobre a crença (LEBRUN, 2010, p. 20-21).

Desta forma, a “morte de Deus” constatada por Nietzsche – a perda de plausibilidade de Deus como fundamento último da realidade na sociedade de sua época –, foi um movimento que, segundo Lebrun (2004), abala a função daquele que sempre teve o encargo de sustentar a enunciação, o pai, um abalo da na autoridade da figura paterna. A Figura paterna por excelência e que legitimava a alteridade, no mundo ocidental, era transcendental, Deus. Posteriormente, desenvolve um novo modelo de configuração, isto é, voltar-se ao saber como ao pai, logo, nossa sociedade passou a reconhecer a ciência no lugar da função paterna. Segundo Lebrun,

[...] é também Freud que, ao desenvolver, em *Totem e tabu*, o tema do nascimento da vida social, a partir do assassinato do Pai primitivo, deu a entender que o Pai, pelo fato de estar morto, está ainda mais presente, pois é como Pai morto – ou Totem – que ele constitui aquilo a partir do que se organiza a sociedade. Assim ocorrendo, os efeitos da realização do ‘Deus está morto’ devem ser relativizados: fazer o óbito da morte de Deus-Pai, no entanto, não nos libera dele. O anúncio de sua morte não é o suficiente para nos liberar de sua existência. Aliás, isso é perfeitamente contestável na vida de cada sujeito: passar pelo ‘assassinato’ do Pai não se resume em declará-lo morto! [...] A declaração nietzschiana da morte de Deus, não nos leva a abandonar a relação que temos com ele. E paradoxalmente a psicanálise freudiana confirma esta ambiguidade: de uma parte, ela se sustenta e participa do procedimento da ciência, e em razão disso denuncia a ilusão de Deus e da religião, mas, no mesmo movimento, ela mantém um ponto de colagem com a religião ao perpetuar uma relação com o Pai de origem (LEBRUN, 2010, p. 21-22).

A “morte de Deus”, declínio da transcendência, isto é, do Um, origem inatingível da linguagem e da fala, nos resulta em consequências na subjetivação dos indivíduos na contemporaneidade, “a crise da representância

fálica na qual estamos mergulhados favorece de saída à suspensão da transmissão fálica, mas em razão disso hipoteca também o processo de subjetivação” (LEBRUN, 2010, p. 99). Pois, a perda de estabilidade no mundo, a negação da figura de autoridade e a crise de representância fálica, é resultante, também, da “morte de Deus”; é resultado da ausência desse ser metafísico que dotava a realidade de sentido e ordem, que dava sustentação a todo poder estabelecido no mundo pré-moderno. Era a figura paterna de Deus que sustentava e fundamentava quaisquer autoridades até o advento da Modernidade: seja da Igreja, dos Reis, do Estado, dos pais... qualquer autoridade encontrava na metafísica (Deus) resposta para sua legitimação e aprovação (LEBRUN, 2010).

Segundo Lebrun (2004), há uma deterioração gradativa da função da autoridade paterna simbólica na atualidade. Esta perda de autoridade resulta da “morte de Deus” e se inicia com o advento da Modernidade. Deus era a figura de exceção que ordenava a realidade humana, sem Deus o ordenamento do mundo foi drasticamente abalado, impulsionando uma parcela expressiva da humanidade a buscarem um novo ordenamento, significado e respostas para suas demandas mais emergenciais. Com a gradual deslegitimação da transcendência, “morte de Deus” e conseqüente perda da autoridade paterna, houve uma drástica transformação no processo de subjetivação dos sujeitos na contemporaneidade e uma mutação no laço social. O que desencadeou sujeitos que, por conta da perda da autoridade paterna, não foram confrontados com limites, desenvolveu-se sujeitos perversos, uma sociedade perversa, o que Lebrun denominou de perversão comum ou perversão ordinária

Para compreendermos a perversão comum ou perversão ordinária em Lebrun, precisamos entender que esta se distinguiu da perversão discutida por Freud, por exemplo. As perversões, segundo Freud, estabelecem-se a partir de um desvio do objeto da pulsão sexual ou como um desvio relativo ao seu fim. Nos "Três ensaios sobre a teoria da sexualidade", Freud (2016) discorre acerca das "aberrações sexuais"⁵⁰ e inicia a noção e o termo "pulsão", onde discorre

⁵⁰ A ideia de sexualidade é de tamanha importância na doutrina psicanalítica que, com justa razão, pôde-se afirmar que todo o edifício freudiano assentava-se sobre ela. Como consequência, a ideia aceita de que os psicanalistas dariam uma significação sexual a

sobre as perversões no significado mais antigo do termo, isto é, invertido, revirado. Conclui que o processo sexual normal já se estabelecem os germens que acarretarão tais desvios. Ele remove o desenvolvimento perverso do campo do desvio da normatividade, colocando-o na própria norma. Para ele, “as diferenças que separam o normal do anormal só podem residir na intensidade relativa de cada componente da pulsão sexual e no uso que lhes é dado no decorrer do desenvolvimento” (FREUD, 2016 p. 194). Lebrun nos explica que:

Como convém lembrar, [que esta teoria] o procedimento de Freud participa do cientificismo de seu tempo. Sustentando que Deus não existe, ele lê a religião como o análogo de uma neurose obsessiva, como uma neurose em escala da humanidade, como um fato social inventado pelo homem e que não deve nada a existência de Deus (LEBRUN, 2010, p. 21).

Após cerca de dez anos, em *Os instintos e suas vicissitudes*, Freud (1996) demonstra que o regresso da pulsão da atividade para a passividade e a mudança do seu sentido de amor em ódio, que são dois dos intentos pulsionais, estabelecem conexões essenciais nas engrenagens do mecanismo perverso.

Já segundo Lebrun (2008a), a virada antropológica, a qual caracteriza a contemporaneidade, nos possibilita discorrer que a perversão não se refere à patologia médico-legal até então conhecida e no que ela nos diz respeito. Defende, assim, que só na atualidade, a perversão teria saído do campo da anormalidade, afastando-se do que foi proposto por Freud. Essa é uma questão salutar para compreendermos a perversão comum; compreendermos as diferenças da perversão teorizada pro Freud, bem como por Lacan, e a perversão defendida por Lebrun. Vejamos.

Nas suas teorizações acerca do complexo de Édipo e a constituição do eu, Freud, teorizou sobre mecanismos psíquicos que seriam próprios à neurose, à psicose e à perversão. Segundo ele,

Um único pensamento de valor genérico revelou-se a mim. Verifiquei, também no meu caso, a paixão pela mãe e o ciúme do pai, e agora considero isso como um evento universal do início da infância [...] Sendo assim, podemos entender a força

qualquer ato da vida, a qualquer gesto, qualquer palavra, levou os adversários de Sigmund Freud a fazerem de sua doutrina a expressão de um pansexualismo. Na realidade, as coisas não são tão simples assim (ROUDINECO; PLON, 1998, p. 704).

avassaladora de Oedipus Rex [...] a lenda grega capta uma compulsão que toda pessoa reconhece porque sente sua presença dentro de si mesma. Cada pessoa da plateia foi, um dia, em germe ou na fantasia, exatamente um Édipo como esse, e cada qual recua, horrorizada, diante da realização de sonho aqui transposta para a realidade, com toda a carga de recalçamento que separa seu estado infantil do seu estado atual. (FREUD, 1996, p. 316)

Para ele, o mecanismo da perversão, renega a concepção da castração materna ou nega a concepção de um desejo na mãe para além dele, seu filho. O afastamento do pai do contexto familiar estabelece uma resistência aos valores sociais, estabelecendo a potência do falo em cada ato transgressivo.

Para Lacan (2010), essa recusa é uma afirmação da plenitude materna. A ela nada falta, uma vez que nada deseja, esvaziando o pai de toda e qualquer potência e/ou interferência junto ao filho. Ele defenderá que todo sujeito é perverso, isto é, cada sujeito carrega consigo, em sua singularidade, um endereçamento ao pai que o define. Logo, não há sujeito que não esteja submetido a lei paterna, afastando-se, assim, a ideia de transgressão à estrutura. O pai que se impõe àquele ser falante, no campo do desejo e gozo. Lacan conclui que,

Na dialética supomos, e é preciso partir dessa suposição, que existe em algum lugar alguém que pode assegurar plenamente a posição do pai, alguém que pode responder: *Eu o sou, pai*. Essa suposição é essencial para todo o progresso da dialética edipiana, mas isso não resolve de modo algum a questão de saber qual a posição particular, intersubjetiva, daquele que, para os outros, e especialmente para a criança, preenche esse papel (LACAN, 2010, p. 209).

O descumprimento e a desobediência aos valores morais historicamente eram tidos como nocivos ao grupo organizado, isso na época do patriarcado, em que a lei era bem definida e universal e, logicamente partia de um fundamento teológico, uma figura de exceção: Deus. Assim, o que era contrário ao grupo organizado era atacado por ser considerado um perigo à moral civilizada. O sujeito perverso, por se rebelar contra o pacto social, demonstrava uma posição de escárnio para com os indivíduos respeitadores das normas e da tradição (LACAN, 2010).

O que Lebrun (2008a) defende é um tipo de perversão mais sutil, que se tornou tão comum no nosso cotidiano, na contemporaneidade, que foi

denominada de a perversão comum. Trata-se de um quadro clínico marcado por um tipo particular de desrespeito, que, de tão comum, não aparenta ser uma afronta ao pacto social. A perversão ordinária, segundo Lebrun, resulta em transgressões sutis que são cometidas de forma recorrentes no dia a dia, sem gerar críticas e nem surpreender os indivíduos, justificando-se por premissas pessoais. Lebrun (2008a) revitalizou o conceito-chave da perversão, que passa a fornecer um modelo para pensar a divisão do sujeito, baseado naquilo que Freud (1998) descreveu como a noção de renegação (*Verleugnung*), isto é, sei que dois fragmentos da realidade psíquica são incompatíveis, mas ajo como se não soubesse. Duas crenças independentes e autônomas são praticadas ao mesmo tempo, sem que seus pontos de contradição sejam realizados subjetivamente.

Lebrun (2008a), ao discutir a perversão comum, discorre acerca da crise de legitimidade que caracteriza nossas sociedades, demonstrando uma análise social de mudanças que acarretaram uma verdadeira mutação do laço social, que são consequências, também, da negação da transcendência, isto é, “morte de Deus”. Ele discorre sobre os efeitos destas mudanças nas subjetividades⁵¹ dos indivíduos na contemporaneidade, que ocasionou uma verdadeira mutação do laço social.

Estamos vivenciando uma época caracterizada por uma enorme mutação do laço social, na qual existe uma desarticulação e esfacelamento das relações entre o sujeito singular e o social coletivo. A partir dessas transformações, também, ocorre mudanças na vida coletiva, mudanças no psiquismo dos sujeitos singulares, ocorrendo à perversão comum: uma pseudoperversão, típica do neossujeito, fruto da ausência de confronto com o regime paterno (LEBRUN, 2008a).

Lebrun (2008a) defende que as atuais transformações e a, conseqüente, mutação do laço social, resulta de uma crise de legitimidade que atinge as figuras de autoridade, as quais, com a “morte de Deus”, negação da transcendência, perderam o poder de suscitar admiração ou identificação nos integrantes do grupo, condição para a coesão social. A perversão ordinária

⁵¹ Vale destacar que definimos a subjetividade, neste trabalho, a partir dos traços gerais detectados na cultura, pois, do ponto de vista da psicanálise, estudar a subjetividade na sociedade é examinar seus efeitos em cada sujeito. Tal temática, subjetividade, será mais profundamente discutida no capítulo anterior.

subverte: a desobediência à lei esconde-se no questionamento da própria lei. Para ele, na contemporaneidade, estamos vivenciando a substituição do ideal social pelo direito e dever de gozo individual. Assim, Lebrun (2008a), retoma a perversão como ameaça a humanidade, uma vez que, mesmo sendo mais sutil e corriqueira, põe em risco a ordem simbólica fundada no modelo da filiação e da diferença sexual.

Vale ressaltar, como já foi dito, que para Lebrun vivenciamos uma crise de legitimidade (2008a, p. 220) articulada à tentativa de supressão da transcendência e do lugar de exceção, de exterioridade que, segundo ele, tornaria inicialmente possível a linguagem, e em seguida, a própria constituição do sujeito. Isso se torna perceptível com desmoronamento da força das instituições, uma vez que, é indubitável que o modelo de regulação social não funciona como antes em nossas sociedades (LEBRUN, 2008a, p.111). Ele discorre sobre os pressupostos psíquicos e simbólicos de tal crise, que ele denomina como "uma leitura estrutural dessa mutação do laço social" (idem, p.112).

Essa crise da legitimidade é caracterizada por um entrelaçamento de fatores subjetivos e sociais, isto é, por parte do sujeito, a predominância do narcisismo e a conservação da onipotência infantil, as quais se materializam na afirmação ou reivindicação do direito individual ao gozo ilimitado; já por parte da sociedade e cultura, o declínio ou subversão das hierarquias e das instâncias de autoridade. Duas faces, em verdade, do que Lebrun qualifica de "destituição do transcendental" (LEBRUN, 2008a, p.24). Segundo ele,

Assim, estaríamos de agora em diante numa economia coletiva perversa, outra maneira de dizer que a negatividade não tem mais seu lugar reconhecido como constitutivo da vida coletiva. [...] O que, no entanto, de modo algum implica que os próprios sujeitos tenham, a título individual, se tornado verdadeiramente perversos (LEBRUN, 2008a, p.39).

Essa crise de legitimidade, ao qual nos referimos, defendida por Lebrun e em uma concepção psicanalítica, tem que ser considerada como decorrendo não no recalque e sim na constituição de uma comunidade fundada no desmentido. Resultando na formação de "*neossujeitos*", isto é, indivíduos que não pagariam o real valor para concluir o desenvolvimento da subjetivação. O que acarreta a universalização do mecanismo frequentemente atrelado à

perversão. O que é desmentido é, essencialmente, a "negatividade inerente ao humano" (LEBRUN, 2008a, p.35); requisito necessário de ingresso à linguagem e, sendo assim, à ordem simbólica que diferencia o homem dos outros animais.

O núcleo antropológico duro da subjetividade, segundo Lebrun (2008a, p.73), constitui-se pelo vazio, pelo negativo e pela castração, os quais se correspondem, então, em "invariantes antropológicos" e se firmam como condição do humano. A negação da castração, que pode ser negada tanto pelo perverso quanto pela comunidade perversa, pode, assim, ser pensada como negação à própria humanidade. Lebrun discorre que,

Duas faltas vão de certo modo se recobrir. A primeira é um furo cavado no real pelo simbólico, uma perda que instala o nada, *via* vazio da Coisa, no cerne da linguagem, como a casa vazia necessária para que certos jogos possam continuar. A segunda falta é aquela que está inscrita no campo do Outro, na linguagem, e que pode ser designada como um significante ausente [...] Logo, uma falta no ser, aquela implicada pela linguagem, precede a falta no ter, no fato de ter ou não ter o falo. O que Freud havia identificado como determinante para a criança, a saber, o confronto com a diferença dos sexos é assim crucial: é dessa maneira que cada ser humano vai apreender a falta no registro do ter (LEBRUN, 2008a, p.64).

Para Lebrun, apreendidos pelo desmentido da castração e presos na negação à "irredutível necessidade de uma renúncia para instalar a cultura e a lei" (2008a, p.250) os *neossujeitos* posicionam-se, assim, nas margens da humanidade e violam qualquer tipo submissão as hierarquias que sustentam a transcendência necessária. Posicionam-se fixados ao gozo, fora do registro do desejo. Assim sendo, segundo Lebrun,

[...] podemos aqui insistir em dois pontos com frequência deixados na sombra. A saber, que as estruturas sociais sustentam, para cada um, o trabalho do tornar-se sujeito. E que as normas mais fundamentais que a sociedade concreta nos impõe constituem meios - por mais inadequados que sejam - de dar corpo às obrigações da condição humana (LEBRUN, 2008a, p.92).

Consequência, também, da "morte de Deus", isto é, a decadência da transcendência, a perversão ordinária, descrita por Lebrun (2008a), aparenta ser muito mais grave que a perversão teorizada por Freud, uma vez que, projeta-se para o aniquilamento do grupo, o qual começa a ter laços frágeis e circunstanciais, tornando-se um convite ao isolamento. Hipoteticamente

podemos discorrer que a apatia e a depressão, que são sintomas predominantes na atualidade, são sintomas que não passam pelo Outro. Trata-se de indivíduos, uma parcela deles, para quem não existem sentimentos de culpa, questões íntimas, posturas interrogativas frente ao desejo do Outro, visto que não há Outro do desejo. Lebrun destaca que,

O homem de Freud era um neurótico, alguém que não sabia como orientar seu desejo. O homem de Freud era aquele que vinha dizer ao analista: 'Eu tenho uma mulher e uma amante e não sei qual escolher'; 'Eu não sei qual profissão seguir'; e 'Eu não sou bem sucedido na profissão que escolhi seguir'. Já o discurso atual que o homem contemporâneo passa ao seu analista é diferente do discurso do homem analisado por Freud. Claro que há ainda neuróticos. Há ainda aqueles que vêm dizer isso, mas o sujeito dessa nova economia psíquica vem dizer algo diferente. Esse novo sujeito diz: 'Eu não sei mais o que é desejar'. O homem contemporâneo sabe o que é consumir e está numa relação na qual parece ter sido engolido pelo consumo e pelo gozo, não constituindo essa separação que lhe permite sustentar um desejo. Então, não é mais um simples neurótico. Por consequência, surgem novas questões: 'O que esse homem é realmente?', ou 'Será que ele é neurótico?'. Não simplesmente. 'Será que ele é perverso?'. Realmente, também não, porque ele não é constituído como o verdadeiro perverso. Ele está mais se protegendo da subjetivação, da qual tem medo, e vive sem pagar o preço dela. Ele se arranja, se protege, se mexe, se vira, mas não se engaja verdadeiramente. E o fato é de que esse homem contemporâneo não sabe que não se engaja verdadeiramente. Não é, de todo modo, portanto, o mesmo sujeito neurótico analisado por Freud (LEBRUN, 2007, s/p).

Lebrun (2008a) nos oferece importantes subsídios para entendermos parte desse fenômeno de luta por oferta de gozo no campo religioso, a partir de sua observação de uma atmosfera de "perversão comum", na contemporaneidade. Trata-se de uma atmosfera cultural que espelha elementos de perversão no comportamento humano, no entanto, que não se confunde com a perversão estrutural patológica. A Perversão comum, em Lebrun, parte da mutação do laço social, que na contemporaneidade tem como característica a desarticulação da interação entre os indivíduos com o laço social coletivo, manifestando o que ele chama de "novos regimes de economia psíquica", o que resulta no surgimento de novas patologias e, também, se articula com o que, neste trabalho, denominamos de condição pós-moderna e todas as transformações do campo religioso que resultam desse novo processo

de subjetivação dos indivíduos na contemporaneidade e, conseqüentemente, ressignifica a função da transcendência.

4.3. A ressignificação da transcendência na experiência religiosa do sujeito pós-moderno

As experiências religiosas dos sujeitos pós-modernos é o ponto de partida para seus trajetos de transcendência. Tais itinerários ora dispensam mediações, ora fabricam imagens de Deus, uma modelagem que incorpora materiais de diversas procedências: uma religiosidade típica, fatos históricos e políticos, condições sociais e produção artística, ligados pela circunstância própria de cada indivíduo, além de terem, sobretudo, que expressar suas necessidades e desejos pessoais, que reflitam o que o sujeito entenda que seja sua ou suas identidades (RIBEIRO, 2004). Portanto, as características mais marcantes da imagem do transcendente e as relações que ela intermedeia provavelmente nos possibilita identificar importantes aspectos da religiosidade do indivíduo em questão. Visto que, Deus, esse lugar da transcendência, tornou-se, com essa religiosidade cada vez mais individualizada, uma projeção dos interesses e necessidades do sujeito (LUCKMANN, 2014).

Na contemporaneidade, a individualização se impôs como afirmação da capacidade de o indivíduo construir um sistema próprio de referências e abrir seu lugar numa sociedade sem regulação central, devendo safar-se com o que está ao seu alcance. A liberação social em todos os âmbitos passou a ser elaborada dentro de uma lógica individual. Isto porque, como vimos, os indivíduos passaram a viver em um mundo cada vez mais desenraizado e transformado pelo gigantesco processo econômico e tecnocientífico do desenvolvimento do capitalismo, que dominou os dois ou três últimos séculos (RIBEIRO, 2004). Para Hervieu-Léger

A validação do crer permanece uma tarefa rigorosamente individual: a cada um sua verdade... este regime puramente subjetivo da verdade pode preservar uma forma de religiosidade individual (o fato, para um indivíduo, de reconhecer sua afinidade subjetiva com essa ou aquela tradição crente), mas ele dissolve, potencialmente, toda forma de comunalização religiosa (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 157-158).

Neste sentido, falar de Deus e da nossa relação com a transcendência significa iniciar um discurso especialmente atento ao fato de que qualquer determinação de significado é tanto mais ilusória quanto mais é absolutizada (CRESPI, 1999, p. 50). Ainda que a assimilação pessoal da mensagem oficial sempre tenha sido reconhecida por instituições religiosas não se compara a religiosidade individualizada dos sujeitos pós-modernos na sociedade contemporânea. As grandes religiões institucionalizadas, tradicionalmente, instituíram seu regime de validação mediante autoridades reconhecidas (padres, bispos, rabinos e etc.) que definem regras que representam, para os indivíduos, os marcos estáveis da crença e da prática; na contemporaneidade essa validação cabe apenas ao próprio individual, ao menos é essa sua percepção e sua busca (HERVIEU-LÉGER, 2015). Quando no passado as instituições religiosas, enquanto tal, buscavam e, em partes, ainda buscam, prioritariamente à eficácia do próprio funcionamento. Não estavam interessadas na formação de personalidades autônomas, e sim, de indivíduos com personalidades dependentes e prontas a obedecer (CRESPI, 1999, p. 21). Segundo Crespi,

Em lugar de favorecer em cada indivíduo o aprofundamento da própria experiência existencial em seu caráter único e irrepetível, a religião institucional propõe um modelo hiperegóico, baseado na negação do si mesmo, na remoção dos próprios desejos das próprias emoções e da própria espontaneidade, que não pode ter se não resultado destrutivo com relação ao crescimento da personalidade individual. Tal impostação, de fato, não só impede a nível psicológico, um amadurecimento equilibrado, mas constitui ao mesmo tempo, a nível ontológico, uma indevida limitação de capacitação de ser do indivíduo. Se não se concede espaço à experiência direta, mas se impõe uma estrutura de constrição do caráter, dando absoluta preeminência à obediência da lei, à capacidade de abnegação e à vontade, favorece-se, na prática, a formação de personalidade incapazes de si comunicarem a si mesmas, de amarem a si mesmas, de entrarem em relação com os próprios componentes inconscientes. As pessoas formadas desse modo tenderam a afirmar que tudo pode ser resolvido somente pela vontade, observando os preceitos morais certos. Além disso, tais pessoas tenderam a carregar também sobre os outros, pesos que elas mesmas, na realidade, não conseguem carregar (CRESPI, 1999, p. 20-21).

Desta forma, como, por exemplo, mostra a lógica de todo sistema político totalitário, quem possui a verdade se considera autorizado para

determinar o caminho a seguir bem como as metas a serem alcançadas (CRESPI, 1999, p. 16-17).

Partindo desta perspectiva, ao analisarmos o Cristianismo, por exemplo, há um enorme obstáculo em problematizar questões morais, pois essas são tidas como naturais e fazem parte de uma tradição há muito tida como inquestionável: por se tratar de um conhecimento legado pelos ensinamentos religiosos que disciplinam as condutas humanas. A moral e valores cristãos são tidos como inquestionáveis por serem interpretadas como a própria vontade de Deus que nos foi revelada pelos profetas e discípulos e que estão contidas na Bíblia, livro sagrado para os cristãos. O texto bíblico é apresentado como uma verdade absoluta e inabalável, houve, assim, uma transformação da mensagem evangélica em dogma, por sua vez, cumprindo a função de critério absoluto de legitimação do poder da hierarquia eclesiástica. Desta forma, fatalmente se constitui o nexos entre verdade e dominação, que foi assinalado por Nietzsche e por outros depois dele (CRESPI, 1999, p. 17). Segundo Crespi,

Quando Nietzsche proclamava a “morte de Deus” e denunciava o nexos que existe entre a verdade e a dominação, queria justamente atingir também as formas de absolutização presentes na tradição da religião institucional, ligada de vários modos ao desenvolvimento do racionalismo do tipo metafísico (CRESPI, 1999, p. 23).

Nietzsche vê no Cristianismo um movimento de culpa e de contrição, cuja sujeição se dá através da fé. O que garante a salvação eterna é a Religião – uma moralização de submissão. Cria-se a necessidade de um Deus piedoso, um Deus enraizado pela moral. Com isso, o Cristianismo extinguiu a dimensão divina no homem (VALADIER, 2000, p. 77). Influenciado pelas ideias defendidas por Nietzsche, Crespi afirma que:

Com base na premissa de possuir a verdade, a autoridade assume um caráter ambivalente. De fato, no mesmo momento em que se apresenta como paternidade em condição de consolar, perdoar e garantir a salvação, tal autoridade se coloca também como um juiz ameaçador, que mantém seus súditos numa total dependência através de sua constante culpabilização [...] Desse modo, foram colocadas as premissas para o exercício do poder por parte da Igreja, que se funda nas categorias jurídicas da imputação, da pena, da expiação e do perdão (CRESPI, 1999, p. 18).

Ao que parece, nem Nietzsche e nem os demais pensadores, citados anteriormente, que apostaram no fim da religiosidade, como os mestres da suspeita, por exemplo, conseguiram prever que a ciência e a ideologia parecem ter aberto uma lacuna enorme, onde, agora, acarretaria uma enorme angústia existencial. O que, como vimos já havia sido previsto por Lacan (2005a).

Nesse contexto, não há dúvidas que esse reavivamento do sagrado, esse florescer da religiosidade, o qual tratamos anteriormente, está ligado a uma forma de resolução de um conflito latente, conflito porque aquele lugar antes preenchido pelo progresso, agora estaria sob o espectro do vazio e vazio estaria o lugar que antes estava ocupado pelos grandes sistemas de sentido, isto é, Deus (FIGUEIRA, 2007).

Aquele Deus fundamento último que tanto falamos neste trabalho, o mesmo que Nietzsche (2001) constatou a morte, o Deus metafísico, resposta para tudo e que fundamentava toda a realidade. Esse fundamento teológico, pai simbólico e autoridade paterna, foi posto em dúvida, restando à incerteza e esse vazio que impulsionou, também, novas buscas pelo transcendental, por experiências religiosas e por certezas, que antes eram oferecidas pelos grandes sistemas de sentido, as religiões institucionais tradicionais. Certezas, por exemplo, como mencionamos anteriormente e foi alvo das críticas de Nietzsche (1998), a acerca das condutas morais dos cristãos.

Em síntese, nessa relação do sujeito pós-moderno com Deus, Deus esse que, durante séculos, teve um papel fundamental, na constituição dos processos de subjetivação no Ocidente (LEBRUN, 2010), o qual Nietzsche (2001) afirmou que estava morto, o Deus fundamento último, fundamento teológico do mundo ocidental e que era figura de alteridade, assumindo a função paterna do interdito, na constituição do sujeito e da cultura, passa a ser desprezado pelo sujeito pós-moderno (LEBRUN, 2010), marcado pelo individualismo e incerteza, que, também, por ausência de compreensão de limites, uma vez que, com o advento da Modernidade, Aquele que dotava de autoridade todas as demais autoridades, sendo alteridade suprema, foi posto em dúvidas, Deus, (caso já explicado anteriormente com a metáfora da “morte de Deus” em Nietzsche e a perda da autoridade paterna, sobretudo, em Lebrun) a autoridade entrou em declínio (LEBRUN, 2004).

Já não havia mais a figura de exceção, de alteridade, “Deus estava morto” e com ele se foi os limites. Assim, parte dos indivíduos na pós-modernidade, falo especificamente do sujeito pós-moderno, passou a não mais considerar e mesmo aceitar a função de alteridade de Deus, como, tradicionalmente, foi constituído na cultura Ocidental e para essa serviu de fundamento (LEBRUN, 2004).

Sendo assim, há uma transformação na relação entre os indivíduos com a transcendência e, conseqüentemente, uma resignificação da função da transcendência. Como vimos, no mundo ocidental, Deus (fundamento último) era alteridade e dele emanava legitimidade e a autoridade das instituições, papéis sociais e outros. Sendo Deus alteridade e sendo os sujeitos pós-modernos hedonistas, imediatistas, ávidos por vivências de prazer, individualistas e profundamente incertos quanto a si mesmo e ao mundo (em resumo: desconhecedor de limites e negligente quanto à alteridade), como então esses indivíduos se curvavam diante desse Deus metafísico que é alteridade e fundamento último? Seriam por demais contraditórios. Assim, os sujeitos pós-modernos, a partir das transformações pessoais e sociais ao longo dos séculos próximos, com a mutação dos laços sociais e processo de perversão comum, passam a resignificar Deus. Conforme Hervieu-Léger,

Se o movimento da ‘intimização’ da relação com Deus é levado a todas suas conseqüências, ele não deixa mais substituir, na verdade, mais do que uma piedade puramente interior, subjetiva e privada, cada vez menos suscetível de expressar-se numa fé comunitária partilhada, e que exclui, por isso mesmo, qualquer visão de uma presença ativa de Deus na realidade do mundo. O Deus mais próximo também é, nesse cenário, o Deus mais distante [...] implica e suscita a revolução moderna que constitui a afirmação de um sujeito crente, capaz de se pensar a si mesmo como um parceiro igual nesta relação [com Deus] de amigos; capaz igualmente de atuar de maneira autônoma em um mundo que se separou da presença alienante do sagrado. Uma nova figura do individualismo religioso inaugura-se aqui: *a do individualismo religioso [pós] moderno*, que se desabrocha nas formas mais contemporâneas da religiosidade (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 152-153).

Agora, é como se Deus estivesse a serviço dos indivíduos e não o contrário como era no passado. Passou a ser um Deus responsável por tornar a vida do sujeito prazerosa e plena, se é que isso seja possível, um Deus a

suprir a necessidade de “gozo pleno” dos indivíduos perversos (LEBRUN, 2008a) da pós-modernidade. É em busca dessa plenitude e prazer imediato que os sujeitos pós-modernos aqui denominados se lançam em busca de experiências religiosas perversas que ressignificaram a transcendência. Vejamos os exemplos dados por Vasconcelos que contribui e muito para o entendimento do que estamos a defender:

Verbos como ‘decretar’, ‘exigir’, ‘determinar’, ‘reivindicar’, geralmente, substituem os verbos ‘pedir’, ‘rogar’, ‘suplicar’, revelando uma alteração do lugar, a partir do qual o sujeito se relaciona, atualmente, com a alteridade do divino. Um exemplo de tal deslocamento de lugar e, conseqüentemente, de subjetividade, pode ser observado na afirmação de um dos grandes nomes da ‘Teologia da Prosperidade’ no Brasil e fundador de uma das maiores Igrejas neopentecostais do Brasil, com grande influência midiática afirma que Usar a frase ‘se fora Tua vontade’, em oração, pode parecer espiritual e demonstrar atitude piedosa de quem é submisso à vontade do Senhor, mas além de não adiantar nada, destrói a própria oração [...] somos governados por nossas palavras [influência da Filosofia Positiva]. Seremos, no futuro, aquilo que confessamos, com a nossa boca. Orar é determinar resultados. Isso acontece quando oramos, da ‘forma correta’, ou seja: nós determinamos aquilo que aconteceu, em ‘nome de Jesus’ e Ele, assim, o fará. [Jesus se torna, meramente, cumpridor dos desejos do fiel] (VASCONCELOS, 2014, p. 132-133).

A partir das leituras de Berger (2009), Luckmann (2014) e Hervieu-Léger (2015), por exemplo, constatamos que a relação entre os indivíduos e as instituições, todas elas, mas falamos neste caso, mais especificamente das instituições religiosas tradicionais, foram afrouxados e, embora as instituições religiosas continuem sendo importantes polos de referência simbólica na construção de identidades coletivas, passam a multiplicar-se redes de interesses especializadas que são objeto de escolhas individualizadas, a gosto da necessidade do indivíduo. Uma necessidade de “gozo pleno”, dissimulando a prática perversa (LEBRUN, 2008a), que ganha projeção nas experiências religiosas. Essa perversão ordinária na pós-moderna é extremamente eficiente, visto que, se inclui no laço social (LEBRUN, 2008a).

Pois, já com o advento da Modernidade e intensificado na contemporaneidade, a pertença religiosa herdada passa a ser substituída pela adesão personalizada e modulada (CAMPICHE, 1997). Vejamos o que Hervieu-Léger acerca das instituições religiosas:

Uma vez enfraquecida a capacidade reguladora das instituições religiosas, bem como os processos tradicionais de identificação religiosa, fica muito mais fácil a 'saída da religião'. Ou tende a ocorrer uma nova escolha religiosa, com base nos recursos que os indivíduos vão encontrando pelo caminho ou se engrossa a fila dos que se definem como 'sem religião' (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 10).

Surgiu, em virtude disso, novas modalidades de pertença fundadas, em especial, em comunidades emocionais. Visto que, em um cenário de secularização e de perda de força das instituições guardiãs das regras da fé, como, via de regra, eram prioritariamente as instituições religiosas tradicionais, a iniciativa passou a ser paulatinamente prerrogativa do indivíduo, quase que uma proclamação do direito individual à escolha religiosa, acima do dever de fidelidade a uma tradição religiosa herdada (CAMPICHE, 1997). Segundo Crespi,

[...] Por isso, quer as identidades individuais quer o sentido de pertença coletiva tornaram-se problemático por causa da crescente diferenciação dos papéis e dos âmbitos de pertença, provocando, por reação, a procura de identificações mais imediatas como grupos éticos de origem ou com os componentes culturais ligados a tradição ancestrais, em especial, aquelas religiosas, que por vezes são utilizadas, como no caso dos países islâmicos, para reconstruir a unidade nacional (CRESPI, 1999, p. 13).

Há uma extrema individualização do crer que caracteriza a paisagem religiosa da pós-modernidade, com um enfraquecimento dos regimes institucionais da validação do crer e necessidade crescente de confirmação mútua e comunitária das "pequenas verdades" produzidas pelos indivíduos (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 164).

Segundo Campiche (1997), o surgimento dessa nova liberdade religiosa absorve duas tendências centrais na cultura secular que identificamos, como vimos anteriormente, como pós-modernidade. São elas: a individualização, na qual cada indivíduo constrói seu próprio sistema de crenças; e a subjetivação, onde o campo privilegiado das crenças é a experiência pessoal. Trata-se da seguinte lógica do sujeito pós-moderno: "eu elaboro minhas crenças a partir das minhas experiências e da minha vida", o que é muito perceptível em nossa sociedade em uma série de fenômenos sociais e não somente os fenômenos religiosos. Trata-se de uma busca intensa pelo gozo pessoal que visa se

legitimar mediante uma autoproclamação de uma plenitude de autonomia do sujeito que se esquivava de qualquer figura de alteridade (LEBRUN, 2008a). Uma compreensão de mundo, essa lógica do sujeito pós-moderno, que prioriza a moral da realização pessoal em detrimento da ética do sacrifício, por exemplo.

Na atualidade, parte dos indivíduos, que denominamos de sujeitos pós-modernos, não necessariamente se conectam mais a forças verticais que descendem dos céus, isto é, não há mais uma base de sustentação segura e absoluta que permita um processo de subjetivação relativamente simples que possibilite identidade rígida, pois, como vimos, Deus não mais responde a todas as questões existenciais e dota a realidade de sentido, uma vez que, esse fundamento (Deus) foi posto em dúvida. Os indivíduos, no passado, só se identificavam mediante a figura de Deus, sua “subjetividade” não estava dentro de si, ela extravasava infinitamente. Diferentemente do indivíduo anterior a Modernidade e do indivíduo da Modernidade, os indivíduos pós-modernos, que vivenciam essa condição pós-moderna, não são limitados pelo corpo. Eles não mais se identificam somente enquanto um corpo, visto que, o sujeito pós-moderno, parte dos indivíduos na Pós-modernidade, pode estar em vários lugares ao mesmo tempo, ele é virtual, viaja por fios telefônicos, ele está conectado ao computador, (cabendo até questionamentos às leis da física moderna) (BRUNI, 1989).

O sujeito pós-moderno é um sujeito distante daquela entidade sacra, centro de tudo, com identidade rígida e estritamente ligada aos céus; ao contrário, com a “morte de Deus”, anunciada por Nietzsche e a “morte do homem”, em consonância com Nietzsche, preconizada por Foucault, manifesta a construção de novas formas de subjetividades e, conseqüentemente, o surgimento de novas identidades, pois com o advento da Pós-modernidade “as identidades flutuam no ar” (BAUMAN, 2005, p. 19). Isso envolto a relações perversas que, mesmo sendo sutis, coloca em risco as relações coletivas e, como vimos, provocou mutação dos laços sociais, o que acarreta, neste processo de surgimento de novas identidades, um complexo processo de subjetivação (LEBRUN, 2008a) que inevitavelmente ressignifica a função da transcendência.

Isto é, o sujeito pós-moderno, desconecta-se dos grandes aparelhos do crer, próprios das instituições religiosas, contudo, retorna a eles de modo

esporádico utilizando algumas de suas ofertas, as que correspondam aos seus anseios pessoais e “novas” experiências religiosas que corresponda as necessidades de seu “gozo pleno”. Uma vez que, com a desregulação institucional das grandes religiões, a liberdade de tecer crenças a partir da própria experiência se intensificou e ressignificou a função da transcendência. Porque, essa passagem entre uma religiosidade “regulada” por instituições religiosas para uma configuração de uma religiosidade individualizada, dá-se pela existência de uma religiosidade de fundo, uma religião invisível (LUCKMAN, 2014). Trata-se de uma necessidade humana que está na raiz de toda construção de um sentido transcendente para a existência.

Para Feuerbach (1997), por exemplo, só para ilustrar o que estamos a demonstrar, a religião é a cisão do indivíduo consigo mesmo, isto é, o sujeito compreende Deus como um ser anteposto a ele: Deus é um ser infinito, o homem é finito; Deus é perfeito, o homem imperfeito; Deus é eterno, o homem transitório; Deus é onipotente, o homem impotente; Deus é santo, o homem pecador. Nessa lógica, Deus e o indivíduo são extremos, ou seja, Deus é o unicamente positivo, o cerne de todas as realidades, já o indivíduo é unicamente negativo, o cerne de todas as nulidades. Para ele, na religião o sujeito objetiva a sua própria essência secreta e insustentável. A cisão entre Deus e o sujeito, com a qual se inicia a religião, é uma cisão do sujeito com a sua própria essência que o assusta. Segundo Cruz,

Deste entendimento decorre um problema, até aqui não tratado na moderna compreensão das religiões: o que significa dizer que ‘entidades religiosas (como Deus) existem?’ Este tipo de pergunta começa a ser respondido agora. Simplificando um pouco, é comum na Antropologia cultural uma postura local, anti-essencialista: ‘Os deuses existem para o grupo que os sustém’. Com esta afirmação, não se vai muito além das subjetividades desses grupos, existindo um abismo entre as afirmações tradicionais sobre Deus e o que as ciências empíricas podem aferir delas. Esses novos estudos apontam para a estranha e universal característica da mente humana de pensar em termos de divindades sobrenaturais que ferem o senso comum, tão cheias de atributos que estabelecem pontos de semelhança e de diferença com o ‘mundo dos homens’. Com isso, ainda que não se chegue ao Deus dos teólogos, a existência deles torna-se um aspecto, por assim dizer, necessário da mente humana. As ideias de projeção com Feuerbach as indicou, ressurgem aqui de forma inusitada (CRUZ, 2004, p. 71).

Cruz (2004) defende que, para Freud, a religião “esconde” algo da psique humana, ocorrendo assim uma alienação da consciência, que estaria subordinada a algo mais profundo. Bem como Feuerbach – que compreende a religião como um espelho que reflete algo do próprio homem, reinterpretando como algo relacionado aos deuses, em um processo de “alienação” – para Freud, a Religião é um reflexo do inconsciente humano, ainda alienado e dependente de uma figura paterna. No entanto, vale registrar que Freud discordou de Feuerbach por acreditar que a Religião não é co-natural ao homem, visto que, para ele, a Religião se caracterizava em termos de projeção e alienação. Para Freud, a Religião é uma manifestação neurótica de práticas universais. Todavia, não se refere meramente a uma patologia individual (ainda que esta fosse o ponto de partida), porém, trata-se de algo que acomete toda a humanidade (CRUZ, 2004).

O que há de novo nessas experiências religiosas dos sujeitos na pós-modernidade e que ressignificou a função da transcendência, foi que a fé subjetiva passou reivindicar crescente autonomia e hegemonia. É como se Deus já não se relevasse mais aos indivíduos, inverte-se a iniciativa do diálogo, colocando-a no indivíduo: traçam-se paralelo entre a busca do sentido da vida e a busca de Deus (CRUZ, 2004, p. 29). Conforme Hervieu-Léger,

[...] Deus próximo, de um lado; Deus distante, do outro. A proximidade de um Deus com quem a comunicação é possível, fácil e afetivamente gratificante o torna mais e mais operador da satisfação pessoal do indivíduo. O distanciamento de um Deus que se pode adorar a distância e do qual não se espera que possa interferir nas vidas dos seres humanos assegura a plena autonomia mundana as atividades humanas [...] configurações espirituais se estabelecem na junção do mundo religioso e tradicional, governado pela autoridade heterônima da Revelação, com o mundo moderno, onde se impõe a autonomia do indivíduo (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 152).

Como refletimos anteriormente, o evento histórico e social, a “Morte de Deus”, impactou em uma série de transformações na sociedade, impactando na subjetividade dos indivíduos e acarretando uma crise de sentido na Pós-modernidade. Com a “Morte de Deus”, o fundamento último que dotava de significado e valor a vida dos indivíduos e ordenava a realidade por esses vivida, perdeu sua plausibilidade e com isso se deterioraram também os significados, valores, morais e ordem, que se sustentavam em Deus para

serem plausíveis. É o momento que, segundo Vattimo (2007), inicia-se a Pós-modernidade, ele chega a afirmar que, na filosofia, a Pós-modernidade nasce com Nietzsche, a partir do momento em que o mesmo constatou a “morte de Deus”, que teria sido “assassinado” pelos próprios fiéis e que a partir de uma profunda vontade de verdade reconheceram Deus como um engano.

Deus fundamento último, figura paterna de alteridade, passa a ser dispensável, a religiosidade o assassinou e, assim, nasce a Pós-modernidade e com ela, logicamente, surgem os indivíduos pós-modernos, que carregam consigo características profundas dessa nova realidade, onde Deus (enquanto fundamento último) e tudo que ele representa vão perdendo a plausibilidade. Isto é, numa análise mais aprofundada, com o evento histórico social da “morte de Deus”, o que está se deteriorando também é a imagem paterna do pai simbólico da psicanálise, portanto e conseqüentemente, passa a haver uma negação a alteridade, a alteridade morre à medida que Deus morre. Sem Deus, a humanidade perde a figura de exceção que ordenava o caos e sustentava a cultura ocidental, se esvai o fundamento último, o fundamento teológico que fundamentava o mundo ocidental, há um desfalecimento das figuras de autoridade que se legitimavam a partir da autoridade emanada de Deus, o pai primitivo Freudiano e o pai simbólico de Lacan. Vejamos, por exemplo:

Quando Lacan subverte o aforismo de Dostoiévski “Deus está morto, tudo é permitido” para “Deus está morto, nada é permitido”, ele sublinha justamente que não mais podemos culpar Deus por nossos infortúnios. E vai além, indagando ao “Deus está morto” de Nietzsche: Sim... mas qual Deus? (JULIEN, 1999, p. 44).

Na contemporaneidade, com o advento do evento sócio histórico atestado na metáfora da “morte de Deus” e a conseqüente perda de sustentação da realidade, perda e sentido, perda da autoridade paterna, da figura de alteridade, ausência de limites e etc. (temas que já abordamos anteriormente e que prosseguiremos debatendo no decorrer deste trabalho), parte dos indivíduos, que aqui denominamos de sujeito pós-moderno, indivíduo narcísico, visam ser autoridades de si mesmo, isto é, eles mesmos controlam, ou pensam que controlam o mercado que o faz ficar fascinado a preencher o vazio. Assim sendo, o indivíduo é controlado por sua subjetividade, procedimento este que é seguido pela descrença em instituições que

tradicionalmente guiavam a sociedade, ou seja, os partidos, a Família, a Escola, o Estado, o Exército, as Igrejas e etc (LIPOVETSKY, 1989).

De forma mais clara, a função paterna no Ocidente era exercida prioritariamente por Deus, que ainda subsiste para muitos na contemporaneidade, no entanto, é um Deus que sofre uma forte influência da cultura pós-moderna, a saber, um Deus marcado por duas características que definem os indivíduos na pós-modernidade: incerteza e individualismo. Isto é, um Deus que sofre uma transformação da sua transcendência, passando a não mais servir de fundamento último para toda a realidade vivenciada pelo crente, mas, agora, como resposta às necessidades mais subjetivas e emergências do crente, a busca do gozo pleno, que vive em um mundo de incertezas; um Deus a serviço dos fiéis.

Essa função paterna exercida por Deus que estamos tratando neste trabalho e que para tal nos apoiamos na psicanálise, é a instância que limita e estrutura a subjetividade dos indivíduos. É o que legitima a autoridade do “não” que nos humaniza. Com a perda de limites – que até então eram delimitados pela figura de exceção, Deus, ou nele se amparavam –, surge um fértil terreno para se intensificarem, em uma ampla parcela da população, processos individuais e coletivos que não levam em consideração o outro, onde, de forma ilusória, não existem impedimentos. São fatos que não são identificados apenas em sujeitos singulares, uma vez que também são identificados em categorias comportamentais coletivas que se evidenciam com muita pujança na sociedade da atualidade, como por exemplo: o destaque ao individualismo, a “crise” do Estado e das famílias, os altos níveis e diferentes modalidades de violência, a economia globalizada, o desmoderado uso da tecnologia e a busca excessiva por experiências religiosas por uma parte significativa de indivíduos em vista de se atingir uma finalidade individual; deslocando a transcendência.

A “morte de Deus”, como problematizamos anteriormente neste trabalho, acarretou uma crise de sentido e, também, um novo e complexo processo de subjetividade que revelou uma nova dinâmica na relação do indivíduo pós-moderno com a transcendência. A figura paterna de Deus foi posta em dúvida, aquele pai simbólico, dialogado na psicanálise, de outrora, foi paulatinamente sendo desprezado, ao menos enquanto totalizante da realidade e que é externo ao indivíduo, tal como veremos. Vejamos, segundo Leila Amaral,

[...] a sociedade ocidental, a partir do desencantamento do mundo, com o desaparecimento da 'religião transcendência', em função da constante afirmação do mundo sensível e da instauração de um mundo sem qualquer princípio fundante fora dele mesmo [é marcada pela] separação de Deus em relação ao mundo que acaba por fazer emergir o homem como sujeito do conhecimento e da ação. Ao final do movimento tem-se o fechamento da ordem da realidade deste mundo sobre ela mesma e a afirmação da autonomia da esfera do humano frente ao divino; distanciamento que, por sua vez, vem tornando a relação do homem com Deus mais acentuadamente pessoal, carregando consigo o germe da exclusão de toda mediação institucional em proveito da experiência da subjetividade (TEIXEIRA; MENEZES, 2013, p. 296).

Segundo Dufour (2008), de uma perspectiva da estruturação psíquica e resultante expressão da subjetividade, a partir da perda de legitimação e reconhecimento da autoridade paterna, do pai simbólico, que outrora era evidenciada pela certeza e relacionamento com o transcendente (Deus), temos como decorrência uma incompleta ausência de relação com limites, ou seja, adultos que não evoluíram, no sentido de largarem suas posições egocêntricas, sem limites e de sentimento de onipotência. São adultos infantilizados. São sujeitos contemporâneos, sob influência da cultura pós-moderna, que se colocam em uma condição de um grande rebanho, impossibilitados de acessarem graus mais elevados de criticidade frente ao real, ao passo que são sedentos por prazer a partir de uma expressão de pulsões egoístas.

Assim, tornam-se alvos fáceis do mercado, ou seja, de um outro grupo detentor do poder sobre o mercado; nesse processo os limites psíquicos internos e externos se perdem, muitas vezes relacionados a aspectos transcendentais (DUFOR, 2008): passam a ser consumidores dos serviços ofertados pelas religiões, que são pensados exclusivamente para atender a esta parcela dos indivíduos na pós-modernidade ávidos pelo "gozo pleno".

Visto que, já não mais é considerada a figura de alteridade, Deus, perdeu-se a referência paterna em termos psicanalíticos. Em virtude de ajustar-se as demandas dos fiéis, as religiões amplificam a subjetivação e franquiam aos indivíduos uma diversidade de identidades religiosas, acentuando uma profunda crise de identidade. Segundo Cecília Mariz e Paulo Gracino,

Na medida em que as agências religiosas se organizam para corresponder às demandas efetivas de seus fiéis, a racionalização instrumental corrói o sentido das grandes

narrativas, tornando aguda a subjetivação e franqueando ao indivíduo a possibilidade de pertença a uma variedade de grupos identitários que nem mesmo precisam guardar coerência entre si. Dito de outra forma, a crise se abateu sobre as instituições produtoras de sentido (entre elas as religiosas), reflexo da racionalização e independência das esferas sociais, tornou factível para o indivíduo filiar-se fortemente a um grupo, pertencer frouxamente a vários, ou mesmo não se engajar em nenhum (MARIZ; GRACINO, 2013, p. 165-166).

Pois, na pós-modernidade temos como característica uma sociedade marcada por uma procura incessante do bem-estar, que acaba por produzir suas próprias necessidades e produtos. O atual poder do consumo se dá por meio da sedução, a partir da criação de uma ilusão de que as escolhas estão no total controle dos indivíduos, pois eles adquirem ideias, modelos de vida e objetos, mediante uma infinidade de possíveis escolhas e uma imensa diversidade que é diligentemente planejada para lhe ser oferecida (LIPOVETSKY, 1989); é assim com a religiosidade, que assimilou bem as nuances do mercado.

Porque, na sociedade contemporânea, sociedade de consumo, o que é valoroso é o desenvolvimento da personalidade íntima de cada indivíduo, no qual as necessidades subjetivas são essenciais e sincronicamente as instituições são moduladas de acordo com esse fato (LIPOVETSKY, 1989), não só as instituições como a própria noção de Deus, há um deslocamento na função da transcendência, uma ressignificação: um Deus personalizado a serviço das necessidades subjetivas de cada indivíduo. São igrejas e crenças personalizadas.

Trata-se de uma oferta de experiências religiosas que assegura, ilusoriamente, nos livrar da condição de submissão a Deus, isto é, como que se os sujeitos pós-modernos deixassem de ser criaturas e passassem a ser quase que criadores de Deus ou deuses, uma vez que, esse Deus passa a ser uma criação cada vez mais subjetiva, criado a partir das experiências individuais dos sujeitos, para responder as suas mais subjetivas necessidades e apaziguar as suas inúmeras e angustiantes incertezas. Trata-se de um adestramento social que já não se efetua através da coerção disciplinar, como a exemplo do passado com as instituições religiosas, nem mesmo da sublimação; efetua-se por meio da auto-sedução. O narcisismo... socializa dessocializando, põe os

indivíduos de acordo com um social pulverizado, glorificando o reino da plena realização do Ego puro (LIPOVETSKY, 1989, p.53).

Com o advento da pós-modernidade, o que os sistemas religiosos passam a ofertar é a possibilidade, ilusória, de um “gozo pleno”, uma vida sem sofrimento, uma solução definitiva para os problemas reais (LEBRUN, 2010). O que é muito diferente da experiência religiosa de tempos passados, isso na religiosidade ocidental, quando o limite, a consciência de incompletude, de ser criatura finita ou, de castração, eram condição estruturante da experiência com Deus, fundamento último e sustentação da realidade à época, ao qual Nietzsche (2001) anuncia sua morte.

Essa figura paterna, pai simbólico, para usarmos os termos psicanalíticos que nos referimos anteriormente, passa a não mais ocupar esse papel de pai, de castrador e fornecedor de sentido e sustentação para a realidade, bem como, obstáculo para a busca plena do desejo pulsional, busca a todo custo do “gozo”, pois a religião e/ou religiosidade está cada vez mais sob responsabilidade da vida privada (LUCKMANN, 2014; BERGER, 2009; HERVIEU-LÉGER, 2015) e, assim sendo, não seria, em tese, reguladora das pulsões do desejo e organizadora da humanidade. Como se houvesse um esvaziamento da figura do pai simbólico da psicanálise. Quase que uma negação da necessidade do pai simbólico em detrimento da realização dos desejos pulsionais, isto é, a busca do “gozo pleno”. Inexistindo, nesse sentido, limites e, conseqüentemente, resignificando a transcendência.

A religião, com o advento da Modernidade, acentuando-se na pós-modernidade, paulatinamente, torna-se subjetiva, afetando estruturação de sentido da existência do indivíduo, contudo, sem mais ter a mesma relevância social que no passado (LUCKMANN, 2014). Neste sentido, a transcendência, que antes vinha de fora para dentro, isto é, do Transcendente para a subjetividade do indivíduo, agora, para parte dos sujeitos nos dias atuais, ela vem de “dentro para fora”, ou seja, a partir das experiências subjetivas dos indivíduos (VASCONCELOS, 2014). Como vimos, em Luckmann (2014), trata-se de uma religião invisível, na qual, o desejo subjetivo do indivíduo passa definir sua relação com a transcendência e, conseqüentemente, isso altera a função da transcendência por meio dessa experiência religiosa pós-moderna. Assim, importa cada vez menos, para parte dos indivíduos na

contemporaneidade, os sujeitos pós-modernos (tal como denominamos anteriormente), os sistemas religiosos, com os seus códigos éticos e suas exigências, doutrina e etc.

Neste cenário das experiências religiosas pós-modernas, os sistemas religiosos, as religiões institucionais tradicionais, vão perdendo força enquanto totalidades de oferta de sentido. A tendência, a partir das experiências religiosas pós-modernas, é que cada indivíduo construa a sua própria bricolage, por meio de sua experiência pessoal, por meio dos diversos fragmentos dos sistemas religiosos existentes, por meio de fragmentos das religiões institucionais tradicionais, tudo a partir do critério estruturante de bricolagem do próprio sujeito (HERVIEU-LÉGER, 2015). Segundo Hervieu-Léger,

Quanto mais os indivíduos ‘bricolam’ o sistema de crenças correspondentes as suas próprias necessidades, tanto mais eles aspiram a intercambiar essa experiência com outros indivíduos que partilham o mesmo tipo de aspirações espirituais. Essa contradição aparente corresponde, de fato, aos limites intrínsecos da autovalidação do crer. Para estabilizar as significações que produzem a fim de dar um sentido a sua experiência cotidiana, os indivíduos raramente podem se contentar com sua própria convicção. Eles têm necessidades de encontrar no exterior a garanti que suas crenças são pertinente. Durante séculos, essa confirmação era fornecida por códigos globais do sentido (sistemas religiosos ou filosóficos, ideologias políticas, etc.), garantidos pelas instituições e seu clero. Esses dispositivos da validação institucional funcionam hoje de maneira caótica. Portanto, é antes de tudo na troca mútua que os indivíduos podem encontrar os meios de consolidar o universo pessoal de sentidos dos quais se servem. Na ausência de tal apoio, é muito provável que as significações individualmente produzidas, supondo-se ademais que elas cheguem a constituir-se como tais, não façam sentido por muito tempo. A logica da autovalidação do crer que marca a saída definitiva da busca espiritual fora do mundo das certezas confirmadas da religião se depare igualmente com esse limite (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 158).

Assim se dá a ressignificação da transcendência a partir dessa experiência religiosa pós-moderna, pois, agora, trata-se do desejo subjetivo do indivíduo em todo seu processo de bricolagem, ou seja, é o desejo do fiel, busca do “gozo pleno”, que passa a gerir essa experiência religiosa e não mais a “vontade de Deus”, preconizada pelas instituições religiosas tradicionais

como era característica da experiência religiosa no passado. Com esse processo de bricolagem (HERVIEU-LÉGER, 2015), cada indivíduo passa a elaborar uma religião *à la carte* e fazer suas experiências, mantendo sua autonomia e disponibilidade; há uma construção pessoal a partir dos recursos simbólicos elaborados pelos sistemas de crenças e da vivência concreta de cada indivíduo, onde a dimensão afetiva é essencial e passou a substituir os “arcaicos” ensinamentos dogmáticos das instituições religiosas tradicionais. Campiche defende que,

[...] quanto mais os indivíduos bricolam o sistema de crenças que corresponde a suas necessidades, mais aspiram a permutar essa experiência com outros que têm o mesmo tipo de aspirações espirituais. Para estabilizar as significações que produzem a fim de dar um sentido a sua experiência cotidiana, os indivíduos raramente se contentam com sua convicção própria. Necessitam encontrar fora deles a garantia de que suas crenças são pertinentes (CAMPICHE, 1997, p. 180).

Ora, como vimos, trata-se de uma transformação no processo de subjetivação dos indivíduos, o que acarreta, conseqüentemente, mudanças nas subjetividades dos sujeitos e, isto posto, muda também a transcendência que passa a ser ressignificada.

Vivemos em um contexto, na pós-modernidade, de uma sociedade de vivências uma sociedade do prazer, como vimos, uma sociedade de indivíduos hedonistas, marcado por um forte individualismo e incertezas, onde os indivíduos são impelidos a desejarem e buscarem vivências subjetivas, de prazer pessoal, cada vez mais, excitantes, rápidas e fluidas. A procura por essas experiências, vivências, é parte de um mercado de hiper consumo, que fabrica e oferece uma variedade de ofertas de vivências prazerosas (LIPOVETSKY, 1989), dentre elas, ofertas de vivências e experiência religiosas que “assegurem” o “gozo pleno”.

Esse individualismo, na sociedade ocidental contemporânea que é conceituada, em vários campos de estudo, como sociedade de consumo, denominação que deixa claro que o comprar está para além da esfera econômica (SANDEL, 2012), está, também, relacionado ao consumismo, tema que não trataremos neste trabalho com profundidade, mas que precisamos explicar para que consigamos melhor compreender essas transformações na experiência religiosa na pós-modernidade. Nessa lógica, os diversos grupos

religiosos, em sua grande maioria, em especial os que se formaram mais recentemente e os que estão em formação, se tornam grupos ou comunidades religiosas de consumo de bens e de consumo de bens simbólicos. Segundo Hervieu-Léger,

Observa-se que ela ativa, em proporções surpreendentes, o consumo de bens culturais (livros, filmes, revistas etc.) que sustentam a procura puramente individual de confirmações da crença [...] A partilha dessas leituras constituem, ainda, um dos propurssores da agregação em redes de buscadores individuais de sentidos: redes fluidas, móveis, instáveis e mesmo, cada vez mais, virtuais, que constituem o grau zero, se se pode assim dizer, da comunalização espiritual (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 158-159).

Sandel (2012) diferencia economia de mercado, uma forma de organizar a produção, de sociedade de mercado, um modo de vida, que tem nos valores de compra e venda os seus próprios valores. Na atualidade, viver é inconcebível sem compras. Alimentos, roupas, móveis, imóveis, presentes, surpresas, necessidades e extravagâncias: tudo pode ser adquirido. É uma sociedade que se organiza de forma a alimentar e legitimar esse modo de vida. Admitindo-se isso, compreende-se que a dinâmica comercial transborda os seus próprios limites e expande-se na saúde, na educação, no trabalho, na família e também na espiritualidade.

Conforme Campiche, (1997, p. 109). “Tolerante e consumidora, a nova geração mostra-se pouco inclinada a retomar uma tradição religiosa específica. Um hábito religioso, sim; uma tradição confessional, não”. Ou seja, como discorremos anteriormente, ainda que haja um retorno a uma religião tradicional institucionalizada, por exemplo, o que é cada vez menos, mas representa, ainda, uma boa parcela da humanidade, como o atual crescimento dos fundamentalismos religiosos. Isso se dá a partir de uma lógica de consumo e, sobretudo, por conta de uma escolha individual e personalizada e não mais herdada como o foi no passado, como Hervieu-Léger (2015) demonstra com a figura do “convertido”, bem como, provavelmente, corresponda a um retorno por conta de um novo serviço que foi ofertado pela instituição religiosa em questão, que corresponda aos anseios subjetivos de busca de “gozo” do sujeito pós-moderno, como demonstraram Cruz (2004) e Crespi (1999) discorrendo

das transformações das instituições religiosas tradicionais para competirem umas com as outras e para se adequar as novas necessidades dos indivíduos.

O que aparenta na pós-modernidade, é que não mais existe a necessidade do pai simbólico da psicanálise, que impõe limites, legitima autoridade, dota a realidade de sentido e etc.. Há, ao contrário uma procura pessoal de preenchimento de vazio existencial de uma busca de um “gozo pleno” insaciável, cujo qual não temos mecanismos de defesa simples por estarmos imersos nesta condição pós-moderna, que na maioria das vezes é caracterizada, também, pelo sentimento de onipotência e desprezo aos limites (LEBRUN, 2004).

Os valores estão focados nos prazeres do agora, na vida para si mesmo, na negação da inibição e do controle próprio. Ao contrário das práticas religiosas de ascese, a atual cultura de consumo “não prescreve mais uma renúncia, faz cintilar em letras de neon o novo Evangelho: ‘Comprem, gozem, essa é a verdade sem tirar nem pôr’” (LIPOVETSKY, 2007, p. 102). Trata-se indubitavelmente do declínio da função paterna de Deus, de sua transcendência, tal qual foi instituído pelo processo edipiano. Assim, por exemplo, esse pai simbólico, castrador, fundamento último, Deus, vai sendo sucedido por uma nova verdade, um novo fundamento para a vida é estabelecido: comprar. O que está, também, diretamente relacionado às transformações por que vem passando os sujeito na pós Modernidade e suas experiências religiosas.

Todas as esferas da vida social, inclusive a religiosa, são marcadas, na contemporaneidade, por esse contexto, no qual, os indivíduos ávidos por experiências religiosas que assegurem prazer instantâneo, resolução de problemas e gozo, viram uma clientela religiosa em meio à diversidade de ofertas religiosas que competem entre si e fazem planos personalizados, a partir do perfil de cada cliente, sendo oferecido, permanentemente, no Mercado. Existem planos personalizados a partir do perfil de cada cliente, isto é, suas demandas mais subjetivas e desejos pessoais. Apresentando coisas do tipo: “Deus tem, também, um plano personalizado para você”. Neste mercado religioso, é público e notório a disputa e a concorrência por ofertas de vivências religiosas, disponibilizadas aos consumidores religiosos ávidos, por essas

vivências e experiências (VASCONCELOS, 2014, p. 132). Segundo Vasconcelos,

Em certas frases de efeito, utilizadas para chamar a clientela religiosa, pode-se perceber o que está sendo prometido: venha para a nossa Igreja, 'pare de sofrer' ou a promessa de uma 'missa da graça' de 'cura e libertação'. Há um 'mercado religioso de oferta de gozo', que alimenta uma clientela, em muitos grupos religiosos, na Contemporaneidade, com as suas Teologias da Prosperidade (VASCONCELOS, 2014, p. 128).

Nessa diversidade de ofertas de experiências religiosas, que, como vimos, competem entre si e visam atender as necessidades mais imediatas de busca de prazer, sentido de vida, identidade e etc., é comum presenciarmos o seguinte slogan de oferta de experiência religiosa: "pare de sofrer", visando atender as necessidades e desejos do que, neste trabalho, denominamos de sujeitos pós-modernos. Para Hervieu-Léger,

A interiorização afetiva da presença do divino em si permite enfrentar a experiência de um mundo em que Deus já não age mais e acentua, ao mesmo tempo, essa experiência do vazio que marca a entrada na Modernidade. As duas representações em tensão – a do Deus íntimo e a do Deus distante – constituem juntas a figura de transição a partir da qual o individualismo religioso pode se integrar na cultura do ocidente (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 152).

É neste cenário que se vivencia experiências religiosas pós-modernas e que se ressignifica a transcendência. Pois, os sujeitos pós-modernos, em meio ao atual complexo processo de subjetivação, consequência, também, da vasta oferta de identidades, vivem uma intensa incerteza e, neste contexto, também influenciado pelo mercado, se joga numa busca pessoal, profundamente individualista, por experiências e vivências que respondam aos seus mais subjetivos interesses e demandas pessoais, sobretudo, a busca por identidade, visto que, como vimos, estamos vivenciando uma crise das subjetividades (HALL, 2005).

A partir desta base pode-se interpretar, também, a crise da religião na sociedade moderna em termos de uma progressiva privatização da experiência religiosa (CRESPI, 1999, p. 16). As certezas não mais emanam do fundamento teológico, Deus, esse pai simbólico discutido na psicanálise, cuja suas prerrogativas já discutimos, que fundamentou o mundo ocidental. Com sua

“morte”, restou incertezas e uma profunda crise de subjetividades. Que, vale ressaltar, embora não tenhamos como aprofundar este debate neste trabalho, também pode ser vista de forma positiva, sendo mola propulsora para novas transformações e desenvolvimento da humanidade. Mas, que, por ora, trataremos só acerca do que, no nosso entendimento, é relevante para compreendermos a ressignificação da transcendência a partir da experiência religiosas pós-moderna.

Portanto, nessa busca por experiências se insere a incessante busca por experiências religiosas que respondam as demandas pessoais, em um sistema de bricolagem e sincretismo religioso, este sujeito em questão vai significando sua existência, construindo suas subjetividades em meio à diversidade de ofertas de identidades, em especial, no caso em questão, as religiosas. Trata-se de uma busca de experiências religiosas que visem viver o aqui e o agora, que proporcione prazer imediato e plenitude. Uma religiosidade *à la carte* (HERVIEU-LÉGER, 2015) que encontra uma vasta oferta de possibilidades no cenário religioso atual. Pois, percebida essa demanda, as religiões, inclusive, parte das religiões institucionais tradicionais, especializaram-se em ofertar experiências para os indivíduos que representem prazer imediato, sentido de vida, plenitude ilusória e etc. Respondendo bem aos mais íntimos desejos do que, neste trabalho, denominamos de sujeitos pós-modernos. Segundo Hervieu-Léger,

A perda de força da observância, o desenvolvimento de uma religião ‘à la carte’, a proliferação das crenças combinadas a partir de várias fontes, a diversificação das trajetórias de identificação religiosa, o desdobramento de uma religiosidade peregrina: todos esses fenômenos são indicadores de uma tendência geral à erosão do crer religioso institucionalmente validado (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 170).

Cria-se uma clientela de indivíduos ávidos por experiências, como, por exemplo, nos explica Vasconcelos, utilizando o exemplo da Universal do Reino de Deus:

[...] analisando a teologia de mercado da Universal do Reino de Deus enfatiza que produto é qualquer coisa, que pode ser oferecida a um mercado para satisfazer uma necessidade, e nele inclui: objetos físicos, serviços, personalidades, lugares, organizações e ideias. Nas organizações religiosas, esses produtos são chamados de ministérios, programas, serviços, Prosperidade” trabalhos, cultos e se expressam por hinos,

sermões, liturgias, relatos de milagres, orações, enfim, tudo aquilo que pode ser distribuído, num templo, ou por intermédio de um veículo de comunicação de massa, quando usado pela igreja (VASCONCELOS, 2014, p. 133).

Essa necessidade dos sujeitos pós-modernos, a qual nos referimos, em meio a essa diversidade ofertas de experiências religiosas, se constitui por conta do medo da anomia (BERGER, 2009). Gradativamente estruturados em pequenos grupos (tribos), onde se sobressai quase sempre o individualismo, e por identificações subjetivas, há uma predisposição, nesse contexto das experiências religiosas pós-modernas, de que os indivíduos se sustentem nesses grupos à procura experiências de vivências subjetivas, tal como ocorre na diversidade de grupos religiosos que surgiram e os que estão sendo criados diuturnamente. Para Hervieu-Léger,

Contrariamente ao que se poderia espontaneamente pensar, o crescimento do individualismo religioso, que torna cada um responsável por sua fé, contribui para reforçar a afirmação e pluralização dos regimes comunitários do crer unindo contratualmente indivíduos igualmente comprometidos em sua vida religiosa, independentemente das definições institucionais da fé formalmente (e fracamente) partilhadas por um povo de fiéis passivamente submetidos à autoridade de seus pastores [...] Levada ao extremo, ela tende a isolar massa de fiéis pequenos grupos de indivíduos 'puros', capazes de testemunhar integralmente uns para os outros a verdade na qual eles acreditam, capazes, portanto, de transcender a legitimação da instituição (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 161).

Constata-se que as grandes religiões fazem prevalecer, em princípio, um regime institucional da validação do crer realizado por instâncias garantidoras da linhagem da fé e a forma de organização do poder de cada tradição religiosa varia (porém, em todos os casos existem autoridades religiosas reconhecidas: padres, rabinos, irmãs, etc., que definem as regras que são, para os indivíduos, os sinais estáveis da conformidade da crença e da prática). Contudo, isso não exclui que, no interior de uma determinada instituição, diferenciem os regimes de validação comunitária do crer correspondente ao desejo dos grupos particulares de viver sua fé de maneira intensa (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 160).

É em virtude, também, dessas experiências religiosas pós-modernas no seio das religiões institucionais tradicionais, que está ocorrendo uma

transformação, na verdade, trata-se de uma resignificação da função da transcendência. A figura de Deus não ficaria imune a todas essas transformações, em especial, no processo de subjetivação dos indivíduos na atualidade. Conforme Crespi,

[...] Neste contexto, portanto, deve-se ser entendida também a progressiva transformação da representação de Deus, passando da ideia de ser transcendente para uma figura recalcada sobre o poder político e jurídico. No decorrer da história da Igreja [por exemplo] as imagens triunfalistas de um Deus-Rei e aquelas ameaçadoras de um Deus-Juiz vieram a ocupar, junto as imagens de um Deus-Pai e de um Deus-Crucificado, uma posição cada vez mais relevante tanto na iconografia sagrada, como também na literatura teológica e na pregação (CRESPI, 1999, p. 19).

Se os sujeitos passam por um novo processo de subjetivação em meio a crise de identidades (HALL, 2005), Deus, essa figura paterna, fundamento último do mundo ocidental, alteridade e etc. também sofrerá transformações e, como vimos, foi resignificado. Perdendo a função que outrora ocupava, passando a ser fruto de experiências individuais e escolhas subjetivas, pronto a suprir as necessidades dos indivíduos na pós-modernidade. Pois, quando os indivíduos, na atualidade, que neste trabalho, como vivos, denominamos de sujeitos pós-modernos, passam a buscar intensamente experiências religiosas que correspondam aos seus desejos pessoais, a partir de uma bricolagem e acentuado sincretismo religioso, muda-se a relação destes indivíduos para com a transcendência.

Os sujeitos pós-modernos, em suas buscas hedonistas, não estão preocupados em se filiar a uma crença e doutrina pré-estabelecida, e sim, em construir seus próprios arcaibouços de significados, o que gera uma profunda mudança no atual processo de subjetivação e formação de identidades, quando no passado, a partir de um modelo teológico, era bem mais simples e seguro esse processo de subjetivação, uma vez que, por exemplo, a identidade era herdada (HERVIEU-LÉGER, 2015); já hoje, há uma crise de identidades e com ela a expansão de ofertas de significados e, conseqüentemente, de experiências religiosas. Este sujeito pós-moderno quer o prazer imediato e resposta aos seus desejos pessoais e não uma figura paterna (Deus; pai simbólico) que obstaculize a concretização de seus desejos, a plenitude de seu “gozo”. Ao contrário, em sua maioria, não enxergam ou tentam se

desvencilhar de limites e tampouco estão preparados para a alteridade (LEBRUN, 2008a).

Este Deus que nos referimos, que durante séculos, no Ocidente, sustentou a realidade, legitimou toda e qualquer autoridade, que ditou a ‘Sua Lei’ e teve um papel estruturante na subjetividade ocidental, vai sendo ressignificado, tornando-se pouco a pouco, para uma enorme parcela dos indivíduos religiosos, um Deus submisso ao desejo de onipotência do sujeito, que sente-se no direito de ‘gozar da Sua onipotência divina’, negando toda a alteridade desse Deus “decadente”, não mais reconhecendo seu lugar de exceção. Segundo Vasconcelos (2014, p.134), a relação subjetiva vai sendo pervertida, na medida em que o Deus que, antes, limitava o gozo do sujeito, a partir de sua função paterna (alteridade, lugar de exceção), agora, passa a ser, por conta desse novo lugar do sujeito e, do seu desejo, um Deus submisso e fornecedor do gozo. Há, assim, um esvaziamento, cada vez maior, do papel de figura de exceção, figura paterna de Deus, que sempre foi imprescindível ao processo de subjetivação da cultura e, conseqüentemente, nos processos de humanização dos sujeitos. Decorre disso, como afirma Lebrun (2008a), a nossa perversão comum: viver juntos sem os outros.

Esse Deus ressignificado a partir da experiência religiosa pós-moderna é um Deus, de certa forma, aprisionado, um devedor, submisso às suas promessas. Segundo Vasconcelos (2014, p. 133), para que essa ressignificação ocorra, do que neste trabalho defendemos ser uma ressignificação da transcendência a partir da experiência religiosa pós-moderna, e proporcione a tal plenitude ao indivíduo, faz-se necessário que ele, por sua vez, faça sua parte, no “pacto” entre ele e Deus, ou seja, dar a sua oferta (ou dízimo) a instituição religiosa a qual tenha pertencimento e com isso possa exigir de Deus as realizações de desejos subjetivos.

No entanto, vale registrar que se o desejo do indivíduo não for saciado, se sua necessidade mais subjetiva não for atendida, a culpa é do indivíduo que não possui fé suficiente, ou fraquejou em algum ponto, do processo do pacto (VASCONCELOS, 2014).

As imagens sobre Deus operam uma simbiose da vida de uma comunidade com a biografia de um sujeito. Parte dos indivíduos na contemporaneidade vivem em seu interior, a partir de uma perspectiva de uma

religiosidade individualizada, experiências religiosas em movimento (LUCKMANN, 2014) e que estão em perene ressignificação; ressignificam templos, crenças, práticas seculares e até mesmo Deus. Nesse cenário pós-moderno, a matéria-prima da imagem contemporânea de Deus seriam tendências ancoradas na mutável vivência espiritual, social e singular do indivíduo. Sua argila é a trajetória, o percurso, um espaço a ser percorrido e às vezes desbravado, e não um itinerário traçado de antemão por outrem ou como outrora era traçado pelas instituições religiosas tradicionais (HERVIEU-LÉGER, 2015).

Segundo Hervieu-Léger (2015, p. 156), a questão que se coloca, então, é a de saber quais formas de sociabilidade religiosa podem ainda existir quando se impõe, de maneira tão massiva, um individualismo religioso plenamente integrado a um individualismo moderno. Uma vez que o próprio indivíduo produz, de uma maneira autônoma, o dispositivo do sentido que lhe permite orientar sua vida e responder as questões últimas de sua existência, se sua experiência espiritual se condensa em uma religião íntima e puramente privada com o que ele decide ou não chamar de Deus, ou, a partir de suas experiências eminentemente pessoais, constrói esse Deus, ressignificando, mediante suas necessidades particulares, então a pertença a uma comunidade crente, por exemplo, torna-se secundária, se não completamente inútil. Trata-se do surgimento de um Deus personalizado a gosto do fiel e que seja resposta a sua demanda de sentido existencial.

Esta propensão a “crer sem pertencer” se constata nesse crer individualizado, onde o indivíduo dá à sua busca espiritual um sentido religioso, ou dito de outra forma, quando ele estabelece um vínculo entre sua solução crente pessoal e uma tradição crente instituída ao qual ele se reporta de maneira livre, caso das religiões institucionais que, como vimos, ainda são fontes de sentido para os sujeitos pós-modernos, mesmo que estes selecionem o que querem ou não acreditar e seguir, em um processo de sincretismo religioso passam a brincar desta e daquela religião institucional, a partir de suas experiências íntimas e necessidades subjetivas (HERVIEU-LÉGER, 2015). Na busca de um “gozo pleno”, vão arquitetando a construção de um Deus ressignificando e personalizado aos padrões de suas individualidades. E, mesmo que tenha relação com religiões tradicionais, está apartado delas.

Como vimos, surge um Deus de dentro pra fora e não o oposto, um Deus que “me serve” e não o oposto. Surge um crente sem pertença e mesmo, como veremos, os que buscam pertença o fazem por escolhas estritamente pessoais e ressignificando Deus da mesma forma, um Deus personalizado:

‘Eu me sinto espiritualmente cristão, mas não pertença a nenhuma igreja’, ‘Eu me sinto próximo do budismo’, ‘Eu me sinto atraído pela mística mulçumana’. Para fazer valer tais preferencias pessoais, hoje correntemente expressas por crentes que si posicionam com uma flexível liberdade diante delas, não é necessário unir-se a nenhum grupo religioso particular. Basta ler uma revista, frequentar uma biblioteca, seguir um programa de televisão, ou ainda – o que acontece mais e mais frequentemente – acessar esse ou aquele site na internet (HERVIEU-LÉGER, 2015, p.157).

Como vimos, estamos em uma crise de identidades e esse novo e complexo processo de subjetivação dos indivíduos na pós-modernidade alterou a função da transcendência, extirpou ou vem extirpando a alteridade da natureza desse Deus fundamento último e sustentação do mundo ocidental. Paulatinamente a função de exceção que era Deus vai perdendo a plausibilidade e autoridade, impactando no processo de subjetividade dos indivíduos que já não tem mais o que pensavam ter, uma identidade única, permanente, simples e segura, ao contrário, são impelidos a enfrentarem um mundo de uma infinita diversidade de identidades e construir suas próprias identidades, concretizando seu processo de subjetivação que, inevitavelmente, transformaria a função da transcendência. Pois, como vimos, se as subjetividades mudam, se os indivíduos mudam, fatalmente teremos a transformação de Deus.

Vale salientar que essa ressignificação da transcendência ocorre, também, com os indivíduos mais crentes e mais fiéis depositários de uma crença e vivência em uma religião institucional tradicional, que, vista de forma superficial, nos parece muito similar às crenças do passado, isto é, a relação histórica entre os sujeitos e a transcendência (Deus) no passado. O que não é verdade. Até mesmo essas relações mais “tradicionais”, digamos assim, desses fiéis com o transcendente, são afetadas pela condição pós-moderna.

Aparentemente, trata-se de experiências religiosas fundamentadas somente na tradição. Porém, são experiências religiosas que são marcadas pela condição pós-moderna que tem como características principais, ao menos

foram essas duas que trabalhamos mais especificamente neste trabalho, a partir do entendimento de Bauman acerca da pós-modernidade e das experiências religiosas nos dias atuais com Berger (2009), Luckmann (2014) e Hervieu-Léger (2015), são elas: individualismo e incerteza.

Dito de outra forma, a resignificação da transcendência não só ocorre em função das novas experiências religiosas dos “errantes do novo milênio” (CRUZ, 2004) ou dos peregrinos (HERVIEU-LÉGER, 2015). Pois, mesmo nas experiências religiosas e religiões mais tradicionais nos dias atuais, ainda assim, o que marca a relação entre o indivíduo e a transcendência é o individualismo característico desse mundo incerto. As escolhas religiosas não são mais herdadas e tampouco são certas e seguras para os indivíduos na pós-modernidade como o eram no passado. Trata-se de escolhas pessoais, moldadas ao gosto do sujeito que bricola na ou nas tradições, escolhendo o que julga relevante mediante os conceitos estabelecidos a partir de suas experiências pessoais e necessidades subjetivas, como Hervieu-Léger (2015) demonstrou nas práticas religiosas do que ela denominou de o “convertido” e que discutimos neste trabalho. Segundo Hervieu-Léger,

O que é especificamente ‘moderno’ não é o fato de que os homens ora se aterem ora abandonarem a religião, mas é o fato de que a pretensão que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo foise tornando ilegítimo, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fiéis. Nas sociedades modernas, a crenças e a participação religiosas são ‘assunto de opção pessoal’: são assuntos particulares, que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política podem impor a quem quer que seja (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 34).

Além disto, temos as religiões institucionais tradicionais que se adaptam as necessidades, como vimos, sob imposição do mercado, de sua clientela de fiéis. Visam responder as necessidades subjetivas dos indivíduos na pós-modernidade como forma de sobreviverem aos novos tempos e concorrerem com suas “rivais” neste mercado religioso. Isso indubitavelmente altera a transcendência. Ninguém está livre de ser alcançado por essa transformação nas experiências religiosas pós-moderna que resignificou a transcendência.

Tudo isso, como vimos, relaciona-se com o evento sócio histórico da “morte de Deus”, crise de identidade e advento da Pós-modernidade, perda da

autoridade paterna e acarretará transformações na experiência religiosa e, conseqüentemente, na relação dos sujeitos com a função da transcendência.

Considerações Finais

Nesta pesquisa o que constatamos é que o evento sócio histórico da “morte de Deus”, que marca, para a Filosofia, o advento da Modernidade, constatado, defendido e descrito por Nietzsche, trouxe profundos impactos para os tempos atuais, ou, ao menos, é uma referência para compreendermos a atualidade, mais especificamente, a religiosidade nos dias atuais a partir das novas subjetividades. Tal qual foi interpretado por Lebrun em sua leitura acerca da constatação de Nietzsche, a saber, o declínio da autoridade paterna, com a perda da plausibilidade do modelo teológico que havia sustentado a realidade no mundo pré-moderno; descrito por Nietzsche através de sua metáfora “morte de Deus”.

Provocados por Lebrun lendo Nietzsche, sustentamos que na pós-modernidade parece não mais haver, para uma boa parcela da população, a necessidade do pai simbólico da psicanálise, que impõe limites, legitima autoridade, dota a realidade de sentido e etc.. O que existe, para uma parte dos indivíduos, é uma procura individual por satisfação pessoal visando o preenchimento do vazio existencial de uma busca de um “gozo pleno” insaciável, a qual se caracteriza, na maioria das vezes, pelo sentimento de onipotência e desprezo aos limites.

No entanto, fazer o óbito da morte de Deus-Pai não nos libera dele. O anúncio de sua morte não é o suficiente para nos liberar de sua existência. Aliás, isso é perfeitamente contestável na vida de cada sujeito: passar pelo “assassinato” do Pai não se resume em declará-lo morto!

Essa figura paterna, pai simbólico, para usarmos os termos psicanalíticos que nos referimos anteriormente, passa a não mais ocupar esse papel de pai, de castrador e fornecedor de sentido e sustentação para a realidade, bem como, obstáculo para a busca plena do desejo pulsional, busca a todo custo do “gozo”, pois, a religiosidade e mesmo as religiões institucionais tradicionais estão cada vez mais sob responsabilidade da vida privada e, assim sendo, não seria, em tese, reguladora das pulsões do desejo e organizadora da humanidade. Como se houvesse um esvaziamento da figura do pai simbólico da psicanálise. Quase que uma negação da necessidade do pai simbólico em detrimento da realização dos desejos pulsionais, isto é, a busca do “gozo pleno”. Inexistindo, nesse sentido, limites e, conseqüentemente, ressignificando a transcendência.

Defendemos que, indubitavelmente, trata-se do declínio da função paterna de Deus, de sua transcendência. Neste sentido, advogamos que o pai simbólico, castrador, fundamento último, isto, é: Deus, passa a ser, paulatinamente, substituído por novas verdades que estão atreladas às necessidades subjetivas de cada sujeito e por eles são esculpidas, a partir de suas experiências subjetivas, em seus complexos processos de subjetivação. O que está, também, diretamente relacionado às transformações por que veem passando os sujeitos na pós-modernidade e suas experiências religiosas.

Visto que, na pós-modernidade, todas as esferas da vida social passam a ser marcadas, em especial as experiências religiosas, pelos processos de subjetivação, os quais tem como marca sujeitos ávidos por experiências que possibilitem e garantam o “gozo pleno”. Logo, parte dos sujeitos na pós-modernidade, transformam-se numa clientela religiosa em meio à diversidade de ofertas religiosas, essas por sua vez, competem entre si e fazem planos personalizados, a partir do perfil de cada cliente. Surgem, assim, planos personalizados a partir do perfil de cada fiel, ou seja, experiências religiosas que correspondam as suas demandas mais subjetivas e desejos pessoais.

Trata-se de sujeitos que se lançam em uma procura pessoal, profundamente individualista, por experiências e vivências que respondam aos seus mais subjetivos interesses e demandas pessoais, sobretudo, a busca por identidade, pois, defendemos que estamos vivenciando uma crise de identidade e o aparecimento de novas subjetividades; sendo, neste cenário,

que se vivencia experiências religiosas que ressignificam a transcendência. Pois, uma parcela dos sujeitos pós-modernos, na busca de um “gozo pleno”, vão arquitetando a construção de uma transcendência, de um Deus ressignificando e personalizado aos padrões de suas individualidades. Sustentamos, inclusive, que mesmo os indivíduos de tradições religiosas institucionais e ortodoxas ou novas religiosidade mais ortodoxas e conservadoras, ou mesmo os fundamentalismos religiosos na atualidade, também, sofrem e são expressão desta condição pós-moderna, de formação de novas subjetividades, que passaram a ressignificar a transcendência.

Dito de outro modo, as certezas de outrora não mais emanam do fundamento teológico, Deus, esse pai simbólico, que serviu de fundamento para o mundo ocidental. Haja vista que na pós-modernidade há uma progressiva privatização da experiência religiosa, o próprio indivíduo produz, de uma maneira autônoma, o dispositivo do sentido que lhe permite orientar sua vida. Pois, o lugar de exceção que a transcendência, fundamento do mundo ocidental, ocupava vai perdendo a autoridade, impactando no processo de subjetividades que já não têm mais o que pensavam ter, uma identidade única, permanente, simples e segura, ao contrário, são impelidos a enfrentarem um mundo de uma infinita diversidade de identidades e construir suas próprias identidades, concretizando seu processo de subjetivação que é marcado, neste novo cenário, pela busca de “gozo pleno”, que, inevitavelmente, impactam nas experiências religiosas que vem ressignificando a função da transcendência que fundamentou o mundo Ocidental: a alteridade de Deus.

A constatação sócia histórica da “morte de Deus” evidencia, assim, o abalo a função daquele que sempre teve o encargo de sustentar a enunciação, o pai, um abalo na autoridade da figura paterna. A Figura paterna por excelência e que legitimava a alteridade, no mundo ocidental, era o transcendental, Deus. Posteriormente, desenvolve um novo modelo de configuração, isto é, volta-se ao saber como ao pai, logo, nossa sociedade passou a reconhecer a ciência no lugar da função paterna.

Assim, concluímos que com o avanço da ciência constituiu-se sujeitos materialistas e céticos, os quais recusam a transcendência em sua busca pela verdade. A ciência passa a legitimar o falso e o verdadeiro, descartando do horizonte tudo que não seja demonstrável de forma empírica. A transcendência

passa a ser considerada credence sem muito valor. No entanto, nossa pesquisa aponta que rejeitar a transcendência é recusar a exterioridade ao significante. Não se trata somente da crença no mito ou na existência de Deus, e sim, em reconhecer um saber a mais em alguém. Uma vez que, renunciar a transcendência é a mesma coisa que negar a existência da exceção, isto é, que somos todos iguais ou equivalentes, numa procura descabida por homogeneidade, pois o real não cessa de não se inscrever. Trata-se de uma face da perversão, moderna e muito mais eficiente, pois se inclui no laço social, resultante do fim da necessidade de aprender a perder, a renunciar, a entrar em conflito com o outro.

Ora, com a “morte de Deus”, declínio da transcendência, isto é, do Um, origem inatingível da linguagem e da fala, nos resulta em consequências na subjetivação dos indivíduos na contemporaneidade, a crise da representância fálica na qual estamos mergulhados favorece de saída à suspensão da transmissão fálica, mas em razão disso hipoteca também o processo de subjetivação. Pois, a perda de estabilidade no mundo, a negação da figura de autoridade e a crise de representância fálica, é resultante, também, da “morte de Deus”; é resultado da ausência desse ser metafísico que dotava a realidade de sentido e ordem, que dava sustentação a todo poder estabelecido no mundo pré-moderno. Deus era a figura de exceção que ordenava a realidade humana, sem Deus o ordenamento do mundo foi drasticamente abalado, impulsionando uma parcela expressiva da humanidade a buscarem um novo ordenamento, significado e respostas para suas demandas mais emergenciais. Com a gradual deslegitimação da transcendência, “morte de Deus” e consequente perda da autoridade paterna, houve uma drástica transformação no processo de subjetivação dos sujeitos na contemporaneidade e uma mutação no laço social. O que desencadeou sujeitos que, por conta da perda da autoridade paterna, não foram confrontados com limites, desenvolveu-se sujeitos perversos, uma sociedade perversa, o que Lebrun denominou de perversão comum ou perversão ordinária.

A perversão ordinária subverte: a desobediência à lei esconde-se no questionamento da própria lei. Na contemporaneidade, estamos vivenciando a substituição do ideal social pelo direito e dever de “gozo” individual. Esta

perversão é uma ameaça a humanidade, uma vez que, mesmo sendo mais sutil e corriqueira, põe em risco a ordem simbólica.

Essa crise da legitimidade é caracterizada por um entrelaçamento de fatores subjetivos e sociais, isto é, por parte do sujeito, a predominância do narcisismo e a conservação da onipotência infantil, as quais se materializam na afirmação ou reivindicação do direito individual ao “gozo” ilimitado; já por parte da sociedade e cultura, o declínio ou subversão das hierarquias e das instâncias de autoridade. Trata-se de duas faces da "destituição do transcendental".

Lebrun nos oferece importantes subsídios para entendermos parte desse fenômeno de luta por oferta de gozo no campo religioso, a partir de sua observação de uma atmosfera de “perversão comum”, na contemporaneidade. Trata-se de uma atmosfera cultural que espelha elementos de perversão no comportamento humano, no entanto, que não se confunde com a perversão estrutural patológica. A Perversão comum, em Lebrun, parte da mutação do laço social, que na contemporaneidade tem como característica a desarticulação da interação entre os indivíduos com o laço social coletivo, manifestando o que ele chama de “novos regimes de economia psíquica”, o que resulta no surgimento de novas patologias e, também, se articula com o que, neste trabalho, denominamos de condição pós-moderna e todas as transformações do campo religioso que resultam desse novo processo de subjetivação dos indivíduos na contemporaneidade e, conseqüentemente, ressignifica a função da transcendência.

Destarte, o lugar do pai simbólico foi remanejado pelas implicações do discurso da ciência. Assim, ao defendermos que o avanço da ciência decretou nos indivíduos a recusa da transcendência, isto é, a “morte de Deus”, não há como afirmar que não somos afetados pelo irreproduzível, inalcançável, incognoscível. Não podemos prescindir deste real enquanto função, o Um, pura exterioridade que nos atravessa e causa como ser falante; pois, nossa civilização Ocidental foi edificada a partir de um modelo religioso, isto é, foi sobre este fundamento que a autoridade hierárquica se legitimou pela certeza da função da transcendência, no qual ela se fundamenta. Com a deterioração deste modelo religioso que estruturou os laços sociais durante séculos no Ocidente, parece que hoje atingimos o ponto de não-retorno, e a ruptura se

encontra de tal ponto consumada que não é incongruente se falar agora de atestado de óbito da sociedade hierárquica. É exatamente em uma sociedade que se evita o confronto com o “Não”, pois há muito se nega a figura de exceção, transcendência, com a “morte de Deus”, que o desenvolvimento de subjetivação e qualquer forma de castração é confundida com autoritarismo.

Vivemos em uma sociedade que renega a relação com o outro e que rejeita tanto a transcendência quanto a “quaisquer” tipos de autoridade, que é lugar de exceção. O momento atual que vivenciamos tem como um dos principais elementos, nos discursos religiosos, a ilusão imaginária de um “gozo pleno”, que facilmente poderíamos intitular de um “mundo sem limites”, um mundo “sem dor”, onde o “milagre” é o bem simbólico mais cobiçado pelos fieis, uma busca incessante para livrar-se do desamparo, do vazio que nos constitui.

Contudo, a confrontação com a alteridade é um imperativo para a humanização. Em uma sociedade modelada pelo religioso, é na confrontação com o Pai simbólico, alteridade e lugar de exceção que a humanização acontece. Pois o processo de humanização perpassa necessariamente pelo constrangimento de encontrar limites a partir de um “Não”, que funciona como barreira para os gozos pulsionais; para, a partir deste constrangimento, possa-se reorganizar de um modo diferente a começar da perda do objeto, com o qual o sujeito deve consentir, inscrevendo-se no que psicanaliticamente definimos por significativo fálico. Atestando que o sujeito pagou sua dívida com a linguagem e que, por esse fato, renunciou ao objeto e que ele não deixa mais seus gozos pulsionais organizarem o todo de sua existência. Porém, em nossa sociedade, como não é mais o Pai – o Outro – que encarna as correções da significância fálica, cabe ao próprio sujeito coloca-las à prova e identifica-las, uma vez que, a compulsão ao “gozo” não é somente tida como um direito, e sim, como um imperativo na pós-modernidade. Não estando mais preparados para o encontro com a alteridade, os sujeitos se sentirão cada vez mais desarmados para fazer face a ela.

Em relação a este “gozo pleno”, vale salientar que a transgressão é necessária para acender a este “gozo”. Podemos chamar a instância de “gozo” de transgressão, nesse sentido, o “gozo” está ligado ao excesso e se dá como uma tentativa de satisfação da pulsão. A característica de exceção em que se

constitui enquanto o Nome-do-pai, este algo em que se crê, funciona como um ordenador subjetivo. O significante Nome-do-pai estabiliza a estrutura dando equilíbrio ao sujeito, impossibilitando-o que permaneça errante, vagando sem destino. O Nome-do-pai, pai simbólico da psicanálise, aqui compreendido como a transcendência de Deus, esse fundamento último do mundo Ocidental, ratifica a vinculação da nomeação com a interdição ao “gozo”, isto é, o exercício de sua função paterna.

Dito de outro modo, como não se encontra mais o “Não!” inscrito no social, na ordem da geração anterior, que por sua vez se sustentava no fundamento teológico, Deus, os sujeitos na pós-modernidade, ao menos parte deles, não encontram mais legitimação, na transcendência, passam a se colocarem no direito de recusarem os limites e quaisquer forma de autoridade. Evidenciando, assim, que atualmente nós nos encontramos em momento inédito e eminentemente delicado, pois, já não mais podemos nos apoiar na legitimidade que outrora emanava do modelo religioso – transcendência –, o que acarreta uma profunda crise de legitimidade nestes tempos pós-modernos, sobretudo, a perda de legitimidade da figura paterna. Constatamos que este desmoronamento da função paterna tem efeitos no inconsciente dos sujeitos que, a partir de suas “novas” experiências religiosas, pautadas em suas buscas de “gozo”, ressignificam a transcendência.

Aquele Deus fundamento último, o Deus metafísico, resposta para tudo e que fundamentava toda a realidade, pai simbólico e autoridade paterna, foi posto em dúvida, restando à incerteza e esse vazio que impulsionou, também, novas buscas pelo transcendental, por experiências religiosas e por certezas, que antes eram oferecidas pelos grandes sistemas de sentido, as religiões institucionais tradicionais, e agora são norteados pela busca insaciável de “gozo pleno”.

Agora, é como se Deus estivesse a serviço dos indivíduos e não o contrário como era no passado. Passou a ser um Deus responsável por tornar a vida do sujeito prazerosa e plena, se é que isso seja possível, um Deus a suprir a necessidade de “gozo pleno” dos indivíduos perversos da pós-modernidade. É em busca dessa plenitude e prazer imediato que os sujeitos pós-modernos se lançam em busca de experiências religiosas perversas que ressignificaram a transcendência. Uma necessidade de “gozo pleno”,

dissimulando a prática perversa, que ganha projeção nas experiências religiosas. Essa perversão ordinária na pós-modernidade é extremamente eficiente, visto que, se inclui no laço social. Assim, os sujeitos pós-modernos, a partir das transformações pessoais e sociais ao longo dos séculos próximos, com a mutação dos laços sociais e processo de perversão comum, passam a ressignificar Deus.

Trata-se de uma busca intensa pelo gozo pessoal que visa se legitimar mediante uma autoproclamação de uma plenitude de autonomia do sujeito que se esquia de qualquer figura de alteridade. Isto é, o sujeito pós-moderno, desconecta-se dos grandes aparelhos do crer, próprios das instituições religiosas, contudo, retorna a eles de modo esporádico utilizando algumas de suas ofertas, as que correspondam aos seus anseios pessoais e “novas” experiências religiosas que corresponda as necessidades de seu “gozo pleno”.

Assim, tornam-se alvos fáceis do mercado, ou seja, de um outro grupo detentor do poder sobre o mercado; nesse processo os limites psíquicos internos e externos se perdem, muitas vezes relacionados a aspectos transcendentais: passam a ser consumidores dos serviços ofertados pelas religiões, que são pensados exclusivamente para atender a esta parcela dos indivíduos na pós-modernidade ávidos pelo “gozo pleno”.

Trata-se de uma oferta de experiências religiosas que assegura, ilusoriamente, nos livrar da condição de submissão a Deus, isto é, como que se os sujeitos pós-modernos deixassem de ser criaturas e passassem a ser quase que criadores de Deus ou deuses. Com o advento da pós-modernidade, o que os sistemas religiosos passam a ofertar é a possibilidade, ilusória, de um “gozo pleno”, uma vida sem sofrimento, uma solução definitiva para os problemas reais.

Concluimos que se trata do surgimento de um Deus personalizado a gosto do sujeito e que seja resposta a sua demanda de sentido existencial, a sua busca de “gozo pleno”. Haja vista que, se as subjetividades mudam, se os indivíduos mudam, fatalmente teremos a transformação de Deus, isto é, a ressignificação da transcendência; que se torna uma tentativa dos sujeitos, uma parcela deles, de preencherem o vazio existencial e suas necessidades mais íntimas de busca por “gozo”. Trata-se de um modo do sujeito organizar seu gozo, tendo nas experiências religiosas mais uma de suas tentativas de

modelar o real, de dar-lhe um sentido, visto que a religiosidade tem a incrível capacidade de atribuir sentido às coisas em geral, uma capacidade que a ciência não possui.

Essa nova geração consumidora mostra-se pouco inclinada a retomar uma tradição religiosa específica. Um hábito religioso, sim; mas, uma tradição confessional, não. Contudo, ainda que haja um retorno a uma religião tradicional institucionalizada, por exemplo, o que é cada vez menos, mas representa, ainda, uma boa parcela da humanidade, como o atual crescimento dos fundamentalismos religiosos; isso se dá a partir de uma lógica de consumo e, sobretudo, por conta de uma escolha individual e personalizada, não mais herdada como o foi no passado. Provavelmente, corresponda a um retorno a tradição religiosa mais ortodoxa por conta de um novo serviço que foi ofertado pela instituição religiosa em questão, que corresponda aos anseios subjetivos de busca de “gozo” do sujeito pós-moderno e de significação para sua realidade, mas, sempre a partir de um prisma subjetivo, bem como, uma procura por identificação em meio a uma crise de identidades e uma demasiada oferta de respostas e experiências para sua busca subjetiva de “gozo pleno”. Há uma procura pessoal de preenchimento de vazio existencial de uma busca de um “gozo pleno” insaciável, cuja qual não temos mecanismos de defesa simples por estarmos imersos nesta condição pós-moderna, marcada pelo sentimento de onipotência e desprezo aos limites, então, também, busca-se nas religiões tradicionais a segurança perdida, contudo, vale ratificar: sempre a partir de uma escolha subjetiva, norteadas pela necessidade de “gozo pleno” e capituladas por uma perspectiva eminentemente individualista.

Busca-se nas experiências religiosas, mesmo nas religiões tradicionais, prazer imediato e resposta aos seus desejos pessoais e não uma figura paterna (Deus; pai simbólico) que obstaculize a concretização de seus desejos, a plenitude de seu “gozo”. Ao contrário, em sua maioria, não enxergam ou tentam se desvencilhar de limites e tampouco estão preparados para a alteridade. Optam pelo que querem e vão ou não seguir de uma determinada doutrina, rito ou experiência religiosa. O importante é notarmos que, nestes casos dos sujeitos pós-modernos, sempre se parte de um processo visceralmente subjetivo de demandas pessoais, em um sistema de

bricolagem e escolhas de uma religiosidade *à la carte*, seja no seio de uma religião institucional tradicional ou religiosidade popular.

Este Deus que nos referimos, que durante séculos, no Ocidente, sustentou a realidade, legitimou toda e qualquer autoridade, que ditou a ‘Sua Lei’ e teve um papel estruturante na subjetividade ocidental, vai sendo ressignificado, tornando-se pouco a pouco, para uma enorme parcela dos indivíduos religiosos, um Deus submisso ao desejo de onipotência do sujeito, que sente-se no direito de gozar da sua onipotência divina, negando toda a alteridade desse Deus “decadente”, não mais reconhecendo seu lugar de exceção.

Essa relação subjetiva vai sendo pervertida, na medida em que o Deus que, antes, limitava o gozo do sujeito, a partir de sua função paterna (alteridade, lugar de exceção), agora, passa a ser, por conta desse novo lugar do sujeito e, do seu desejo, um Deus submisso e fornecedor do “gozo”. Há, assim, um esvaziamento, cada vez maior, do papel de figura de exceção, figura paterna de Deus, que sempre foi imprescindível ao processo de subjetivação da cultura e, conseqüentemente, nos processos de humanização dos sujeitos. Nesta busca de um gozo pleno, vão arquitetando a construção de um Deus ressignificado e personalizado aos padrões de suas individualidades, ainda que se tenha relação com religiões institucionais tradicionais. É o surgimento de um Deus de dentro para fora e não o oposto, um Deus que “me serve” e não o oposto. Surge um crente sem pertença e mesmo os que buscam pertença o fazem por escolhas estritamente pessoais e ressignificando Deus da mesma forma, um Deus personalizado. Uma transcendência ressignificada.

Referências

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ADELMAN, M. Visões da Pós-modernidade: discursos e perspectivas teóricas. In: **Revista Sociologias**, Porto Alegre, n .21, s/p, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222009000100009>. Acesso em 27/05/2018.

AMARAL, L. Cultura religiosa errante – o que o censo pode nos dizer além dos dados. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). In: **Religiões em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2013.

AMATUZZI, M. Experiência: um termo chave para a Psicologia. In: **Revista Memorandum**, 2007. Disponível em:

<<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a13/01Amatuzzi.pdf>>. Acesso em 12/12/2019.

ALTIZER, T.; HAMILTON, W. **A morte de Deus**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

ARAUJO I. Z. Religião e Subjetividade. In: **Revista Ciências Humanas**. NITAU. V. 6, n. 1, 2013.

BALANDIER, G. **O Contorno** - poder e modernidade. São Paulo: Bertrand Brasil, 1997.

BAUDRILLARD, J. **Las estrategias fatales**. Barcelona: Anagrama, 1984.

BARATTO, G.; AGUIAR, F. A “psicologia do ego” e a psicanálise freudiana: das diferenças teóricas fundamentais. In: **Rev. Filos.** v. 19, n. 25, 2007 p. 307-331.

BARRETT, M. **Imagination in Theory: Culture, Writing, Words and Things**. New York: New York University Press, 1999.

BARTH, W. L. O homem pós-moderno, religião e ética. In: **Teocomunicação**, Porto Alegre, v.37, n.155, 2007, p. 89-108. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/1775/130>>. Acesso em 12/09/2017.

BARRACLOUGH, G. **Introdução à história contemporânea**. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.

BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2013.

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2014.

BAUMAN, Z. **Ética pós-moderna**. São Paulo: Paulus, 1997.

BAUMAN, Z. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1999.

BAUMAN, Z. **Identidade**: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2005.

BEZERRA, C. **Estudos de neoplatonismo e filosofia medieval**. Aracaju, CRV, 2016.

BITTENCOURT, M. V. Psicanálise x Religião: que triunfo? In: **Stylus**. n. 34, Jan. 2017. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-157X2017000100008&lng=en&nrm=iso#1a>. Acesso em 06/01/2020.

BECK, U; GIDDENS A; LASH, S. **Modernização reflexiva**: política, tradição e estética na ordem social moderna. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1997.

BEAUVOIR, S. **Balanço final**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

BENSON. B. E. **Pious Nietzsche**. Decadence and Dionysian Faith. Indiana: University Press, 2008.

BERGER, P. **Dossel sagrado**. São Paulo: Paulus, 2009.

BERGER, P. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERGER, P. A Dessecularização do Mundo: uma visão global. In: **Revista religião e sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, 2000, p. 9-23. Disponível em: <http://www.iser.org.br/religioesociedade/pdf/berger21.1_2000.pdf>. Acesso em 22/08/2017.

BERGER, P. **Para una teoría sociológica de la religión**. Barcelona: Kairós, 1981.

BERGER, P; LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2004.

BERGER, P; LUCKMANN, T. **Modernidade, pluralismo e crise de sentidos**: a orientação do homem moderno. Petrópolis: Vozes, 2012.

BIRMAN, J. **Arquivos do mal-estar e da resistência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

BIRMAN, J. **Mal estar na atualidade:** a psicanálise e a novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BRANDÃO, S. H. L. **Deus está morto?!** A recepção da crítica de Nietzsche à Religião Cristã no cenário religioso pós-moderno. Recife: Fasa, 2015.

BRUNI, J. C. **O sujeito em Foucault:** São Paulo: Tempo Social, 1989.

CAMPICHE, R. J. **Cultures jeunes et religions en Europe.** Paris: Cerf, 1997.

CAMPOS, F.; GARCIA, R. **A escrita da história.** São Paulo: Escala Educacional, 2005.

CARVALHO, M. C; BARBOSA, C. M. Subjetividade pós-moderna e relações sociais: implicações para a efetividade do sistema de justiça. In: **Revista psicologia argumento.** Curitiba, v. 33, n. 82, 2015, p. 411- 431. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/psicologiaargumento/article/view/19875>>. Acesso em: 17/04/2019.

CASSIN, B. **O efeito sofisticado.** São Paulo: Editora 34, 2005.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede.** São Paulo: Paz e Terra, 2000.

COSTA, A. A Passagem Interna da Modernidade para a Pós-modernidade. In: **Revista psicologia ciência e profissão**, v. 24 (1), 2004, p. 82-93. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/pcp/v24n1/v24n1a10.pdf>>. Acesso em: 24/05/2018.

CRESPI, F. **A experiência religiosa na pós-modernidade.** São Paulo: Edusc, 1999.

CROATTO, J. S. **As linguagens da experiência religiosa.** São Paulo: Paulinas, 2001.

CRUZ, E. R. **A persistência dos deuses.** São Paulo: Unesp, 2004.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **Mil platôs**. Capitalismo e esquizofrenia. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Lisboa: Presença, 1992.

DIAS, M. O Sintoma: de Freud a Lacan. In: **Psicologia em estudo**, Maringá, v. 11, n. 2, p. 399-405, mai./ago. 2006. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/pe/v11n2/v11n2a18.pdf>>. Acesso em: 22/05/2020.

DUFOUR, D.R. **O divino mercado**: a revolução cultural liberal. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

DUQUE, E. A Identidade na pós-modernidade: um conceito histórico-hipotético. In: **Cadernos do Noroeste**, v.21, 2003, p. 39-51. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/280574215_A_IDENTIDADE_NA_POS-MODERNIDADE_UM_CONCEITO_HISTORICO-HIPOTETICO>. Acesso em: 29/05/2018.

EAGLETON, T. **As ilusões do pós-modernismo**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1996.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001.

FERRATER, M. J. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Loyola, 2004.

FERREIRA, F; SANTOS, G. A condição do indivíduo na pós-modernidade: leituras de Bauman e Lipovetsky. In: **Revista sinais**, v. 22, n. 1, 2018, p. 80-89. Disponível em: <<file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/15981-59510-1-PB.pdf>>. Acesso em: 22/04/2019.

FERREIRA, A. Niilismo e ética: a “filosofia do nada” em suas relações com o agir humano. In: **Revista lampejo**, Fortaleza, CE, n. 4, nov. 2013. Disponível em: <http://revistalampejo.org/edicoes/edicao-4/artigos/Artigo3_Antunes%20Ferreira%2027%20a%2037.pdf> Acesso em: 12/11/2018.

FIGUEIRA, E. A. Experiência Religiosa e Experiência Humana no séc. XXI: construção de chaves de leitura para estudo do fato religioso. São Paulo: In: **Revista nures**, 2007. Disponível em: <https://www.pucsp.br/revistanures/revista7/nures7_eulalio.pdf>. Acesso em: 14/09/2019.

FLECHA, R. Modernidade, Contemporaneidade e Subjetividade. In: **SAPERE AUDE**. Belo Horizonte.v. 2, n. 3, 2011, p. 28-43. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/2264/3379>>. Acesso em: 03/04/2019.

FREUD, S. **Obras completas**: três ensaios sobre a teoria da sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905). São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FREUD, S. **Os caminhos da formação dos sintomas**. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

FREUD, S. **O futuro de uma ilusão e o mal-estar na civilização**. São Paulo: L&PM, 2018.

FREUD, S. **Moisés e o monoteísmo**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. **Atos obsessivos e práticas religiosas**. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, S. Carta 71. In **S. Freud, edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. O Instinto e suas Vicissitudes. In: **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. “**Fetichismo**”. Buenos Aires: Amarrortu, 1998.

FREUD, S. **Totem e Tabu**. Rio de Janeiro: Imago, 2013.

FREUD, S. Uma experiência religiosa. In: **Brasileira das obras completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREUD, S. **O triunfo da religião**. Rio de Janeiro: ZAHAR Editor, 2005.

GARCIA, D. **História**. São Paulo: Ática, 2003.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GIDDENS, A. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GIDDENS, A. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades Modernas**. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2002.

GIDDENS, A. Nine theses on the future of sociology. **Social theory and modern sociology**. Cambridge, Polity Press, pp. 22-51, 1987.

GOMES, E. P. **Uma leitura do niilismo nietzschiano como história do Ocidente**. Mariana: Dom Viçoso, 2004.

GONTIJO, J. Considerações sobre Psicanálise e Religião. In: **Psicanálise e religião**. Campo Grande, 2010. Disponível em: <[http://agorainsti.dominiotemporario.com/doc/boletim_03_ano_2010\[1\].pdf](http://agorainsti.dominiotemporario.com/doc/boletim_03_ano_2010[1].pdf)>. Acesso em: 19/01/2020.

GUATTARI, F. **As três ecologias**. Campinas: Papyrus, 1990.

GUATTARI, F. **Caosmose: um novo paradigma estético**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

GUATTARI, F; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. Petrópolis: Vozes, 1999.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, J. **Modernidade** – um projeto inacabado. São Paulo: Brasiliense, 1992.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1989.

HALÉVY, D. **Nietzsche**: uma biografia. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

HOUAISS, A; VILLAR, M. S. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HEIDEGGER, M. A sentença nietzschiana “Deus está morto”. In: **Natureza Humana**: revista internacional de filosofia. São Paulo: Educ. v. 5, n. 2, jul., 2003. S/P.

HEIDEGGER, M. O que é metafísica? In: **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015.

HERVIEU-LÉGER, D. "Secularización y modernidad religiosa". In: **Selecciones de Teología**, 26 (103), pp. 217-227, 1987.

JAMESON, F. **Espaço e Imagem**: teorias do pós-modernos e outros ensaios. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1994.

JAMESON, F. **Pós-modernismo**: a lógica cultural do capitalismo tardio. São Paulo: Ática, 1991.

JANZ, C.P. **Nietzsche**: infancia y juventud. Madri: Alianza, 1997.

JONES, E. **A vida e a obra de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

JULIEN, P. **As psicoses**: um estudo sobre a paranoia comum. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999.

LACAN, J. **A locução sobre as psicoses da criança**. Outros escritos. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2003.

LACAN, J. **Seminário**: a angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LACAN, J. **O triunfo da religião**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2005a.

LACAN, J. **O Seminário, livro 11**: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise. Rio de Janeiro: ZAHAR Editor, 1985

LACAN, J. **O Seminário, livro 5** - As formações do inconsciente. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1999.

LACAN, J. **O Seminário, livro 20**: mais, ainda. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1985.

LACAN, J. **O Seminário, livro 7**, A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: ZAHAR Editor, 1988.

LACAN, J. **O Seminário, livro 3**: as psicoses. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1997.

LACAN, J. **O Seminário, livro 8**: A Transferência. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1992.

LACAN, J. **O Seminário, livro 4**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2010.

LACAN, J. **Seminário, livro 16**: De um outro ao outro. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2008.

LACAN, J. **Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1998a.

LACAN, J. Televisão. In: **Outros escritos**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2003.

LACAN, J. **Le triomphe de la religion**. Paris: Editions du Seuil, 2005b.

LACAN, J. A ciência e a verdade. In: **Escritos**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1998b.

LACAN, J. **Le séminaire livre XXIII: le sinthome**. Paris: Editions du Seuil, 2005c.

LASCH, C. **Cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio**. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LEBRUN, J. P. **Um mundo sem limite: ensaio para uma clínica psicanalítica do social**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2004.

LEBRUN, J. P. **A perversão comum: viver juntos sem outro**. Rio de Janeiro: Campo Matêmico, 2008a.

LEBRUN, J. P. **O futuro do ódio**. Porto Alegre: CMC, 2008b.

LEBRUN, J. P. **O mal-estar na subjetivação**. Porto Alegre: CMC, 2010.

LEBRUN, J. P. 'O homem contemporâneo não sabe o que é desejar, só sabe o que é consumir' Jean Pierre Lebrun. Recife. In: **Revista IHU online**. Edição 521, s/p, 2007. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/7194-%60o-homem-contemporaneo-nao-sabe-o-que-e-desejar-so-sabe-o-que-e-consumir%60-entrevista-especial-com-jean-pierre-lebrun>>. Acesso em: 22/05/2018.

LEFEBVRE, H. **Nietzsche**. México: Fundo de Cultura Econômica, 1972.

LIBÂNIO, J. B. **A religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2002.

LIMA, W. M. A questão da metafísica e da subjetividade e sua crise na Modernidade. Recife. In: **Revista symposium**. Ano 3, p. 34-46, Número Especial, dezembro 1999. Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/3074/3074.PDF>>. Acesso em: 22/05/2018.

LIPOVETSKY, G. **A era do vazio**. Lisboa: Relógio D'Água, 1989.

LIPOVETSKY, G. **A era do vazio: ensaio sobre o individualismo contemporâneo**. São Paulo: Monole, 2005.

LIPOVETSKY, G. **A felicidade paradoxal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LOCKE, J. **Ensaio sobre o entendimento humano**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

LYOTARD, J. **O pós-moderno**. Rio de Janeiro: Olympio, 1986.

LYOTARD, J. **A Condição Pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1979.

LYOTARD, J. **O Inumano. Considerações sobre o tempo**. Lisboa: Estampa, 1990.

LUCKMANN, T. **A religião invisível**. São Paulo: Loyola, 2014.

LUCKMANN, T. The old and the new in religion. In: BOURDIEU, P.; COLEMAN, J. S. (eds.), **Social theory for a changing society**. Nova Iorque: Westview Press, 1991.

KEHL, M. R. **O tempo e o cão**. São Paulo: Boitempo, 2009.

KLOSSOWSKI, P. **Nietzsche e o círculo vicioso**. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

KNOBLAUCH, H. In: LUCKMANN, T. **A religião invisível**. São Paulo: Loyola, 2014.

MACHADO, R. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1999.

MACHADO, R. "Deus, homem, super homem". In: **Revista kriterion**, Belo Horizonte, v. 35, 1994. p. 21-23.

MAFRA, T. M. **Lacan e a religião**. Maceió: Toro de psicanálise, s/a. Disponível em: http://torodepsicanalise.com.br/site/wp-content/uploads/2017/05/lacan_religiao.pdf Acesso em: 10/01/20.

MARDONES, J. **Sintomas de um retorno: a religión en el pensamiento actual.** Santander: Sal Terrae, 1999.

MARDONES, J. **Para comprender las nuevas formas de la religión.** Estella, Verbo Divino, 1994.

MARIN, I. Sofrimento e violência na contemporaneidade: destinos subjetivos. In: SANDLER, P. **Leituras psicanalíticas da violência.** São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

MARIZ, C; GRACINO, P. As igrejas pentecostais no Censo de 2010. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). **Religiões em movimento.** Petrópolis: Vozes, 2013.

MARTON, S. **Nietzsche – das forças cósmicas aos valores humanos.** São Paulo: Brasiliense, 1993.

MATA, S. O escândalo da religião à luz da protociologia de Thomas Luckmann. **Revista de história.** V.30, João Pessoa, jan./jun. 2014. Disponível em: < <https://br.123dok.com/document/yj73kd2y-o-escandalo-da-religiao-a-luz-da-protociologia-de-thomas-luckmann.html>> Acesso em: 10/08/19.

MELMAN, C. **O Homem sem gravidade - gozar a qualquer preço.** Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

MESLIN, M. **A Experiência humana do divino - fundamentos de uma antropologia religiosa.** Petrópolis, Vozes, 1992.

MEYROWITZ, J. Global permeabilities. In Larreta, E.R. (org.). **Mediaand social perception.** Rio de Janeiro: UNESCO, ISSC, EDUCAM, 1999.

MICCOLI, P. **Mística terrestre. Nietzsche e l'insopportabile peso della verità cristiana.** Roma: Brescia, 1992.

MILLER, J. **Le conciliabule d'Angers.** Effets de surprise dans les psychoses. Paris: Agalma – Le Seuil, 1997.

MONIZ, J. Os desafios da religiosidade contemporânea: Análise das teorias da individualização religiosa e espiritual. In: **Revista lusófona de ciência das religiões**, n. 20 2017a. Disponível em: <file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/6140-85-18907-1-10-20171220%20(4).pdf> Acesso em: 09/08/2019.

MONIZ, J. As teorias da secularização e da individualização em análise comparada. In: **Estudos de religião**, v. 31, n. 2 • 3-33 • maio-ago. 2017b.

MOREIRA, A; JESUS, M. A subjetividade fragmentada. In: **CES Revista**. v. 24. Juiz de Fora, 2010.

MURTA, C. A angústia e o resto entre Kierkegaard e Lacan. In: MURTA, C.; PESSOA, F. **Angústia em filosofia e psicanálise**. Vitória: EDUFES, 2011.

NIETZSCHE, F. **A genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998a.

NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia e acerca da verdade e da mentira**. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

NIETZSCHE, F. **Ecce homo**. São Paulo: Martin Claret, 2007a.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Escala, 2007b.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. **O anticristo**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. Curitiba: Hemus, 2001c.

NIETZSCHE, F. **Aurora**. São Paulo: Escala, 2008b.

NIETZSCHE, F. **La volontà di potenza**. Milão: Bompiani, 1992.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

NIETZSCHE, F. **Vontade de potência**. São Paulo: Escala, 2010.

NIETZSCHE, F. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998b.

OLIVEIRA, A. Secularização e mercado religioso em Peter Berger. In: **Revista brasileira de história & ciências sociais**. v. 4, n. 7, Julho de 2012. Disponível em: <file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/118-236-1-SM%20(2).pdf> Acesso em: 14/07/2019.

PARMÊNEDES, Da Natureza. In. **Anaximandro, Parmênedes e Heráclito**. Os Pensadores Originários. Petrópolis: Vozes, 2005.

PENZO, G.; GIBELLINI, R. **Deus na filosofia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.

PEZ, T. D. **Pequena análise sobre o sujeito em Foucault**: A construção de uma ética possível. Disponível em: <www.uel.br/eventos/sepech/arqtxt/resumos/anais/TiarajuDPPez.pdf> Acesso em: 01/03/2019.

PICELLI P. C. Raça, Identidade e Pós-modernidade em Stuart Hall: contrapontos com o debate de Paul Gilroy. In: **Intratextos**, Rio de Janeiro, vol. 9, n.1, 2018, p. 169-187. Disponível em: <file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/33825-121074-1-PB%20(2).pdf >. Acesso em: 11/04/2019.

PIERUCCI, A. F. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do censo de 2010. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). **Religiões em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2013.

PINHO, A. **Cultura da modernidade e nova evangelização**. Porto: Perpétuo Socorro 1991.

POLETTI, J. KREUTZ, L. HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. In: **Revista Conjectura: Filos. Educ.**, Caxias do Sul, v. 19, n. 2, 2014, p. 199-

203. Disponível em: <file:///C:/Users/Presid%C3%AAncia/Downloads/2515-9508-1-PB%20(2).pdf.> Acesso em: 02/05/19.

PIRES, A. M; VASCONCELLOS, M. L. **Cultura, conhecimento, subjetividade**. Belo Horizonte: FAPEMIG, 2007.

PORTELA, M. A. A crise da psicologia clínica no mundo contemporâneo. In: **Estud. psicol.** Campinas, v. 25, n. 1, p.131-140, jan./mar. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_pdf&pid=S0103166X2008000100013&lng=en&nrm=iso&tlng=pt.> Acesso em: 02/08/ 2018.

POSTIG, V. M. C. **Admirável mundo novo: singularidade e diferença: identidade, subjetividade e pós-modernidade**. Niterói: Bene, 2005.

QUINET, A. **Teoria e clínica da psicose**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

RIBEIRO, J. C. Os Universitários e a Transcendência - Visão geral, visão local. In: **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, 2004. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/t_ribeiro.htm#footnote1nota> Acesso em: 14/12/19.

RICOEUR, P. **Da Interpretação: ensaio sobre Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

RIOS, I. O amor nos tempos de Narciso. In: **Interface**, Botucatu, v.12, n. 25, abr./jun. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S141432832008000200016&script=sci_ar_ttext&tlng=pt.> Acesso em: 2/09/2018.

ROGERS, C; KINGET, M. **Psicoterapia e relações humanas**. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.

ROSENFELD, K. **Sófocles & Antígona**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2002.

ROUDINESCO, E.; PLON, M. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1998.

RUBIO, J. M. "Resurgimiento religioso' versus secularización?". In: **Gaceta de Antropología**, 14, pp. 1-19, 1998.

SANTOS, M. **A aceleração contemporânea**. São Paulo: Hucitec, 1993.

SANTOS, A. **O Górgias retórico e o Górgias de Platão**. São Paulo: PUC-SP, 2008.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

SENNETT, R. **A Corrosão do caráter: consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo**. Rio de Janeiro: Record, 1998.

SILVEIRA, A. **Cidadania e participação social**. Rio de Janeiro: centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

SIQUEIRA, B. **História da filosofia**. São Paulo: Nova Cultura, 2004.

SODRÉ, M. **Reinventando a cultura: a comunicação e seus produtos**. Petrópolis: Vozes, 1996.

SPARANO, M. C. **Epistemologia da psicanálise**. Vitória: Edufes, 2011.

TAVARES, F. O consumo na pós-modernidade: uma perspectiva psicossociológica. In: **Comum**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 22, p. 122 a 143, jan./jun. 2004. Disponível em: <http://www.facha.edu.br/publicacoes/comum/comum22/Artigo5.pdf>. Acesso em: 26 julho de 2018.

TEIXEIRA, F; MENEZES, R. (Orgs.). **Religiões em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2013.

TENZER, N. **La sociedad despolitizada**. Ensayo sobre los Fundamentos de la política. Buenos Aires: Paidós, 1991.

VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VATTIMO, G. **Depois da cristandade**. São Paulo: Record, 2004.

VATTIMO, G. **Al di là del soggetto**: Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica. Milano: Feltrinelli, 1990.

VATTIMO, G. La traccia della traccia. In: VATTIMO, G.; DERRIDA, J. **Annuario filosofico europeo: la religione**. Roma-Bari: Laterza, 1995.

VATTIMO, G. A Religião é inimiga da civilização. In: **Revista IHU On-Line**, São Leopoldo, 02 mar. 2009. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-anteriores/20309-a-religiao-e-inimiga-da-civilizacao-artigo-de-gianni-vattimo>>. Acesso em: 17/09/2017.

VATTIMO, G. O Cristianismo e a ultraModernidade. In: **Revista IHU On-Line**, São Leopoldo, v. 4, n. 128, dez. 2004. Disponível em: <www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1158266406.15word.doc>. Acesso em: 20/01/2017.

VATTIMO, G. Pós-modernidade e Fim a História. A falência das grandes metanarrativas. In: **Revista Argumento**, n.º 1, p. 43-49, 1991. Disponível em: <<https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/24206/1/Identidade%20na%20p%C3%B3s-Modernidade%20Uminho.pdf>>. Acesso em: 06/06/2018.

VASCONCELOS, S. S. D. Religião e perversão: a ilusão do “gozo pleno”. **Revista de teologia e ciências da religião**. Recife, v. 4, n. 1, dezembro/2014. Disponível em: <[file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/447-1338-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/Usu%C3%A1rio/Downloads/447-1338-1-PB%20(1).pdf)>. Acesso em 02/09/2017.

VIRILIO, P. **O espaço crítico**. São Paulo: Editora 34, 1993.

VOYÉ, L. "Secularization in a context of advanced modernity". In: **Sociology of Religion**, 60 (3): 275-288, 1999.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: companhia das Letras, 2004.

YOUNG, J. **The death of God and the meaning of live**. New York: Routledge, 2003.

ZEPEDA, J. J. L. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v.25 n.73 São Paulo: June, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092010000200008>. Acesso em 08/08/2019.