

Em busca de um sentido conceitual da religião: do *logos* ao *nomos*

In search of a conceptual meaning of religion: From logos to nomos

Thiago Antonio Avellar de AQUINO¹



0000-0002-3903-8378

Resumo

Este artigo tratou da análise do conceito de religião em Viktor Frankl e em Peter Berger. Pretendeu-se descrever as considerações dos autores acerca da religião e identificar elementos comuns entre as suas concepções, em busca de um sentido conceitual. Após uma análise de suas principais ideias, constatou-se que os pensadores analisados apresentam uma postura fenomenológica na análise do vivido da consciência do ser humano religioso, seja por meio do *nomos* ou do *logos*. Por fim, propôs-se uma definição sobre religião, integrando as concepções dos autores abordados.

Palavras-chave: Cosmovisão. Religião. Sentido.

Abstract

This article analyzed Viktor Frankl's and Peter Berger's concept about religion. To this end, we described the considerations about religion for the authors and identified common elements between these conceptions to achieve a conceptual meaning. After analyzing their principal ideas, we observed that thinkers adopted a phenomenological approach when analyzing the religious human consciousness experienced through the nomos or the logos. Therefore, we proposed a definition of religion, integrating conceptions of both authors discussed.

Keywords: *Worldview. Religion. Meaning.*

Introdução

Toda área de conhecimento precisa clarificar tanto o seu objeto de estudo quanto o método de acesso para apreendê-lo. Este imperativo não seria diferente na área de Ciências da Religião. Por esse motivo, torna-se pertinente abordar o tema acerca do que um cientista compreenderia pelo termo religião antes de adentrar no modo como ele estuda este mesmo objeto. De forma geral, a busca de uma definição do termo religião parece se tornar cada vez menos promissora, como observou Greschat (2005, p. 20): “[...] não há um consenso entre os especialistas”, admitindo que “quem elabora uma teoria sobre religião define o que entende por religião”.

¹ Universidade Federal da Paraíba, Centro de Educação, Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões. João Pessoa, PB, Brasil. E-mail: <thiagoaquino19.ta@gmail.com>.



Logo, nos deparamos com o primeiro obstáculo: há tantas definições de religião quanto o número de teorias que abordam este objeto. Autores como Hellern, Notaker e Gaarder (2000) consideram a possibilidade de que uma definição possa sintetizar todas as expressões de crenças e credos religiosos, como uma espécie de denominador comum, enquanto que, para Pieper (2019), os conceitos de religião, embora limitados pela própria linguagem, são mediadores do fenômeno a ser interpretado. Em suas palavras, “[...] mais do que ser expressão compreensiva de uma realidade dada, o acesso a determinado conjunto de fenômenos é possibilitado pelos conceitos (Pieper, 2019, p. 30). De uma forma ou de outra, necessitamos fazer um recorte ao adotar uma definição plausível. Destarte, como todo ponto de vista, estamos diante de uma escolha de Sofia.

Tendo em mente os apontamentos supracitados, o presente artigo teve por escopo descrever as considerações de Viktor Frankl (1905-1997) e Peter Berger (1929-2017) acerca da religião e identificar elementos comuns entre as suas concepções. Para tanto, procedeu-se uma revisão das principais obras dos autores, sobretudo aquelas que tratam do tema em questão. Para além do fato de que ambos foram austríacos e adotaram uma postura fenomenológica, também escreveram acerca da religião; o primeiro, na perspectiva de sua análise existencial; e o segundo, na sua tônica sociológica. Assim, o presente artigo procurou encontrar uma síntese do conceito de religião a partir dos autores em tela. Para tanto, tornou-se necessário discorrer sobre suas perspectivas para, em seguida, apontar suas compreensões sobre o sentido, em busca de uma definição comum de religião.

A sociedade como ponto de partida: teoria sociológica da religião

Para Berger (1985), a religião, como atividade humana, ocuparia um lugar privilegiado e *sui generis* para a construção do mundo, por se tratar de um fenômeno eminentemente social. Para apreender o fenômeno religioso, dever-se-ia compreendê-lo como uma relação entre o homem e a sociedade. Dessa forma, o ser humano, por um lado, produziria um mundo e, por outro, assimilaria a sociedade (cultura) permeada de linguagem e símbolos; nesse processo dialético, constitui-se a si mesmo no mundo. Algo similar à compreensão de Feuerbach (2013, p. 61), quando concebeu que “[...] a religião é a contemplação da essência do mundo e do homem idêntica à essência do homem”.

No livro *A construção Social da Realidade*, Berger e Luckmann (1987) defendem três momentos dialéticos fundamentais: a exteriorização, a objetivação e a interiorização. O primeiro momento diz respeito ao fato de que a sociedade seria um produto humano; o segundo concerne a experiência das instituições como algo objetivo, vivenciado na consciência humana; e no terceiro, o homem seria um produto da própria sociedade que ele mesmo criou. Entretanto, para não cair no determinismo mecanicista, Berger (1985, p. 31) alertou que “[...] o processo de interiorização deve sempre ser entendido como apenas um momento do processo dialético maior que também inclui os momentos de exteriorização e de objetivação”.

Como exemplo desse processo, Tomasello (2003) compreendeu que a espécie *Homo sapiens* teria criado ferramentas para transformar o mundo, formas simbólicas para se comunicar e constituir organizações sociais para regular as ações humanas, a exemplo da religião. Conforme pensa, “[...] adquirir uma língua natural também serve para socializar, estruturar culturalmente a maneira como as crianças habitualmente percebem e conceituam diferentes aspectos do mundo” (Tomasello, 2003, p. 232).

Berger, por sua vez, estava se ocupando com a construção social da realidade, ou seja, em como a realidade seria construída pelo ser humano, conferindo uma ordem significativa. Dessa forma, aventou que

"[...] a vida cotidiana apresenta-se como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente" (Berger; Luckmann, 1987, p. 35). Para efetuar a análise do conhecimento da vida cotidiana, o autor partiu da sociologia do conhecimento, que tem por escopo compreender o tecido de significado que constitui a própria sociedade. Da mesma forma, *a posteriori*, analisou o fenômeno religioso, desenvolvendo suas principais ideias no livro *O dossel sagrado*, demonstrando a aplicação da sociologia do conhecimento ao fenômeno religioso (Berger, 1985).

O objeto religião seria pertinente ao estudo da sociologia, posto que a contemporaneidade seria caracterizada pela convivência do pluralismo de cosmovisões em uma mesma sociedade (Berger, 2017). A princípio, por ser um objeto demasiadamente humano, alertou: "Deve, por conseguinte, excluir totalmente quaisquer questões relativas à verdade ou ilusão final das proposições religiosas sobre o mundo" (Berger, 1985, p. 9). Assim, adotou o agnosticismo metodológico, ou seja, aquela postura epistemológica em que não se deve afirmar nem negar o transcendente.

Indubitavelmente, de acordo com Berger (1985), a religião seria uma construção social ou um *nomos*, ou seja, uma instância ordenadora que produz sentido para as experiências humanas. Esta terminologia teria sido inspirada na leitura de Durkheim, quando este último fala acerca da anomia². O *nomos* se constitui como uma teia de significados tecida pela própria sociedade e que se manifesta na consciência do sujeito religioso como algo distinto do humano, como um objeto do conhecimento a ser apreendido.

Nomos é a palavra grega que pode designar lei, ordem, tradição ou costume, que a princípio seria produzido pela própria *pólis*, expressão da vontade da maioria da população. Aparentemente não tinha nenhuma relação com a vontade divina. Entretanto, conforme aponta a literatura, o *nomos* deveria estar em uníssono às leis dos deuses gregos, ou seja, em harmonia com o *logos* legislador do universo (Ferreira, 2004).

Levando em consideração a concepção de *nomos*, o autor definiu religião como "[...] uma crença de que existe uma realidade para além da realidade da experiência ordinária, e que esta realidade é de grande importância para a vida humana" (Berger, 2017, p. 48). Esta forma de compreensão se aproximaria da vivência do homem religioso e estaria bem próxima da definição de Eucken (1973, p. 67), quando definiu que o sistema de vida religioso "[...] dá à vida por base fundamental a relação com um espírito superior ao mundo, o qual é ao mesmo tempo representado como dominando e governando este". Em outro momento, Berger compreendeu que a religião seria "[...] a forma de um padrão abrangente de experiências e valores, sistematicamente estruturados e ricos em significado" (Berger; Luckmann, 1995, p. 31). Nessa perspectiva, a religião seria uma crença compartilhada por indivíduos no seio de uma sociedade que daria valores e sentido à vida do ser humano; ademais, esta crença diz respeito a uma dimensão supra-humana que não é acessível de forma empírica e, por esse motivo, se trata tão somente de uma crença.

De forma geral, o autor compreende a Religião como um empreendimento humano que advoga um cosmo sagrado que é imanente e transcendente ao ser humano. Esta é concebida como uma forma de construção do mundo que infunde sentido e ordem ao universo e, por conseguinte, à vida. Em suas palavras, "[...] a religião serve, assim, para manter a realidade daquele mundo socialmente construído no qual os homens existem nas suas vidas cotidianas" (Berger, 1985, p. 55). Para tanto, torna-se necessário recordar e repetir o *nomos* para aplacar as ameaças da potência aniquiladora da anomia, em outras palavras, "[...] a sagrada ordem do cosmos é, repetidas vezes reafirmada perante o caos" (Berger, 1985, p. 65).

² "Termo moderno usado sobretudo por sociólogos (p. ex. Durkheim), para indicar a ausência ou deficiência de organização social e, portanto, de regras que assegurem a uniformidade dos acontecimentos sociais" (Abbagnano, 2000, p. 62).

Este fato seria constatado nas culturas religiosas cosmológicas, posto que compreendem, de forma geral, uma ordem cósmica que abarcaria tanto a esfera humana quanto a natural, portanto, ofereceriam uma solução de continuidade entre a dimensão humana (microcosmo) e a supra-humana (macrocosmo/deuses). Em decorrência, todos os acontecimentos da existência, inclusive os trágicos, passariam a ter sentido, pois estariam vinculados, em última análise, ao sentido último do universo (Berger, 1985).

Destarte, o *nomos* tem por função evitar que a ausência de sentido se estabeleça por meio do caos, “[...] todo *nomos* é uma área de sentido esculpida de uma vasta massa de carência de significado, uma pequena clareira de lucidez numa floresta informe, escura, sempre ominosa” (Berger, 1985, p. 36).

Como consequência dessa proposta epistemológica, ao cientista da religião caberia estudar as pluralidades de cosmovisões religiosas e seus respectivos *nomos* que estão imersas em uma mesma sociedade. Os seres humanos estão envolvidos em nichos culturais simbólicos que produzem significados compartilhados. Entretanto, alertou: “[...] assim como não pode haver indivíduo totalmente socializado, assim sempre haverá também significados individuais que permanecem fora ou à margem do *nomos* comum” (Berger, 1985, p. 32). Aqui encontramos a soleira da porta para adentrarmos na perspectiva de Frankl, que defende a busca de sentido pessoal e situacional, conforme será discorrido na sequência.

Viktor Frankl e o homem em busca de um sentido último

É possível extrair um conceito de religião a partir da obra de Viktor Frankl? Com esta pergunta ensejamos tão somente iniciar a busca por uma definição existencial, tendo por base a leitura das principais obras do referido autor, bem como apontar suas consequências para os cientistas da religião. Indubitavelmente, toda definição de religião pressupõe uma visão de homem e de mundo. Por este motivo, torna-se imperativo explicitá-las antes de apresentar o seu conceito.

O ponto de partida para a investigação fenomenológica do ser humano religioso para Frankl foi a pessoa como um ente em busca de sentido. De forma geral, o autor, em sua análise existencial, compreende o vínculo homem-mundo como estrutura ontológica fundante. O fio condutor do seu pensamento partiu do seguinte questionamento: “Quem é o ser humano?”. Para Frankl (1978, p. 95), o ser humano está entrelaçado com o mundo, um ser ontologicamente aberto em uma relação de reciprocidade, conforme expressou: “[...] o mundo não ‘é’ somente na consciência (literalmente ‘dentro’, como ‘conteúdo’ da consciência), mas a consciência ‘é’ também no mundo, ‘incluída’ no mundo”.

A partir dessa relação com o mundo, Frankl (2011) desenvolveu uma concepção antropológica ancorada em três colunas: a liberdade da vontade, a vontade de sentido e o sentido da vida. O pressuposto da liberdade da vontade aponta que o ser humano seria livre para pautar a sua existência, pressupondo um Ser transcendente ou não. Por conseguinte, o indivíduo, em última análise, seria um ente que decide negar ou admitir um princípio ou um ser criador e organizador do universo. Por ter uma liberdade da vontade livre, emerge a vontade de sentido.

O princípio da vontade de sentido, por sua vez, assevera que o ser humano está voltado, como interesse primário, a encontrar um sentido em sua existência finita. Nessa esteira, a consciência da mortalidade o faz perguntar-se acerca do para quê está no mundo. Na perspectiva de Berger (1985, p. 28): “O indivíduo não só apreende os sentidos objetivados como se identifica com eles e é modelado por eles. Atrai-os a si e fá-los seus sentidos. Torna-se não só alguém que possui esses sentidos, mas alguém que os representa e exprime”.

Segundo a visão fenomenológica de Frankl (2011, p. 80): “[...] o homem se refere ao sentido como algo a se encontrar, não como alguma coisa a ser inventada”. Para o autor em questão, o sentido não seria arbitrário, mas criado na medida em que o ser humano responde às demandas de sentidos únicos em cada situação existencial (Frankl, 2011). Por fim, o sentido da vida pressupõe a perspectiva de um uno do todo abarcador; dessa forma, se o ser humano pergunta pelo sentido, deve haver também um sentido no mundo ou uma finalidade no universo. Muitas correntes filosóficas e religiosas perscrutaram e forjaram uma resposta para aplacar este problema humano³.

Esta última coluna abarcaria a compreensão do autor acerca do termo *religião*. Frankl o concebeu como expressão de uma busca de sentido último da vida e, nesta acepção, a religião seria um fenômeno demasiadamente humano e, como tal, baseado em seu sistema simbólico. Um fenômeno *sui generis* do *homo humanus*. Destarte, definiu religião como: “[...] um sistema simbólico, i. e., símbolos daquilo que os seres humanos não estão capacitados a apreender em termos conceituais” (Frankl, 1995, p. 275). A concepção do autor acerca da religião seria a de uma fonte de sentido, a qual acresce a possibilidade de um supra-Ser em um cosmo deificado ou um supra-sentido vivenciado em forma de um Deus pessoal.

Já em relação à gênese da religião, Frankl (2011, p. 82) aventou que “[...] o sentido único de hoje é o valor universal de amanhã. É desse modo que as religiões são criadas e que os valores evoluem”. Tais valores seriam herdados, posto que “[...] ao homem é dada a chance de receber das mãos de um gênio da humanidade – seja ele Moisés ou Jesus, Maomé ou Buda –, ao homem é dada a chance de receber deles, aquilo que, a cada momento, ele não pode obter por si mesmo” (Frankl, 2011, p. 117).

Tais valores teriam se cristalizados e se propagariam por meio de cosmovisões ordenadoras do mundo e da vida (Frankl, 2011). Os gregos expressaram esta ordenação por meio da palavra *logos*⁴, que designava uma lei cósmica ou princípio e causa do mundo (Abbagnano, 2000). Segundo Chauí (2002, p. 504), “[...] o *logos* dá a razão, o sentido, o valor, a causa, o fundamento de alguma coisa, o ser da coisa”. Em uma concepção atual, essa ordenação do mundo não se daria de forma unilateral, mas estaríamos imersos em uma diversidade de cosmovisões religiosas como um escudo contra a ausência de sentido. Já para Frankl (1995), o *logos* diz respeito ao espiritual no ser humano, o mundo não seria destituído de sentido, por esse motivo necessita de uma instância espiritual para apreender o sentido que estaria latente nas situações vividas.

Destarte, Frankl (1995) comparou as religiões com o pluralismo linguístico: assim como não seria possível uma língua ser considerada superior, da mesma forma este raciocínio seria válido para o pluralismo religioso. Assim, alertou: “[...] em toda linguagem é possível chegar à verdade – à verdade única –, e em toda linguagem também se pode incorrer em erro ou mentir” (Frankl, 1995, p. 275).

Pari passu, Frankl (2021) considerou, na ótica do *homo religiosus*, quando aventou a possibilidade de que o mundo humano não seria a última instância do cosmos, uma dimensão mais abrangente que seria capaz de solucionar a aporia da questão do sentido do sofrimento. Esta visão estaria em consonância com o pensamento de Dilthey (2014), que concebeu que o objeto da religião seria o enigma da vida e do mundo.

Todavia, alertou Frankl (2021, p. 116): “[...] o que se exige do homem não é, como ensinam alguns filósofos existencialistas, suportar a falta de sentido da vida, mas suportar sua própria incapacidade de

³ Para Frankl, a busca do sentido último do universo seria uma pergunta existencial, logo demasiadamente humana. Nessa perspectiva, pode-se compreender que tanto os sistemas filosóficos quanto religiosos tentaram apresentar uma resposta racional para aquilo que se manifestam na consciência como mistério, mas que apenas poderia ser apreendido por meio da intuição (filosofia) ou da fé (religião).

⁴ O *logos* para Frankl tem uma conotação do espiritual no ser humano, embora não se atrela ao espírito no sentido religioso, posto que o espiritual equivale ao existencial onde se originam todos os fenômenos humanos.

compreender racionalmente o seu sentido incondicional". A esta realidade que transcenderia a realidade ordinária Frankl denominou de supra-sentido (*Übersinn*), uma dimensão inacessível à razão humana. Por esse motivo, o ser humano pode compreendê-la a partir da intuição ou da fé. Embora não compreenda o *Übersinn* no sentido metafísico, afirmou: "[...] o último sentido transcende nossa capacidade de compreensão. [...] podemos apenas acreditar nele. Mas também deveríamos acreditar nele. E mesmo que apenas inconscientemente, todos já acreditam nele" (Frankl, 2010, p. 63). De tal modo, o pensar do *homo religiosus*, nessa acepção, acresce à realidade a existência de um pensador (Frankl, 1992).

Da mesma forma que Wittgenstein (2001, p. 281) afirmou "Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar"⁵, Frankl (1978) compreendeu que não se pode falar acerca de Deus, pois a dimensão do supra-sentido seria inalcançável pela razão da mesma forma que ao animal não lhe é acessível a compreensão do mundo humano, e, por este motivo, a pessoa religiosa nãoalaria "sobre", mas "a" Deus, por meio da oração (Frankl, 1978). Assim argumentou que "[...] o homem não conseguiria romper essa diferença dimensional entre o mundo humano e o mundo do divino, mas ele pode, sim, buscar esse sentido último através da fé que é intermediada pela crença nesse Ser último" (Frankl, 2011, p. 181). Esta concepção acerca da incognoscibilidade de Deus, manifesta no pensamento de Frankl, encontra-se também na tradição apofática, compreendida pelos místicos como a superioridade do mistério, segundo Gonçalves (2022). Em decorrência da limitação da linguagem humana que possa apreender um ente divino, Frankl (1992) compreende que o religioso atribui características demasiadamente humanas a Deus (antropomorfismo), assim como sentimentos humanos ou traços antropopáticos (Deus seria um ser que ri, que sente ira e compaixão).

Frankl (1995) torna o fenômeno religioso mais compreensível quando discorre acerca da crítica à teoria do conhecimento que pressupõe a dicotomia sujeito e objeto. Para o autor, o objeto nunca esteve fora. Frankl (1995, p. 76) pensa: "[...] se se quiser tentar evitar essa fatal cisão entre sujeito e objeto, ter-se-á de recuar até antes dessa divisão da existência em sujeito e objeto". Assim, propôs uma relação de inclusão quando afirmou que "[...] a Terra fica no espaço, enquanto o céu é o próprio espaço" (Frankl, 1978, p. 275). Esta relação também seria pertinente na relação do sujeito religioso com o supra-Ser, da mesma forma que numa perspectiva relacional da unidade sujeito-mundo, espaço-terra, o eu-Tu superaria a relação dicotômica das categorias dentro e fora⁶.

Na medida em que o *homo religiosus* diz Tu, ocorre a personificação do divino; apenas quando se trata por "ele", perde-se de vista o tutear e Deus se despersonifica. Dessa forma, o autor concluiu que "[...] a oração atualiza, concretiza e personifica Deus em um Tu" (Frankl, 1978, p. 278). Em outras palavras, as orações seriam diálogos interiores ou solilóquios direcionados a um *alter ego* (Frankl, 1995).

Nessa esteira de uma religiosidade particular e cósmica, Frankl (1992, p. 89) defendeu que "A religião, de fato, pode ser definida como a realização de uma 'vontade de sentido última". Nessa direção, o conceito de religião deveria abarcar as ações ou comportamentos religiosos e seus atos intencionais. Assim, o cientista da religião estudaria, nessa perspectiva, o fenômeno da oração para captar a essência do *homo religiosus*. Nessa direção, Frankl (1995) advogou também que o ser humano religioso usaria cada vez mais uma linguagem personalizada ao se dirigir a um Tu transcendente. Em suas palavras, afirmou: "[...] para sobreviver, a religião tem de se tornar algo profundamente personalizado, que permita a cada ser humano falar uma linguagem própria quando se dirige ao ser último" (Frankl, 1995, p. 276).

⁵ Sobre a indizibilidade de Deus, o autor compreende que as teologias seriam como equações com uma incógnita, já que o "Deus desconhecido" seria apenas crível e vivenciável (Frankl, 1978).

⁶ Aqui Frankl se depara com o problema da transcendência de Deus, que resulta na concepção de religião (*Religare*). Assim concebeu: "[...] a questão da natureza de Deus, de seu ser-assim, só se pode resolver dialeticamente, já que se trata de superar um paradoxo, o da simultânea transcendência e intimidade absoluta de Deus, o fato de que Ele está no mesmo tempo infinitamente longe e infinitamente perto" (Frankl, 1978, p. 275).

Ademais, a linguagem que se utilizaria nesse ato, segundo Frankl (1978), seria o simbólico, tendo em vista que permite estabelecer um trânsito com o indizível, seja em uma instância consciente ou inconsciente. Como religiosidade consciente, encontramos nos escritos de Frankl (2016, p. 38) a seguinte compreensão:

la persona religiosa se caracteriza por dar un paso hacia arriba respecto del que da cualquier ser humano que también comprende la vida como tarea, en la medida en que – por así decirlo – la persona religiosa vivencia como tarea suya aquella instancia que para él «plantea» una tarea, o aquellas otras que a él le han sido planteadas como tareas: ¡la persona divina! Con otras palabras: la persona religiosa vivencia su vida como encargo divino.

Conforme explicou, o ente religioso seria aquele que manifesta uma crença em um sentido ou uma tarefa (missão) que teria sido encomendada por um ente divino. Entretanto, alertou Alles Bello (2018, p. 22): “Ao se refletir sobre o sentido da experiência religiosa, pode-se constatar que ela é algo que é vivenciado”. Para Einstein (1981), a religião foi vivenciada por várias formas durante a evolução da humanidade. Conforme descreve em seu livro *Como Vejo o Mundo*, para o autor, a imaginação estaria na estrutura do pensamento religioso, e teria por função amenizar as dores e angústias do ser humano com a intenção de compreender o que estaria por trás dessas crenças.

Dessa forma, sugeriu uma tipologia na qual se encontram três formas de religiões que denominou de: primitiva, moral e cósmica. A primeira, teria por função mitigar a angústia, aliviada por meio do rito, e era mediada pelo sacerdote. Já a segunda tipologia – a religião moral –, a imagem de Deus seria representada por meio de um ser de providência que castiga e recompensa as ações humanas. Por fim, a religião cósmica seria aquela que não se fundamenta em elementos antropomórficos, e, por conseguinte, não resultaria em um conceito de Deus e, por conseguinte, em nenhuma teologia. Conforme definiu nesta tipologia:

O ser experimenta o nada das aspirações e vontades humanas, descobre a ordem e a perfeição onde o mundo da natureza corresponde ao mundo do pensamento. A existência individual é vivida então como uma espécie de prisão e o ser deseja provar a totalidade do Ente como um todo perfeitamente inteligível (Einstein, 1981, p. 20).

Embora Frankl não tenha proposto nenhuma tipologia da evolução das religiões, a concepção de uma totalidade e o todo inteligível de Einstein se expressa por meio do termo supra-sentido, por conseguinte, o primeiro autor aventou a fé em um *logos*, e argumentou a favor de “[...] uma fé incondicional num sentido incondicional” (Frankl, 2011, p. 193). Ademais, para Frankl, a vivência religiosa se daria por meio de uma *religio* inconsciente e, por este motivo, defendeu que “[...] em todas e em cada uma das pessoas, existe e revela sua presença um certo sentido religioso ainda que soterrado – para não dizer reprimido – no inconsciente” (Frankl, 1995, p. 278). De certa forma, Frankl (1992) defendeu que o ser humano teria uma ligação intencional com um Deus inconsciente, posto que a religiosidade pode ser reprimida e, assim, ocultar-se da própria consciência.

O grande espanto de Frankl (1992) foi, em um contexto europeu, perceber em suas demandas clínicas pacientes que manifestavam sonhos religiosos, embora não fossem mais crentes em um sentido institucional. Para decifrar o símbolo onírico proveniente do inconsciente espiritual, sempre associava o sonho à situação existencial do sonhador, encontrando desde problemáticas religiosas inconscientes até conflitos de consciência moral.

Inequivocamente, Frankl abordou o fenômeno religioso na perspectiva humana, nessa direção, a cosmovisão religiosa foi apropriada ao longo da historicidade do indivíduo, na medida em que esta

responde às inquietações humanas: a morte aniquila o sentido da vida? Qual o sentido do sofrimento? Qual a finalidade da vida? Como devo agir no mundo? Sobre isso, comenta Dilthey (1992, p. 15):

Todas as mundividências, ao empreenderem proporcionar uma solução completa do enigma da vida, contêm, regra geral, a mesma estrutura. Esta consiste sempre numa conexão em que, sobre a base de uma imagem cósmica, se decidem as questões acerca do significado e do sentido da vida e daí se deduzem o ideal, o sumo bem, os princípios supremos da conduta de vida.

Levando em consideração a mundividência, para Frankl (1995), uma definição adequada de religião deve ser neutra e imparcial de tal forma que possa abarcar o agnosticismo e o ateísmo. Ademais, deve suprimir o proselitismo, que privilegia uma matriz e anula outras; por esse motivo, respeitando a diversidade e a pluralidade religiosa, o autor alertou: “[...] admito que o conceito de religião em seu mais amplo sentido, tal como se propõe aqui, excede em muito as estreitas concepções de Deus defendidas por alguns representantes das religiões confessionais” (Frankl, 1995, p. 276).

Afinal, do que falam as religiões para Frankl? Para o autor em tela, elas ponderam sobre o próprio ser humano, pois surgem e se manifestam no sujeito religioso. Conforme Greschat (2005, p. 36), “[...] a origem de fontes para a Ciência da Religião são seres humanos. O que chamamos ‘religião’ é algo em que eles creem e fazem”. Por conseguinte, só por meio da sua manifestação na consciência compreende-se a religião e a religiosidade como fenômenos humanos. Ademais, a religião se manifesta por meio de diálogos íntimos (conscientes ou inconscientes) ou orações direcionadas a um Tu transcendente. Nessa acepção, a oração seria compreendida como um movimento do ser em direção a um supra-ser.

Ancorando-se nos símbolos herdados das matrizes religiosas, Frankl (1992) considerou que o ser humano atual se relaciona com um ser absoluto por meio de sua religiosidade mais privada do que institucional. Assim, o estudo das religiões deveria se deter na linguagem do *homo religiosus* e apreender o seu sentido; em outras palavras, dever-se-ia considerar a fenomenologia da oração, como um momento em que se presentifica, na consciência humana, a dimensão simbólica do fenômeno religioso.

Viktor Frankl e Peter Berger: entrelaçamentos teóricos

Indubitavelmente, para os autores em tela, a religião não é uma posição, mas um objeto, logo, para uma definição plausível não poderia ser ancila da teologia. Assim, seria possível encontrar uma síntese do conceito de religião a partir das perspectivas abordadas? Pode-se, nesse momento, propor a seguinte definição, considerando as principais ideias dos autores abordados: religião é uma cosmovisão, um *nomos* que se expressa por meio de uma crença em uma instância da evolução do cosmos que transcenderia a realidade da experiência ordinária e que não é passível de uma apreensão racional. A finalidade dessa crença seria a de tornar o ser humano consciente, por meio do símbolo referente a esta realidade maior, aplacando tanto o terror do vazio quanto as inquietações acerca dos enigmas e do sentido final da existência humana.

De forma geral, podemos considerar que estudar religião significa apreender a pergunta humana sobre o sentido último da vida, bem como captar a construção do mundo por meio da cosmovisão do *homo religiosus*. Para Berger a religião deve ser compreendida como um fenômeno social; Frankl parte da perspectiva de uma religião privada e inconsciente e, dessa forma, analisa o indivíduo, o que não excluiria a visão do autor precedente. As perspectivas dos autores aqui abordados podem ser lidas como complementares, já que ambos adotam uma postura fenomenológica do vivido da consciência da pessoa

religiosa. Assim, segundo Frankl, torna-se consciência do *logos* da existência e, para Berger, o *nomos* da sociedade.

Nessa perspectiva, ambos consideram que, em vez de um declínio, a sociedade atual conviveria com a multiplicidade de cosmovisões religiosas. Assim, o fenômeno religioso ainda prevaleceria, pois possuiria um significado individual e coletivo: tanto o *nomos* quanto o *logos* seriam escudos contra o terror e o vazio existencial. Além disso, Berger (1985), em consonância com Frankl, considerou que o *nomos* teria uma função protetiva contra o terror, além de ser uma força substitutiva dos instintos. Dessa forma, considerou que “[...] os homens são congenitamente forçados a impor uma ordem significativa à realidade. Essa ordem pressupõe, no entanto, o empreendimento social de ordenar a construção do mundo” (Berger, 1985, p. 35).

Assim, pode-se interpretar que no princípio era o *logos* e o *logos* se fez *nomos*, em outras palavras, os sentidos singulares e pessoais podem ser cristalizados em forma de valores mais amplos e universais, transmitidos e preservados por meio de instituições. Entretanto, pode-se constatar diferenças sutis entre os autores abordados. O sentido para Frankl, *a priori*, teria sido descoberto por meio de uma consciência individual, *Gewissen*, enquanto que para Berger, o *nomos* seria tecido e construído socialmente.

Conforme discorreu-se ao longo do texto, em alguns casos, a relação com o transcendente pode estar reprimida e se manifestar por meio de sonhos religiosos, mesmo em pessoas não religiosas. Em outras palavras, *a priori*, o *logos* se torna *nomos*, pois o sentido pessoal se torna compartilhado, constituindo-se como valores religiosos. Entretanto, nos dias atuais, ocorre a passagem de uma religião coletiva para uma religião personalíssima, requerendo a utilização dos símbolos oriundos da cultura religiosa (Frankl, 1992). Dessa forma, para acessar a religião torna-se necessário analisar o vivido do indivíduo religioso, ou seja, a sua socialização e a sua biografia.

Para Frankl, dever-se-ia proceder uma análise existencial da biografia do indivíduo, posto que a existência se explica por meio do seu desdobramento na temporalidade (Frankl, 1995). Segundo Berger (1985, p. 34): “[...] o *nomos* objetivado é interiorizado no decurso da socialização. O indivíduo se apropria dele tornando-o sua própria ordenação subjetiva da experiência e é em virtude dessa apropriação que o indivíduo pode ‘dar sentido’ à sua própria biografia”. Entretanto, segundo Frankl, é o sentido que é percebido mais além do *nomos* comum de uma sociedade, reintegrando-se a mesma, apenas *a posteriori*. Para Frankl (1992), a religiosidade autêntica é decorrente de uma escolha existencial; de forma similar, Berger (2017, p. 104) fez duas constatações nas sociedades modernas plurais: “[...] a fé enquanto baseada mais na escolha individual do que no destino ou no acaso do nascimento, e a fé enquanto institucionalizada na forma de associação voluntária”. Nessa esteira, pode-se constatar que, para ambos autores, a religião é analisada como um empreendimento eminentemente humano.

Considerações Finais

O presente artigo procedeu uma análise do conceito de religião em Frankl e em Berger. Pôde-se constatar que o conceito de religião deve apontar para aquilo que o pesquisador deve observar e se deter em sua análise, servindo como óculos para enxergar o fenômeno religioso. Neste empreendimento, o cientista das religiões se encontra em uma encruzilhada: afinal, deve-se analisar o indivíduo ou a sociedade? Dessa forma, torna-se necessário articular o micro com o macro, o indivíduo e a sociedade, o ser humano e o mundo, ou mesmo superar esta dualidade. Nesta perspectiva, os autores em foco, na tentativa de superar a visão dicotômica, tentaram pensar por meio de uma unidade sujeito-mundo em uma perspectiva fenomenológica.

Embora Frankl e Berger sugiram conceitos pouco complexos sobre religião, há implicações metodológicas importantes e desdobramentos complexos na análise do *homo religiosus*. Os autores, possivelmente, encontram elementos essenciais do fenômeno religioso no desenvolvimento de suas obras, indicando caminhos a serem percorridos pelos pesquisadores. Considera-se que tanto Berger quanto Frankl deveriam ser mais abordados no bojo das Ciências da Religião para clarificação do sentido do ser religioso apreendido tanto no vivido da consciência (*logos*), quanto na sua construção do mundo, ancorados em cosmovisões religiosas plurais (*nomos*).

Referências

- Abbagnano, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- Alles Bello, A. *O sentido do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2018.
- Berger, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- Berger, P. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época de pluralidade*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- Berger, P.; Luckmann, T. *A construção da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- Berger, P.; Luckmann, T. *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*. Gütersloh: Bertelsmann Foundation, 1995.
- Chauí, M. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- Dilthey, W. *A essência da filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- Dilthey, W. *Os tipos de concepção de Mundo e o seu desenvolvimento nos sistemas metafísicos*. Lisboa: Lusofia, 1992.
- Einstein, A. *Como vejo o mundo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- Eucken, R. *O sentido e o valor da vida*. Rio de Janeiro: Editora Opera Mundi, 1973.
- Ferreira, J. R. *A Grécia antiga*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- Feuerbach, L. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- Frankl, V. *Fundamentos antropológicos da psicoterapia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- Frankl, V. *A presença ignorada de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- Frankl, V. *Logoterapia e análise existencial: textos de cinco décadas*. Campinas: Editora Psy II, 1995.
- Frankl, V. *O que não está escrito nos meus livros: Memórias*. São Paulo: É Realizações, 2010.
- Frankl, V. *A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia*. São Paulo: Paulus, 2011.
- Frankl, V. *Apesar de todo, decir sí a la vida*. Barcelona: Plataforma Editorial, 2016.
- Frankl, V. *Um psicólogo no campo de concentração*. Campinas: Auster, 2021.
- Gonçalves, W. C. A tradição apofática: perspectivas filosófica, teológica e mística do apofatismo. *Interações*, v. 17, n 1, p. 89-110, 2022. Doi: <https://orcid.org/0000-0003-3402-1195>
- Greschat, H. -J. *O que é ciência da religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.
- Hellern, V.; Notaker, H.; Gaarder, J. *O livro das religiões*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2000.
- Pieper, F. Religião: limites e horizontes de um conceito. *Estudos de Religião*, v. 33, n. 1, p. 5-35, 2019. Doi: <https://doi.org/10.15603/2176-1078/er.v33n1p5-35>

Tomasello, M. *Origens culturais da aquisição do conhecimento humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

Como citar este artigo/How to cite this article

Aquino, T. A. A. Em busca de um sentido conceitual da religião: do *logos* ao *nomos*. *Reflexão*, v. 48, e238493, 2023.
<https://doi.org/10.24220/2447-6803v48e2023a8493>

Editores responsáveis: Ceci Maria Costa Baptista Mariani, Breno Martins Campos.
Conflito de interesses: não há.