

NOTAS SOBRE ÉTICA, RELIGIÃO E MÍDIA

NOTES ON ETHICS, RELIGION AND MEDIA

PAULO CÉSAR NODARI^(*)
SANDRA MARIA KRINDGES^(**)

RESUMO

O objetivo deste artigo é refletir sobre a possível conexão entre ética, religião e mídia na sociedade contemporânea secularizada. Para tanto, a pesquisa sobre ética, religião e mídia desenvolve-se em três momentos. No primeiro momento, busca-se contextualizar brevemente o tema em questão na sociedade contemporânea globalizada, mostrando que a ética e a religião não podem ser alheias às prementes questões contemporâneas fomentadas, sobretudo, pela sociedade atual altamente cientificizada e tecnicizada. No segundo momento, tenta-se apresentar uma possível e plausível definição dos conceitos de ética e religião e sua relação livre, dialógica e autônoma. Por último, trata-se de mostrar não ser possível na contemporaneidade nem à ética e tampouco à religião prescindir dos recursos midiáticos, com a ressalva, porém, de que ambas não podem enveredar-se e deixar-se envolver pelos mesmos sem espírito de discernimento crítico pela mera ambição de *status* e jogo midiáticos, acabando por perder, por conseguinte, cada qual sua respectiva identidade.

PALAVRAS-CHAVE: Ética. Religião. Mídia. Sociedade. Globalização.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to discuss the possible connection among ethics, religion and media in contemporary secular society. For this, the research on ethics, religion and media is developed in three stages. In the first one, the topic mentioned is briefly contextualized in contemporary globalized society, showing that ethics and religion can not be unrelated to the urgent contemporary issues promoted by highly technicized and scientificized actual society. In the second phase, there is an introduction of a possible and plausible definition of ethics and religion and their free, dialogical and autonomous relationship. Finally, it is shown that it is not possible to do without media resources in the contemporary world, neither for ethics nor for religion. However, it is to be said, that neither of them can be involved by media resources without the spirit of critical discernment, by mere ambition of status and media game, eventually losing, each of them, their respective identity.

KEYWORDS: Ethic. Religion. Media. Society. Globalization.

CONTEXTUALIZANDO O TEMA

Vive-se uma transformação social, econômica, política e religiosa que se faz acompanhada, sustentada e articulada por uma grande mudança ético-cultural, em uma sociedade denominada por muitos de “pós-moderna”, em cuja cultura vigente imperam valores ditados pelos avanços tecnológicos, leis de produtividade e consumo e, também, por certo exagero de espetáculos midiáticos. Essa mudança intervém como sinal de ruptura com o mundo da

^(*)Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil. Atualmente é professor do PPGFIL-UCS. Tem experiência nos seguintes temas: ética, liberdade, direitos humanos, paz, antropologia, educação. **E-mail: paulocesarnodari@hotmail.com**

^(**) Mestranda em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, RS, Brasil. Bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul. Capes/Fapergs. Psicóloga. Especialista em Gestão de Pessoas. Atuação em Psicologia Clínica e Assessorias em Psicologia Organizacional. **E-mail: smkrindges@hotmail.com**

assim denominada era moderna da industrialização. Dentre muitas, algumas características manifestam mais claramente os sintomas dessa ruptura radical. Desenvolve-se um novo modo de produção e de consumo. Advém, por ironia do destino, uma crise ambiental jamais imaginada. Fundamenta-se uma nova maneira de relacionamento entre as pessoas. Ocorre um crescimento abissal da assimetria entre pobres e ricos. Percebem-se a desestruturação e deslegitimação das instituições clássicas, tais como Estado, Igreja, Sindicatos, Escola, Família, etc., como também dos movimentos sociais.

A globalização está na ordem do dia, ou seja, é uma palavra da moda que se transforma rapidamente em um lema, um encantamento mágico, uma senha capaz de abrir as portas dos problemas e enigmas presentes e futuros. Com ela ou a partir dela tudo deve parecer seguro. Não obstante para muitos a globalização seja o que se deva buscar para ter êxito e ser feliz, para outros, é também causa de muita infelicidade, ou seja, ideal de realizações e vida feliz ou de sofrimentos e exclusões, efetivamente e irremediavelmente a globalização toca e alcança a todos. Ela se constitui, porém, como processo irreversível que afeta a todos, isto é, de um modo ou de outro, todos estão sendo globalizados, e isso significa basicamente o mesmo para todos (BAUMAN, 1999).

A lógica reinante da globalização é comandada pelas linhas mestras do projeto de uma sociedade global progressivamente mais cientificizada e tecnicizada. Os efeitos desse projeto podem ser percebidos na busca de rendimentos a quaisquer custos, no acelerado e crescente acúmulo e concentração das riquezas e na competição exacerbada em todos os âmbitos do mundo da vida, produzindo uma multidão de seres humanos na esfera da exclusão, porque a ideologia de sustentação da economia é excludente e busca eliminar quem não entra e consegue seguir seus parâmetros de inclusão. Deve-se, pois, executar o imprescindível ofício de separação e eliminação do refugio do consumismo. Com efeito, constroem-se mecanismos sofisticados para garantir a proteção e a vida de alguns privilegiados que professam piedosamente o credo consumista. Constroem-se fortalezas e comunidades para garantir o desfrute dos consumidores afortunados e felizes, que se dão ao luxo de se preocuparem apenas em não perderem o privilégio e o padrão de vida e consumo (BAUMAN, 1998, p. 24).

Um dos efeitos da globalização, pela via do mercado total, é o mundo dos excluídos: pessoas, nações, hemisférios, que não contam. O mundo dos pobres não é formado e conformado apenas por empobrecidos, mas por pessoas prescindíveis e, portanto, não importantes na engrenagem do sistema. Assim, ao

lado do crescimento da produção e da riqueza, cresce a diferença entre países pobres, entre hemisférios Norte e Sul e entre as classes sociais. As novas tecnologias, cada vez mais, dispensam mão de obra, forçando a migração interna do campo para as cidades e, destas, à migração externa, migrações controladas pelos países prósperos, que fazem delas exército de mão de obra da reserva e fator de desvalorização laboral (BRIGHENTI, 2004, p. 72).

Vive-se em meio a uma mudança de época. Com os avanços da ciência e da tecnologia o mundo se tornou uma aldeia global, emergindo, por um lado, a ideia de que a ciência, a tecnologia, a biotecnologia e a engenharia genética poderão nos levar a um reino terrestre de grande prosperidade, e, por outro lado, uma grande preocupação a respeito do modo como avança a técnica sobre quase tudo o que diz respeito à vida de ser humano e suas relações (JONAS, 2013, p. 25). A ciência e a tecnologia ocupam um lugar fundamental e insubstituível na construção da realidade sociocultural. Por conseguinte, a ciência está intimamente ligada ao destino da vida humana, sendo que o próprio ser do homem, em suas possibilidades, começa cada vez mais a ser marcado pela ciência e a depender dela em sua efetivação (OLIVEIRA, 1993, p. 153).

Entretanto, do expressivo avanço científico-tecnológico advém um dilema paradoxal que penetra o âmago da realidade sociocultural humana. O homem contemporâneo, por um lado, sente-se orgulhoso de ter superado a pura facticidade existencial de uma vida simplesmente inserida em crenças tradicionais, assumindo, por sua vez, a consciência de seu processo de autoconstrução de uma vida eminentemente racionalizada. Mas, por outro lado, ele não consegue superar e ultrapassar a vigência histórica da normatividade da comunidade humana histórica na qual ele está inserido. O progresso, neste sentido, “não é um adorno ideológico da moderna tecnologia nem tampouco uma mera opção oferecida por ela” (JONAS, 2013, p. 31), mas é como que o “avanço de poder a poder” (JONAS, 2013, p. 40), exigindo, pois, um novo espectro do raciocínio ético da ação, dimensão esta desconhecida a todas as formas precedentes de ação e reflexão (JONAS, 2013, p. 54). Em outras palavras, constata-se existir certo descompasso entre os avanços da ciência e da tecnologia com o alcance da reflexão e da práxis do agir ético. Afirma Habermas:

É nessa situação que nos encontramos hoje. O progresso das ciências biológicas e o desenvolvimento das biotecnologias ampliam não apenas as possibilidades de ação já conhecidas, mas também possibilitam um novo tipo de intervenção. O que antes era “dado” como natureza orgânica e podia quando muito ser “cultivado”, move-se atualmente no campo da intervenção orientada para um objetivo. (2004, p. 17).

Dentre as mudanças e transformações oferecidas pelos avanços da ciência e da tecnologia hodierna está a capacidade e a possibilidade de intervir no que outrora não se imaginava ser possível. Trata-se do discernimento entre o que se constitui o acaso e a escolha, ou então, entre a sorte e a escolha (DWORKIN, 2013, p. 632), entre o crescimento natural e a intervenção da natureza humana na forma de tecnicização (HABERMAS, 2004, p. 73). Afirma Dworkin acerca da possibilidade da transposição do limite do acaso e, por conseguinte, da intervenção na natureza humana:

Não são perguntas retóricas. Devemos tentar respondê-las, mas precisamos começar a alguma distância delas, na estrutura geral de nossa experiência moral e ética, pois essa estrutura depende, em essência, de uma diferença fundamental entre o que somos responsáveis em nossas ações ou decisões, individual ou coletivamente, e o que nos é dado como pano de fundo para decidir ou agir, mas que não temos poder para modificar. Para os gregos, essa era a diferença entre eles mesmos e sua sina ou destino, que estava nas mãos dos deuses. Para pessoas religiosas da maneira convencional, mesmo hoje em dia, é a diferença entre como Deus criou o mundo, inclusive nossa situação natural dentro dele, e o âmbito do livre-arbítrio que Ele também criou. Pessoas mais eruditas empregam a linguagem da ciência como resultado: para elas, a diferença fundamental está entre o que a natureza, incluindo-se nela a evolução, criou, por intermédio de partículas, energia e genes, e o que fazemos nesse mundo e com esses genes. Para todos, seja como for que a descrevam, a diferença traça uma linha entre quem e o que somos, pela qual se responsabiliza a vontade de Deus ou ninguém além de um processo cego, e o que fazemos com tal patrimônio, pelo qual somos, de fato, responsáveis, em separado ou em conjunto. (DWORKIN, 2013, p. 632).

No projeto inacabado da modernidade (HABERMAS, 2002, p. 1), a ciência e a técnica ampliaram a margem de liberdade e autonomia ao ponto de um desencantamento do mundo. Segundo Habermas, Max Weber analisa de maneira exemplar o processo da racionalização própria do Ocidente. “Descreveu como ‘racional’ aquele processo de desencantamento ocorrido na Europa que, ao destruir as imagens religiosas do mundo, criou uma cultura profana.” (HABERMAS, 2002, p. 3). Habermas faz referência a Max Weber, justamente, porque este, segundo aquele, associa e ajusta o processo do desencantamento do mundo, fomentando, por conseguinte, a secularização e o desenvolvimento das sociedades modernas com uma progressiva dissolução das formas de vida tradicionais, inclusive, nesse caso, a religiosa. Nessa perspectiva, de acordo com Habermas: “Depois que a ciência e a técnica ampliaram nossa margem de liberdade ao preço de uma dessocialização ou de um desencantamento da natureza externa, essa tendência incontida parece ser refreada com o estabelecimento de tabus artificiais, ou seja, com um novo encantamento da natureza interna.” (HABERMAS, 2004, p. 36). Dá-se, pois, a possibilidade de intervir e até mesmo mudar a natureza humana por modificações no código

genético do embrião, a ponto não apenas de “tratar e prevenir uma série de doenças debilitantes” (SANDEL, 2013, p. 19), mas também de possibilitar a “manipulação de nossa própria natureza” (SANDEL, 2013, p. 19). Trata-se, portanto, de um tema instigante e desafiador que dá margem a muitas e polêmicas discussões, mas, sem dúvida, imprescindível e exigente e que não pode estar à revelia tanto da ética como da religião.

A questão central deste texto não é a engenharia genética. Parece, no entanto, ser difícil pensar o tema, *ética, religião e mídia*, sem tomar em consideração o contexto sociocultural no qual ele quer ser compreendido. Assim, para tecer uma consideração de transição, antes de adentrar, propriamente, no tema, aqui, em análise, traz-se uma citação, ainda que bastante polêmica, a fim de possibilitar visualizar o dilema em que toda espécie humana se encontra, justamente, porque a ciência avança muito mais depressa que a reflexão do agir ético e da prática religiosa (SANDEL, 2013, p. 22). Eis, então, como se posiciona Dworkin, no capítulo 13, intitulado: *Brincar de Deus: genes, clones e sorte*:

Não há nada de errado na aspiração independente de tornar as vidas das gerações futuras mais longas e mais repletas de talento e, por conseguinte, realizações. Pelo contrário, se brincar de Deus significa lutar por aprimorar nossa espécie, trazer aos nossos projetos conscientes a resolução de aperfeiçoar o que Deus, de maneira deliberada, ou a natureza, às cegas, fez evoluir no decorrer dos tempos, então o primeiro princípio do individualismo ético rege tal luta, e se segundo princípio proíbe, na ausência de provas concretas de perigo, que se impeçam os cientistas e os médicos de travá-la. (DWORKIN, 2013, p. 644).

Nesse contexto assiste-se, também, a uma mudança muito significativa do cenário religioso. A seguir, tenta-se, pois, apresentar a definição dos conceitos de ética e religião e sua relação dialógica e autônoma, para, em seguida, sustentar a tese de que não é possível na contemporaneidade nem à ética e tampouco à religião prescindir dos recursos midiáticos, com a ressalva, porém, de que ambas não podem enveredar-se e deixar-se envolver pelos mesmos sem espírito de discernimento crítico pela mera ambição de *status* e jogo midiáticos, pois correm o risco de perder, por conseguinte, cada qual sua respectiva identidade.

ÉTICA E RELIGIÃO. DEFININDO CONCEITOS

Sob a influência e os resquícios do cientificismo positivista permanece a ideia de que a ciência e a tecnologia nos levarão a um reino terrestre de grande prosperidade. Ainda permanece considerável e predominante a ideia do paraíso terrestre. Investe-se, por isso, na tentativa de encontrar sentido tão somente no

âmbito do imanente. Busca-se dissipar a relação do ser humano com algo ou alguém que transcenda os limites do imanente, buscando a todo custo legitimar as manifestações fenomênicas como se as mesmas se bastassem a si mesmas sem referência à transcendência. Paradoxalmente, a partir, sobretudo, das críticas descerradas à religião, entre outros, por parte não apenas dos mestres da suspeita, Marx, Freud e Nietzsche, mas também de outras bases de articulação, como, por exemplo, do niilismo e do positivismo científico, poder-se-ia pensar que a religião na assim chamada sociedade contemporânea perderia seu lugar e sua importância. Mesmo que seja perceptível a mudança no cenário da experiência religiosa, percebe-se, no entanto, um processo de inversão, ou seja, dá-se um movimento forte de volta ao que se pode chamar aqui de o sagrado (NODARI, 2014, p. 82). Porém, o retorno ao sagrado não significa a volta à antiga tradição, dando-se, por conseguinte, a perda significativa do peso da tradição, isto é: “A destradicionalização do mundo da vida constitui um aspecto importante da modernização social; pode ser entendida como uma adaptação cognitiva às condições de vida objetivas, que incessantemente são revolucionadas pelos avanços científicos e técnicos.” (HABERMAS, 2004, p. 37). Nessa perspectiva, a volta ao sagrado na sociedade hodierna não significa que a religião volte a ser a fonte articuladora de sentido, uma vez ser possível a constatação do que se pode chamar de o “fim das identidades religiosas herdadas” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 57-80).

Cientes, pois, de que a experiência religiosa é um fenômeno testemunhado ao longo da história da humanidade, mesmo depois de todas as críticas alocadas à religião, neste momento, o fenômeno religioso volta com muita força. Urge dar-se conta de que a volta do sagrado se dá não mais nos moldes da experiência tradicional. E a religião, o conceito de Deus e mesmo outros fenômenos como os ligados ao divino e à transcendência, também esses sofrem influências do tecnicismo científico, dando-se, pois, na expressão de Pondé, uma artificialização no trato com as tradições sagradas. “Esta artificialização está associada à afirmação da autonomia moral e da busca de prazer na modernidade. A tensão com as religiões é evidente na medida em que elas competem com a secularização de raiz científica no momento da escolha do modo de ação moral no cotidiano.” (PONDÉ, 2013, p. 169).

Essa nova tendência vem revestida de muitos aspectos novos, bem típicos da sociedade sociocultural hodierna, o que também significa dizer que não há definições claras, distintas e bem definidas acerca de como se dá a vivência da experiência religiosa nos dias atuais. Todavia, pesquisas e estudos como os de

Amaral (2010), apontam a religiosidade dos povos, e especificamente a religiosidade dos brasileiros, às voltas com um trânsito efêmero e de trocas circunstanciais, apontando para a consolidação, na cultura brasileira, o que segundo esta autora, seria uma:

cultura religiosa errante, por sugerir práticas espirituais e religiosas diferenciadas e em combinações variadas e independentemente das definições ou inserções religiosas de seus participantes (...), que não se mostra em um único lugar institucional ou territorial, nem se apresenta em um único templo ou ambiente cultural. Uma cultura religiosa que se constrói constantemente por meio da ação de indivíduos autônomos, às voltas com suas escolhas e combinações, por entre os diversos campos religiosos e não religiosos, com os do entretenimento e do consumo. (AMARAL, 2010, p. 295).

Nesse cenário cultural contemporâneo acentua-se, portanto, a tendência “da religião se tornar um amplo leque de recursos culturais, disponível para a experimentação de indivíduos autônomos que operam independentemente de sua institucionalização ou preceitos universais” (AMARAL, 2010, p. 297). Todavia, não é possível afirmar que a experiência religiosa não tenha e não ganhe sentido em nossos dias, ou ainda, que, à religião, esse novo processo de múltiplas e diversificadas formas de experiência religiosa signifique o seu fim. Ou, em outras palavras, o pensamento religioso não pode taxativamente ser considerado de ilusório e sem sentido. Porém, é preciso considerar na época atual o que se chama de “bricolagem de crenças, enquanto uma individualização e liberdade na dinâmica de construção dos sistemas de fé.” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.09). Ou seja, cada crença autoriza-se a uma espécie de autonomia no que tange às novas formas de relação com o sagrado, desvinculando-se, assim, das práticas e preceitos das instituições religiosas tradicionais, dando-se, por conseguinte, uma espécie de triunfo da sacralização privatizada do imaginário em tempos de globalização, uma vez que a vinculação religiosa está cada vez mais atrelada ao resultado de uma eleição pessoal e sempre menos dependente das instituições religiosas (SCHMIDT, 2014, p. 119).

Nessa perspectiva, verifica-se a importante influência que a religião segue exercendo, uma vez que o problema religioso toca o homem em sua raiz ontológica e o abarca em sua totalidade. Nesse sentido, o fato de o sujeito contemporâneo construir cada vez mais uma religiosidade autônoma e subjetiva não significa a superação do papel e da influência da religião. Por outro lado, frente aos estímulos da cultura capitalista e de consumo estimulada pela mídia, atenta-se para os possíveis efeitos de tal autonomia e subjetivação de crenças na atualidade, entre esses, o que segundo Amaral seria a “tendência que tem como consequência mais provável a disponibilidade de indivíduos autônomos às

voltas com sua subjetividade para realizarem uma experimentação religiosa para além de seus limites institucionais.” (AMARAL, 2010, p. 303). Consta-se, também, que:

aquelas pessoas que emigram das religiões institucionais mais tradicionais e aquelas de religiosidade não determinada ou mal-definida, assim como as pessoas sem religião, de acordo com a terminologia do Censo de 2010 acerca do cenário religioso atual, são aquelas que se apresentam, potencialmente, mais vulneráveis e atraídas por combinações momentâneas e trânsitos efêmeros – por um sincretismo que não forma necessariamente uma síntese – ao largo do grande leque de recursos religiosos a seu dispor. [...] Que se dá também, numa forma de religiosidade que vem se fazendo no espaço do entretenimento e do consumo. (AMARAL, 2010, p. 303).

Deslumbra-se, assim, um cenário no qual cada um, ao seu gosto, vai constituindo o seu sistema de crença. E constituem-se, pois, como os peregrinos de sentido, isto é, de acordo com Brandão, apropriam-se transitoriamente de símbolos e significados, sejam eles religiosos ou não, mas que, em geral, tais ocasiões e situações envolvem, imbricam e apontam para algo maior ou mesmo além do que a simples técnica, escolha ou prática. Convivem, pois, sistemas religiosos confessionais compatíveis com uma vivência da tradição como também sistemas de sentido que cada sujeito peregrino reconhecerá como diferente e provedor de sentido ainda que provisoriamente perfeito e acabado (BRANDÃO, 1994, p. 23-41). Nesse contexto, misturam-se elementos e aspectos velhos e tradicionais com os novos, ao ponto de poderem ser considerados, simultaneamente, reacionários e revolucionários. Assim, é imprescindível reconhecer no cenário contemporâneo, por um lado, as implicações morais, tais como liberdade humana, comportamentos e interações do homem e da cultura sobre a religião, e por outro, as ações e conflitos entre a religião e a ciência.

Do ponto de vista do discurso religioso não é mais possível querer ou exigir plausibilidade do discurso argumentativo sem tomar em consideração algumas características fundamentais, caso se queira ganhar espaço na discussão. Para Habermas, “(...) os conteúdos dos quais a razão se apropria por tradução não constituem necessariamente uma perda para a fé.” (HABERMAS, 2007, p. 162). Comentando a compreensão de Habermas acerca da “sociedade pós-secular”, Dupeyrix afirma ser a sociedade ocidental caracterizada por uma relação ambivalente com a religião, a saber:

Por “sociedade pós-secular”, Habermas designa nossa sociedade ocidental, caracterizada por uma relação ambivalente com a religião. De um lado, nossas instituições foram submetidas no decorrer dos dois últimos séculos a um profundo e lento processo de racionalização-secularização: a esfera pública foi laicizada; Deus, a religião já não são referências suscetíveis de justificar as

decisões políticas e jurídicas, nem de fundar os discursos científicos; de outro lado, a fé religiosa nem por isso deixa de impregnar fortemente a vida social. Habermas chega assim a esta constatação: o processo de secularização não está apenas inacabado, ele é também efetivamente inacabável. Compreender a medida dessa ambivalência leva a considerar o lugar da religião na esfera social e a refletir nos meios de contrariar as tendências de desencanto de nossa sociedade laica e materialista, a qual carrega em si os germes do fundamentalismo. (DUPEYRIX, 2012, p. 220).

Taylor, em seu livro, *Uma era secular* (2010), constata na assim denominada era secular três mudanças radicais: a) as sociedades modernas separam o Estado da Igreja, estando agora o estado ocidental moderno livre dessa conexão, tornando a religião em grande medida uma questão privada; b) a secularidade consiste no abandono de convicções e práticas religiosas, em pessoas se afastando de Deus e não mais participando com a preocupação da frequência à Igreja; c) significa a passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável, e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras, e, em geral, não a mais fácil de ser abraçada (TAYLOR, 2010, p. 13), sendo neste terceiro sentido a mudança de uma sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus para uma na qual a fé, até mesmo para o crente mais devoto, representa apenas uma possibilidade humana entre outras (TAYLOR, 2010, p. 15). A fé em Deus não é mais axiomática, porque existem inúmeras alternativas outras, não sendo mais a fé, por conseguinte, a responsável pela articulação de sentido à vida. Torna-se, então, difícil conservar aquela fé genuína, assim denominada por muito tempo.

Na modernidade fica evidente o abismo existente entre os crentes e os descrentes. Ou seja, os crentes têm uma referência a Deus, algo além da vida, ao passo que os descrentes não têm tal referência, o que, na verdade, não lhes causa nenhuma preocupação ou problema. De acréscimo a tais considerações, sublinha-se que os modernos têm diferentes variáveis na busca de tal referência, (bem,) quando, ainda a buscam. E com relação à referência tem-se na modernidade o que se poderia muito bem denominar de autorreferencialidade. Busca-se na modernidade o poder de tal referência de plenitude dentro de cada um, desembocando, em última análise, segundo Taylor, numa das variáveis modernas mais conhecidas, os pós-modernos. Estes, por sua vez, criticam a razão autossuficiente, mas não oferecem qualquer fonte externa para a recepção de tal poder. (TAYLOR, 2010, p. 23).

Urgente se faz, diante dessa realidade sociocultural, o questionamento acerca da relação entre a ética e religião. Para tanto, é imprescindível fixar os olhos, ainda que rapidamente, à definição dos conceitos, religião e ética. De

acordo com a tradição latina, do conceito *religião* (*Religio*) duas são as leituras mais conhecidas, a saber, a de Cícero como *relegere* e a de Lactâncio como *religare*. Esta (*religare*) se preocupa com o culto ao Deus verdadeiro e estabelece uma relação passiva entre homem e Deus, sendo determinada por um laço de piedade, sendo, pois, a religião um laço de piedade que serve para religar os seres humanos a Deus. Aquela (*relegere*) se configura essencialmente pela prática, pelo fazer escrupuloso que determina uma relação com os deuses e sublinha o caráter repetitivo do fenômeno religioso e também o aspecto intelectual (AZEVEDO, 2010, p. 95). Do termo religião (*religio*, em latim), então:

Vale dizer, porém, que os antigos pensadores romanos ou gregos não dispunham de uma noção ou conceito para exprimir a vivência que, nas línguas modernas, designa-se pelo termo “religião”. Aliás, da perspectiva etimológica, o sentido da palavra *religio* permanece discutido desde a Antiguidade. Tudo indica que ela tenha ocorrido pela primeira vez na obra de Cícero (106-43 a.C.), que a relaciona ao verbo *relegere*, “reler”, noção de *legere*, que, originalmente, significava “colher”, “juntar”, “rever o que se fez”, “retomar pelo pensamento”. Em todo caso, o uso do termo evoluiu para o uso cristão, como se observa, por exemplo, em Lactâncio (c. 250-c. 320), no sentido de *ligare* e *religare*, “unir”, “ligar”, “religar”. A *religio* seria, então, o que liga ou religa os humanos ao divino e, por isso, os humanos entre si. (SAVIAN FILHO, 2012, p. 25-26).

Para o propósito desta reflexão a abrangência do termo religião acentua-se, sobremaneira, a vivência pessoal, que se exprime na forma de uma experiência histórica. A preocupação não será, por conseguinte, o aspecto institucional das religiões, isto é, as estruturas de organização e poder das religiões, sejam as mesmas referentes ao modo específico de cada religião ou mesmo em âmbito mais generalizado. Trata-se muito mais da “experiência religiosa” tomada em espectro mais amplo, a saber, envolvendo a dimensão sensível (sentidos), a dimensão afetiva (sentimentos), a dimensão intelectual (pensamento) (SAVIAN FILHO, 2012, p. 22). Ao se falar, pois, de experiência religiosa remete-se, aqui, à vivência consciente em que a pessoa se depara com a presença de ordem propriamente religiosa. Pode-se afirmar, então, que:

O componente intelectual da experiência religiosa é dado por uma referência de toda a vida à divindade, orientando, assim, o específico de uma experiência religiosa. O divino é considerado a Verdade, e, no ato religioso, a pessoa se encontra em relação com ele, aderindo a ele por meio de uma afirmação que é um “sim” de sua inteligência à verdade superior e à verdade de seu ser de criatura. Além disso, há o componente voluntário, pois a experiência religiosa é necessariamente um ato de liberdade e, mais exatamente, de generosidade que fundamenta e institui a relação. A pessoa se aceita na situação de criatura, acolhe a grandeza e a santidade do divino, submetendo-se a ele e engajando todo o seu destino em servi-lo. Por fim, o componente afetivo está no fato de que o conjunto de atos pelos quais a pessoa decide seu destino e aperfeiçoa seu ser, oferecendo-o à divindade, faz que ela vibre de um modo infinitamente profundo e desperte em si o poder da alegria, numa experiência que lhe é desconhecida enquanto ela não

tenha encontrado o infinito. Assim, a pessoa experimenta a si mesma e sente-se envolvida, chamada, de modo que a consciência e o acolhimento dessa vocação expandem-se num sentimento profundo de adoração, de ação de graças, de súplica, de humildade exaltante; há uma vibração de todo o ser visitado até as entranhas pelo divino que o penetra e o ultrapassa infinitamente. No caso das religiões “ateológicas”, isto é, das religiões em que não se crê na existência de um ser divino pessoal (um ser divino visto analogicamente como se fosse uma “pessoa” com a qual se pode estabelecer uma relação dialogal), como é o caso, por exemplo, do budismo, do taoismo, do kardecismo etc., o componente afetivo é certamente vivido de modo diferente, pois não se desperta propriamente amor por um ser específico, mas a afetividade é certamente implicada, na medida em que a experiência da totalidade e o senso da finitude/infinitude despertam uma satisfação e uma alegria no ato de viver. (SAVIAN FILHO, 2012, p. 22-24).

Salienta-se, portanto, tomar a experiência religiosa fundamentalmente o sentido de ultrapassamento. Toma-se a dimensão de ir para além do que é finito e efêmero, ainda que o transcendente seja captado e vivenciado na condição limitada e imanente da vida. Tal experiência religiosa consiste fundamentalmente num sujeito que se percebe referido a uma presença originária e em descentrar-se ou despojar-se até que a transcendência repercuta e, de certo modo, viva nele. Assim sendo, urge colocar a questão do sentido da vida e tentar esboçar uma resposta, e na busca da totalidade do ser, a razão encontra-se diante de algo, infinitamente, grande e maior do que ela mesma. A abertura à transcendência faz emergir no homem a consciência da provisoriedade estrutural da vida humana, proporcionando ao mundo histórico a negação de ser absoluto. Por conseguinte, a consciência religiosa é consciência provocadora enquanto o Infinito emerge como condição última de possibilidade do processo de autogênese do homem enquanto processo histórico e, nesse sentido, a religião é liberação do aprisionamento definitivo do homem em qualquer finitude e, portanto, possibilitação da transcendência que caracteriza a história. A história, nesse sentido, só é possível enquanto referência ao Infinito (OLIVEIRA, 1993, p. 186). “Mas não se trata de conceber o transcendente como algo que está desconectado da criatura, pois, pela experiência religiosa, o transcendente é captado na imanência, na condição concreta e limitada da vida.” (SAVIAN FILHO, 2012, p. 24). Daí o paradoxo da história humana. A liberdade finita é portadora de uma exigência infinita, absoluta, incondicional; assim a práxis emancipatória, enquanto criadora do espaço do reconhecimento solidário, emerge como portadora de exigência absoluta, pois o que está em jogo nela, em última análise, é a aceitação, por parte das liberdades finitas, do apelo da própria liberdade infinita (OLIVEIRA, 2001, p. 287). Portanto: “A liberdade própria do ser humano não pode consagrar-se ao divino a não ser consagrando-

se à busca do desígnio transcendente e à sua instauração na humanidade (componente comunitário).” (SAVIAN FILHO, 2012, p. 25).

Definido como se entende a religião e, por conseguinte, a experiência religiosa, convém apresentar a maneira como se define a ética. De início, quer-se esclarecer que não é o propósito deste texto entrar em todos os detalhes e dificuldades envoltas no conceito de ética. Existem muitas formas de definir ética e cada uma apresenta suas razões (SANGALLI, 2011, p. 49). Uma delas é o uso do termo moral como sinônimo de ética. Outra delas é o uso de ética como a ciência da moral e esta como o conjunto de regras de conduta, sendo, pois, nessa perspectiva, clara a referência ao “estudo dos juízos” morais para a ética e ao “conjunto de regras de conduta” para a moral (SANGALLI, 2011, p. 52). Ou então, para diferenciar o sentido de moral do de ética, “é reservar o primeiro conceito para o fenômeno social, e o segundo para a reflexão filosófica ou científica sobre ele.” (LA TAILLE, 2009, p. 26). Deixando de lado os pormenores, que, na verdade, não são tão pormenores assim, na discussão acerca das questões em torno da etimologia e definição de ética e moral, quer-se assumir nesta reflexão a definição de ética como filosofia moral. (CORTINA, 2009, p. 35).

Assim sendo, afirma-se ser a ética não uma reflexão qualquer, mas um saber construído racionalmente com rigor conceitual e de métodos de análise (SANGALLI, 2011, p. 52). Com Lima Vaz, sublinha-se:

*A Ética é um saber elaborado segundo regras ou segundo uma lógica peculiar, pois o primeiro uso adjetivo do termo qualificava justamente, em Aristóteles, uma forma fundamental de conhecimento, contraposta aos conhecimentos teórico e poiético. O objeto da Ética é uma realidade que se apresenta à experiência com a mesma evidência inquestionável com que se apresentam os seres da natureza. É a realidade humana por excelência, histórica, social e individual e que, com profunda intuição das suas características originais, os gregos designaram com o nome de *ethos*. A Ética, portanto, nominalmente é definida como a ciência do *ethos*. Nessa breve definição estão implícitos problemas complexos, sejam epistemológicos, no que diz respeito ao *sujeito*, isto é à ciência, sejam ontológicos no que diz respeito ao *objeto*, isto é, ao *ethos*. Serão esses problemas que vão constituir, afinal, o campo da investigação, reflexão e sistematização desse saber que a tradição ocidental consagrou com o nome de Ética ou Moral. (1999, p. 18).*

Ética configura-se como um saber prático e comporta uma forma de saber que visa orientar racionalmente o agir humano, que é legitimado pelas normas, juízos e valores. Estes valores podem assumir um caráter universal quando estiverem em consonância com princípios universais, transcendendo a particularidade de um determinado contexto, ou seja, a circunstancialidade e a especificidade de cada situação determinada. Os parâmetros com os quais a

ética geral se ocupa são formais (CENCI, 2010, p. 35). Eles não prescrevem conteúdo ao indivíduo, ou seja, não dizem o que, concretamente, ele tem de fazer em cada situação com que se depara. Em outras palavras, a ética ou filosofia moral não incide diretamente sobre o cotidiano das pessoas no seu modo de pensar e agir moral, embora esclareça e indiretamente forneça orientações morais para aqueles que buscam decisões e ações justificadas reflexiva e racionalmente para a sua vida (SANGALLI, 2011, p. 52). Assim sendo, a ética fornece princípios para que cada qual possa discernir e orientar de forma racional sua ação. Mas, por outro lado, há normas materiais, as quais prescrevem aos indivíduos o que eles devem fazer diante de determinadas situações concretas. O papel dos princípios e normas formais é o de orientar as ações e não há ações que não sejam compostas de conteúdos (CENCI, 2010, p. 35). Para tanto: “A ética requer o desenvolvimento de uma postura de autonomia por parte do indivíduo, exigindo que ele justifique mediante boas razões seu agir diante dos outros.” (CENCI, 2010, p. 30).

Afirma-se, então, ser a ética uma reflexão formal acerca dos princípios que dão legitimidade ou criticam o agir humano, ocupando-se não apenas com o *que é*, mas, também, e, sobretudo, com o *dever ser*. A esfera da ética é a da justificação racional do agir mediante razões, lembrando, porém, por um lado, não ser a ética uma receita para agir, mas processo livre e autônomo de decisão voltado à ação responsável, e, por outro, ser a ética o reconhecimento do outro enquanto outro, sendo tal atitude o descentramento do eu e a valorização do outro enquanto tal (ZINGANO, 2013, p. 15).

Dito isso, para introduzir o próximo aspecto a ser trabalhado neste texto, frisa-se serem a ética e a religião áreas autônomas, mas que não se excluem mutuamente. Ainda que possa haver tensões na relação, entre ambas há possibilidade de diálogo e de complementariedade na perspectiva de que nem a ética deve sobrepujar a atitude religiosa, originando assim a perigosa tendência moralizante da religião, nem a religião deve se reduzir à ética, pois a moralização da fé é uma desvirtuação. Não se pode reduzir a religião à ética. Tanto desfigura a religião quem se esquece da ética e a reduz ao cútico, quanto quem valoriza tanto a ética que reduz a religião a ela. Para evitar tanto a exclusão quanto a absorção, na relação entre ética e religião, parece mais adequado reconhecer a especificidade e a autonomia de ambas. À relação entre ética e religião, pode-se considerar o que se é possível sublinhar da relação entre fé e razão, isto é: “O acolhimento da transcendência permite chegar a Deus com

mais prontidão e facilidade, mas exige que a razão atue como razão, respondendo aos desafios pelo caminho de coerência consigo mesma.” (CATÃO, 2011, p. 60).

RELIGIÃO, ÉTICA E MÍDIA

Neste terceiro item toma-se em consideração o fenômeno religioso dos tempos atuais. O foco não será a forma institucional de organização e de poder de uma instituição específica, nem de um rito específico de uma determinada religião ou de uma igreja, e tampouco de uma experiência religiosa localizada e predeterminada. Trata-se de compreender alguns matizes e aspectos de um já por muito constatado retorno ao sagrado na sociedade contemporânea, mesmo depois de todas as críticas descerradas à religião, sobretudo, nos últimos dois séculos.

Tomando-se, pois, o mundo globalizado, alicerçado e dependente dos meios tecnológicos e midiáticos, cujos ditames influenciam e transformam direta e maciçamente as formas de pensar e agir das pessoas, ocupando até mesmo os espaços mais privados e alterando significativamente a comunicação e as relações humanas, são notórias as influências da tecnologia e da mídia nas determinações sobre as novas formas de religiosidade que se desenvolvem. Modos de pensar e agir advindos e articulados da sociedade globalizada, hábitos urbanos de socialização e sociabilidade, um alto grau de racionalismo e apelo consumista despem a sociedade hodierna das bases ético-religiosas. Globalização e tecnologia aumentam as tensões do agir humano contemporâneo, em que conflitos e prazeres tornam-se velozes e imediatistas, sendo que os deslocamentos conceituais e simbólicos, resultantes de um sistema midiático agressivo (PONDÉ, 2013, p. 171), tornam-se bastante corriqueiros em uma cultura em que a moral consumista da atualidade aliena e rege condutas e comportamentos, estruturando e organizando novas formas de comportamento e de vida e, por conseguinte, ressignificando os valores, e, quando ainda possível, atribuindo novas nuances e padrões na organização e definição da escala de valores nas relações das pessoas entre si e das pessoas com as respectivas instituições.

A religiosidade na contemporaneidade circula, portanto, em um cenário em que se mesclam e misturam aspectos tradicionais e inovadores, aspectos tecnológicos e consumistas em que a fé, ante o distanciamento das pessoas das práticas religiosas tradicionais, acaba tornando-se “objeto” a ser disputado e conquistado. Em uma época em que o mercado é como que uma religião, dá-se, também, uma espécie de mercado de religião (SANDEL, 2013, p. 17). A religião transforma-se em uma atividade também mercadológica, criando e recriando símbolos sagrados. Graças e benefícios tornam-se resultado dos esforços de

cada fiel, seja ele apenas mais um peregrino, isto é, participante ocasional ou sazonal, seja ele um assíduo frequentador. No assim denominado trânsito religioso, declina, portanto, a força das religiões tradicionalmente institucionalizadas, dando espaço crescente à autonomia religiosa dos indivíduos, que têm ao seu alcance as mais variadas ofertas de discursos e bens religiosos, de comportamentos morais e religiosos flutuantes, sem compromisso com uma pertença fixa e responsável. Dessa percepção mercantil que perpassa o fenômeno religioso na atualidade, tem-se, pois, que:

as religiões são, em certa medida, produto e produtoras de mercados, todavia podem resistir com suas representações e práticas com relativa autonomia sobre os condicionamentos econômicos e preservar muitas vezes de forma intacta símbolos advindos de contextos passados, sem vínculos diretos com o processo produtivo presente. Por natureza, as tradições religiosas possuem fundamentos preservados como verdades perenes que, mesmo susceptíveis de uso ideológico em qualquer contexto histórico, tendem a veicular valores de natureza metafísica. As religiões podem ainda exercer o papel de resistência implícita ou explícita aos processos econômicos, com suas reservas de significado histórico e ético. (PASSOS, 2011, p. 148).

Portanto, no fenômeno religioso haverá sempre a possibilidade e espaço para a tensão e, inclusive, a ambiguidade, uma vez que a razão não compreende plenamente afirmações da religião, lembrando, por exemplo, que a verdade é tida como revelação e dependente da fé. Daí as possibilidades de o ser humano crer e descreer simultaneamente, considerando, porém, que fé e razão, ainda que campos distintos do saber humano e passíveis de tensão têm a possibilidade de exigirem-se mutuamente. “A fé precede a razão na linha da intenção, mas reclama a razão para se humanizar e se tornar o que é chamada a ser, como perfeição humana na busca do que dá sentido à vida.” (CATÃO, 2011, p. 60).

Nesse sentido, apesar de a Religião ser também o resultado de uma experiência religiosa e que depende da experiência do ser humano com o sagrado, que se manifesta nas diferentes formas do homem de conhecer o mundo e situar-se nele, ela produz cultura e, simultaneamente, sofre as influências desta mesma cultura. Pois bem, a cultura que prepondera na sociedade atual é a cultura do consumo, que reina e rege valores na sociedade hoje, e institui “(...) um modo de vida inserido na dinâmica do mercado. Fora dele não há possibilidade de viver, sob pena de padecer da exclusão de seus bens materiais e simbólicos. Fora do consumo não há salvação.” (PASSOS, 2011, p. 153). Em torno desta perspectiva, vive-se a mercê do capitalismo consumista e tecnológico, e a religião perde sua natureza essencial de ligar a criatura ao criador para tornar-se, também, um produto de ofertas atrativas. Para o autor,

A mercadoria sacralizada e a religião mercantilizada reproduzem o mesmo sistema de crenças que opera pela oferta de salvação aos que procuram bem-estar material ou espiritual. Trata-se de operações que, embora reproduzindo a mesma lógica do *consumo-satisfação...*, se efetivam de modo diverso. Na oferta do mercado de consumo, os produtos materiais se espiritualizam como fonte de felicidade, como forças benfazejas que operam *ex opere operato*, na medida em que por sua praticidade e beleza são verdadeiras. Na oferta religiosa, os produtos espirituais se materializam em mercadorias que podem ser adquiridas no jogo da oferta (graça) e da procura (fé). (PASSOS, 2011, p. 157).

Em um mundo de fluxos globais de poder e de imagem, a busca da identidade, portanto, coletiva ou individual, atribuída ou construída, torna-se fonte básica de significado religioso e social na atualidade. Tal tendência, entretanto, não é nova, uma vez que a identidade, em especial a identidade religiosa e étnica tem sido a base de significado desde os primórdios da sociedade humana. A identidade, assim, está se tornando a principal, e, às vezes, a única fonte de significado, e, cada vez mais o ser humano necessita organizar esse significado da existência não em torno do que ele faz, e sim se baseando naquilo que ele é ou que acredita ser. Todavia tal afirmação requer atentar para as formas de comunicação na cultura pós-moderna, maciçamente mediada pela tecnologia computacional, isto é, por meio das denominadas redes sociais digitais, em que é veloz e crescente a gama de comunidades e relacionamentos individualizados e virtuais. Ou seja, a tecnologia da informação e o sistema midiático impulsionam e determinam os comportamentos na esfera, também, do campo religioso. Propulsionam igualmente aí o individualismo, quando a religião religiosa do homem pós-moderno transforma-se em uma relação autônoma e subjetiva de espiritualidade e fé. Por outro lado, ao passo que os novos sistemas de comunicação pela via tecnológica aumentam a capacidade do ser humano de organização e integração, ao mesmo tempo subvertem-no, pela via desses mesmos meios tecnológicos de comunicação e pelas novas formas de relacionamento virtual, em uma espécie de “indivíduo programado e conectado” que, no entanto, experimenta sentimentos crescentes de solidão existencial. Para Castells, a inclusão da maioria das expressões culturais no sistema de comunicação digital tem consequências importantes para as formas e processos sociais.

Por um lado, enfraquece de maneira considerável o poder simbólico dos emissores tradicionais fora do sistema, transmitindo por meio de hábitos sociais historicamente codificados: religião, moralidade, autoridade, valores tradicionais, ideologia política. Não que desapareçam, mas são enfraquecidos a menos que se recodifiquem no novo sistema, onde seu poder fica multiplicado pela materialização eletrônica dos hábitos transmitidos espiritualmente: as redes de pregadores eletrônicos e as redes fundamentalistas interativas representam uma forma mais eficiente e penetrante de doutrinação em nossas sociedades do que a transmissão pelo contato direto da distante autoridade carismática. No entanto, tendo de admitir a coexistência terrena de mensagens transcendentais com

pornografia sob demanda, novelas e linhas de bate-papo dentro do mesmo sistema, os poderes espirituais superiores ainda conquistam almas, mas perdem o *status* de supra-humanos. O estágio final da secularização da sociedade prossegue, mesmo que às vezes tome a forma paradoxal de um visível consumo religioso, sob todos os tipos de nomes genéricos e de marcas. As sociedades ficam final e verdadeiramente desencantadas porque todos os milagres estão *on line* e podem ser combinados em mundo de imagens autoconstruídas. (CASTELLS, 1999, p. 461-462).

A pessoa alienada e alijada, portanto, das formas da estrutura relacional que a Tradição convencionou denominar relações da pessoa com o mundo, com o outro e com Deus, justamente, porque de tudo e de todos exige-se rapidez, resultado e contínua ratificação do *status quo* do qual deseja participar e ser classificado, a pessoa vê-se diante da exigência da construção de uma “aparente identidade”, conformada aos moldes e aos padrões exigidos pelo contexto sociocultural, correndo o risco de ver-se e sentir-se enredada por uma construção alicerçada sobre medos, angústias, em redemoinhos de inovações, tendências, transgressões de valores, conflitos e crises de toda ordem. A pessoa acaba por tornar-se uma espécie de fruto de todo um projeto processual da técnica e de uma sociedade midiática fantástica, cuja fabricação e manutenção de uma sociedade do espetáculo são tanto um produto como condição para a sua sobrevivência (DEBORD, 1997).

Assim, a partir das influências da mídia e da tecnologia nas formas pós-modernas de comunicação, as antigas e tradicionais comunidades religiosas perdem espaço para os novos agrupamentos, ajuntamentos midiáticos (GASPARETTO, 2011, p. 30), ou comunidades virtuais. Verifica-se nas redes sociais um novo tipo de “comunidade”, a partir de uma identificação coletiva virtual. E esse novo cenário de práticas midiáticas afeta a religião, “que se organiza pela subordinação de operações do campo religioso à lógica da mídia” (GASPARETTO, 2011, p. 188), mas também é afetado pela religião, haja visto o retorno ao sagrado, ainda que em outros moldes que não os tradicionalmente institucionalizados, vigorando “comunidades midiáticas do sensível” (GASPARETTO, 2011, p. 189), e enquanto uma necessidade do homem contemporâneo de ressignificar a espiritualidade e o sentido da religião, priorizando essa busca pelas vias da autonomia, da subjetividade e dos interesses próprios, desvinculados das tradições. E também, a própria “multiplicação dos programas televisivos religiosos” (GASPARETTO, 2011, p.190), enquanto expressões do lugar que ocupa a religião na existência humana, ainda que sob os novos e desafiadores enfoques.

Atentando-se, pois, para os ditames do sistema midiático e mercadológico vigentes, irremediavelmente, imbricados no campo religioso, acompanham-se as pessoas sendo convidadas, disputadas e levadas a viver virtualmente uma fé. E embora os ambientes virtuais sejam instáveis e de mudanças rápidas, configuram-se, todavia, como as novas comunidades de pertencimento. E nesse novo ambiente, de excessos de ofertas e escolhas, as novas práticas religiosas vão se configurando e se estabelecendo. E, nesse ínterim dos ambientes virtuais, faz-se pertinente atentar, especialmente, para as gerações mais jovens e instruídas, que sofrem crises nos padrões de identidade, aliadas às necessidades de construir-se ou reconstruir-se, partindo, hoje, de uma conectividade coletiva, aonde se misturam espiritualidade e tecnologia avançada. Então:

Pode-se cair na ilusão de que o sagrado ou o religioso estejam ao alcance do *mouse*. A rede, exatamente devido ao fato de ser capaz de conter tudo, pode ser facilmente comparada a uma espécie de grande supermercado do religioso, em que é possível encontrar todo tipo de “produto” religioso com grande facilidade: das reflexões mais sérias e válidas às religiões que alguma pessoa entediada inventa para se divertir. Qualquer um pode extrair da rede não segundo necessidades reais, mas segundo necessidades a serem satisfeitas. Somos, pois, iludidos de que o sagrado esteja “à disposição” de um “consumidor” no momento de necessidade. (SPADARO, 2012, p. 48).

As redes globais, portanto, conectam e desconectam indivíduos e grupos e, hoje, os milhões de usuários de redes no mundo inteiro, cobrem o espectro da comunicação humana, da política à religião. Não obstante, permanecem com força total os questionamentos, segundo Castells, já apontados em meados da década de 90 sobre as dimensões e implicações sociais e comportamentais do uso da comunicação virtual, ou seja, “a internet favorece a criação de novas comunidades, comunidades virtuais, ou pelo contrário, está induzindo ao isolamento pessoal, cortando os laços das pessoas com a sociedade e, por fim, com o mundo ‘real’?” (CASTELLS, 1999, p. 442).

Nesse contexto em que “os usuários da internet ingressam em redes ou grupos *on line* com base em interesses em comum” (CASTELLS, 1999, p. 444), a religião não lida apenas com recursos ou meios de comunicação, mas também com uma cultura midiática que interfere na mensagem religiosa, transformando-a em um competitivo marketing religioso, que “envolve crenças, fiéis, moralidades e a luta de igrejas cristãs por consolidarem sua hegemonia institucional, perante a diversidade religiosa da sociedade brasileira.” (CARRANZA 2013, p. 539). E, nesse maciço processo de transformação da comunicação também no campo religioso, o papel da mídia se deslocou consideravelmente, pois há algumas décadas a maioria das igrejas utilizava os

meios de comunicação disponíveis como meio de evangelização e para registro de informações. Hoje, os grupos religiosos, além de adquirirem seus próprios canais de mídia exclusivos, também adquirem espaços em horários nobres para pregações e programações religiosas, as mais diversas, nas quais se pode verificar “experiências emocionais e atividades espetaculares, todas veiculadas nos meios de comunicação em massa.” (CARRANZA, 2013, p. 541). Este mecanismo que envolve a mídia religiosa revela, pois:

[...] a impossibilidade de dissociar meio de mensagem. Os programas religiosos carregam, nos próprios formatos de produção, as exigências da linguagem e da cultura midiática, embora sejam tidos como mensagens e conteúdos com valores cristãos que negam, muitas vezes, os valores da modernidade, ou até mesmo se opõem a eles (...), mesmo assim, evangelizar na mídia representa para os produtores religiosos um movimento de mão dupla: por um lado o ato de apropriar-se dos meios de comunicação é, em si mesmo, um ato evangelizador, porque permite ocupar um lugar social; e, por outro lado, o fato de colocar conteúdos catequéticos e éticos nos meios possibilita transformar o mundo. Porém, a lógica comunicacional da produção midiática se alicerça na concorrência e competitividade da mídia comercial e, por conta disso, é requerido das mídias religiosas que utilizem com profissionalismo o veículo comunicacional. (CARRANZA, 2013, p. 547).

Em uma sociedade contemporânea denominada por alguns de a sociedade do espetáculo (DEBORD, 1997) imperam valores ditados pelos avanços tecnológicos e por sistemas de comunicação interligados e extremamente ágeis e ávidos de informações que suprem, contínua e permanentemente, os mais distintos desejos e interesses da população mundial eminentemente globalizada, os modos de comunicação e relacionamento são, portanto, remodelados. Um novo sistema de comunicação que fala cada vez mais uma língua universal digital, tanto está promovendo a integração global da produção e distribuição de palavras, sons e imagens de nossa cultura, como também personalizando-os ao gosto das identidades e humor dos indivíduos. As redes interativas de computadores criam novas formas e canais de comunicação, moldando a vida e, ao mesmo tempo, sendo moldada por ela. Olhando-se, pois, para as interfaces entre mídia e religião verifica-se uma relação complexa, pois:

a primeira lida com bens culturais, imateriais, simbólicos e de consumo; a segunda os integra e potencializa, à sua maneira, e, ao mesmo tempo, concorre com a capacidade que a mídia tem de constituir-se como referência de felicidade para o indivíduo moderno. Mídia e religião, como instituições intermediárias, disputam entre si o papel de quem oferece, de modo convincente, o melhor estoque de bens simbólicos que responda, de um lado, à aspiração de felicidade que as pessoas buscam; e que, de outro lado, forneça os dispositivos que ajudam os fiéis a lidarem com a contingência humana, a dor, a perda e as frustrações da vida cotidiana. É essa uma questão essencial que acompanha a apropriação dos

meios de comunicação de massa, quando se faz uso das mídias religiosas. (CARRANZA, 2013, p. 552).

Nesse cenário de mudanças complexas e abrangentes e não totalmente abarcáveis em sua descrição e compreensão, percebe-se uma situação interessante, para não denominar paradoxal. Por quê? Porque, por um lado, as pessoas tendem a se agrupar e reagrupar em torno de identidades primárias sejam elas religiosas ou étnicas, entre outras, como, por exemplo, as crenças que se baseiam no fundamentalismo religioso, e, por outro, muitas outras pessoas tendem a se agrupar e reagrupar em torno de diferentes crenças e sem uma participação e frequência mais fixa e rigorosa, buscando, ao que parece, formas de segurança, identificação e pertencimento a partir das mobilizações coletivas, midiáticas e virtuais. Todavia convém não esquecer que, além desses dois grupos supracitados, há os que não aceitam a importância e a relevância da religião no contexto sociocultural e são indiferentes à experiência religiosa, e, também, há os que vivem sua experiência religiosa em uma comunidade de fé aos moldes de uma ativa e profícua vida de pertencimento.

Diante de tantos aspectos envoltos especificamente no cenário hodierno da experiência religiosa, constata-se que a experiência religiosa é um fenômeno que pode ser analisado ao longo da história da humanidade até nossos dias. Percebe-se que a dimensão religiosa continua muito presente e vivaz, exigindo, no entanto, a percepção de que o acento ao sagrado em nossas sociedades denominadas de sociedades democráticas liberais se dá não mais nos moldes tradicionais. Dá-se em uma configuração muito específica com características muito típicas do cenário “pós-moderno”, isto é, típicas de uma sociedade secularizada. É preciso perceber que há como que uma espécie de mudança da concepção do sagrado aos moldes tradicionais e um redimensionamento do mesmo, uma vez que não se pode afirmar que esteja acontecendo um retorno ao que se pensava e se vivenciava com as práticas religiosas de outrora. Salienta-se, portanto, que, mesmo em cenário diferenciado, a religião ainda tem seu lugar de relevância e razão de ser, uma vez que a crença religiosa tem uma estrutura racional, isto é, tem a capacidade de dar razões para justificar referida crença (GÓMEZ, 2014, p. 25). Noutras palavras, tratando do capítulo da pós-modernidade e a questão do sentido, e, mais especificamente, da pós-modernidade enquanto crise do imanentismo moderno, Clodovis Boff assevera a respeito de uma nova etapa histórica que se presencia e que, paulatinamente, nos dias atuais se vislumbra. “Foi justamente por ter-se fechado à transcendência que o moderno aportou na crise do sentido. Esta, porém, é uma crise salutar, enquanto obriga o moderno a buscar o sentido na redescoberta da

transcendência, abrindo, assim, a perspectiva de uma nova etapa histórica.” (BOFF, 2014, p. 470).

Ou seja, o pensamento religioso não pode taxativamente ser considerado de ilusório e sem razão de ser. O espírito humano, alicerçado, única e exclusivamente, na imanência não tem nele próprio a fonte última de todo sentido ou de todos os sentidos. Ele acaba exigindo algo mais. Por conseguinte, mesmo que se constate, nos tempos hodiernos, por um lado, o que se pode chamar de “bricolagem de crenças”, ou ainda, de “trânsito religioso”, em que cada qual, de acordo com seu gosto e liberdade, constrói o seu sistema de crença, porque a religião é concebida não mais como estática, mas como contínuo movimento (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 9), de religião sem instituição e pertença definida e fixa a uma instituição determinada, por outro lado, é preciso tomar com seriedade e pesquisar com profundidade a manifestação religiosa. É bem provável que se esteja vivenciando o fim daquela bem definida tradição religiosa herdada aos moldes dos séculos passados. Mas, por sua vez, é oportuna a compreensão e interpretação dos sinais dos tempos. Nesse contexto complexo, misturam-se elementos e aspectos velhos e novos, tradicionais e também eminentemente diferentes. Por isso, do ponto de vista do discurso religioso com sentido, não é mais possível requerer plausibilidade no discurso argumentativo sem tomar em consideração, entre outras, tais características, caso se queira ganhar espaço e plausibilidade no âmbito da discussão, cuja finalidade é a sustentação da vivência e da experiência religiosa com sentido.

Assim, no que se refere ao tema desta reflexão, quer-se sublinhar, para finalizar o texto, duas breves considerações de repercussão e amplitude imprescindíveis. A) A ética e a religião são áreas autônomas e precisam alicerçar-se sobre a base de uma relação de diálogo, respeito e crescimento, não sendo, por conseguinte, âmbitos excludentes do saber e da convivência sociocultural. Logo, para evitar tanto a exclusão quanto a absorção, na relação entre ética e religião, parece mais adequado reconhecer tanto a especificidade e a autonomia de ambas como também a urgência de formas de diálogo de respeito e crescimento mútuos, cuja finalidade seja a busca da verdade e a prática do bem. B) A ética e a religião em razão de sua própria caracterização precisam configurar-se como âmbitos de reflexão e vivência que precisam ser capazes de crítica e autocrítica em seu contexto sociocultural. Em outras palavras, a ética e a religião não podem entrar no jogo midiático e deixar-se envolver pelas artimanhas da mídia e da economia do mercado, sobretudo, no

que se refere ao referendar o *status* sociocultural, ou então, à disputa pela conquista de mais adeptos e frequentadores.

Mas, em contrapartida, há que se tomar em conta não ser mais possível conceber o fenômeno religioso ou as práticas religiosas separadas ou ilesas aos moldes da comunicação tecnológica atual, uma vez que o sistema multimídia de comunicação, irreversivelmente, estende o âmbito da comunicação eletrônica e virtual para o domínio de todas as esferas da vida humana. Assim, do ponto de vista de uma relação entre ética e religião e do papel deste diálogo frente aos novos desafios, urge tomar em consideração os sinais dos tempos com espírito crítico e aprofundar mais exatamente as questões envoltas no fenômeno religioso, a fim de não se cair na ilusão de que o “sagrado” ou o “religioso” estaria como que ao alcance das “prateleiras” de um supermercado (SPADARO, 2012, p. 48). Por conseguinte, em uma sociedade em que são poderosos os ditames da mídia e da tecnologia, os riscos da banalização de valores éticos e religiosos são muito evidentes. Quando os modismos imperam e, por assim dizer, determinam as formas de aparecer mais do que ser e de agir modelam comportamentos, fomentados, sobremaneira, por alguns modelos de vitrines e modismos religiosos, é premente, no que tange à experiência religiosa, não deixar-se levar, pura e simplesmente, por “ufanismos”, por “modismos”, por “fundamentalismos”, por “ondas midiáticas”, acabando por afastar-se das reflexões da ética e da religião como âmbitos autônomos, mas conectados dialogicamente na busca do que, ao longo da história, convencionou-se denominar eticamente de uma “vida boa”.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Leila. Cultura religiosa errante – o que o Censo de 2010 pode nos dizer além dos dados. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Religiões em movimento**. O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, p. 295-310.

AZEVEDO, Cristiane A. de. A procura do conceito de Religio: entre o *relegere* e o *religare*. In: **Religare** 7 (1), Março de 2010: p. 90-96.

BAPTISTA, P. A. N.; SANCHEZ, L. W. (Orgs.). **Teologia e Sociedade: relações, dimensões e valores éticos**. São Paulo: Paulinas, 2011.

BAUDRILLARD, J. **O sistema de objetos**. 4. ed., São Paulo: Perspectiva, 2000.

BAUMAN, Z. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

BAUMAN, Z. **Medo líquido**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

BOFF, Clodovis. **O livro do sentido: crise e busca de sentido hoje** (parte crítico-analítica). Volume 1. São Paulo: Paulus, 2014.

BRANDÃO, Carlos Roberto. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido, In: MOREIRA, Alberto; ZICMAN René (Orgs.). **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis: Vozes, 1994, pp. 23-41.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Catolicismos. Catolicismos? In: In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. **Religiões em movimento**. O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, p. 89-109.

BRIGHENTI, Agenor. **A Igreja perplexa: as novas perguntas, novas respostas**. São Paulo: Paulinas, 2004.

CANCLÍNI, N. G. **Consumidores e cidadãos**. Rio de Janeiro: EDUFRJ, 1995.

CARRANZA, B. Linguagem midiática e religião. In PASSOS, D. J. ; USARSKI, F. (Orgs.). **Compêndio de Ciência da religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013: p. 539-555.

CASAS, Vicente Durán; SCANNONE, Juan Carlos; SILVA, Eduardo. **Problemas de filosofia de la religión desde América Latina**. De la experiencia a la reflexión. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Equipo Jesuita Latinoamericana de Reflexión Filosófica, 2003.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. A era da informação: economia, sociedade e cultura. 10ª ed., São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CATÃO, Francisco. **Deus**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

CENCI, Angelo. **Ética geral e das profissões**. Ijuí: Unijuí, 2010.

CORTINA, Adela. **Ética mínima**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DEBORD, G. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DUPEYRIX, Alexandre. **Compreender Habermas**. São Paulo: Loyola, 2012.

DWORKIN, Ronald. **A virtude soberana**. A teoria e a prática da igualdade. 2. ed., São Paulo: Martins Fontes, 2011.

ESTIMA, L. de F. L.; STORNI, M. O. T. A religião como produto de consumo: reflexões. In: **Caos: Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, n. 15, março de 2010: p. 15-28.

GASPARETTO, P. R. **Midiatização da Religião: processos midiáticos e a construção de novas comunidades de pertencimento**. São Paulo: Paulinas, 2011.

GÓMEZ, Carlos Miguel. Las condiciones postseculares de la creencia religiosa. In: GÓMEZ, Carlos Miguel (Ed.). **La religión en la sociedad postsecular**. Transformación y relocalización de lo religioso en la modernidad tardía. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2014, pp. 17-63.

HABERMAS, Jürgen. **Entre Naturalismo e Religião**. Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

- HABERMAS, Jürgen. **Discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. **O futuro da natureza humana**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.
- JONAS, Hans. **O princípio responsabilidade**. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.
- JONAS, Hans. **Técnica, medicina e ética**. Sobre a prática do princípio responsabilidade. São Paulo: Paulus, 2013.
- LA TAILLE, Yves de. **Moral e Ética**. Dimensões intelectuais e afetivas. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Escritos de Filosofia IV**. Introdução à Ética Filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.
- MAÇANEIRO, M. **O labirinto sagrado**. Ensaio sobre religião, psique e cultura. São Paulo: Paulus, 2011.
- MENEZES, R.; TEIXEIRA, F. (Orgs.). **Religiões em movimento**. O censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.
- NODARI, Paulo César. El diálogo entre *saber y creer* en la sociedad postsecular: una lectura del lugar y el papel de la religión en la actualidad. In: GÓMEZ, Carlos Miguel (Ed.). **La religión en la sociedad postsecular**. Transformación y relocalización de lo religioso en la modernidad tardía. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2014, p. 65-112.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A religião na sociedade urbana e pluralista**. São Paulo: Paulus, 2013.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Desafios éticos da globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Diálogos entre razão e fé**. São Paulo: Paulinas, 2000.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética da racionalidade moderna**. São Paulo, Loyola, 1993.
- ORO, A. P. Modernas Formas de Crer. **Revista Eclesiástica Brasileira**, n. 225, 1997: p. 39-56.
- PANIKAR, Raimon. **Ícones do mistério**. A experiência de Deus. São Paulo: Paulinas, 2007.
- PASSOS, D. J. Ser como Deus: críticas sobre as relações entre religião e mercado. In: BAPTISTA, P. A. N.; SANCHEZ, L. W. (Orgs.). **Teologia e Sociedade**: relações, dimensões e valores éticos. São Paulo: Paulinas, 2011: p. 145-160.

PONDÉ, L. F. Religião e Ética. In PASSOS, D. J. ; USARSKI, F. (Orgs.). **Compêndio de Ciência da religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013: p. 161-173.

RIFKIN, Jeremy. **O fim dos empregos**. O contínuo crescimento do desemprego em todo o mundo. São Paulo: M. Books, 2004.

SANDEL, Michael J. **Contra a perfeição**. Ética na era da engenharia genética. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SANDEL. **O que o dinheiro não compra**. Os limites morais do mercado. 4. ed., Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SANGALLI, Idalgo José. Por que a ética? In: NODARI, Paulo César. **Por quê?** A arte de perguntar. São Paulo: Paulinas, 2011: p. 47-65.

SAVIAN FILHO, Juvenal. **Religião**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

SPADARO, Antonio. **Ciberteologia**. Pensar o Cristianismo nos tempo da rede. São Paulo: Paulinas, 2012.

SCHMIDT, Thomas M. Hacia un pluralismo razonable: la secularización y el futuro de la religión. In: GÓMEZ, Carlos Miguel (Ed.). **La religión en la sociedad postsecular**. Transformación y relocalización de lo religioso en la modernidad tardía. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2014, p. 113-131.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

*Recebido em 01/04/2014
Aprovado em 24/05/2014*