

## Saúde e doença: algumas considerações sobre a hermenêutica do neoprottestantismo brasileiro à luz da sociologia de Zygmunt Bauman

Por Anderson Clayton Pires\*  
Por Cláudio Ivan de Oliveira\*\*

Estar ciente da mortalidade significa imaginar a imortalidade, sonhar com a imortalidade, trabalhar com vistas à imortalidade – ainda que, como adverte Borges, seja somente esse sonho que enche a vida de significado, enquanto a vida imortal, se algum dia alcançado, Freud respondesse que nosso perpétuo impulso em direção à imortalidade é, em si, o efeito do instinto da morte...

(Bauman, *O mal-estar da pós-modernidade*, p. 191)

### Introdução

A reincursão de um neoplatonismo filosófico-religioso nos tempos pós-modernos redundaria num problema de ordem ética melindroso. A pós-modernidade<sup>1</sup> construiu uma nova arquitetura religiosa na qual o discurso acerca da imortalidade acabou saindo do centro da vida cultural, influenciando com isso, diretamente, o epicentro da moral social cotidiana. O dualismo ontológico que compreende e explica o mundo a partir do princípio binário – espiritual *versus* material – perdeu seu poder de coação nos sistemas de crença centrais operacionais dos indivíduos que hoje optaram em não mais gastar o tempo pensando em como

---

\* Doutor em teologia pela Faculdades EST, sou doutorando em sociologia pela UFRGS e professor colaborador do Instituto Superior de Teologia Luterana em Goiânia (ISTL).

\*\* Doutor em psicologia pela Universidade de Brasília (UnB) e professor efetivo do departamento de psicologia da Universidade Católica de Goiás (UCG).

<sup>1</sup> A utilização deste conceito obedece o critério da argumentação do autor. Portanto, não é nossa intenção questionar a operacionalidade ou não do conceito, mesmo tendo consciência da discussão que existe em torno do mesmo.

deve ser a vida depois da morte. Ao contrário, a consciência da mortalidade está se distanciando cada vez mais do cotidiano vivido tanto daqueles que pertencem a algum meio religioso confessional, quanto daqueles que preferem omitir suas crenças no que tange a esta realidade ainda tão confusa e abscôndita no contexto da pós-modernidade, que é a realidade da própria morte.

O argumento de que o impulso em direção à imortalidade é uma resposta sintomática do instinto de morte (*tanatos*), como já analisara Freud, não tem a relevância que tinha outrora para este novo homem inserido no contexto pós-moderno. Afinal, o interesse pela própria vida pode ser considerado motivo de sobra para se querer viver o máximo de tempo cronológico que for possível. E esta parece ser a motivação que assenta os pilares epistemológicos da nova revolução biotecnológica que veio não mais para falar da morte, mas de como a vida pode ser mais bem vivida e mais extensamente experimentada no itinerário bio-sócio-histórico dos seres humanos.

A morte não deixou de ser uma realidade que ameaça e amedronta a vida humana na experiência histórica. Mas sua incômoda presença, de acordo com Bauman, tem sido afastada do cotidiano à medida que o horizonte de percepção do homem pós-moderno, irrompido pelo advento do progresso bio-tecnológico, começou a trabalhar com o conceito de “prolongamento da vida”<sup>2</sup>. Ainda que uma doença possa sugerir a intuição da morte como fato de irreversível superabilidade, o avanço no investimento em tecnologia da vida/saúde busca driblar este nó contraditório com o qual a religião gastou algumas toneladas de folhas escritas para tentar desmistificar, em complexos tratados teológicos, o significado da vida que caminha para a morte todo o dia (Rm 8.36).

Aparentemente, o discurso acima apresentado não revela nenhuma contradição notória que possa causar uma contestação imediata de quem lê uma

---

<sup>2</sup> BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. p.195.

reflexão como esta que pretende revisibilizar um horizonte doxográfico que aborde uma ontologia da vida e da morte que até então era de domínio teórico das ciências teológicas propriamente. O fato é que, ao falar de progresso da biotecnologia, não há como não associar a um problema que se torna fulcral na análise de Bauman: num contexto em que se fala da existência de um “desemprego estrutural”, resta saber quem serão os economicamente privilegiados que poderão usufruir deste “prolongamento da vida” que se transformou num valor culturalmente incentivado<sup>3</sup>. Para Bauman, este acesso a uma vida mais longa já foi, tecnologicamente, estratificada<sup>4</sup>.

Uma vez que se exacerba a quantificação cronológica da vida como um artigo a ser consumido culturalmente, maximizando a relação custo-benefício com este produto tecnologicamente disponibilizado ao uso de consumidores economicamente competentes, resta saber que tipo de doenças psicológicas serão geradas na consciência daqueles que estão privados economicamente deste donativo proveniente do progresso bio-tecnológico da era pós-moderna. *O que fazer quando o valor do artigo culturalmente vendido é maior que o bolso economicamente desvalido da massa socialmente menos favorecida pode pagar?* Aqui está um problema que pode servir de base para se fundamentar a hipótese de que a religiosidade que se desenvolve no contexto da pós-modernidade pretende dar uma resposta satisfatória ao mesmo. Neste sentido, pergunta supracitada se torna hermeneuticamente fundamental para compreender a lógica da “racionalidade da gratificação” (Herbert Marcuse) que se desenvolveu na cultura religiosa evangélica brasileira no contexto da pós-modernidade.

---

<sup>3</sup> BAUMAN, 1998, p. 196-197.

<sup>4</sup> BAUMAN, 1998, p. 198.

## 1 A dimensão psico-pneumática da imortalidade reivindicada no cotidiano da nova religiosidade evangélica brasileira

Uma vez que o acesso a esta nova demanda cultural se torna privilégio de uma minoria economicamente competente, privando, desta forma, o grande contingente social marginalizado pela política da tecnologia que estratifica o universo de consumo das possibilidades de uma existência bio-ontologicamente beatificada, a religião do cotidiano que nasce desta demanda emergente pela expansão da vida biológica (e não da alma incorpórea) acaba percebendo a brecha deixada pelo paradoxo do progresso biotecnológico, e reconstrói um discurso, em tom messiânico, que a coloque novamente no centro do cenário histórico da existência de milhões de seres humanos destituídos do “capital econômico” (Pierre Bourdieu), sob o auspício de uma promessa que os torne (os seres humanos destituídos do capital econômico) aptos a adquirir, pela via religiosa, o direito de consumir a finalidade última dos benefícios oriundos do progresso tecnológico que foi aperfeiçoada na era da pós-modernidade.

Coincidência ou não, a própria construção semântica do conceito “religião” já introduz a noção de “insuficiência antropológica”, como bem trouxe à baila Zygmunt Bauman ao fazer uso desta definição dada pelo filósofo da religião Leszek Kolakowski<sup>5</sup>. A clássica definição de Schleiermacher legitima, pela via positiva, o sentido do conceito supracitado, reforçando-o com a alusão à religião como sendo um “sentimento de dependência absoluta do Divino”. No entanto, se pensado à luz da pós-modernidade, a religião deve ser compreendida sob a perspectiva de uma arquitetura ontológica bem diferente daquela que a modernidade convencionalmente lhe concebera. A insuficiência antropológica parece estar gerando, na era da pós-modernidade, ao invés daquilo que Anthony Giddens chamou de “segurança ontológica”, uma “ansiedade existencial” que tem vulnerabilizado o horizonte bio-histórico da existência humana.

---

<sup>5</sup> BAUMAN, 1998, p. 209.

O *sapere aude* kantiano, tão emblematicamente auspiciado para reforçar a melodiosa canção da maioria auto-suficiente do ser humano no contexto da modernidade, parece ter se tornado inoperante diante do novo cenário em que a vida humana se vê privada de horizontalidade. O martirizante terror da insuficiência, diz Bauman, deixa o ser humano mais suscetível à mensagem religiosa<sup>6</sup>. Ora, neste contexto de alta vulnerabilidade bio-onto-ecológica, em que a sobrevivência humana se torna dramática por conta dos inúmeros “riscos” enfrentados no âmbito cotidiano, o discurso religioso se torna sugestivo e atrativo do ponto de vista da hermenêutica existencial do sentido da caminhada histórica. Para Bauman, as igrejas chegaram a nos convencer da idéia de que são possuidoras de um ‘capital hermenêutico’ que oferece soluções explicativas às perguntas fundamentais acerca da finalidade da vida<sup>7</sup>. Este é o sentido do conceito de “desparadoxalização da vida” como função da religião-igreja que Niklas Luhmann propõe em sua teoria sociológica da religião<sup>8</sup>.

É nesta perspectiva explicativa até aqui transcorrida que se deve compreender o tipo de racionalidade de gratificação [imediata] que se desenvolveu na nova religiosidade evangélica no Brasil contemporâneo. A morte sai de cena à medida que o discurso religioso a coloca como inimigo ontológico a ser vencido na psicoespiritualidade da fé-saúde. No novo espaço litúrgico da vida, a única canção que se permite cantar é a da vitória da fé sobre a vulnerabilidade ontológica. A “auto-afirmação ôntica” (Paul Tillich) não é relativizada por conta da promessa de uma vida superior a ser aquinhoadada posteriormente na dimensão pós-temporal da existência humana. Neste sentido, acontece uma inversão antropológica que redimensiona o significado psicológico que a doutrina da imortalidade exerce no nível consciente da realização cotidiana da fé. Não é a *outra* realidade que se constitui objeto de interesse primário desta nova consciência evangélico-religiosa no Brasil contemporâneo.

---

<sup>6</sup> BAUMAN, 1998, p. 211.

<sup>7</sup> BAUMAN, 1998, p. 210.

<sup>8</sup> Citado por PACE, Enzo. Sociedade complexa e religião. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 317.

O conceito de “mortificação” (morte cotidiano de um eu-volitivo) dado por Michel Foucault<sup>9</sup>, querendo tipificar o modelo axiológico constitutivo do cristianismo histórico, não caracteriza, em absoluto, a arquitetura valorativa da nova religiosidade evangélica brasileira. Na saúde que faz do cotidiano sua *oikia* de permanente estadia, a imortalidade é sentida e invocada a nível *subjetivo, psico-pneumático* (psicoespiritual). Ademais, a eternidade não é pensada para quem olha, com senso de responsabilidade, o cotidiano repleto de tarefas a serem executada por quem goza de verdadeira saúde. A interacionalidade psicossociológica do binômio saúde-produtividade ganha, na nova religiosidade evangélica brasileira, inteligibilidade terapêutica capaz de gerar o desejo indomável de usufruir a vida, compreendida aqui como o mais insigne dom que Deus outorgara ao homem de necessidades reais.

Neste sentido, a espiritualidade desta nova religião do cotidiano se desescatologiza, inaugurando a nova fase de “desplatonização da semântica” do conceito dado à imortalidade. Sua realidade não deve ser esperada para a eternidade, mas usufruída na plenitude psicofísica que é reivindicada como condição *sine qua non* de uma fé-saúde compreendida em termos de cotidianidade. Este foi um novo aprendizado que a nova religião-igreja, de acordo com Bauman, teve que desenvolver no contexto da pós-modernidade<sup>10</sup>. O perfil deste novo tipo religioso está configurado no *ethos* da nova religiosidade evangélica no Brasil contemporâneo. Para tornar a proposta de prolongamento da vida atrativa para aqueles que se vêm privados financeiramente do recurso necessário para pagar por este benefício, a imortalidade é apresentada como perenização da plenitude psicofísica no cotidiano daqueles que são entregues à psicoespiritualidade da fé-saúde. Se a morte se apresenta como oposição a vida na couraça da doença, a imortalidade é apresentada como possibilidade a ser alcançada na saúde preservada pela fé. Esta é a lógica metafísica da saúde, que desenvolve, com isso, um tipo de racionalidade de gratificação imediata capaz de restaurar o poder de atratividade que a religião, na

---

<sup>9</sup> Citado por BAUMAN, 1998, p. 210.

<sup>10</sup> BAUMAN, 1998, p. 215.

modernidade, havia perdido. Sua realidade (a imortalidade encarnada no cotidiano da fé-saúde) está disponível àquele sujeito que se entendeu privado financeiramente de recurso para se beneficiar do progresso seletivo da biotecnologia. Na fragilidade bio-sócio-existencial dos excluídos dos benefícios biotecnológicos no contexto da pós-modernidade, marcado pela economia de mercado livre, que parece ser mais excludente do que inclusiva, o discurso da religião-igreja apresenta, em seu conteúdo de tom messiânico, a possibilidade de se colocar como alternativa institucional de acesso social irrestrito ao projeto de quantificação qualitativa da vida na fé-saúde.

## **2 Revolução antiescatológica: a ocupação com a era presente e novo sentido dado à religiosidade do cotidiano desenvolvida na nova espiritualidade evangélica brasileira**

De acordo com Bauman, o desinteresse pela escatologia, no contexto da pós-modernidade, pode ser compreendido como consequência do processo da secularização<sup>11</sup>. Há um certo consenso, entre sociólogos que estudam a religião, que a secularização realmente produziu impactos de natureza ético-morfológica na religião cristã ocidental como um todo. Alguns pensam a secularização como supressão do sagrado da vida sócio-cultural, e fim da utopia religiosa cristã no Ocidente (ou seja, a *vigência*<sup>12</sup> de uma era da “destranscendentalidade”, como sugere o uso do conceito habermasiano)<sup>13</sup>. Outros, a entendem como uma “nova forma de religiosidade”<sup>14</sup> que assume valores voltados para a dimensão intramundana da existência histórico-social. A despeito da existência de um dissenso hermenêutico entre os estudiosos, é possível chegar ao consenso de que o advento da secularização gerou mudanças tanto na cosmovisão do homem (*Weltanschauung*) inserido nesta pós-modernidade,

---

<sup>11</sup> BAUMAN, 1998, p. 211.

<sup>12</sup> Uso este conceito no sentido weberiano.

<sup>13</sup> HABERMAS, Jürgen. *Agir comunicativo e razão destranscendentalizada*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

<sup>14</sup> Esta é a definição que Thomas Luckmann dá ao fenômeno da secularização em seu livro *The Invisible Religion* (A religião invisível), na qual ocorre a “subjetivação das crenças religiosas”.

quanto na sua forma de interpretar os processos interativos da vida social em que este fenômeno se vê materializado de maneira cabal. A relação entre o indivíduo e a religião institucional ganha um novo contorno ético, e as implicações sociais dela aparecem configuradas no *ethos* religioso que revela um novo perfil valorativo na forma de cada um assumir sua religiosidade/responsabilidade no reino da cotidianidade. No caso do indivíduo, a religião acaba se inserindo no seu *Lebenswelt* (que na nossa tradução corriqueira significa “o seu cotidiano”). A responsabilidade com o excesso de tarefas assumidas no cotidiano sofrido dos indivíduos religiosos, e a co-responsabilidade do pastor em ter que auxiliá-lo em suas dificuldades enfrentadas nele, acaba criando um novo perfil de espiritualidade, na compreensão de Bauman<sup>15</sup> [16]. As formas sociais de sofrimento interferem diretamente na subjetividade dos indivíduos, e com elas nasce também uma nova atitude cognitiva destes últimos em relação ao escopo da mensagem e dos artigos religiosos.

Durantes séculos na história do cristianismo, a vida após a morte sempre foi uma das principais forças doutrinárias defendidas pelos cristãos. Se considerarmos atentamente, é possível perceber a força do postulado confessional de uma promessa de vida após a morte por trás da ética da secularização desenvolvida entre os protestantes calvinistas analisados por Weber. A pergunta pela etiologia da ética protestante (calvinista) deve revelar a força de uma crença na imortalidade<sup>16</sup>, e o que ela produz em termos de implicações sócio-morais. Neste sentido, devo considerar equivocada a percepção de Bauman quando faz a afirmação que a modernidade “desfaz/repele a obsessão com a vida após a morte”, concentrando-se mais no “aqui e agora”. Ora, o tipo de racionalidade que reclama a presença de uma ascese moral esconde o postulado da crença na imortalidade. Isto porque sem a preocupação com a eternidade não faria sentido haver uma angústia com relação à doutrina da eleição na graça divina. O fenômeno da secularização na modernidade não elimina, em absoluto, a preocupação angustiante do religioso pela existência da realidade última

---

<sup>15</sup> BAUMAN, 1998, p. 210-11.

<sup>16</sup> Imortalidade não no sentido greco-helenístico, mas paulino, que fala dela como predicativo da “vida na ressurreição”.

da esperança cristã. Ela é a variável que dá combustão ao movimento ético da secularização na modernidade iluminista. Nem mesmo em Kant se pode divorciar a ética da razão secular de seus postulados religiosos mais rudimentares admitidos como imponderáveis “fatos da razão”. Fazer uma interpretação que desconsidera este dado significa admitir que Weber não foi compreendido corretamente pelos seus intérpretes contemporâneos.

Posto desta forma, não seria complicado admitir que a nova religiosidade evangélica brasileira (o neoprotestantismo brasileiro) reflete valores de uma outra modernidade, ou como chama Bauman, de uma pós-modernidade. A mortificação do corpo está presente na moral de ascese da ética calvinista. Este traço axiológico nos leva a admitir também que na modernidade o protestantismo histórico (calvinista) tende a ser mais “desmundano”, mesmo concordando que nele o paradoxo de uma ética do trabalho jungido à racionalização do consumo pretende afirmar uma ontologia materialista (e, portanto, secularizante) da vocação histórica de seus confessantes. No entanto, na nova religiosidade evangélica brasileira este traço parece inexistir. Nela, a atenção dos indivíduos a ela, ligados pelo vínculo da fé-saúde, intercambia a tríade: fé-espiritualidade-racionalidade de gratificação (imediata). A “vida de auto-imolação, mortificação do corpo, rejeição das alegrias terrenas”<sup>17</sup> é tudo que estes novos religiosos não aceitam consumir como artigos de fé.

Na estrutura axiológica deste novo tipo religioso está a “economia libidinal”<sup>18</sup>, que orienta o esforço da racionalidade de gratificação imediata mediante o influxo de um “impulso para a satisfação” desonerada, desculpabilizada. Os conteúdos que se vêem presentes na estrutura de valor do neoprotestantismo brasileiro denunciam uma mudança de natureza moral. O legado escatológico do cristianismo incipiente, como instrumento hermenêutico de construção de uma filosofia/teologia da história, chegou a sua derrocada. A intuição hegeliana acerca de

---

<sup>17</sup> BAUMAN, 1998, p. 216.

<sup>18</sup> BAUMAN, 1998, p. 223.

um *telos* dialético da mão providente, configurado no horizonte histórico da construção da esperança escatológica, cai num penhasco derradeiro. A nova arquitetura moral da religiosidade evangélica segue os trilhos do itinerário valorativo que historiciza o super-homem nietzscheano para dentro de si mesma à medida que alimenta o seu novo ideário espiritual com o ritual da carnalidade regenerada. A felicidade/prazer não é uma coisa do outro mundo, mas deste aqui, parafraseando o anúncio que Nietzsche coloca na boca de Zaratustra. A finalidade da economia libidinal, de acordo com Bauman, é “alcançar a experiência orgástica”<sup>19</sup>. Na racionalidade de gratificação imediata, o prazer-felicidade é o corolário para o qual deve se valer todo o esforço religioso (tanto do indivíduo quanto da religião-igreja) de uma espiritualidade que tem no *Eros*, e não na *Ágape*, seu norte de orientação moral para vida-aqui assumida com toda a responsabilidade e satisfação decorrente dela. A “unção de prosperidade”<sup>20</sup>, clichê lingüístico que se transformou em crença corrente para este novo tipo religioso evangélico brasileiro, objetiva preservar o indivíduo da incidência do sofrimento na experiência cotidiana da fé-saúde-felicidade. E *por quê?* Porque ela (a experiência cotidiana do trinômio) é a única coisa palpável com a qual a realidade de Deus pode deixar os indícios/sinais de sua existência incontestes. Aqui, diferentemente do que afirmara Leszek Kolakowski<sup>21</sup>, os critérios empíricos da vivência da fé-saúde-felicidade neste novo modelo de espiritualidade evangélica brasileira conduzem o sujeito religioso à experiência epifânica com a graça divina no cotidiano laico destituído de qualquer “senso escatológico”. A espiritualidade do cotidiano desenvolvida neste novo modelo religioso é o *locus* no qual se deve compreender a nova religiosidade evangélica brasileira como sendo uma religião tipicamente pós-moderna e, portanto, “religião da desescatologização” do horizonte bio-histórico-social. Por trás da crença teológica

---

<sup>19</sup> BAUMAN, 1998, p. 223.

<sup>20</sup> Este conceito foi verbalmente proferido pelo líder maior da Igreja Evangélica Sara Nossa Terra, o Bispo Robson Rodovalho, na “Conferência de Quebra de Maldição” em que o autor deste artigo participou na cidade de Goiânia, quarta-feira, dia 07 de julho de 2004, na sede regional da SNT-Goiânia.

<sup>21</sup> Citado por BAUMAN, 1998, p. 209.

afirmada pelo líder carismático acima, o advento da secularização se vê consolidado na prática cotidiana da fé-saúde-prosperidade, para a qual a atenção desta nova religiosidade evangélica brasileira se volta de maneira eufórica e apaixonada. É no cotidiano que a eternidade se antropomorfiza, psicossociologicamente, em termos de uma linguagem de inclusão, inteligibilidade e beatificação da vida compreendida como dom de Deus.

## Conclusão

O propósito de provocar um diálogo entre Bauman e a nova religiosidade evangélica brasileira foi intencional. Analisar o fenômeno religioso proposto neste ensaio na perspectiva da sociologia baumaniana leva à conclusão inevitável de que ele é um fenômeno típico da pós-modernidade. Este novo fenômeno que se descortina no horizonte social da experiência religiosa no Brasil contemporâneo torna a leitura de Bauman também necessária, conquanto monitorada por um olhar crítico. As diferenças religiosas dos continentes (Europa e América Latina) não significam ininteligibilidade/irreconciliabilidade de similitudes a serem consideradas numa reflexão como esta que se tentou fazer neste artigo. A nova religiosidade evangélica brasileira é rica, conquanto complexa e intrigante. Mas certamente o conceito de “religião pós-moderna” é operacional quando aplicado ao fenômeno religioso brasileiro refletido neste ensaio. Ele possui duas características que o define como “religião pós-moderna”: sua natureza antiescolástica e a sua proposta ética de uma valorização do mundo, ou sua “transcendência”, como disse Bauman. A erótica (*Eros*) presente na espiritualidade deste fenômeno evangélico brasileiro indica um afastamento do paradigma tradicional do cristianismo evangélico brasileiro que se perdurou até a década de 1980 no continente americano, cuja espiritualidade fundava-se sob o pressuposto da “moral agápica”, renunciante do ponto de vista da moral e, portanto, escatologista. A mudança de paradigma hermenêutica de compreensão das relações “homem e mundo”, “fé e sociedade”, revela que do ponto

de vista social, o indivíduo religioso integrante deste novo movimento evangélico é mais integrado socialmente, e aprecia sua vivência no mundo sem o preconceito anteriormente vicejado na “ética de ínterim”, típica variável etológica que figurava o cristianismo histórico como sendo uma religião “ascético e com a costa virada para o mundo”. A teologia política de Metz e Moltmann, na década de 1960, falou da “mudança de identidade” a que o cristianismo histórico deveria ser submetido: sua mundanização, i.e, sua capacidade de *voltar-se* para mundo de maneira que este pudesse, finalmente, ser assumido pela fé cristã como sua “pátria da identidade” (Ernst Bloch). É natural, portanto, que ao assumir esta nova identidade, o paradigma hermenêutico também colocasse novos desafios para viver uma “espiritualidade de engajamento”: o binômio saúde e doença se tornou critério para definir a nova “espiritualidade”, e a vida eterna como proposta de vida no além foi ressignificada dentro do universo conceitual do cristianismo, passando a ser compreendido como “proposta de vida feliz intramundaneamente”. A salvação, do grego *σωτηρια*, passou então a ser definida como “saúde integral” para o indivíduo de fé que assumiu o mundo como seu “lugar de auto-encontro” (Ernst Bloch), lugar para se viver intensamente o presente sem pensar no depois (transcendentalização do mundo). Zygmunt Bauman teve uma arguta percepção e chamou isso de processo de “desescatologização da fé” da religião no contexto da pós-modernidade.