

## Religião e sentido de vida: um estudo teórico<sup>1</sup>

Mauro Martins AmatuZZi

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

### Resumo

Explora o significado psicológico da experiência religiosa a partir das idéias de alguns autores, dentre os quais Erich Fromm. Por trás de qualquer forma de religião existe uma percepção da unidade radical das coisas do mundo. Esta percepção equivale a um ponto de vista mais abrangente sobre os limites do mundo e a essência da realidade. Relaciona-se também com a necessidade humana de sentido ou de busca de uma harmonia perdida. As respostas a essa necessidade podem ser chamadas de religiosas no sentido geral de re-ligar. Num sentido mais específico, a resposta religiosa leva a uma visão de mundo articulada em torno da idéia de transcendência. Mesmo nesse sentido específico a religião se baseia na experiência de uma relação cujo pólo objetivo é tocado mediante o símbolo. Se assim não for, teremos uma fé irracional, psicologicamente encobridora.

**Palavras-chave:** religião, fé, psicologia, sentido de vida.

### Religion and the meaning of life: a theoretical approach

### Abstract

This paper explores the psychological meaning of the religious experience, starting with ideas of some authors, such as Erich Fromm. The perception of the ultimate unity of the world is implicit in any religion. Such perception refers to a more comprehensive view of the world boundaries and the essence of reality. This paper is also concerned with the human need for meaning and search for a lost harmony. The human responses to this need and search can be named as religious in the general sense of to re-unite. In a more specific sense, religious response leads to a worldview constructed around the idea of transcendence. Even in this specific sense religion is based on experiencing a relationship in which the objective aspect is reached through a symbol. If not, what exists is irrational faith, which disguises psychological problems.

**Key words:** religion, faith, psychology, meaning of life.

Este artigo representa momentos de uma busca teórica pelo significado psicológico da religião, em diálogo com alguns autores, e no contexto mais amplo de uma pesquisa sobre o desenvolvimento religioso (AmatuZZi, 1998 e 1999). Em que se enraíza, no interior das pessoas, a religião, seja como criação social, seja como posicionamento pessoal?

### Equacionando o problema

Cassirer, em um livro clássico de Antropologia Filosófica, resgata, por trás de práticas mágicas, que são formas primitivas de religião, uma percepção original da radical unidade das coisas. Diz ele que

1. Trabalho apresentado na Mesa redonda *Perspectivas no estudo da experiência religiosa*, XXIX Reunião Anual de Psicologia da Sociedade Brasileira de Psicologia, Campinas - SP, outubro de 1999.

Endereços para correspondência: Rua Luverci Pereira de Souza, 1656 Cidade Universitária - CEP 3084-031 - Campinas - SP. Fone (19) 3289-2635 Fax (da secretaria da Pós-Graduação): (19) 230-7180. e-mail: amatuzm2@cosmo.com.br

"o homem não entraria em contato mágico com a natureza se não tivesse a convicção de que existe um laço comum unindo todas as coisas - de que a separação entre ele e a natureza e entre as diferentes espécies de objetos naturais é, afinal de contas, uma separação artificial e não real" (Cassirer, 1944/1972, p.153).

É também nesse contexto que o mito adquire um sentido compreensível. Ele é uma forma de se aproximar do significado das coisas básicas da vida e do mundo, que pressupõe esse sentimento de unidade, o qual, por sua vez, permite afirmar como real o que o mito narra. "Sem a crença na realidade de seu objeto, o mito perderia seu fundamento" (Cassirer, 1944/1972, p.126). A partir daí, no entanto, a religião foi evoluindo. Se antes o passado imemorial e típico era o que explicava e regia a vida, agora a intuição religiosa, sempre baseada num sentimento de unidade de todas as coisas, parece se expressar de outra forma, relacionando-se com vivências presentes, ligadas também com um senso de maior liberdade da pessoa. Cassirer fala de "um sentido mais profundo de obrigação religiosa que, em lugar de ser uma restrição ou compulsão, é a expressão de um novo ideal positivo de liberdade humana" (Cassirer, 1944/1972, p.172).

A percepção da unidade subjacente das coisas para além de nossa lida pragmática com elas equivale à consciência de uma outra dimensão da realidade, ou, em outros termos, à referência a uma outra realidade, *superior* e ao mesmo tempo mais *intima*, identificada com o âmago do ser das coisas. Por que essa percepção, que corresponde à entrada no campo religioso, se dá para nós, hoje, como um salto, é o que fica claro pela explicação de Meslin. Em muitas línguas e dialetos antigos não existe uma palavra para designar a religião. E isso porque nessas culturas também não é possível separar algo que seja profano. "Toda a vida, até a mais cotidiana, é uma seqüência de atos sagrados. (...) Este termo abstrato "religião", ou qualquer outro equivalente, só aparece na linguagem quando existe uma forma de vida dessacralizada, profana" (Meslin, 1992, p.23). A religião só

apareceu como alguma coisa diferente da atitude comum diante da vida, quando justamente a vida foi entendida como não mais tendo nenhuma relação com o todo interligado das coisas.

Essas visões não deixam de se aproximar daquelas de William James. Segundo ele as *crenças* características de toda vida religiosa são basicamente três.

"O mundo visível é parte de um universo mais espiritual do qual ele tira sua principal significação; a união (...) com esse universo mais elevado é a nossa verdadeira finalidade; (...) a comunhão interior com o espírito desse universo mais elevado (...) é um processo em que (...) a energia espiritual flui e produz efeitos, psicológicos ou materiais(...)" (James, 1902/1991, p. 300).

Na linguagem de James, o "mundo visível", e o "universo mais elevado", não são, na verdade, dois mundos, mas sim duas percepções da mesma realidade. O significado das coisas que percebemos em um nível mais cotidiano, decorre em última instância, segundo conclui James, de um nível mais profundo dessas mesmas coisas. Nossa vida se pauta por esses significados mais profundos, e isso não é uma abstração, pois existem relações efetivas entre um plano e outro.

Para Hans-Jürgen Fraas, um contemporâneo, o dado básico que apoia a experiência religiosa é o de que a consciência que temos de nós mesmos não dá totalmente conta do que somos, mas remete-nos a algo anterior. É uma consciência de que, em última instância, somos recebidos. "O ser humano sempre já encontra a si mesmo como existente: ele se experiencia como alguém que existe sem ser perguntado, como preestabelecido a si mesmo. (...) (Ele) recebesse a si mesmo, deve-se a um contexto anterior à sua auto-experiência" (Fraas, 1997, p. 90).

No entanto, essa consciência de estar dado a si mesmo se manifesta de formas diversas na prática. Ela pode, em primeiro lugar, ser simplesmente *negada*, reprimida, ignorada. Diz ele que "a personalidade não precisa obrigatoriamente enfocar o quadro refe-

rencial de sua condição de estar dada a si mesma”, ela pode “se limitar a fundamentações exclusivamente intramundanas, ou até rejeitar a pergunta pela fundamentação como tal” (Fraas, 1997, p.91).

Uma outra possibilidade é que essa consciência imediata seja aceita, mas “interpretada e estruturada no âmbito de uma vivência prática ou de uma filosofia”. Uma vez que o ser humano “necessita de uma ideologia”, ele procura uma fundamentação da existência numa cosmovisão “imaneante ao sistema” (Fraas, 1997, p. 91). Não se fala ainda de religião propriamente dita.

A consciência desse estar dado a si mesmo só se torna uma experiência religiosa no sentido próprio do termo, segundo Fraas, quando ela se dá não apenas em termos de uma dependência intramundana, mas em termos “de algo que excede todas as possibilidades da imaginação e que se contrapõe à essência do ser no mundo como tal (...): ‘Creio que Deus me criou junto com todas as criaturas’”. E ele acrescenta: “Na fê a dependência é interpretada como estar fundamentado em Deus e, assim, se configura” (Fraas, 1997, p.91).

Se dermos o desconto da linguagem teológica, poderíamos dizer que, para Fraas, não basta a consciência de *ser dado* a si mesmo para que haja uma *experiência religiosa* propriamente. É necessário que essa consciência seja a de uma relação com um outro absolutamente transcendente. Acrescentaríamos nós que esse outro pode não se apresentar, na consciência da pessoa, como aquele que tem sido denominado de “Deus” em sua socialização anterior.

Para Fraas, então, não bastaria uma percepção da unidade de todas as coisas para fundamentar uma experiência propriamente religiosa. A consciência de “ser dado a si mesmo” equivaleria a essa percepção. Mas ela não desemboca necessariamente em uma atitude religiosa. Para isso é necessária uma referência a um transcendente. A fê seria a marca do propriamente religioso. É justamente no âmago desta questão que um retorno a Erich Fromm pode ser útil.

## Estrutura de orientação e devoção

Este conceito de Fromm pretende dar conta da religiosidade sem contudo se limitar a ela. Toma a religiosidade, pois, em sua raiz psicológica, ou seja, como necessidade de sentido, e, ao mesmo tempo, de uma dedicação. Mas tal necessidade nem sempre desemboca numa tomada de posição especificamente religiosa.

O ponto de partida de Fromm é uma consideração não da natureza humana em si, mas da condição concreta que todos compartilhamos como viventes humanos sobre o planeta. Os arranjos que o caráter de cada um vai construindo, são, de fato, tomadas de posição individuais face a essas condições existenciais comuns.

Uma primeira dessas condições é “a ausência relativa, no homem, de uma regulamentação instintiva do processo de adaptação ao mundo que o rodeia” (Fromm, 1944/1974, pp. 42-43). Isso tornaria o ser humano inviável se não fosse a outra condição:

“sua consciência de si mesmo como entidade independente, sua capacidade de lembrar o passado, de visualizar o futuro e de indicar objetos e atos por meio de símbolos; sua razão para conceber e compreender o mundo; e sua imaginação, graças à qual ele alcança bem além do limite de seus sentidos” (Fromm, 1944/1974, p. 43).

Essas características, diz Fromm, “romperam a harmonia” da “existência animal”. E aqui encontramos uma das mais belas descrições da condição existencial contraditória do ser humano. Mencione-mos alguns aspectos.

“[O surto da consciência de si mesmo] fez do homem uma anomalia. (...) Ele faz parte da Natureza, está sujeito a suas leis físicas e é incapaz de mudá-las, no entanto ultrapassa o resto da Natureza. Ele é posto à parte, embora sendo uma parte. (...) O homem é o único animal para quem

sua própria existência é um problema que ele tem que solucionar e do qual não pode fugir. (...) Todo novo estágio que atinge deixa-o descontente e perplexo, e esta mesma perplexidade impele-o a avançar em busca de novas soluções. Não há um “impulso para o progresso” inato no homem; é a contradição de sua existência que o faz prosseguir no caminho que tomou.” (Fromm, 1944/1974, pp. 43-44).

Ao contrário da afirmação de uma tendência atualizante inata ao ser humano, parte de uma tendência formativa atuante no Universo, Fromm coloca a inquietação essencial do homem bem ao nível de sua consciência de si, e como uma reação à condição existencial que vivencia como uma contradição. Aprofundando a insatisfação humana e o constante buscar que caracteriza o ser humano, ele vai falar das *dicotomias existenciais*, por oposição às *históricas*. As dicotomias *históricas* são os problemas com os quais se depara. Por mais difíceis que possam ser, sempre há a possibilidade de, ao menos, se pensar uma solução. Contudo, ao contrário delas, as dicotomias *existenciais* não têm solução. Fazem apelo a uma atitude outra. Poderíamos resumí-las em três. O tempo (limitado face à não limitação das aspirações), a solidão (inevitável dos momentos mais pessoais, coexistindo com todo desejo de comunicação e pertencimento mútuo), e a morte (certa, face à mais profunda das tendências que é a de viver plenamente).

O ser humano, por sua condição existencial, é um insatisfeito. “Mesmo que a fome, a sede e os desejos sexuais do homem estejam completamente satisfeitos, ‘ele’ não está satisfeito” (Fromm, 1944/1974, p. 48). É nesse desequilíbrio que se radica a necessidade do reencontro de uma harmonia, vivida como perdida, e expressada como tal nos mitos do paraíso ou das origens, em várias culturas. “A desarmonia da existência do homem gera necessidades que ultrapassam de longe as de sua origem animal. Tais necessidades dão lugar a um impulso imperativo para restaurar a unidade e equilíbrio entre ele e o resto da Natureza” (Fromm, 1944/1974, p.48).

Tal impulso, no entanto, para Fromm, não precisa ser interpretado como uma “necessidade religiosa intrínseca derivada de poderes sobrenaturais”, uma vez que ele pode ser explicado, como acabamos de ver, “por uma compreensão ampla da situação humana” (Fromm, 1944/1974, p.48).

É importante ressaltar que essa busca de restaurar a harmonia e o equilíbrio não se dá apenas no plano do pensamento, através de *sistemas mentais* interpretativos da condição humana, mas também no plano dos sentimentos e das ações. “Qualquer sistema satisfatório de orientação implica não só elementos intelectuais, mas também elementos de sentimento e sensibilidade a serem concretizados pela atuação” (Fromm, 1944 /1974, p. 49). E em seguida ele acrescenta: “O devotamento a um objetivo, a uma idéia, ou a um poder transcendente ao homem, como Deus, é uma expressão dessa necessidade de perfeição no processo de viver” (Fromm, 1944/1974, p. 49). Se a religião faz algum sentido psicológico, é no contexto dessa necessidade humana de busca de uma harmonia, sentida como perdida. Aí está sua raiz psicológica.

### Formas de responder à necessidade de sentido

No entanto, as respostas a essa necessidade de harmonia, que a humanidade foi produzindo ao longo da história, variaram muito. Fromm as sistematiza em cinco tipos: o animismo, o totemismo, os sistemas ateístas, os sistemas filosóficos e os sistemas religiosos monoteístas.

No *animismo* as respostas a essa procura de significado são colocadas em objetos naturais portadores de uma alma ou de um espírito que regula seu funcionamento e suas relações. O mundo é “animado” por espíritos. Aí está seu significado derradeiro, e assim se desfaz seu mistério. Se pudermos lidar com os espíritos, recuperaremos, ao menos parcialmente, o controle. No *totemismo* algo semelhante se apresenta. O significado se dá através da figura do ancestral pelo qual existimos, e que de certa forma

imprime ou molda nosso modo de ser. Daí porque ele é representado e cultuado.

O exemplo de *sistema ateuista* mencionado por Fromm é o budismo, que originalmente prescindia de uma concepção de Deus e nem se apresentava como religião, mas sim como uma medicina ou prática de cura radical. A condição humana é compreendida em suas dores e sofrimentos através dos ciclos das reencontrações, e a libertação é conseguida com a iluminação, encerrando-se esses ciclos. O esquema é pois o da compreensão dos males ou contradições da vida, gerando atos libertadores. Os *sistemas filosóficos* se aproximam disso. São doutrinas de vida, ou métodos, que ensinam o caminho de um viver não perturbado pelos acidentes ou condições naturais. O exemplo dado por Fromm é o estoicismo.

E finalmente ele fala dos *sistemas religiosos monoteístas* que encontram um significado que responde à busca do ser humano com uma referência à concepção de Deus. Nosso mundo não é caótico e absurdo, mas corresponde ao designio de um Deus que nos ama e protege, e em quem podemos confiar.

É aqui que Fromm se depara com o que ele chama de uma dificuldade de terminologia. “Poderíamos chamar a todos [esses sistemas] de sistemas religiosos, não fosse o fato de razões históricas levarem a identificar o nome “religioso” com um sistema teístico (...) centralizado em torno da idéia de Deus” (Fromm, 1944/1974, p. 49). Não deixa de haver uma alusão aqui ao significado mais amplo de religião como re-ligação. O essencial do termo seria exatamente esse reencontro de um significado básico para a vida (com referência portanto a um todo), mas não necessariamente com a postulação de um Deus nos moldes das religiões monoteístas. Até mesmo os sistemas ateísticos, na medida em que dão conta do significado da vida no contexto de algum todo, também podem ser chamados de re-ligações. Fromm reconhece, porém, que nós não temos, em nossa linguagem atual, uma palavra especial para “indicar

o que é comum tanto aos sistemas teísticos quanto aos ateísticos”. E o que é comum? É a procura “de dar resposta à busca de significado pelo homem e à tentativa deste para compreender sua própria existência”. É por isso que ele cria a expressão “estruturas de orientação e devoção” (Fromm, 1944/1974, p. 49). Elas podem ser religiosas, mas não necessariamente.

O leque dessas estruturas é bastante amplo e não se limita às construções históricas. A *devoção fanática* e a *intensidade das paixões* que por vezes se manifestam no seguimento e na defesa de certas direções de vida que aparentemente nada têm de religioso, ou nem correspondem à “religião” externamente professada pela pessoa, mostram que o investimento de energia que aí vemos, é totalmente abrangente (da vida da pessoa) e envolvente (de sua atividade psíquica). Ou seja, é um investimento “religioso”, no sentido amplo do termo, que Fromm reconhece embora não use.

O mundo animado por espíritos, com os quais tento me comunicar de alguma forma para ter algum controle sobre o que acontece, com certeza não é coisa do passado, e polariza muitas vidas atuais. Fromm fala de uma fixação à família que pode tornar a pessoa incapaz de agir independentemente. Ele diz que uma pessoa assim se tornou “de fato adoradora de um culto primitivo dos ancestrais, e a única diferença entre ela e milhões de adoradores dos ancestrais é que seu sistema é individual e não culturalmente padronizado” (Fromm, 1944/1974, p. 50).

Um mundo carente de propostas convincentes que efetivamente mobilizem as pessoas no sentido de uma transformação individual e social, parece ser um terreno fértil para doutrinas e ideologias de todo tipo, com seus apelos de dedicação total. Mesmo quando se apresentam como “a-religiosas” (no sentido estrito), mobilizam energias “religiosas” (no sentido amplo).

Todos esses modos de orientação e devoção atendem a uma necessidade básica ligada à condição humana. Fromm considera, entretanto, que eles de-

vem ser julgados quanto à sua veracidade, procurando saber "até que ponto favorecem a expressão das forças humanas", e em que grau eles estão sendo "uma solução real para a necessidade do homem de equilíbrio e harmonia em seu mundo" (Fromm, 1944/1974, p. 51). É claro que ele não está propondo um tribunal da inquisição. Mas afirma que o fato de termos uma necessidade de significado não quer dizer que qualquer significado atenda a essa mesma necessidade. Daí a importância, poderíamos acrescentar nós, de um trabalho, ao mesmo tempo objetivo e subjetivo, no sentido da busca e do enraizamento do que possa atender aos anseios mais profundos do ser humano.

Mas como fica a questão do propriamente religioso? Aqui temos que olhar um outro conceito de Fromm.

### O conceito de fé

A forma como esse conceito veio sendo construído historicamente é parecida com o que aconteceu com o de religião. A palavra *fê*, no sentido moderno, está associada a Deus e ao sobrenatural, por oposição ao que é natural e acessível à razão. Foi com o aparecimento da ciência (no sentido moderno do termo, associada à constituição de um profano) que a *fê* passou a designar a crença em coisas sobrenaturais, sagradas, fora da ciência. Adquiriu, então, uma conotação nitidamente conservadora. Os que "acreditavam" na ciência (a porção mais avançada da humanidade, na época) não podiam "ter *fê*".

"Naquela época, a luta contra a *fê* era porfia pela emancipação de grilhões espirituais; era uma contenda contra a crença irracional; [essa luta era] a expressão da *fê* na razão do homem e em sua capacidade para estabelecer uma ordem social governada pelos princípios de liberdade, igualdade e

fraternidade. Hoje, a falta de *fê* é o signo de profunda confusão e desespero" (Fromm, 1944/1974, p.170).

É interessante notar como o termo *fê* aparece com dois sentidos diferentes nessas frases: *luta contra a fê* (= *fê* conservadora e reacionária), e *fê na razão* (= *fê* progressista, evolucionária). É justamente a falta desse segundo tipo de *fê* que se tornou atualmente *signo de profunda confusão e desespero*.

Fromm irá propor, então, que a *fê* seja considerada de modo mais profundo como "a atitude básica de uma pessoa, o traço de caráter que impregna todas as suas experiências, que capacita o homem a enfrentar a realidade sem ilusões e, [portanto] (...), a viver por sua *fê*" (Fromm, 1944/1974, p. 171). E ele lembra como o termo era empregado na Bíblia, com o sentido de "firmeza", designando, portanto, "certa qualidade da experiência humana, um traço de caráter, e não o conteúdo de uma crença em algo" (Fromm, 1944/1974, p.171). *Fê* não é crença, mas, como diz Emerson (citado em epígrafe por Fromm) a "aceitação das afirmações da alma".

Em outras palavras, a *fê* originariamente nada tem a ver com religião. Trata-se de um traço de caráter, de uma característica da ação humana: sua firmeza, sua determinação, sua confiança. Sem ela não podemos viver; ou viveríamos mal. Seu oposto é a dúvida como forma de ser.

Fromm dá alguns exemplos do que ele quer dizer. A história da ciência está cheia de casos de *fê* na razão. Sem a confiança em nosso pensamento nem a pesquisa seria possível. No plano das relações humanas, a *fê* está presente em qualquer amizade e amor significativos. Em nós mesmos também precisamos ter *fê* (sem o que não poderíamos prometer nada nem nos comprometer com nada). Temos *fê*, ainda, nas potencialidades dos outros (um recém-nascido que não recebe a *fê* de seus pais, sua confiança, não poderá crescer bem). A *fê* na humanidade põe as pessoas em marcha na busca da construção de um mundo onde se possa viver melhor.

Para Fromm, a fé é baseada na experiência produtiva. Ela vai se formando, diríamos, na medida em que experienciamos na prática nosso potencial. A fé na humanidade equivale a algo como dizer: "Somos capazes". Essa é a fé racional. A outra, irracional, se baseia no poder do outro enquanto autoridade que se impõe. "Não podemos falar de fé racional quando uma pessoa crê em idéias de amor, razão e justiça, não como produtos de sua própria experiência, mas porque foi ensinada a crer nelas" (Fromm, 1944/1974, p.179).

Como pode aparecer então a fé religiosa? Em primeiro lugar é preciso dizer que ela pode ser um belo exemplo de fé irracional baseada numa "falta de integração da personalidade total e de um intenso sentimento de impotência e incapacidade" (Fromm, 1944/1974, p.172) e portanto, na verdade, numa falta de fé. Enquanto essa raiz de impotência não se manifestar, explica Fromm, poderão aparecer soluções sucedâneas. Uma dessas soluções é a atividade compulsiva com seu alívio temporário. A outra "é a aceitação de determinada "fé" em que a pessoa como que submerge levando consigo suas dúvidas" (Fromm, 1944/1974, p.172). E notemos que ele, aqui, coloca aspas no termo "fé", pois trata-se na verdade de algo exterior à pessoa, a que ela se submete como a uma autoridade irracional, em troca de algum benefício.

É um pouco mais adiante que ele falará na possibilidade de uma fé religiosa no sentido racional. Ele afirma primeiro que "como a fé racional é baseada em nossa própria experiência produtiva, nada pode ser seu objeto que *transcenda* a experiência humana" (Fromm, 1944/1974, p.179). Aparentemente ele está negando a fé racional apoiada em uma transcendência. Não é bem assim. Ele dirá que "a fé religiosa pode ser de qualquer espécie" (Fromm, 1944/1974, p.179) (isto é, tanto racional como irracional). Menciona mesmo grupos religiosos "que não compartilham o poder da Igreja", e também "correntes

místicas da religião que salientaram a capacidade do homem para amar, sua semelhança a Deus", os quais "conservaram e cultivaram a atitude de fé racional no simbolismo religioso" (Fromm, 1944/1974, p.179). Ele está nitidamente contra uma instituição religiosa que se apoie em seu poder, e não na fé, transformando seus fiéis em súditos impotentes. Mas abre a possibilidade de o *simbolismo religioso* poder nos transportar realmente. Sob que condição? Ele não o diz claramente, mas do contexto podemos inferir que sob a condição de que esse simbolismo seja experienciado pessoalmente, e não imposto a partir de fora por algum poder de autoridade irracional. Se assim for, mesmo que o símbolo nos remeta a algo *transcendente*, sua experiência é ainda uma *experiência humana*, e, portanto, passível de uma fé racional. Com efeito, diremos nós, não poderíamos falar de uma experiência religiosa direta, no sentido estrito do termo, sem cair em contradição, pois tudo aquilo que pode caber na experiência de um ser humano, não pode ser transcendente. Através do símbolo, entretanto, podemos falar de uma experiência humana real, indireta. O que estaria sendo experimentado não seria o transcendente em si (seria impossível), mas uma relação cujo pólo objetivo permanece misterioso, e é, então, simbolizado. A fé religiosa se enraizaria, então, na experiência humana de uma relação que se apresenta como original. É através dela que o ser humano se re-liga ao todo, através do transcendente.

Isso mesmo poderíamos dizer a partir da consideração do ambiente mental, ou cultura ambiente, anterior à invenção do profano. Ai nesse ambiente, quando a fé significava firmeza, determinação, confiança, Deus estava presente, e tudo era solidário. Aliás foi por isso que o sentido de fé pôde deslizar para o "religioso" enquanto separado do profano. Podemos dizer, então, comentando Fromm, que o termo fé implicitamente aponta para uma firmeza que decorre de estar apoiado no "solo firme" da reali-

dade última, por alguns concebida como Deus. Toda fé humana seria implicitamente religiosa (no sentido de re-ligar), pois ela é muito mais um apoio, uma base de operações, que se manifesta em atos concretos, do que um conhecimento ou crença intelectual isolada.

### CONCLUSÃO

Tirar uma conclusão de um percurso exploratório é sempre um pouco artificial. Contudo é válido destacarmos alguns pontos mais significativos do diálogo com os autores escolhidos.

Com Cassirer nos perguntamos se por trás da religião, até a mais primitiva, não existiria algo como um espanto com a unidade subjacente de todas as coisas de nosso mundo. Com James, essa percepção pareceu alçar a um ponto de vista mais abrangente, que permite tocar, ao mesmo tempo, os limites do todo e a essência da realidade, transformando o significado que atribuímos ao viver. Para Fraas, as respostas possíveis ao contato com essa dimensão outra da realidade não são necessariamente religiosas. Na resposta religiosa existe a referência a um absolutamente transcendente.

Erich Fromm vem nos dizer, em primeiro lugar, que essas coisas não são meras curiosidades intelectuais, mas se enraizam na busca humana por um sentido, e por isso envolvem não só pensamentos, mas também sentimentos e ações. As formas como a humanidade tem respondido a essas buscas, variaram bastante historicamente. Ele sugere que, de todas elas, entretanto, podemos encontrar representações em nossos dias. Desde o animismo, até as formas monoteístas, passando pelas propostas ateístas ou simplesmente seculares ou profanas. E isso vale, poderíamos acrescentar, seja para construções coletivas, seja para posições pessoais.

Também nos fez pensar que todas essas formas poderiam ser chamadas de religiosas, não fosse a restrição do termo às formas teístas. E isso

porque todas elas re-ligam o ser humano a um significado do todo, permitindo por isso mesmo um encontro com o significado de si próprio, num investimento totalizante (religião no sentido amplo).

Quanto à fé, ela é, antes, um traço de caráter que se mostra como firmeza, determinação, confiança. Sem ela dificilmente viveríamos. Ela se torna religiosa quando seu objeto último é concebido como transcendente e misterioso, a partir da experiência vivida, e posteriormente simbolizada, da relação com o todo.

Essas análises sugerem que religião e sentido de vida não parecem coisas que possam ser completamente separadas. E cada vez que o foram, ambas ficaram deturpadas.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amatuzy, M. M. (1998). A experiência religiosa: estudando depoimentos. *Estudos de Psicologia*, 15: 3-27.
- Amatuzy, M.M. (1999). Desenvolvimento psicológico e desenvolvimento religioso: Uma hipótese descritiva. Em M. Massimi e M. Mahfoud (orgs.), *Diante do mistério* (pp. 123-140). São Paulo: Loyola.
- Cassirer, E. (1972). *Antropologia filosófica - Ensaio sobre o homem: (Introdução a uma filosofia da cultura humana)*. São Paulo, Mestre Jou (Trabalho original publicado em 1944).
- Fraas, H.-J. (1997). *A religiosidade humana: compêndio de psicologia da religião*. São Leopoldo: Sinodal.
- Fromm, E. (1974). *Análise do homem* (9ª ed.). Rio de Janeiro: Zahar (Trabalho original publicado em 1944).
- James, W. (1991). *As variedades da experiência religiosa - Um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix (Trabalho original publicado em 1902).
- Meslin, M. (1992). *A experiência humana do divino - Fundamentos de uma antropologia religiosa*. Petrópolis: Vozes.

Recebido em: 30/10/99

Aceito em: 26/10/00