

O SAGRADO NA SOCIEDADE DO SABER

Renato Somberg Pfeffer*

RESUMO: A partir da ilustração acreditava-se que o destino estava nas mãos do homem. Este era visto como criador das ciências e como dominador do universo. O processo de secularização foi consequência dessa transformação. O otimismo ilustrado previa, de forma geral, uma sociedade sem a necessidade de referenciais religiosos. Os ideais do Iluminismo acabaram demonstrando sua insuficiência ao deixar em segundo plano as questões últimas do ser humano, o que acabou se traduzindo na atual sociedade do saber em uma busca do sobrenatural. Esse artigo busca discutir a persistência e diversidade religiosa na sociedade contemporânea que colocaram em xeque a tese da secularização. São esses fenômenos religiosos marginais ou permanentes? Como explicar/compreender esse retorno à religiosidade? Está realmente o mundo contemporâneo em processo de reencantamento ou o desaparecimento do sagrado nas sociedades humanas sempre é uma impossibilidade radical?

Palavras chave: sociedade do saber, secularização, reencantamento

THE SACRED IN THE KNOWLEDGE SOCIETY

ABSTRACTS: From the illustration it was believed that fate was in the hands of man. The man was seen as the creator of science and as ruler of the universe. The secularization process was a consequence of this transformation. The illustrated optimism provided, in general terms, a society without the need of religious referentials. The Enlightenment ideals ended up demonstrating their failure when they didn't give importance to the ultimate questions of human being. Such fact turned out to be translated into the actual society of knowledge in search for the supernatural. This article aims to discuss the religious persistence and diversity in contemporary society which put into check the secularization thesis. Are these religious phenomenal marginal or permanent? How to explain/understand this return to the religiosity? Is the contemporary world in process of re-enchantment or the disappearance of the sacredness in human societies has always been a radical impossibility?

Keywords: knowledge society, secularization, re-enchantment

A sociedade do saber, a questão das identidades e a religião

O final do segundo milênio tem sido marcado por grandes transformações. A revolução tecnológica, centrada em tecnologia da informação, está remodelando a base material da sociedade. Llano (2000) afirma que vivenciamos uma sociedade do conhecimento na qual a energia dos talentos humanos é incomparavelmente superior à força da matéria e a todas as suas transformações.

O colapso dos regimes totalitários marxista-leninistas gerou o fim da Guerra Fria. O próprio capitalismo tem passado por um processo de reestruturação:

* Doutor em Filosofia pela Universidade Complutense de Madri com título revalidado pela UFJF em Ciência da Religião, mestre em Sociologia pela UFMG, pós-graduado em História do Brasil pela Pucminas, graduado em Jornalismo pela UFMG e História pela FAFI-BH. Professor Adjunto do Ibme MG. E-mail: renatopfeffer@yahoo.com.br

flexibilidade de gerenciamento, descentralização e organização das empresas em rede, enfraquecimento dos movimentos sindicais, esfacelamento do *welfare state* e a integração global de mercados. Magallón (2000) aponta como câmbios mais relevantes da atual sociedade a economia interconectada, a transformação do trabalho e da organização da produção, a destruição e criação de empregos que exigem novas competências. O coroamento dessas mudanças bruscas é o sentimento de ameaça que paira sobre o ser.

Corbí (1992) afirma que a atual sociedade vive da inovação. A princípio esse movimento é científico e tecnológico; aos poucos, ele atinge o campo organizativo, social e axiológico. Dentre as principais características da atual sociedade da inovação, ele destaca as transformações científico-tecnológicas que modificam o tipo de trabalho, as organizações, os valores sociais, as estruturas político-sociais e a religião. A sociedade move-se em um sistema complexo no qual ainda intervém a liberdade do indivíduo e a dos grupos. Esse novo sistema social com seu sistema de valores (globalidade, simbiose, interdependência entre pessoas) é gerado por forças que partem do velho sistema (exploração, dominação, intolerância). Onde estamos e para onde nos pode conduzir a nova Revolução Industrial? Que impacto podem ter as novas tecnologias na vida social?

As grandes transformações sociais da atual sociedade têm aumentado as oportunidades individuais de acesso à informação e ao saber. Isso implica a necessidade de modificar competências e sistemas de trabalho. Aumenta a incerteza de todos e cria situações de exclusão intoleráveis. As mudanças não são homogêneas. Ao contrário, acentua-se o desenvolvimento desigual entre os setores dinâmicos e os estagnados da sociedade. Assiste-se a uma discussão permanente sobre o advento da sociedade da informação, a globalização dos intercâmbios e a aceleração da revolução técnico-científica. O fomento à cultura científica e a busca de normas éticas para o novo mundo são assuntos permanentes no meio acadêmico e político. Dentre os desafios que são apontados, destaca-se a necessidade de capacitar o indivíduo para compreender situações complexas. Do contrário, existe o risco de divisão entre os que sabem e os que não sabem.

A desestruturação das organizações, o enfraquecimento de movimentos sociais e a efemeridade cultural têm ocorrido de forma paralela à formação de redes globais. Paradoxalmente, a tendência de nossos tempos é a construção da ação social e das políticas em torno de identidades primárias, em uma busca ansiosa por significado e

espiritualidade. Nesse contexto, a busca da identidade religiosa está se tornando uma das principais fontes alternativas de significado. Os indivíduos sentem-se perdidos neste mundo de intensa flexibilidade e mudança. A simultaneidade entre globalização e fragmentação levanta a questão da conciliação entre o global e a identidade.

Em um mundo de fluxos globais de riqueza poder e imagens, a busca de identidade, coletiva ou individual, atribuída ou construída, torna-se a fonte básica de significado social. (CASTELLS, 1999, p. 35).

Numa sociedade pós-industrial em que os serviços culturais substituíram os bens materiais no cerne da produção, é a defesa da personalidade e cultura do sujeito contra a lógica dos aparatos e mercados que substitui a ideia de classe. (TOURAINÉ, apud CASTELLS, 1999, p. 35).

Esse fato relaciona-se à falência de um projeto ilustrado que transformou o ser em ter. Tecnologia, progresso e racionalismo eram vistos de forma inseparáveis e como solução para todos os problemas da humanidade. Já as questões éticas e sociopolíticas eram colocadas em segundo plano. Do ponto de vista da economia e da produtividade, o projeto ilustrado foi um sucesso, ao menos para os integrados na rede global. Seu malogro se dava quando a ciência se mostrava incapaz de responder às grandes questões existenciais do ser humano. A própria filosofia ocidental também fracassou ao enveredar-se por ideais políticos que se esfacelaram. Outro ramo dessa mesma filosofia se afundou em uma angústia existencialista. Em suma, as teodicéias religiosas que orientavam a humanidade no período pré-moderno sucumbiram e não encontraram substitutos à altura.

A modernidade nos deu a ciência, mas não a sabedoria para controlar os riscos da tecnologia, os perigos ecológicos, os grupos de poder, a desigualdade social ou a manipulação consumista. “El fruto de todas estas contradicciones es el sujeto robotizado y heterodirigido, que a la postre se siente estafado, y que ha perdido su identidad.” (RIESGO, 1997, p. 282). A reação desse sujeito é o individualismo e o narcisismo pós-moderno.

Ao contrário das sociedades estáticas que fazem sempre o mesmo, e para as quais o futuro é sempre a repetição do passado, a sociedade dinâmica vive de inovar, e o futuro se decide no presente. É preciso que se avalie qual futuro é possível construir em uma sociedade dinâmica. A falência do projeto ilustrado nos deixou órfãos e sem um projeto toda inovação perde o sentido. Corbí (1992) levanta três questões básicas para se delinear o futuro: 1) O que se poderia construir? 2) O que seria desejável? 3) O que se deveria evitar?

As novas tecnologias nos tornaram gestores do planeta Terra, mas não nos proporcionaram princípios morais para sabermos o que fazer com a humanidade e com o planeta. Os princípios do velho sistema – exploração para proveito imediato e sobrevivência dos mais fortes – não valem mais em um mundo em que a tecnologia dotou o homem de tanto poder. Se somos cientes do nosso poder de destruição, devemos também admitir que podemos criar nossos próprios valores. “Nuestra naturaleza es decidir por nosotros mismos nuestro propio destino, nada ni nadie nos evita o nos mitiga esa responsabilidad” (CORBÍ, 1992, p. 13). Conhecemos e controlamos as forças físicas e biológicas. Resta a tarefa de controlar as forças sociais que comandam nosso sistema de valores. A necessidade de reconstrução de uma outra identidade, outro projeto, outro sistema de valores se torna premente para o homem se situar no mundo. Nessa busca, uma nova religiosidade tem-se tornado uma das maiores forças de segurança pessoal e mobilização coletiva. Os desconectados passam a negar a racionalidade oferecida pela tecnologia. Novos universos simbólico-religiosos têm sido construídos ou se mantido sobre a civilização da tecnologia. Na atual sociedade marcada pelo alto índice de desumanização, essa reação paradoxal de reencantamento é uma busca de respostas para as perguntas últimas. A crise da razão instrumental faz o homem buscar em uma dimensão sagrada um norte orientador.

Ao contrário daquilo que os pensadores do século XIX imaginavam que aconteceria, o mundo contemporâneo não está assistindo ao fim do sagrado, nem a morte da religião. O mundo de hoje não é menos religioso que o de ontem. A religião, na verdade, é um pré-requisito funcional sem o qual as sociedades humanas não existiriam. Um dos aspectos que diferencia o homem dos demais animais é a pintura e a sepultura como signos de espiritualidade, de vida interior. A sepultura e os ritos constituem o processo de humanização, o amanhecer da consciência que enfrenta a realidade. Este é o momento em que o homem questiona seu destino biológico. Esta autoconsciência de si e a noção de futuro permitem ao ser humano fazer projetos a longo prazo, de ter esperança. Por outro lado, significa ter medo ao ter consciência de suas limitações, de nossa finitude. Como disse Arsuaga: “La capacidad mental superior era un regalo envenenado” (ARSUAGA, 1999, p. 301). Apesar de fascinante, a aventura humana torna-se dramática ao tornar inevitável o enfrentamento do homem com o mal.

Na tarefa de fazer-se a si mesmo, o ser humano se revela como inconcluso e sempre por terminar. A cada verdade alcançada, novos interrogantes se colocam. Ao procuramos ser melhores, constatamos nossas incoerências morais. Somos seres

desajustados e, por isso, insatisfeitos. Ricoeur chamou a isso de “in coincidência” (RICOEUR, 1982, p. 25) que tem por fundamento a desproporção entre a finitude de nosso ser e o infinito de felicidade que aspiramos. Riesgo levanta o seguinte questionamento:

La causa de ese estado de no plenitud, de esa situación de exilio, de desproporción intrínseca entre lo que es y lo que desea ser, que caracterizan al ser humano, no será la presencia oculta y convocante de Dios mismo? Esa insaciabilidad humana no tendrá como causa oculta la presencia de lo Absoluto en lo más profundo de su ser, que le convoca y le llama a través de todos los proyectos y mediaciones que asume? (RIESGO, 2002, p. 98).

Esta desproporção interior do ser humano origina uma atitude transcendente que é a essência da atitude religiosa. Esta atitude, por sua vez, é expressa de formas diferenciadas: a atitude teológica cristã, a submissão total do fiel islâmico, na realização da identidade com o absoluto do bramanismo, a entrega de si em correntes personalistas hinduístas, na extinção do sujeito que representa a libertação budista.

Na vida dos indivíduos aparecem situações e experiências atípicas, onde a ordem e o sentido da vida cotidiana parecem desaparecer. Emerge aí a ameaça do caos. Esta ameaça se origina do descompasso entre nossos desejos e a realidade da experiência. “El mal es esa experiencia que nos parece sin sentido y rechazable, aunque alcancemos una explicación científica de la misma”. (RIESGO, 1997, p. 37). Cabe ao universo simbólico religioso enfrentar esta experiência buscando interpretações que nos ajudem assumir o mal com um mínimo de coerência. As teodicéias religiosas objetivam um cosmos sagrado tentando manter o indivíduo em um mundo com sentido ao explicar as desgraças, catástrofes, mortes... Berger (1971) afirma que a religião legitima situações marginais em termos de uma realidade sacra. Sem isso, seria impossível ao indivíduo continuar existindo ao passar por situações limites. Em síntese, o universo simbólico da religião proporciona sentido para a vida nos remetendo a uma instância sagrada que nos transcende.

A religião nos ensina, mesmo com suas diferentes manifestações, quais os problemas humanos fundamentais. Sejam verdadeiras ou não, as crenças religiosas tentam responder perguntas que o homem se faz mais cedo ou mais tarde. Independentemente da existência de Deus, a religião continuará a existir, pois ela responde a necessidades humanas. “Así como la economía enfoca el problema de la escasez, podemos decir que la religión enfoca el problema del mal: sin mal no hay religión” (PARSONS, 1968, p. 94).

O que é, afinal, o sagrado?

Durkheim (1985) buscava a origem da religião na distinção entre o profano e o sagrado. Uma religião seria um sistema solidário de crenças e práticas relativas às coisas sagradas, quer dizer, separadas, proibidas, crenças e práticas que unem em uma mesma comunidade moral, chamada Igreja, a todos os que aderem a ela. A definição durkheimniana aponta para dois elementos básicos em uma religião: 1) uma crença no sagrado que não implica, necessariamente, em uma referência a fatos sobrenaturais ou a uma divindade; 2) o aspecto social desta crença, seu compartilhamento por uma coletividade. A religião, portanto, não é uma ilusão ou neurose. A força religiosa é sentimento que a coletividade inspira em seus membros e é objetivado em algo considerado sagrado.

O'Dea (1969) afirmava que a experiência religiosa era uma resposta a eventos experimentados como sagrados. O sagrado é radicalmente distinto e superior em poder e dignidade ao profano. Esta distinção está na origem das formulações teológicas que dizem como o mundo visível se relaciona com o sagrado. A crença na existência do sagrado se mantém mediante práticas rituais que mantêm vivo o sentimento religioso. Os rituais ainda fazem o indivíduo aderir a certas normas de conduta e renovam o sentido de pertencer a um grupo. Ou seja, a religião possui uma função de coesão social.

A fenomenologia da religião, por sua vez, procurou uma interpretação globalizante capaz de desvelar o caráter específico do religioso a partir de suas multifacetadas manifestações históricas. Esta compreensão exigiu uma metodologia hermenêutica do fato humano religioso. Observação e dedução lógica deveriam ser complementadas pela intuição para compreensão da intenção dos sujeitos envolvidos. Esta metodologia utilizada de forma comparativa seria capaz de eliminar os elementos espúrios e destacar os elementos genuínos das manifestações religiosas.

Os fenomenólogos entendem o sagrado como âmbito da realidade em que se inscrevem todos os fatos religiosos singulares. Ou então, a matriz da qual procedem as manifestações originárias das intenções e fins da religiosidade. O sagrado abarca as mediações materiais e subjetivas das atitudes religiosas. Ele compreende atos e objetos religiosos. “Lo sagrado como orden de realidad implica no sólo una peculiar referencia del hombre a lo real, sino también un ‘clima’, una ‘atmósfera’ de significación y de valor” (RIESGO, 1997, p. 55). O âmbito do sagrado supõe uma ruptura com a vida cotidiana. Esta ruptura de nível necessária para se experimentar o sagrado se expressa

por disposições interiores e por ações exteriores que dão acesso ao sobrenatural.

Rudolf Otto (1980) tenta justificar a religião a partir da vivência religiosa, entendendo-a como uma predisposição interior para experimentar o numinoso, que é descrito como o santo, temível e fascinante. Esta vivência religiosa seria condição de possibilidade e lugar onde o santo se manifesta. A teoria de Otto desafia a percepção meramente antropológica e centra a reflexão sobre a possibilidade de apreender a essência da religião através da razão. Indo além de Kant que havia declarado que os limites de sua filosofia crítica abriam caminho para fé, Otto considera a existência do sentimento entre o saber e a fé. Através do estudo deste sentimento que ele busca aprender a essência da religião. O sentimento religioso baseado na noção do sagrado é um a priori que não pode fazer referência à experiência. O numinoso é a categoria do sagrado aparecendo como sentimento específico que nos remete a condição de nos sentirmos criados. A experiência do sagrado é um sentimento de espanto, terrível e irracional frente a este poder superior. Tal experiência não pode reduzir-se a esquemas racionais ou expressar-se em linguagem discursiva.

O sagrado se define por esta transcendência que é captada por um sentimento específico de caráter não racional. Este sentimento se expressa no temor, na entrega de si mesmo, na admiração. Por outro lado, a partir da razão pura, os fenomenólogos concebem-no como uma disposição originária do espírito. Em síntese, o desenvolvimento religioso da humanidade tem por base um complexo jogo de elementos racionais e irracionais. A estas experiências e manifestações que dão testemunho desta ruptura de nível chamamos de sagrado. O que determina o estabelecimento deste âmbito é o mistério. “El misterio es lo que tienen en común todas las formas de divinidad, es decir, todas las configuraciones que el sujeto ha dado de lo que es el término de su actitud religiosa” (VELASCO, 1982, p. 112). O mistério é santidade augusta que deixa o homem ciente de seus pecados. Ao mesmo tempo que assusta, o mistério maravilha a humanidade por ser sublime.

O sagrado designa tudo aquilo que é venerado pelos homens e deixa patente a consciência de que o ser humano é finito. O sagrado exige uma resposta que é concretizada nos cultos. No culto são manifestos atitudes de submissão, reconhecimento, reverência, temor frente ao sagrado. O sagrado remete a algo último e secreto, algo de índole divino ou sobrenatural. A origem do termo comporta uma noção de separação, transcendência. Heidegger (1972) assinala que o sagrado não o é por ser divino, senão que o divino é divino pelo fato de ser sagrado, quer dizer, separado. Esta

separação do sagrado é o que o opõe ao profano. O templo é o lugar do sagrado, o que está fora dele é profano. O sagrado ainda dá origem a objetos, a um espaço e tempo distintos do profano. O sagrado seria para Otto uma “categoria composta” (OTTO, 1980, p. 113): um aspecto racional e outro metarracional. O numinoso (o aspecto metarracional) seria institucionalizado no devir histórico. O terror que o sagrado inspira transforma-se em devoção e em comportamento moral.

O sagrado tem proliferado desordenadamente em um cenário internacional marcado por sociedades multiculturais cada vez mais complexas. Como explicar/compreender a trama proporcionada pelo sagrado na atual sociedade? No esteio da corrente iluminista, Weber (1967) defendeu uma racionalização progressiva da humanidade, um processo de desencanto do mundo. A sensibilidade humana ao sagrado, nessa perspectiva, estaria em via de desaparecimento. A persistência e diversidade religiosa na sociedade contemporânea colocou em xeque essa hipótese. Seriam os atuais fenômenos religiosos marginais ou permanentes? Como explicar esse “retorno” ao religioso? Estaria o mundo em processo de reencantamento ou o desaparecimento do sagrado nas sociedades humanas seria uma impossibilidade radical? A sensibilidade ao sagrado é algo intrínseco ao ser humano ou condicionada pela História sendo passível de desaparecimento?

O projeto protestante e a racionalidade contemporânea

Os pensadores iluministas, em sua maioria, acreditavam que as religiões desapareceriam por não passarem de crenças irracionais. A ciência e o racionalismo provocariam um processo de secularização. Na época moderna, esse termo designava processos de laicização, fenômeno histórico verificável. Indicava a passagem de um clérigo regular ao estado laical ou a perda de um território por parte do poder eclesial. Do campo político-jurídico, o termo se transformou em filosófico-ideológico no século XIX e passou a significar uma ação política que visava reduzir a influência da Igreja na vida social. Dadas às ambigüidades que o termo suscita, Weber (1956, 1982) preferiu a expressão desencanto do mundo para explicar esse processo de racionalização.

Weber acredita que o processo de desenvolvimento do capitalismo, desde o início, teria sido um processo de racionalização que promoveu formas racionais de organização da vida política, religiosa, jurídica, educacional e outras. Um processo contínuo de burocratização visando ao aumento da produtividade e do lucro. O desenvolvimento científico-tecnológico revela-se como condição e produto desse

processo mais amplo de racionalização. “O que o capitalismo criou, em definitivo, foi a empresa duradoura e racional, a contabilidade racional, a técnica racional, o direito racional; a tudo isso haveria que acrescentar a ideologia racional, a racionalização da vida, a ética racional na economia” (Weber, 1956, p. 298). Esse padrão burocrático racional legal salta da Europa aos Estados Unidos e se estende, de forma bastante contraditória, ao restante do mundo.

A expansão desse padrão de dominação em sociedades não capitalistas acaba provocando uma convivência com outras formas de dominação. À medida que se expande, o capitalismo transforma as formas tradicionais de organização produtiva e da vida sociocultural. As formas de dominação tradicional e carismática vão sendo, paulatinamente e num processo sujeito a retrocessos, substituídas pela racional legal. O que parecia exclusivo do projeto protestante europeu e norte-americano revela-se compatível com o resto do mundo. A empresa, o mercado, o planejamento, as técnicas de produção e controle, a lucratividade, tudo articulado à racionalidade capitalista. Todas as tribos, nações e nacionalidades do mundo foram envolvidas pelo processo de organização da produção e da vida social do capitalismo.

Nesse contexto, o contraponto religião-capitalismo, estudado por Weber (1967), passa a interessar. Essa relação não é abstrata; desenvolve-se no bojo de relações que constituem a sociedade. Weber considera a religião uma dimensão privilegiada da cultura, seu elemento nuclear. O estilo de vida envolvido na religião corresponde às dimensões essenciais da cultura. Por meio da religião poder-se-ia vislumbrar os projetos humanos.

Weber se perguntava em que medida as concepções religiosas têm influenciado o comportamento econômico das diferentes sociedades. Para responder essa questão, ele buscava demonstrar em primeiro lugar que a conduta dos homens nas diversas sociedades só pode ser compreendida dentro da concepção geral que esses homens têm da existência. A interpretação dos dogmas religiosos é parte integrante da visão de mundo e esses dogmas são fundamentais para compreensão da ação dos indivíduos e dos grupos. Ou seja, os projetos moldam as ações; Em segundo lugar, Weber defendia que as concepções religiosas são um dos determinantes da conduta econômica e, portanto, uma das causas da transformação social. A hipótese aventada por Weber é que certo projeto protestante - o ascetismo calvinista - teria favorecido a formação do capitalismo. Dentre as características da visão religiosa calvinista que teriam favorecido o capitalismo, ele destaca: 1. O calvinismo excluía o misticismo e era anti-ritualista. Era

favorável, portanto, ao desenvolvimento da investigação científica; 2. A predestinação provoca angústia já que a salvação é incerta. A inclinação do calvinista é procurar no mundo sinais da escolha divina, em especial, o êxito econômico; 3. A teologia calvinista favorece o individualismo. Cada um de nós está só perante Deus. O trabalho racional e constante passa a ser visto como um mandamento divino; 4. A ética calvinista convida o crente a adotar uma atitude ascética.

O capitalismo poderia ser visto inicialmente como uma singularidade européia, influenciada pelo projeto protestante. Posteriormente, a civilização capitalista ocidental mundializa sua racionalidade e elimina a possibilidade de qualquer outro sistema. Tal projeto teria possibilitado a formação de organizações sistêmicas que expressam a racionalidade instrumental predominante no capitalismo.

O sistema econômico capitalista, com sua calculabilidade, levou o controle burocrático ao seu mais extremo desenvolvimento. Max Weber observou que quanto mais desumanizada se torna a burocracia, melhor desenvolve as características valorizadas pelo capitalismo. As suas técnicas tornam-se mais refinadas, quanto mais eliminam das ocupações oficiais o amor, o ódio e todos aqueles elementos puramente pessoais, irracionais e emocionais que desafiam o cálculo. (JACOBY, 1976, p. 148-149).

O pensamento de Weber, em síntese, tem como base o conceito de racionalidade. Ele é a matriz de sua teoria da História. Essa é uma história universal, construída a partir da singularidade do Ocidente.

No estudo de qualquer problema da história universal, um filho da moderna civilização européia sempre estará sujeito à indagação de qual a combinação de fatores a que se pode atribuir o fato de na civilização ocidental, e somente na civilização ocidental, haver aparecido fenômenos culturais dotados (como queremos crer) de um desenvolvimento universal em seu valor e significado. (WEBER, 1967, p.1).

Nesse universo predomina o princípio da quantidade; um paradoxo, se lembrarmos o princípio da qualidade, presente no ascetismo protestante do capitalismo inicial. Ao longo da História, o projeto ascético protestante parece perder lugar para o hedonismo consumista. As novas relações sociais e as forças de mercado exigem uma secularização dos ideais fundadores do capitalismo. Uma reestruturação do projeto inicial que se consolidará com a ilustração.

Weber afirmava que o ponto de partida da história religiosa da humanidade é o mundo povoado de sagrado. Seu ponto de chegada, nos dias de hoje, é o desencantamento do mundo. O mundo capitalista é feito de matéria destinada a ser

utilizada, transformada, consumida. Um mundo sem carisma. “Neste mundo material, desencantado, a religião tem que se retirar para a intimidade da consciência, ou escapar para além de um Deus transcendente e um destino individual depois da existência terrena”. (ARON, 1999, p. 487). Esse processo de racionalização irreversível é visto por Weber como resultado de processos contraditórios, sujeitos à estagnação e ao declínio. A secularização, da mesma forma, seria irreversível e estaria sujeita aos mesmos processos.

A crítica da irreversibilidade da secularização

Apesar de Weber prever momentos de declínio ou estagnação no processo de secularização, ele não abandona a ideia central de sua obra: o capitalismo estaria consolidando, de forma irreversível, um mundo racionalizado e sem magia. Seguindo o paradigma weberiano, Acquaviva (1971) acredita que a secularização é uma consequência da racionalização, que representava o triunfo da racionalidade instrumental no Ocidente. O desaparecimento do sagrado é um fenômeno que não pode ser detido.

Bell (1996) discorda dessa posição ao afirmar que o termo secularização mistura processos diferentes: a mudança nas instituições e nas crenças. Seria correto afirmar, segundo ele, que a religião perdeu boa parte de sua autoridade institucional na atualidade, já que ela não pode mais impor limitações à vida privada. Por outro lado, a modernidade tem apresentado muitos caminhos às religiões estabelecidas. Elas se multiplicam e renovam. Novos cultos e novas crenças são uma característica destes tempos. O homem continua buscando respostas e significados para questões existenciais que estão além do mundano, como a morte, a tragédia, o sofrimento.

Bell (1976) ainda ressalta a existência de duas grandes eras axiais. Nos milênios que antecederam Cristo surgiu a primeira que foi a sede de sentido espiritual e religioso no homem, criando ideais e promessas permanentes. A segunda era teve início nos últimos dois séculos e foi marcada por um substrato tecnológico capaz de criar bens e serviços. A tecnologia e todos os seus poderes não pôde, no entanto, substituir os deuses.

O futuro incerto do homem continua a angustia-lo. A crise das religiões tradicionais, aliada à da ciência e à da tecnologia, deixou o homem saudosos do absoluto. Uma alternativa à angústia, buscada pelo homem ocidental na última década, parece ter sido o que Steiner chama de “los cultos de la insensatez, las histerias organizadas, el

obscurantismo” (2001, p. 87). Ele considera que essa alternativa representa uma ausência de maturidade trágica e não consegue “manter a calma” (2001, p. 87) perante ela.

A existência desses cultos são inegáveis no mundo contemporâneo em termos de dinheiro, de pessoas envolvidas, de literatura produzida. Vivemos num mundo infectado de magia: astrologia, crença em OVNIS, estudo de fenômenos telepáticos, grafologia, quiromancia, jogos de tarô, fenômenos mediúnicos, percepção extra-sensorial, vozes do Espírito Santo... Ergueu-se sobre esses temas uma pretensão pseudocientífica para explicar esses fenômenos considerados por muitos misteriosos. O homem moderno está envolvido em uma rede de forças sobrenaturais. Steiner afirma que tais movimentos exploram os medos e as misérias humanas.

Além dos fenômenos sobrenaturais e das provas supostamente científicas de sua existência, outra esfera que domina o mundo ocidental é o orientalismo. Idealizam-se valores estranhos à tradição ocidental: uma teosofia do eterno retorno toma o lugar de uma teodicéia do progresso histórico; o transe meditativo substitui o raciocínio lógico. Tal atitude caracteriza uma espécie de crítica aos próprios valores históricos do ocidente.

Essas correntes mágicas são sintomas da contemporaneidade. Quais suas causas? Steiner (2001) busca a origem desses movimentos na crise de confiança da cultura ocidental no século XX, o que teria provocado um ataque de nervos generalizado. Um fracasso, originado na crise da religião organizada e nos erros das previsões racionalistas. A volta à religiosidade parece ser uma tentativa de encher um vazio. Por trás do sobrenatural, está a nostalgia do absoluto, a fome do transcendente. Essas teologias pós-religiosas são alternativas que o homem ocidental encontrou para saciar sua fome de absoluto. Ao considerá-las apenas ilusões, porém, Steiner deixa se levar pelo preconceito.

Martelli (1995) afirma que o conceito de secularização varia conforme a valoração que se dava à religião e à irreversibilidade do processo. Ele aponta uma tipologia, partindo dos usos correntes do conceito: secularização como libertação da alienação religiosa como descristianização da sociedade e como purificação da fé cristã a fim de conciliá-la com a modernidade. Essas três concepções do termo secularização têm como pressuposto a existência de um processo histórico unilinear e irreversível da modernidade, que implica o declínio da religião. Martelli coloca em questionamento esse “mito moderno” (MARTELLI, 1995, p. 278) e aponta para a possibilidade da

reversibilidade da secularização como um quarto tipo. A contemporaneidade estaria assistindo a um retorno ao sagrado.

Esses movimentos religiosos, no entanto, poderiam ser considerados fenômenos marginais que tenderiam a desaparecer com a modernização e a racionalização. Por esse prisma, eles seriam encarados como uma reação à modernidade. Nessa linha de raciocínio, a obra de Wilson (1981) defende a tese de que o despertar do sagrado não desafia a secularização e é uma forma marginal em setores limitados do sistema social. Mas como explicar o fato de que esses movimentos têm surgido até mesmo nas sociedades avançadas do Ocidente?

Para explicar essa questão, Wilson difere os movimentos de caráter messiânico típicos do Terceiro Mundo surgidos como reação ao imperialismo, dos novos movimentos religiosos, característicos das sociedades avançadas. O messianismo porta uma nova ética social que é interiorizada pelo crente graças ao seu apelo emocional. Essa ética favorece o avanço do racionalismo e seria benéfica para a ordem econômica, em um processo semelhante ao papel desempenhado pelo ascetismo protestante no desenvolvimento do capitalismo, estudado por Weber (1967). Os movimentos religiosos da sociedade ocidental desenvolvida, por outro lado, encaram a salvação como fruto de um conhecimento secreto, místico, que libera as potencialidades do eu. Esses movimentos misturam a tradição e a modernidade e fascinam por seu exotismo. São formas de adaptação à sociedade secularizada, que oferecem aos sujeitos mais segurança que as Igrejas tradicionais. Em suma, o despertar religioso, do Terceiro ou do Primeiro Mundo, não se opõe ao processo de secularização. No Primeiro Mundo, ele representa uma adaptação da religião à sociedade moderna; no Terceiro, favorece a racionalização.

Se contrapondo a teses com a de Wilson e defendendo o despertar religioso como desafio à secularização estão diversos autores: Westley (1983) sublinha as funções integradoras da religião numa perspectiva durkheimniana; Bellah e Glock (1976) sustentam que esses movimentos preenchem os espaços abertos pela crise da *civil religion* dos Estados Unidos; Stark e Bainbridge (1985) apontam para as necessidades não satisfeitas após a crise das religiões tradicionais que teriam sido preenchidas por seitas; Greeley (1975) sustenta que a secularização nada mais é que a busca de uma religião mais purificada na sociedade secular; Filoramo (1986) propõe um processo pendular entre sacralização e dessacralização como característica intrínseca da história das religiões.

Para esses pensadores a concepção unilinear e progressiva da secularização como decorrência de uma racionalização oníabrangente no mundo ocidental hoje está ultrapassada. O despertar religioso das sociedades contemporâneas – inclusive as de Primeiro Mundo – falsificou essa teoria. Teses como a de Wilson esbarram na unilinearidade e no evolucionismo, quando analisam o processo de secularização. Formas seculares e sacras convivem no mundo contemporâneo, ao mesmo tempo em que formas religiosas tradicionais convivem com movimentos de caráter mais esotérico. O ponto de vista weberiano parece sucumbir ante os fatos históricos.

Explicando a religiosidade contemporânea

Partindo do princípio de que o renascer religioso é uma constatação empírica da contemporaneidade, a Sociologia tem produzido uma série de trabalhos que buscam explicar esse fenômeno. Beckford (1990), por exemplo, estuda os movimentos religiosos de forma interligada às mudanças sociais sob uma perspectiva macrosociológica. Ele defende que a religiosidade prolifera em períodos de mudanças aceleradas. Buscando esse nexo, ele aponta o papel desempenhado pelos novos meios de comunicação para dar visibilidade aos movimentos religiosos e analisa as mudanças demográficas, sociais e culturais do pós-guerra, que constituíram um tipo de audiência disposta a ser adepta, bem como o papel desempenhado pelos EUA para o crescimento desses movimentos na Europa. Beckford não consegue, no entanto, estabelecer adequadamente a relação entre o plano macro e o microsociológico. Fatores macrosociológicos, por si sós, são insuficientes para explicar as mudanças em uma sociedade tão diferenciada.

A partir de uma leitura microsociológica, Baechler (1996) defende que a religiosidade pode ser concebida como resposta a determinadas necessidades subjetivas humanas; algumas de natureza material, pois todo projeto humano está sujeito a incertezas, e outras de natureza cognitiva, na medida em que o ser humano sempre se pergunta por que as coisas são do jeito que são. Esta segunda necessidade se relaciona também à busca da identidade em um mundo de intensa flexibilidade e mudança. O sentimento de impotência diante do destino estaria criando a necessidade de reconstrução de outra identidade na qual o indivíduo possa se situar no mundo. A religião se reforça quando essas questões não são respondidas pela via racional. Uma terceira necessidade humana apontada pelo autor é afetiva e não concorre com a ciência na medida em que não existem respostas racionais para ela: o homem experimenta um

tipo de mal que é ontológico. Esse mal existencial se diferencia da necessidade material, que significa perder algo, ou da cognitiva, que quer compreender alguma coisa. A angústia, o medo e a insegurança não são apaziguados pela reflexão racional. O homem continua buscando respostas e significados para questões existenciais que estão além do mundano.

Por outro lado, Baechler afirma que a religiosidade-misticismo também pode se originar da busca do ser humano para se lançar no desconhecido. Esse fundamento positivo do fenômeno religioso é definido por ele como um impulso que “impela o ser a superar sua condição humana para se abrir a algo, imanente ou transcendente, que o supera ao mesmo tempo em que o engloba” (BAECHLER, 1996, p. 452).

As reflexões de La Taille (2000) sobre o atual estado do espírito humano podem servir de complemento às explicações de Beckford e Baechler para o reencantamento do mundo. Para ele, o homem parece hoje senhor da natureza sem ser senhor de si mesmo, de seu futuro. Essa crise de valores se associa ao fato de não termos mais tempo de perguntar sobre o sentido da vida. Qual a raiz dessa crise? O autor afirma o fracasso da parte não científica da filosofia ocidental. A ciência, sempre pragmática e utilitária, conseguiu verdadeira revolução tecnológica. A Filosofia, por sua vez, teria enveredado por ideais políticos, que acabaram fracassando total ou parcialmente: ela foi incapaz de cumprir seu papel fundamental que é o de dar ao homem a lucidez para compreender o momento atual.

Em seu livro “Nostalgia del absoluto”, Steiner (2001) vai além. Ele afirma que os sistemas religiosos formais da sociedade ocidental entraram em crise nos últimos dois séculos. As origens desse fato podem se situar no desenvolvimento do racionalismo científico do Renascimento, no secularismo da ilustração ou, ainda, na tecnologia moderna, oriunda da Revolução Industrial. Por essas e por outras razões, os sistemas religiosos acabaram perdendo o controle sobre a sensibilidade e existência humanas. Esse esgotamento das religiões tradicionais deixou imenso vazio, que foi campo para novas energias e realidades substitutas. A história política e filosófica do Ocidente, nos últimos dois séculos, poderia ser entendida como uma série de intentos de superar o vácuo deixado pela Teologia. A “morte de Deus” (STEINER, 2001, p. 21-22), que significou a decomposição de uma doutrina cristã globalizadora, deixou em desordem as percepções de justiça social, de sentido da vida, de relações mente e corpo, de conduta moral. Essas questões precisavam de novas respostas. Nesse contexto, os séculos XIX e XX assistem ao nascimento de teologias substitutas ou mitologias.

Steiner busca na Filosofia política de Marx, na Psicanálise de Freud e na Antropologia de Levy-Strauss características dessa Teologia substituta. Marx anuncia a redenção; Freud, o regresso à casa com a morte; Lévi-Strauss, o apocalipse provocado pelos homens. Mitologias racionais, partindo da metáfora do pecado original (a propriedade, o parricídio, o rompimento do homem com a natureza, respectivamente). Intentos falidos de dar resposta universal à crise de sentido que afeta o homem moderno. As promessas marxistas sobre o futuro da condição humana se mostraram ilusórias e suas predições não se cumpriram. Pior, onde alcançou o poder com promessas de liberação, o marxismo desembocou em terror burocrático. A Psicanálise retrocedeu e não conseguiu eliminar as ilusões da religião tradicional, sendo hoje um movimento dividido em dezenas de “igrejas”. A Antropologia de Lévy-Strauss nos condena à extinção, o que ainda não ocorreu. O que Steiner tenta provar é que essas teorias que se autodenominam científicas,

Reflejan directamente las condiciones establecidas por la decadencia de la religión y por una nostalgia del Absoluto profundamente arraigada. Esa nostalgia, tan profunda, yo creo, en la mayor parte de nosotros, fue directamente provocada por la decadencia del hombre y la sociedad occidental, por la decadencia de la antigua y magnífica arquitectura de la certeza religiosa. (STEINER, 2001, p. 21-22).

A fome de mitos, de explicações totais, estaria na origem da busca de profecias que dessem garantias. As supracitadas teriam fracassado. A ciência, em especial, não saciou a fome do absoluto. Hoje percebe-se que progresso humano e ciência não são sinônimos. Na verdade, sempre existiram vozes dissonantes em relação ao poder absoluto da ciência: A tradição mística frequentemente insistiu na busca da verdade além do alcance racional; a Igreja sempre afirmou que a verdade lhe pertencia; a Escola de Frankfurt argumentou que a lei científica não era neutra porque expressava a visão de mundo e os ideais políticos da classe dominante. A busca desinteressada da verdade – sujeita à falsificação, à prova experimental, ao imperativo da lógica – nunca foi um fato universal. Estas três forças citadas que contestam a verdade científica – a mística, a religiosa e a político-dialética – se somam ao “pastoralismo anárquico de los movimientos contraculturales de la actualidad” (STEINER, 2001, p. 120) na rebelião contra a ciência.

Outra perspectiva de análise da crise moral pela qual passa a sociedade contemporânea seria a marxista. Essa corrente de pensamento afirma que na atual sociedade somos o que temos, não o que somos. O mercado transformou o ser em ter.

Marx (1986) alertava para o fato de que, no mundo capitalista, valores antes inalienáveis – amor, opinião, consciência, ciência, virtude – passaram a ser objeto de troca. As relações se mercantilizaram. Todas as relações sociais passam a ser vistas como troca, perdendo seu caráter de cooperação.

O “eterno presente” talvez seja um dos principais causadores da crise dos nossos tempos. Hobsbawm afirmou em a Era dos extremos:

A destruição do passado – ou melhor, dos mecanismos sociais que vinculam nossa experiência pessoal às gerações passadas – é um dos fenômenos mais característicos e lúgubres do final do século XX. Quase todos os jovens de hoje crescem numa espécie de presente contínuo, sem qualquer relação orgânica com o passado público da época em que vivem. (HOBSBAWM, 1995, p. 13).

A revolução tecnológica atual originou-se e difundiu-se em um período histórico de reestruturação global do capitalismo, para qual foi uma ferramenta básica. Vive-se em uma sociedade capitalista, da informação e do conhecimento. A busca da identidade, em especial através da via religiosa, é tão poderosa neste novo mundo quanto a transformação econômica e tecnológica. A condenação de Galileu pela Igreja, no início dos tempos modernos, não se deveu apenas à teoria do heliocentrismo. Galileu fez dúvidas certas que os homens cultivavam há séculos. Ele substituiu o dogma pelo experimento, deixando o homem sem um norte. Paradoxalmente, o homem atual parece abandonar a ciência em busca de certezas no campo da fé.

Fica a questão: qual o futuro da religião em uma época de secularização? Falsificações empíricas e desmentidos históricos negaram a hipótese que afirmava ser a modernidade geradora de um declínio irreversível da religião. O próprio conceito da secularização parece estar em crise. As crenças religiosas são respostas contemporâneas às dúvidas e aos problemas humanos. Todas elas possuem algum grau de validade ao servirem como orientação para os indivíduos em algum momento de sua vida. Também são dignas de interesse, pois aprendemos com elas acerca de quem somos. A religiosidade não camufla as perguntas últimas do homem como a morte e o significado da vida. Ela vai atrás de soluções e alternativas que garantam a dignidade do homem. A modernidade com suas mudanças aceleradas tenta escamotear essas questões.

É nesse contexto que o universo da religião está readquirindo uma função ordenadora. A Filosofia não ofereceu respostas satisfatórias à questão do mal; menos ainda a sociedade do ter. O ser humano busca uma identidade, um sentido, um motivo e uma maneira para a vida ser vivida. O homem se sente inconcluso, um ser insatisfeito e

inseguro em busca de superação. A consciência dessa inadequação, ou privação, é a experiência do mal. Na busca da religiosidade, o homem se pergunta sobre o sentido da vida, da história, da validade das éticas absolutas. O universo simbólico da religião enfrenta a ordem do mal. Remete ao místico, ao transcendente, tentando manter o indivíduo e a comunidade em um mundo com sentido. A injustiça social é remetida à vida do futuro. Ante essa experiência do mal, a religião tem produzido suas teodicéias.

A crença religiosa tem estado presente nas sociedades modernas, apesar de todo o seu desenvolvimento científico e racional. A religiosidade é recurso construído socialmente na busca de entender, de alguma maneira, o mundo que nos cerca. Apelando para processos mentais e intuitivos, a religião tenta entender a conexão entre as coisas, dar sentido à vida e fornecer identidade aos indivíduos. Ela responde às perguntas que a modernidade considera inúteis, mas que afligem o homem. “Somos huéspedes en un universo vastísimo e incomprensiblemente poderoso cuyas relaciones, no fueron cortadas a nuestro tamaño o a la medida de nuestras necesidades” (STEINER, 2001, p. 132). O futuro incerto do homem cria a nostalgia do absoluto.

A expectativa dos sociólogos do século XIX de que a religiosidade desaparecesse devido à racionalização do mundo não se concretizou. A ciência positiva tentou expulsar o sagrado do mundo ao torná-lo utilizável. Faltou aos cientistas dar sentido ao universo. Essa tentativa frustrada da ciência levou a humanidade a uma crise de identidade e espiritual. A concepção religiosa do mundo dava um significado aos seres, aos acontecimentos, ao destino individual. A ciência jamais encontrou substitutos à altura. A sociedade moderna tem assistido a um reencantamento, que se manifesta de formas extremamente variadas.

Há, portanto, uma contradição fundamental entre o saber positivo, demonstrado mas inacabado, e o saber nascido das religiões, que não pode ser provado mas dá respostas às questões essenciais. (...) Cada um de nós deve escolher seu Deus ou seu demônio. (ARON, 1999, p. 491).

Da impossibilidade do desaparecimento do sagrado

Trabalhou-se até agora com a premissa de um processo de secularização, seguido por um retorno ao sagrado. Tal premissa, no entanto, pode ser falaciosa. Teria o sagrado desaparecido para depois reaparecer? Ou se poderia afirmar a impossibilidade radical de seu desaparecimento em sociedades humanas? Durkheim (1985) declara que o sagrado não desaparece com a secularização. As instituições religiosas podem declinar, mas a necessidade do sagrado permanece. Os vínculos, os valores e as normas

sociais que mantêm a sociedade unida dependem do sagrado. Ele analisou sociedades pré-modernas que legitimavam seus valores pela religião, assegurando a estabilidade do sistema. A função da religião seria garantir a ordem e a integração social dos indivíduos. O agir criativo é relegado a um segundo plano, dando-se prioridade à adequação do indivíduo ao todo social. Seria a análise durkheimniana da permanência do sagrado válida nas sociedades modernas em que a mudança é um paradigma?

Durkheim acreditava que a religião tradicional está prestes a desaparecer. Por outro lado, acreditava que o aspecto de coesão gerado pelos rituais religiosos ainda seria necessário na modernidade. As sociedades modernas, portanto, promoveriam modificações nos rituais tradicionais para manter sua unidade. Sem deixar claro quais seriam esses novos rituais, Durkheim parece estar se referindo “à celebração de valores humanistas e políticos, como a liberdade, a igualdade e a cooperação social” (Giddens, 2001, p. 432).

A obra funcionalista de Parsons (1968, 1972) tenta suprir a lacuna deixada por Durkheim na análise da religião nas sociedades contemporâneas. Ele mantém a preocupação durkheimniana sobre a ordem e a estabilidade do sistema. A religião teria um papel de integração social e asseguraria significados de vida, reduzindo a discrepância entre expectativas e realidade. Essa contribuição da religião é insubstituível porque ela se funda na capacidade humana de transcender a realidade cotidiana. O ser humano teria a necessidade de algo supramundano.

Parsons concorda com Weber sobre o paradoxo ocorrido no processo de racionalização do mundo: o espírito do capitalismo abandonou sua inspiração religiosa original. Isso não significa, para Parsons, o desaparecimento da religião ou mesmo seu declínio. O que teria acontecido foi uma redefinição das relações entre religião e sociedade. A religião teria abandonado a esfera pública e se restringido à esfera pessoal e privada. Nesse âmbito, a religião continuaria assegurando o equilíbrio emotivo do indivíduo e orientando-o de acordo com os valores da sociedade. Ele se recusa a admitir a decadência religiosa e aponta o surgimento da religião sob novas formas: o ecumenismo, a santificação do amor humano, a ênfase na comunidade. Os valores do cristianismo teriam se incorporado às instituições modernas: uma nova religião de “amor secular em escala planetária” (PARSONS, 1972, p. 309). Esse otimismo se baseia na raiz da escola funcionalista que não acredita no desaparecimento da religião, apenas em sua adaptação.

Na trilha aberta por Parsons, O’Dea (1969) aprofunda o tema da religião como

necessidade humana de transcender o cotidiano. Sendo a existência humana limitada universalmente, a religião se torna necessária. Ele aponta como limites da existência humana: as incertezas das condições de vida, os limites para controlar o ambiente em que se vive e o limite de recursos necessários à sobrevivência estabelecidos pela contingência, impotência e penúria.

O funcionalismo identifica o papel da religião com a assistência fornecida aos homens em sua adaptação às três realidades brutais da contingência, impotência e da penúria (e, conseqüentemente da frustração e da privação)... Nessa formulação, a religião é o mecanismo mais importante de adaptação aos elementos aleatórios e frustradores da existência. (O'DEA, 1969, p. 15).

Depois de identificar a necessidade permanente da religião, O'Dea ainda distingue a contribuição dessa necessidade em três níveis: a manutenção do sistema no nível institucional, a formação de um significado para a vida ser vivida e a adaptação emotiva do indivíduo ao ambiente. Ele individua as seis funções básicas da religião e, superando Parsons, aponta seus elementos disfuncionais:

FUNÇÕES DA RELIGIÃO	DISFUNÇÕES DA RELIGIÃO
1) adaptação emotiva do indivíduo fornecendo consolação às frustrações.	1) a consolação pode inibir o protesto social que permitiria melhoras sociais.
2) a função sacerdotal forneceria através dos ritos segurança individual e estabilidade.	2) a sacralização de ideias e comportamentos poderia inibir o progresso.
3) legitimação de normas e valores garantindo o controle social e a integração do indivíduo ao grupo.	3) a sacralização de normas e valores poderia servir para manter privilégios no campo econômico e social.
4) fornece modelos de valor para examinar criticamente as normas sociais insuficientes sendo fonte de mudança social.	4) Esta "função profética" poderia impedir qualquer compromisso com a ordem existente favorecendo o extremismo.
5) estabilização da identidade	5) criação de divisões internas na sociedade gerando conflitos religiosos.
6) amadurecimento individual	6) o amadurecimento pode ser bloqueado por uma dependência das instituições religiosas.

Durkheim, Parsons e O'Dea defendem a impossibilidade do desaparecimento radical da religião nas sociedades humanas. O'Dea chega a afirmar que a religião é uma necessidade humana de transcender o cotidiano. A religiosidade não seria gerada apenas por fatores externos; ela é algo intrínseco ao ser humano.

Pensamento iluminista e fé religiosa são antagônicos?

A revolução copernicana, no início dos tempos modernos, vai modificar de forma radical a maneira de pensar Deus. O homem moderno não mais aceita o acesso imediato do real e passa a pensar a realidade através da mediação da subjetividade. São desenvolvidos métodos de investigação apoiando-se na razão e investigação científica.

Buscando as regularidades da natureza que permitissem seu domínio, o homem deixa de lado a hipótese da causa primeira. A questão de Deus passa a ser tematizada não mais a partir do cosmos como entre os gregos, e sim da mediação do homem e de suas relações com o mundo. A partir de sua subjetividade.

Os princípios da autonomia racional e da pesquisa científica foram propostos, no século XVII, por Galileu, Descartes e Spinoza. A fé na razão transformou o universo em um sistema matemático. A partir do século XVIII, em especial, o homem vai tomando posse de sua liberdade e o pensamento torna-se consciente e crítico acerca de si mesmo. O Iluminismo representou um processo de emancipação onde o homem liberta-se do domínio da autoridade e tradição. No campo político, todos os homens são reconhecidos como iguais. A velha ordem hierárquica e patriarcal entra em uma profunda crise com a democratização. No campo do conhecimento, a ciência moderna conduz o homem a um comportamento racional perante a realidade. Esta secularização tendia a despir a humanidade da presença divina. A fé se tornava suspeita já que representava a ordem ultrapassada. O ocidente assiste a ruptura do mundo judaico-cristão e o mundo profano. A razão crítica e a subjetividade passam a buscar a verdade da religião. As concepções religiosas mitificadas caíram por terra com o progresso da ciência. Cresce neste momento a tensão entre a subjetividade crítica e as instituições religiosas tradicionais. Os valores tradicionais e instituições do século XVIII se viram influenciados por tais princípios.

Generalizar o pensamento iluminista na sua relação com a religião, no entanto, é perigoso. Zilles (1991), por exemplo, divide o pensamento iluminista em três posições unilaterais a respeito da religião: 1) A religião como falsa consciência ou simples ideologia e, portanto, passível de negação: a ciência desmascararia a alienação religiosa e obteria a transformação da consciência humana. Marx, Feuerbach, Freud e outros confiavam exageradamente na ciência, no progresso e na razão. O desaparecimento da religião, no entanto, tornou-se uma ilusão. Ainda hoje, percebe-se a busca de fundamentos para fé e para a crença em Deus. 2) Os esforços apologéticos para justificar a religião no mundo técnico-científico: com diferentes estratégias, os seus representantes tentavam mostrar a profunda solidariedade entre razão e religião. Era impossível para eles, porém, enfrentar o problema da historicidade. 3) A descrição empírica e análise das diferentes concepções e instituições religiosas: Weber, Durkheim, Lévy-Bruhl e outros buscavam estudar a religião empiricamente interpretando o mundo atual, geralmente, como resultado da secularização. Contentavam-se com afirmações

formais sobre o processo da religião.

No mesmo caminho de buscar um conceito mais amplo do iluminismo, que abarcasse suas diferenças, Gay (1966) propõe entendê-lo como uma “coalizão solta, informal, totalmente desorganizada, de críticos culturais, céticos religiosos e reformadores políticos que defendiam um programa político cosmopolita e humanitário, reivindicando a extensão da liberdade em todos os níveis, para que a humanidade prosseguisse seu aperfeiçoamento moral através da razão”. (GAY, 1966, p. 3). Na Inglaterra e França ele foi, de forma geral, radical em suas opiniões políticas, marcadamente secular e enfatizava as ciências naturais. Voltaire representava a era da razão sem fé religiosa. Bacon e Condorcet confiavam cegamente na razão. Hobbes transformou o racionalismo em um ateísmo inflexível. A revolução francesa, enfim, personificou a deusa razão em uma encantadora mulher nua.

Na medida em que progredia a razão, a fé parecia chegar a seu ocaso. Céu e inferno tornaram-se contos de fada e os velhos dogmas declinavam. A fé, no entanto, estava arraigada nos corações europeus. Ela não sucumbiria tão facilmente à razão. Seria a razão infalível? Na Alemanha, ao contrário da tradição francesa e inglesa, o iluminismo conservou o interesse nas implicações religiosas da metafísica clássica. Coube, especialmente, a Kant (1977) fazer a crítica da razão.

O caminho para esta crítica foi aberto por Locke, Berkeley e Hume que, no entanto, também tinham chegado a resultados contrários à religião. Locke afirmara que todos os nossos conhecimentos vem através dos sentidos, portanto, só as coisas materiais podem ser conhecidas. Berkeley criticava o materialismo ao afirmar que a própria matéria não existe, a não ser como uma modalidade da mente. Ele dizia que a única realidade que conhecemos é a mente. Para Hume, nem a mente existia, pois ela não passava de um amontoado de memórias, sensações e sentimentos. Não existiria uma alma por trás da mente. Além de questionar a religião, Hume também voltou sua crítica à Ciência. Esta deveria se limitar à matemática e ao experimento direto e não confiar em deduções baseadas em leis.

As críticas feitas à razão levavam à conclusão que esta não é um teste definitivo. Rousseau, uma das poucas vozes francesas a combater veementemente o materialismo e o ateísmo, afirmava que, nas grandes crises da vida, nem sempre a razão é a melhor guia. O instinto e o sentimento, às vezes, devem ter prioridade sobre a razão teórica.

Como salvar a religião da razão e a ciência do ceticismo? Kant (1977) propôs enxergar o conhecimento originado na razão pura de forma distinta daquele que nos

chega através dos canais deformadores dos sentidos. Existiria um conhecimento a priori que tornaria possível a verdade e a ciência absolutas. Caberia à nossa mente coordenar as sensações e percepções transformando-as em ideias situadas pelas categorias de espaço, tempo e causalidade.

O grande paradoxo percebido por Kant foi que as generalizações da lógica e ciência são limitadas ao campo da experiência real e relativas ao nosso modo humano de experiência. Ele conclui, então, a impossibilidade da metafísica como conhecimento científico. Qualquer tentativa da ciência de compreender as coisas em si – de dizer o que a realidade é – não passa de hipótese, pois a compreensão não pode ultrapassar o limite da sensibilidade. A razão nos força a fazer perguntas sobre questões últimas para as quais não temos material sensorial para processá-las. Pontos de vista opostos parecerão sempre prováveis nestas questões tornando-as questões de fé. A ciência perde-se, assim, em antinomias. Kant limitara a ciência a um mundo de superfície e aparência. Existe, no entanto, outra via para os objetos da metafísica além do conhecimento científico, existe a consciência moral. As premissas para a ação moral do homem são a imortalidade da alma, existência de Deus, livre arbítrio. Estes são postulados práticos não provados e necessários à moral humana. Em outros termos, existiria algo fora do mundo dos objetos a conhecer.

Em relação à religião, Kant conclui que os objetos da fé – alma imortal e um criador benevolente – não podem ser provados pela razão teórica. A religião deveria ser baseada na consciência moral, não na ciência. Esta base moral não deve ser derivada das duvidosas experiências sensoriais, e sim do eu interior através da intuição e percepção direta. A base da religião deve possuir um imperativo moral absoluto, categórico. Estes princípios são universais e necessários, caso não existissem, a vida social seria impossível.

A humanidade deve ser tratada como um fim, nunca como um meio. Este é um dos imperativos Kantianos fundamentais para criar uma comunidade ideal de seres racionais. O dever deve ser colocado acima da beleza, a moralidade acima da felicidade. Esta ordem absoluta ao dever prova a liberdade de nossa vontade. Da mesma forma, sentimos nossa imortalidade. Como o senso do correto sobreviveria se não sentíssemos que os desequilíbrios desta vida seriam corrigidos posteriormente? Este raciocínio nos leva, finalmente, a Deus: se o senso de dever envolve a crença em recompensas futuras, deve haver uma causa para este efeito. Deus deve ser postulado. Kant tenta provar a existência de Deus não pela razão, pois esta lida somente com fenômenos sensoriais.

Rousseau tinha razão ao afirmar que acima da lógica está o coração.

Riesgo (2002) afirma ser quase uma impossibilidade matemática o surgimento e continuidade do universo, o que tem provocado em muitos cientistas um sentimento de assombro e veneração. O pensamento iluminista, como foi afirmado, deixou espaço para que o crer em Deus seja razoável. A crença em Deus como explicação da origem e significado para o mundo não é falsificável ou demonstrável, portanto, não é científica. Não é possível negá-Lo ou afirmá-Lo a partir de dados históricos. A incapacidade da ciência de responder questões metafísicas abre espaço para crença em Deus. Trias (1997) chega a afirmar que o que está mais além do âmbito de nossa existência, só pode ser pensado a partir do conceito de mistério que nos circunda. A experiência religiosa dá conta desta ligação entre o homem e o mistério. Ela não pode ser explicada, apenas compreendida.

Em síntese

A partir da ilustração, acreditava-se que o destino estava nas mãos do homem. Este era visto como criador das ciências e como dominador do universo. O processo de secularização foi consequência dessa transformação e significou a subtração de alguma coisa das instituições religiosas. O otimismo ilustrado previa uma sociedade mais justa e homens mais felizes e, de forma geral, sem a necessidade de referenciais religiosos.

O ideal ilustrado acabou demonstrando sua insuficiência ao deixar em segundo plano as questões éticas. O que termina imperando é o homem econômico e sua sede de riqueza. O sonho da racionalização integral de toda sociedade foi submetida à unilateralidade da racionalidade econômica. A ausência de respostas para as questões últimas se traduz na atual sociedade do saber em busca do sobrenatural. A atual sociedade desumanizada produz uma reação paradoxal: um reencantamento, uma busca do transcendente.

Na medida em que a religião tradicional não satisfaz e a racionalidade moderna não dá sentido para vida, o indivíduo busca substitutos funcionais no ocultismo, na magia, na astrologia... Angustiado e em busca de segurança, o homem procura conhecer o futuro através de artes adivinhatórias. Outros movimentos como os ecológicos, os pacifistas, os nacionalistas... também podem ser analisados nessa perspectiva. “En el fondo se trata de la búsqueda de valores para procurar saciar la sed de identidad, de orientación y de salvación de unos ciudadanos perdidos en la vorágine de la sociedad compulsiva e anónima.” (RIESGO, 1997, p. 291)

Está ultrapassada hoje a concepção unilinear e progressiva da secularização como decorrência de uma racionalização oníabrangente no mundo ocidental. O “despertar religioso” das sociedades contemporâneas falsificou essa teoria. A contemporaneidade assiste a um “retorno ao sagrado”, ao “mágico”. Formas seculares e sacras convivem no mundo contemporâneo, ao mesmo tempo em que formas religiosas tradicionais convivem com movimentos de caráter mais esotérico.

Teorias recentes admitem que a tendência de nossos tempos é a construção da ação social e das políticas em torno de identidades primárias, em uma busca ansiosa por significado e espiritualidade. A busca da identidade religiosa está se tornando uma das principais fontes alternativas de significado. A necessidade de reconstrução de outra identidade, de outro projeto, torna-se premente para que o homem possa situar-se no mundo. Nessa busca, a religião tem-se tornado uma das maiores forças de segurança pessoal e mobilização coletiva.

A análise weberiana sobre a secularização é contestada na medida em que na modernidade as religiões se renovam e multiplicam. O homem continua buscando respostas para questões existenciais que estão além do mundano. Steiner (2001) conjectura que a magia na sociedade contemporânea tem origem na crise de confiança da cultura ocidental no século XX, que teria provocado um ataque de nervos generalizado. A volta do sagrado é tentativa de encher um vazio. Uma espécie de banalização do mistério tem ocorrido nesse processo. O clima pós-moderno parece ter afetado esse renascer religioso que vem tingido de subjetivismo e atomização. As Igrejas tradicionais retrocedem enquanto outras religiões avançam. A religiosidade atual não se orienta para as Igrejas e sim para o indivíduo. Nesse contexto de mercantilização religiosa, cada indivíduo cria sua religião privada.

O ser humano caminha em busca de uma identidade, de um sentido, de um motivo e de uma maneira para a vida ser vivida. Na busca da religiosidade, pergunta-se o sentido da vida, da história. A ciência positiva tentou expulsar do mundo o sagrado e acabou deixando o universo utilizável, mas sem sentido. Esse reencantamento da sociedade moderna deixa no ar a pergunta: será que a humanidade, algum dia, assistiu a um real desencantamento?

Os modelos explicativos da religiosidade no mundo contemporâneo trabalham com a premissa de um processo de secularização, seguido por um retorno ao sagrado. Podemos, no entanto, estar diante de uma falácia. Teria o sagrado desaparecido para depois reaparecer? Ou se poderia afirmar a impossibilidade radical de seu

desaparecimento em sociedades humanas? Durkheim (1985), Parsons (1972) e O'Dea defendem a impossibilidade radical do desaparecimento da religião. Nessa perspectiva, a religiosidade no mundo contemporâneo pode ser compreendida como algo inerente ao ser humano e não gerada por fatores externos.

A experiência religiosa possui natureza pré-reflexiva; é inevitável, pois pertence ao próprio ser que somos. A religião se define para o indivíduo como uma relação do seu eu interior com a realidade transcendente. Os fenomenólogos da religião afirmam que a religião é uma constante em todas as épocas da humanidade. O homem possui uma natureza religiosa que exige a experimentação do sagrado, do numinoso. A partir das características sentidas nessa experiência, resultam-se os aspectos morais da justiça divina e desenvolvem-se conceitos como amor, misericórdia, piedade. A sacralização contemporânea não é um fenômeno marginal que está renascendo. A necessidade do sagrado nunca deixou de existir, pois não há sociedade sem religião. A religião não desaparece, transforma-se.

Reflexões finais

A diversidade religiosa do mundo atual exige a abordagem das relações inter-religiosas e das formas como as religiões poderiam contribuir para superação da racionalidade fragmentada herdada do Iluminismo. Existiriam invariantes religiosas que permitiriam o diálogo em um mundo multicultural? Antropólogos e sociólogos já haviam reconhecido a legitimidade que possuíam as diversas culturas ao romperem com a tradição etnocêntrica. Passaram a analisá-las em suas especificidades, porém, deixaram sem questionamento que as culturas são tradições vivas passando por um processo de interação. Uma filosofia intercultural exige mais do que admitir que a pluralidade; ela deve reconhecer a centralidade do diálogo nesse processo. Este modelo dialógico pressupõe diversos tipos de racionalidade nas diferentes culturas. Cada tradição cultural deve ser analisada em si e aceitar a legitimidade das outras.

Quando duas culturas se encontram, elas são livres para optar pela convivência ou pelo conflito. Essa liberdade intersubjetiva permite a manutenção ou não da comunidade e só se manterá se uma cultura reconhecer a outra. As liberdades se invadem e se limitam. É necessária, portanto, a construção de uma segunda natureza, mediante a realização de algo em comum: as liberdades individuais conviveriam em relações comuns, e o ser humano exerceria aí sua liberdade.

Como ser livre sem eliminar o outro? Para que isso ocorra, um processo de

compreensão mútua é fundamental. O diálogo só se tornará possível se invariantes forem encontradas nas diferentes identidades. Em todas as crenças religiosas, é possível encontrar pontos de consenso, sem renunciar as diferenças. Essas invariantes culturais podem ser convertidas em transculturais à medida que nos encontramos nos outros. Esse encontro é fundamental para se projetar o futuro.

A nova sociedade do saber possui um poderoso instrumental tecnológico e organizativo que pode ser usado para o “bem ou para o mal”, de acordo com os projetos humanos. As forças desencadeadas não podem andar à solta; é preciso que o homem assuma a responsabilidade pelo seu destino. O poder das tecnologias transformou a nova sociedade em uma sociedade global. O homem se vê forçado a assumir todas as culturas, todos os diferentes projetos, todas as religiões. Uma sociedade global tem de aprender a excluir a agressão e a exploração. Em outros termos: “tendría que postularse que todo el mundo pueda intervenir democráticamente en la decisión y creación del destino colectivo” (CORBI, 1992, p. 329). O diálogo democrático, que garante o direito do cidadão de intervir no seu destino, é a única forma de exorcizar a violência.

Corbí alerta sobre a necessidade de exclusão dos projetos estáticos que bloqueiam as transformações nos conhecimentos, bem como daqueles que excluem outros projetos, e, por fim, dos projetos baseados na exploração. Devem-se estimular projetos que gerem dinamismo, colaboração, comunicação, e que criem uma consciência de globalidade, garantindo a pluralidade e a diversidade. Corbí defende que, se nos ativermos às doutrinas dos fundadores das grandes religiões, perceberemos que o caminho proposto é um processo que gera dinamismo, flexibilidade, criatividade.

Foram os moldes culturais estáticos e autoritários, sob o qual foram vertidas historicamente, que fizeram da religião algo estático e autoritário. Partindo desta premissa, a religião poderia ter um papel criador importante na atual sociedade dinâmica, se escutarmos as antigas tradições religiosas: elas falam de um processo de refinamento de nossas faculdades que nos pode conduzir a um novo acesso cognitivo e axiológico. Um processo que não termina em submissão ou em crença cega; mas em respeito, interesse e amor por tudo que existe. Essa dimensão pode se converter em critério e guia para homens que são forçados a decidir o destino do planeta e da espécie.

A nova religiosidade é de difícil classificação; a consequência disso é que se tem chamado de “religião” muitos comportamentos simbólicos que não merecem esse nome. O atual crescimento do sagrado parece convidar cada um a criar sua própria religião, produzindo uma crise das cosmovisões sagradas. Segundo Riesgo (1997), o atual

reencantamento carece de profundidade e conteúdo. Falta o “rompimento de nível” (RIESGO, 1997, p. 55), gerador de uma experiência gratuita de mistério através do qual o fenômeno religioso se manifesta. A falta dessa experiência tem gerado uma crise no mundo simbólico, que caracterizou a história da humanidade. Essa constatação, mesmo se verdadeira, não elimina o problema: o sagrado é presença incontestável na atual sociedade do saber.

Quais religiões terão futuro na sociedade pós-moderna? Quais poderão contribuir para projetar o futuro? Riesgo aponta para aquelas religiões que legitimam a autonomia pessoal e a solidariedade entre os povos, convocando o homem a uma tarefa histórica, responsável e criativa como projeto de salvação. A autêntica religião deve reivindicar o especificamente religioso e ajudar a superar a razão instrumental da ilustração, buscando uma razão integral que desvele todas as dimensões da realidade. Essa religião deve ser capaz de manter uma tensão dialética entre o imanente e o transcendente, entre controle da natureza e o mistério.

Referências

ACQUAVIVA, S. S. Religione e irreligione nell'età postindustriale. In: ACQUAVIVA, Sabino S.; GUIZZARDI, G. *Religione e irreligione*. Roma: AVE, 1971.

ARON, R. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ARSUAGA, J. L. *El collar del neandertal*. Madrid: Temas de hoy, 1999.

BAECHLER, J. Religião. In: BOUDON, R. (org.). *Tratado de Sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, p. 449-487.

BECKFORD, J. A. (dir.). *Nuevi forme del sacro: movimenti religiosi e movimenti social*. Bologna: Il Mulino, 1990.

BELL, D. *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Madrid: Alianza, 1976.

_____. Reflexiones al final de una era. *Revista Claves de la razón práctica*, Madrid, n. 68, p. 2-12, Dic, 1996.

BELLAH, R. N.; GLOCK, C. Y. *The new religious consciousness*. Berkeley: California U. P., 1976.

BERGER, P. L. *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós, 1971.

CASTELLS, M. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CORBÍ, M. *Proyectar la sociedad reconvertir la religión*. Barcelona: Editorial Herder,

1992.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Editora Nacional, 1995.

_____. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: PUF, 1985.

FILORAMO, G. *I nuovi movimenti religiosi*. Roma-Bari: Laterza, 1986.

GAY, P. *The enlightenment: an interpretation*. New York: Random House, 1966.

GIDDENS, A. *Sociologia*. São Paulo: Artmed, 2001.

GREELEY, A. M. *L'uomo non-secolare: la persistenza della religione*. Brescia, Quereniana, 1975.

HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova, 1972.

HOBBSBAWN, E. *A era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

JACOBY, H. *The bureaucratization of the world*. Berkeley: University of California, 1976.

KANT, I. *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires: Losada, 1977.

LA TAILLE, Y. *Limites: três dimensões educacionais*. São Paulo: Ática, 2000.

LLANO, A. La hora de la sociedad de la inteligencia. *Nueva Revista*, Madrid, n. 70, p. 162-169, Ago. 2000.

MAGALLÓN, J. M. S. Qué es la sociedad del conocimiento? *Nueva Revista*, Madrid, n. 70, p. 9-15, Ago. 2000.

MARTELLI, S. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARX, K. *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza, 1986.

O'DEA, T. *Sociologia da religião*. São Paulo: Pioneira, 1969.

OTTO, R. *Lo santo*. Madrid: Alianza, 1980.

PARSONS, T. Redenz, non credenza e miscredenza. In: CAPORALE, R.; GRUMELLI, A. *Religione e ateismo nelle società secolarizzate*. Bologna: Il Mulino, 1972, 297-345.

_____. *Sociología de la religión y de la moral*. Buenos Aires: Piados, 1968.

RICOEUR, P. *Finitud e culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1982.

RIESGO, M. F del. *El enigma de la condición humana: un diálogo entre la razón y la*

fe. La ciudad de Dios: Real Monasterio de el escorial, 2002.

_____. *La ambigüedad social de la religión*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1997.

STARK, R.; BAINDRIDGE, W. S. *The future of religion*. Berkeley: California U. P., 1985.

STEINER, G. *Nostalgia del absoluto*. Madrid: Biblioteca de Ensaio Siruela, 2001.

TRIAS, E. *Pensar la religión*. Barcelona: Destino, 1997.

VELASCO, J. M. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Cristiandad, 1982.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967.

_____. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1982.

_____. *Historia económica general*. México: FCE, 1956.

WESTLEY, F. *The complex forms of new religious life*. A durkehimian view of new movements. Chico (California): Scholar Press, 1983.

WILSON, B. R. *The social impact of new religious movements*. New York: Rose of Sharon, 1981.

ZILLES, U. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulus, 1991.

RECEBIDO EM 27/11/11

APROVADO EM 20/01/12