

ESCOLA DE HUMANIDADES PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
TEOLOGIA MESTRADO EM TEOLOGIA  
RUBIEL CARDOSO DE SOUZA

**A SECULARIZAÇÃO E O SAGRADO: UMA RELAÇÃO DIALÉTICA COM  
IMPLICAÇÕES NA RELIGIOSIDADE CONTEMPORÂNEA**

Porto Alegre  
2018

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica  
do Rio Grande do Sul

# **A SECULARIZAÇÃO E O SAGRADO: UMA RELAÇÃO DIALÉTICA COM IMPLICAÇÕES NA RELIGIOSIDADE CONTEMPORÂNEA**

Dissertação apresentada à faculdade de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Nythamar H. F. de Oliveira Jr.

**Porto Alegre**

**2018**

**RUBIEL CARDOSO DE SOUZA**

# A SECULARIZAÇÃO E O SAGRADO: UMA RELAÇÃO DIALÉTICA COM IMPLICAÇÕES NA RELIGIOSIDADE CONTEMPORÂNEA

Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Nythamar H. F. de Oliveira Jr.

Aprovada em \_\_\_\_ de março de 2018, pela Comissão Examinadora.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Nythamar H. F. de Oliveira J. PUCRS  
(Orientador)

---

Prof.Dr. Luiz Carlos Susin

---

Prof. Dr.Valério Guilherme Schaper

## DEDICATÓRIAS

À Cláudia Carolina, por sua paciência, compreensão e sua insubstituível participação, sem ela, seria impossível a realização desse projeto.

À Francine Idiart, pelo seu companheirismo nas horas difíceis e por sua disposição em que esse trabalho se tornasse real.

Ao casal de amigos, Angelo Vieira e Maura Jeisper, cuja colaboração foi além de palavras.

Aos amigos Paulo Jubim e Renato Amaral, em que sempre se encontrou uma palavra de motivação.

Aos companheiros, amigos e irmãos em Cristo da Comunidade Shalom de Porto Alegre.

## AGRADECIMENTOS

Ao professor Nythamar H. F. de Oliveira Jr., agradeço pela sabedoria com que me orientou nessa dissertação, deixando sempre espaço em que eu pudesse expressar meus pontos de vista com liberdade.

Ao Professor Luiz Carlos Susin, por seus preciosos apontamentos que tornaram esse trabalho mais profícuo.

Ao programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCRS, na pessoa de seu coordenador, prof. Dr. Leomar A. Brustolin, pela motivação e atenção à caminhada de cada um dos mestrandos em Teologia.

Aos muitos colegas de mestrado, que talvez jamais encontre novamente, contudo, a amizade construída nesse período permanece viva em minha memória.

Àquele que é o mantenedor de minha vida, e que, um dia, voltarei ao seu regaço. “Fizeste-nos, Senhor, para ti, e o nosso coração anda inquieto enquanto não descansar em ti”. Santo Agostinho.

## RESUMO

A presente dissertação de Mestrado em Teologia, “*A secularização e o Sagrado: uma relação dialética com implicações na religiosidade contemporânea*”, examina a relação entre a secularização e o sagrado e seus desdobramentos no devir histórico. Como fenômeno histórico-social que ocorreu no Ocidente, a secularização provocou a perda de plausibilidade da religião institucional que mantinha o controle temporal em todos os aspectos da sociedade. Com o advento da modernidade, ocorreu uma mudança de paradigma, o teocentrismo é substituído pelo antropocentrismo, e a revelação é substituída pelo saber científico. O racionalismo e o saber científico trouxeram inquestionáveis melhorias sociais e materiais à humanidade, não obstante, um fosso foi aberto, pois, paradoxalmente, novas crises sociais e existenciais sobrevieram à sociedade secular. Convivendo com o vazio existencial, o homem moderno abre-se novamente à realidade espiritual, o que não significa um retorno às religiões tradicionais, mas sim um retorno ao sagrado que se manifesta em múltiplas formas de modo que o ser humano contemporâneo ressignifica sua espiritualidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Secularização; Sagrado; Modernidade; Racionalismo científico; Retorno do religioso.

## *ABSTRACT*

The current Master's thesis in Theology, "Secularization and the Sacred: A dialectical relation and its implications for contemporary religiosity", examines the relationship between secularization and the sacred and its unfolding in historical becoming. As a historical-social phenomenon that occurred in the West, secularization brought about the loss of plausibility of the institutional religion that maintained temporal control over all aspects of society. With the advent of modernity, a paradigm shift has occurred, as theocentrism was replaced by anthropocentrism, and revelation by scientific knowledge. Rationalism and scientific knowledge brought unquestionable social and material improvements to mankind, nevertheless a gap has been opened, paradoxically, as new social and existential crises have emerged in secular society. Living with this existential emptiness, modern mankind opens itself again to spiritual reality, which does not mean a return to traditional religions, but a return to the sacred manifested in multiple forms so that contemporary human beings re-signify their spirituality.

*KEYWORDS:* Secularization; the Sacred; Modernity; Scientific Rationalism; Return of the religious.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>8</b>
<b>1 A GÊNESE DA SECULARIZAÇÃO</b> .....	<b>12</b>
1.1 A SEMÂNTICA DA SECULARIZAÇÃO E SEUS CORRELATOS .....	13
1.2 <i>As religiões bíblicas e as raízes da secularização</i> .....	14
1.3 <i>A secularização e a influência judaico-cristão</i> .....	17
1.4 <i>A Reforma Protestante e o mundo católico medieval</i> .....	24
1.5 <i>A Reforma Protestante e a secularização</i> .....	29
<b>2 O ADVENTO DA MODERNIDADE E O LOCUS DA RELIGIÃO</b> .....	<b>35</b>
2.1 MODERNIDADE: RUPTURAS E PERMANÊNCIAS .....	36
2.2 <i>O Estado moderno e a revolução científica</i> .....	39
2.3 <i>O paradigma imanente da Modernidade</i> .....	43
2.4 <i>Os efeitos do Mecanicismo e do Iluminismo na religião</i> .....	47
2.5 <i>A dessacralização e a fragmentação do mundo</i> .....	52
<b>3 SECULARIZAÇÃO E RELIGIÃO: A COEXISTÊNCIA DOS OPOSTOS NA CONTEMPORANEIDADE</b> .....	<b>59</b>
3.1 A SECULARIZAÇÃO E OS NOVOS ITINERÁRIOS DA RELIGIÃO .....	60
3.2 <i>O pluralismo e o cenário religioso atual</i> .....	63
3.3 <i>O deslocamento do religioso e a ampliação do sagrado</i> .....	68
3.4 <i>Religião e consumo: o paradigma do mercado religioso</i> .....	75
3.5 <i>O futuro da secularização e da religião: possibilidades e desafios</i> .....	82
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>95</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>98</b>

## INTRODUÇÃO

A secularização é um fenômeno típico da Modernidade. Esse fenômeno desponta, sobretudo, pela forte racionalização e pelo desenvolvimento técnico-científico que ocorreu no mundo ocidental moderno. Passado mais de quatro séculos, este fenômeno histórico, denominado secularização, ainda é um assunto que dificulta o consenso entre os estudiosos do tema devido a uma série de aspectos que foram sendo adquiridos ao longo do tempo tornando complexa a sua interpretação.

O interesse em torno do tema secularização voltou à pauta na segunda metade do século XX, mais precisamente nas décadas de 50 e 60, sendo que, nesta época, um conjunto de estudos ficou conhecido como “teoria da secularização”, contudo, estes estudos não tiveram conclusão uniforme entre os teóricos. A motivação em tratar o tema da secularização nessa época tem a ver com a situação em que a religião encontrava-se no mundo pós-guerra, onde novas configurações econômicas e políticas estavam em desdobramentos. Mais recentemente, os estudos concernentes a secularização buscam uma chave de compreensão para ver como esta (secularização) se processa, e se ainda tem validade em nossa época, uma vez que desde a década de 1960, inúmeros movimentos religiosos têm surgido e continuam a desafiar as teses que afirmavam o fim da religião.

A razão pela qual se faz empreender uma averiguação sobre este tema tem a ver com a trajetória religiosa que ocorreu no Ocidente, isto é, se, em certo momento histórico, a prática religiosa ocidental estava sujeita às normatizações da instituição católica, o que faz então com que a religiosidade das pessoas sobreviva hoje mesmo longe do arraial institucional que entrou em declínio? Uma vez que as instituições religiosas oscilam em plausibilidade devido ao processo de secularização e do conhecimento científico, que passou a ser o critério de verdade, por que ainda a religião é tão fundamental ao ser humano? Por que ainda o ser humano insiste em algo como a religião, considerada ultrapassada como no caso do positivismo, ou, como algo semelhante ao ópio que entorpece, como no caso do marxismo? Talvez uma resposta

razoável seja que a religião continua sendo a mais onipresente e a mais universal das características constitutivas da humanidade que dão sentido à vida.

Não há pretensão, na atual dissertação, de esgotar o assunto entre o processo de secularização e a religião, os “opostos” coexistem numa dialética, numa tensão em que a síntese parece não existir. O que se busca, no entanto, é encontrar as raízes que contribuíram para o fenômeno histórico da secularização na Modernidade, sendo possível, nessa busca, achar certos componentes na tradição judaico-cristã que, se não foram a base, pelo menos não serão estranhas ao discurso moderno. Logicamente, isto não é de todo aceito pelos que se debruçam na questão da Modernidade e que veem nela um projeto totalmente novo e livre de qualquer herança passada.

Na intenção de realizar aquilo que nos propomos nessa dissertação e alcançar o percurso delineado, foi organizado esse texto em três capítulos:

No primeiro, *A Gênese da secularização*, busca-se compreender se a mensagem dessacralizadora existente na Bíblia forneceu à posterioridade os elementos necessários para o desencadeamento secular que ocorreu no mundo ocidental. Iniciado pelo profetismo hebraico e, mais tarde, regatado pela Reforma protestante, percebe-se a mensagem de desencantamento do mundo, no qual o sentido do sagrado é esvaziado, sendo que nada no mundo possui sacralidade e este foi entregue aos homens para que dirijam e dominem a criação. Este resgate feito pelos reformadores em que se retira da natureza seu valor sacral abrirá caminho no século XVI-XVII para o advento da ciência que vê agora a natureza dessacralizada passível de experimentos.

O período histórico em que a Reforma protestante se situa é concomitante ao Renascentismo, este último trazia no seu bojo a junção do espírito científico com a espiritualidade, a religião não estava excluída, mas, aos poucos, a ênfase dada pelos renascentistas ao antropocentrismo confluirá para acentuar-se a separação da ciência e da religião gerando, desta forma, uma contribuição no processo de dessacralização do mundo. Assim como no Renascentismo, a Reforma protestante deu passos na mesma direção em relação à dessacralização. Desta maneira, pode se afirmar a influência do

protestantismo nesse processo que possibilitou o progresso científico e, conseqüentemente, a separação entre ciência e religião.

Com isso, não se afirma que a Reforma foi a causa da secularização concretizada no Ocidente, afirmar isso seria um equívoco histórico, não obstante, é inegável a sua relação e a sua parcela na contribuição deste processo. O protestantismo, ao lado de outros aspectos históricos, revela não somente sua atuação nas transformações que ocorreram no mundo ocidental de sua época, mas também sua inserção num conjunto de forças que ocasionaram a perda de plausibilidade do mundo católico medieval viabilizando, nesse sentido, o surgimento de uma nova estrutura social comumente chamada de Modernidade.

No segundo capítulo, *O advento da Modernidade e o locus da religião*, abordar-se-á o processo histórico-social ocorrido no Ocidente conhecido como Modernidade. Alguns sinais desta fase histórica foram, por exemplo, a ruptura com a tradição medieval em que se retirou da religião institucional o monopólio do controle da sociedade deslocando-o, assim, para o campo do privado; outra característica foi a mudança de mentalidade e de atitude do homem ocidental diante dos avanços científicos, da descoberta do Novo Mundo e da nova realidade social que se instaurava.

Procurar-se-á mostrar ainda, nesta parte da dissertação, a posição e a relação da religião com a revolução científica, com o mecanicismo e com o iluminismo. A conclusão a que se chegará é que a Modernidade, em sua fase inicial, não foi contrária à religião em si, somente mais tarde, com o advento do Iluminismo e posteriormente com a proclamada “morte de Deus” feita por Nietzsche, que esta se revelará como advento que busca romper qualquer espécie de vínculo com a tradição religiosa e com a metafísica.

Por fim, será analisado que o avanço técnico-científico e a razão como fundamento que desmistifica todo “engano” tiveram seu lado paradoxal. Se grandes benefícios trouxeram à humanidade, em contrapartida, gerou um quadro de incertezas à medida que não conseguiu cumprir com todas as suas promessas. O homem moderno passou a mergulhar em um vazio existencial diante de um mundo dessacralizado e

fragmentado, neste cenário, ele retoma sua consciência espiritual e se abre novamente ao sagrado.

No último capítulo, *Secularização e Religião*: a coexistência dos opostos na contemporaneidade, analisar-se-á como se desdobra a espiritualidade no mundo contemporâneo secularizado. Pois, sendo uma religiosidade baseada na subjetividade e no individualismo, diante de um pluralismo religioso, isto não significará um retorno às instituições necessariamente, mas sim uma constatação de que a secularização não pôs fim a religião e que o sagrado continua vivo em múltiplas formas.

Buscar-se-á ainda mostrar o que tornou possível que estas novas expressões religiosas ganhassem notoriedade no cenário atual. O ponto de partida para essa compreensão lançou um olhar para dois possíveis motivos que viabilizaram o surgimento de tal situação: o fim dos monopólios e o pluralismo religioso. Observar-se-á que, numa situação de pluralismo, o religioso sofre um deslocamento e o sagrado passa ser ampliado recebendo novas conotações e significados.

O pluralismo religioso gerou uma situação de mercado em que as religiões se burocratizam e passam a concorrer umas com as outras na disputa por fiéis agindo como fornecedoras de bens simbólicos, logo entram na concorrência do mercado religioso. Desta forma, surge o trânsito religioso em que os indivíduos passam a circular pelas mais diversas religiões. Uma característica deste modelo de religiosidade será a busca por experiências, pois a subjetividade e a emoção são altamente valorizadas.

Por fim, procurar-se-á mostrar o que poderá ser o futuro da secularização e da religião. A conclusão possível a se chegar é que ambas as instâncias não só convivem juntas, mas não dão sinal de enfraquecimento ou de retrocesso. A fim de apontarmos um caminho que supere o antagonismo e o conflito destas duas instâncias, abordaremos o conceito de “pós-secularização” como uma possibilidade real, que dê guarida às duas realidades no futuro.

## 1 GÊNESE DA SECULARIZAÇÃO

Resgatar a gênese da secularização<sup>1</sup> demanda um esforço análogo àquele feito pela arqueologia. Primeiramente, é necessário encontrar o sítio onde possivelmente se localizem os vestígios de uma origem passada. Ao se encontrar os resquícios passíveis de análise, o trabalho é árduo, exige rigor e cautela para que nada se perca e que se possa analisar o presente a partir de experiências do passado, por vezes, da história já remota.

A secularização como fenômeno histórico-social, que ocorreu principalmente no Ocidente, alterou de maneira peremptória todos os âmbitos da relação do homem moderno em sua vida social e cultural. Apesar de ser difícil a compreensão diante da complexidade de tal fenômeno, sua ligação visceral com advento da Modernidade é fundamental para se entender como a secularização se estabeleceu, e qual o impacto que esta gerou na religião institucional que mantinha o controle em todos os setores da sociedade.

A tarefa em busca da gênese da secularização vai além de se refletir como essa se apresenta na Modernidade, na qual se nota de maneira mais evidente seus reflexos e efeitos na vida social ocidental. O que se busca, no entanto, é encontrar suas raízes e sua ligação, principalmente, com a tradição judaico-cristã, que legou a posteridade, certos

---

<sup>1</sup> De maneira geral, entende-se por secularização o processo histórico pelo qual o mundo toma consciência de sua autonomia. Este seria um processo geral de libertação pelo qual o homem, a sociedade e a cultura seriam libertadas da tutela e do controle do mito, da religião e da metafísica ou das normas ou das instituições dependentes do âmbito sacro ou religioso. Cf. KLOPPENBURG, Boaventura. “Secularização”. In: *O cristão secularizado*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1970, p. 17. Não obstante, a complexidade que o conceito de secularização abarca não se esgota somente neste espectro, pois a partir de 1945 e, sobretudo, na década de 1960 têm início as chamadas “Teorias da secularização”, onde ocorrerá uma reatualização acerca do fenômeno e também surgirão novas abordagens que nem sempre serão unívocas. Alguns traços, porém, mesmo com suas nuances, estarão de certa forma presentes quando o termo secularização é evocado, são eles: a influência da religião judaico-cristã; o declínio da religião no Ocidente europeu; a relação entre a Modernidade e a religião; o progresso técnico e científico; e o desenvolvimento da racionalidade capitalista.

elementos que corroboraram para muitas das ideias defendidas na Modernidade e que confluíram para o desencadeamento da secularização. A aceitação de uma herança judaico-cristã para o surgimento da secularização não é de todo unânime para os estudiosos do assunto, conforme se verá mais a frente, não obstante uma escavação nesse complexo terreno pode contribuir para melhor se entender a relação dialética<sup>2</sup> da religião com os embriões da secularização que obterão forma mais tarde no projeto da Modernidade.

### 1.1 A SEMÂNTICA DA SECULARIZAÇÃO E SEUS CORRELATOS

Nos países de línguas neolatinas, o termo secularização comumente é tratado como sinônimo de outros vocábulos como: laicidade, laicismo, Estado laico e outros derivados. Isto ocorre pelo fato de o termo secularização ser um conceito polissêmico e, quando empregado por autores de distintas especificidades, recebe definições diferentes daquelas que originalmente o termo foi entendido e aplicado.

Etimologicamente, secularização provém do vocábulo latino *saeculum*<sup>3</sup> podendo ser traduzido por “século” ou “era”, mas no decorrer histórico recebeu outras aplicações. Uma destas é o sentido *jurídico-canônico* designando o indulto pelo qual um clérigo poderia voltar ao “século” tendo a liberação dos seus votos religiosos. No sentido *jurídico-político*, o termo *saeculum* serviu para indicar, sobretudo a partir da Revolução Francesa, em que falava da secularização dos bens eclesiásticos, da

---

<sup>2</sup> Esse termo, que deriva de diálogo, não foi empregado, na história da filosofia, com significado unívoco, que possa ser determinado e esclarecido uma vez por todas; recebeu significados diferentes, com diversas inter-relações, não sendo redutíveis uns aos outros ou a um significado comum [...] Com base na documentação histórica correspondente, é possível chegar a uma caracterização bastante genérica da dialética que de algum modo resuma todas as outras. Pode-se dizer, por exemplo, que dialética é o processo em que há um adversário a ser combatido ou uma tese a ser refutada, e que supõe, portanto, dois protagonistas ou duas teses em conflito; ou então que é um processo resultante do conflito ou da oposição entre dois princípios, dois momentos ou duas atividades quaisquer. Cf. ABBAGNANO, Nicola. “Dialética”. In: *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 315. É neste sentido genérico que o termo dialética será tratado na presente dissertação.

<sup>3</sup> A palavra *saeculum* é, portanto, usada para tempo comum em oposição a tempo superior. Uma distinção paralela é temporal/espiritual. Uma relaciona-se com coisas no tempo comum; a outra com questões da eternidade. Cf. TAYLOR, Charles. “Os baluartes da fé”. In: *Uma era secular*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010, p. 75.

separação e subtração de determinados bens, territórios e instituições da esfera do domínio eclesiástico.

Para evitar o equívoco de confundir o termo secularização com outros correlatos semânticos, adotar-se-á<sup>4</sup> o conceito de secularização como fenômeno histórico-social que passou a conotar, nas sociedades modernas ocidentais, a perda do monopólio e do controle que a religião institucionalizada exercia nas diversas esferas da vida social; isto não significa dizer que houve a obliteração total da religião, mas sim que existiu alterações significativas no tecido social que, acoplada ao avanço técnico-científico e à exaltação da autonomia do indivíduo, foram determinantes para o avanço da secularização no Ocidente.

Outros vocábulos relacionados à secularização se citados, a laicidade, por exemplo, receberá a devida contextualização e sua significação histórica, para que não se corra o risco de uma confusão semântica que venha tratar os termos como sinônimos no momento em que estes precisam ser devidamente colocados em seu contexto histórico, quanto a isso, o historiador português Fernando Catroga adverte: “*se toda a laicidade é uma secularização, nem toda a secularização se realizou como laicidade*”.<sup>5</sup>

## 1.2 *As religiões bíblicas e as raízes da secularização*

Ao se voltar o olhar para a complexidade do processo de secularização e as muitas interpretações que o fenômeno recebeu do decorrer histórico, uma questão merece ser levantada: pode se afirmar que a secularização deriva do pensamento bíblico? Ou, a secularização ganhou força em seu processo devido a outros fatores históricos que independem da fé bíblica? Muitos são os pontos de vista, e muitas interpretações já foram dadas ao tema sobre a possível conexão da secularização com a fé bíblica.

---

<sup>4</sup> Posição assumida por vários estudiosos do tema secularização, entre eles: Peter Berger.

<sup>5</sup> CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil*. 1. Ed. Coimbra, Almedina, 2006, p. 46.

Para uma linha teológica que advoga o processo de secularização com origem na fé bíblica, um de seus representantes é o teólogo alemão Friedrich Gogarten, que defende a secularização como um processo normal, ou seja, uma consequência da influência bíblica sobre a história, portanto legítima. O que é ilegítimo para Gogarten é o secularismo tratado por ele como uma “*degeneração da secularização*”<sup>6</sup>. Na mesma esteira, outros teólogos acompanham esta linha em que aceita o processo de secularização como algo normal, que parte da própria Bíblia, mas não deixam de apontar o perigo de esta se tornar secularismo.

Nesse sentido, a secularização é uma consequência da mensagem bíblica que diz: “Submetei e dominai a terra” (Gên 1, 28). O mundo é mundo e não algo divino. Ele é criatura e foi entregue ao homem para nele poder exercer sua liberdade e criatividade. A ideia do homem como imagem e semelhança de Deus (Gên 1, 26) é profundamente secular, pois para o Gênesis significa que o homem é o representante e o lugar-tenente de Deus no mundo [...] Se o mundo secular se unidimensionaliza e radicaliza como única a relação para com o mundo, negando assim outras dimensões do homem, ele se torna uma ideologia totalizante. Já é secularismo e não mais secularização; pode degenerar em ateísmo e não ser mais silêncio respeitoso diante de Deus.<sup>7</sup>

Não há unanimidade sobre a secularização ter sua origem na Bíblia entre os teólogos, alguns setores da religião cristã, a exemplo disso, resistem a uma hermenêutica que advogue a secularização como processo oriundo do pensamento judaico-cristão, que provocará o desencadeamento do fenômeno no mundo ocidental posteriormente.

Mas também não se pode esquecer que, no interior das Igrejas, existem posições resistentes a este tipo de interpretações. Mais especificamente, alguns teólogos ligados ao Vaticano (o cardeal Ratzinger – hoje Bento XVI –

---

<sup>6</sup> GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. 3. Ed. Trad. João Paixão Netto; São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 130.

<sup>7</sup> BOFF, Leonardo. *Vida religiosa e secularização*. Rio de Janeiro: Conferência dos religiosos do Brasil, 1971, p. 12, 17.

e a Congregação para Doutrina da Fé) têm qualificado a secularização como um “fenômeno patológico do cristianismo”.<sup>8</sup>

Não se pretende aqui pormenorizar as divergências existentes acerca da secularização, se tem ou não sua origem na tradição judaico-cristã, nem ainda, estabelecer uma ligação contínua entre a Bíblia e o processo de secularização, tampouco defender uma linearidade histórica desse processo. O que se anela, no entanto, é apontar alguns elementos do pensamento bíblico que funcionaram como embriões da secularização de certa forma ou, pelo menos, ver-se-á isso mais tarde em algumas das principais ideias defendidas na Modernidade com a consolidação da secularização. Vale lembrar que o mundo moderno ocidental foi formado pelas bases, pelos fundamentos, da fé judaico-cristã.

Uma vez aceito o pressuposto de uma herança judaico-cristã para o surgimento da secularização, poder-se-á compreender melhor o nexos de alguns elementos do pensamento bíblico com a Modernidade, ou melhor, aquilo que já se encontrava latente no profetismo hebraico, no cristianismo e posteriormente na Reforma Protestante, como a não sacralidade da natureza, por exemplo, será ratificado na modernidade. Colocado de outra maneira, mesmo antes de o pensamento moderno aceitar a natureza como dessacralizada e, conseqüentemente, o “desencantamento do mundo”<sup>9</sup>, sendo isso premissas necessárias para o advento experimental técnico-científico, a Bíblia já lançava luz a estas questões. Dessa forma nos diz Berger:

---

<sup>8</sup> CATROGA, Fernando. *Op. cit.*, p. 19.

<sup>9</sup> Termo usado por Weber para indicar o processo de intelectualização e racionalização do mundo, próprio da modernidade. Processo acompanhado pela renúncia aos aspectos mágico-religiosos e metafísico-sagrados da vida e que se equipara à redução do existente a “objeto” cientificamente compreensível e tecnicamente manipulável: “Já não é preciso recorrer à magia para dominar ou para agradar os espíritos, como faz o selvagem, para o qual existem semelhantes poderes. Cf. ABBAGNANO, Nicola. “Desencantamento do mundo”. In: *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 283-284. A partir daqui, quando aplicado o termo “desencantamento do mundo”, referir-se-á, sobretudo ao processo de “desmagificação” em que o sagrado começa a ser abolido e as explicações baseadas no mito e na magia perdem sua força, mas, isso não significa a negação da religião, uma vez que este processo de “desencantamento” já se percebe desde o profetismo judaico e não significava uma antítese à religião.

[...] as raízes da secularização encontram-se nas mais antigas fontes disponíveis da religião de Israel. Em outras palavras, sustentamos que o “desencantamento do mundo” começa no Antigo Testamento. Para se avaliar essa posição, deve-se situar o antigo Israel no contexto das culturas em meio às quais ele surgiu e *contra* as quais ele se definiu.<sup>10</sup>

Sobre este aspecto, também nos contribui o apontamento de Lepargneur:

Neste sentido, o judeu-cristianismo permitiu a secularização, possibilitando a formação do setor científico, conforme uma opinião acreditada. “Fazendo do mundo um objeto de criação exterior a Deus, o cristianismo entregou-o ao homem, tornando possíveis a ciência experimental e a técnica” (J. Lacroix).<sup>11</sup>

O impacto que o Ocidente sofreu com o advento da secularização, sobretudo na esfera da religião, será mais bem compreendido se recuarmos àqueles marcos que são comumente aceitos como preliminares para o seu surgimento, isto é, à Reforma Protestante e ao Renascimento. O que se buscará, por hora, será escrutinar a possibilidade de se encontrar alguns componentes nas tradições bíblicas que forneceram paulatinamente a viabilização do surgimento da secularização no Ocidente moderno.

### 1.3 *A secularização e a influência judaico-cristã*

Como já dito anteriormente, o assentimento sobre o fenômeno de a secularização ter sua origem nas tradições bíblicas não encontra consenso entre os teólogos e os estudiosos dessa matéria. Destarte, torna-se necessário assumirmos uma postura para a abordagem feita a respeito do tema, sendo assim, a posição adotada será aquela que busca identificar certos elementos na tradição bíblica que não são estranhas para as principais bandeiras defendidas na modernidade e que, de certa maneira, contribuíram como aporte à secularização.

---

<sup>10</sup> BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 125-126.

<sup>11</sup> LEPARGNEUR, Hubert. *A secularização*. São Paulo: Duas cidades, 1971, p. 108.

Para o já citado Peter Berger, a secularização encontra seus germes nas mais remotas tradições hebraicas em que certos elementos conceituais já se encontram latentes. Para esse autor<sup>12</sup>, três são esses elementos: a *transcendentalização*, a *historicização* e a *racionalização ética*. Os três elementos mencionados são frequentemente aceitos como traços importantes que diferenciam o pensamento judaico de outros povos, comumente chamados de *culturas cosmológicas*, mais do que isso, são essas características assumidas pelo povo hebreu que farão uma ruptura com a concepção de que as culturas vizinhas tinham acerca da divindade, da história e de suas ações humanas.

Nas *culturas cosmológicas* como as encontradas no Egito e na Mesopotâmia o mundo humano está entrelaçado com a ordem cósmica, para elas, o mundo dos homens está visceralmente ligado ao mundo dos deuses, isto é, existe um elo entre os eventos humanos e as forças divinas; neste sentido, esta ligação umbilical ultrapassa o simbolismo e torna-se realidade na compreensão desses povos.

Dentro desse universo conceitual em que quase todos os atos eram investidos de caráter sacro, tanto o espiritual quanto o material eram vivenciados como partes integrantes de uma mesma totalidade. Havia continuidade entre a vida material e a espiritual. A terra estava unida ao céu.<sup>13</sup>

Nessa perspectiva, tudo aquilo que ocorre no espaço humano é correspondente ao projeto dos “deuses” que, por sua vez, restava pouco espaço, ou nenhum, para a autonomia humana. O que acontece no corriqueiro dos homens corresponde ao reflexo dos eventos cósmicos mantendo, desta maneira, uma relação intrínseca entre o microcosmo humano e o macrocosmo divino. Por mais estranha que seja essa noção ao

---

<sup>12</sup> Os três traços secularizantes apontados por Peter Berger no pensamento judaico-cristão, como fatores que contribuíram para o incipiente surgimento da secularização, são basicamente os mesmos adotados pelo historiador Fernando Catroga, que conceitua esses elementos como: a *transcendência de Deus*, um *Deus móvel*, a *normatividade mosaica* e a *esperança escatológica*. Cf. CATROGA, Fernando. “A inversão da ideia judaico-cristã”. In: *Entre deuses e césares: secularização, laicidade e religião civil*. 1. Ed. Coimbra, Almedina, 2006, p. 24-25.

<sup>13</sup> CAVALCANTI, Raíssa. *O retorno do sagrado: a reconciliação entre ciência e espiritualidade*. São Paulo: Editora Cultrix, 2000, p. 17.

mundo moderno ocidental, esta visão cosmológica não deixava de fornecer certo “sentido” e “segurança” a estas comunidades. Neste aspecto afirma Berger:

É preciso enfatizar que esse tipo de universo dá uma grande segurança ao indivíduo. Para falarmos em termos negativos, trata-se de um universo que oferece barreiras muito eficazes contra a anomia [...] Quer dizer que tudo o que venha a acontecer, embora possa ser terrível, *tem sentido* para ele, por estar relacionado ao significado último das coisas.<sup>14</sup>

As influências entre as culturas nos povos do Oriente Próximo existiam e, por muitas vezes, o seu influxo alcançava Israel, não obstante a ideia trazida pelos israelitas romperá com a visão cosmológica e com outros traços dessas culturas, destarte surge um novo paradigma em relação à concepção de divindade. A religião e a visão de mundo dos israelitas não só ir-se-á distanciar das culturas dos povos vizinhos, mas também rechaçar o tipo de visão que mantinham. Um novo entendimento da condição e da relação da transcendência com o homem e com a natureza será introduzido paulatinamente na religião hebraica. A concepção de *transcendentalização*, como um dos traços que diferenciaram Israel dos povos vizinhos, será determinante para a construção teológica da religião israelita.

A doutrina da criação como encontrada no Antigo Testamento apresentará um Deus que está além da criação, e essa criação, por sua vez, não passa de obra do próprio Deus de Israel. Desta forma, o relato bíblico do Gênesis separa radicalmente o Criador das demais coisas criadas, o cosmo começa a sofrer um “desencantamento”. Mesmo sendo totalmente distinto e separado, não se identificando com nenhum fenômeno natural ou humano, YHWH age na história a partir da Aliança com o povo de Israel e entrega ao homem a responsabilidade por sua criação. O compromisso agora exigido do ser humano, que precisa dar resposta como a outra parte da Aliança, abre espaço para a autonomia do homem frente à criação, essa noção de autonomia florescerá na consciência da Modernidade mais tarde.

---

<sup>14</sup> BERGER, Peter. *Op. cit.*, p. 127.

O judaísmo, ao situar a noção de Aliança (*Berith*, em hebraico) no centro da relação de Deus com seu povo, apresenta o princípio da autonomia da história humana [...] Associada à representação de um Deus parceiro dos homens na Aliança, esta capacidade prepara de modo decisivo a concepção moderna de autonomia.<sup>15</sup>

Vale lembrar que a ideia sobre Deus na tradição hebraica mantendo a Aliança com o povo de Israel não faz com isso que YHWH seja uma divindade local, ele não fica confinado a uma territorialidade como era a compreensão dos povos que circundavam os israelitas: *“Iahweh era, por conseguinte, um Deus “móvel”, que não podia ser tolhido geográfica ou institucionalmente; ele tinha “escolhido” a Palestina como a terra de Israel, mas não estava preso a ela”*.<sup>16</sup> Posteriormente, com o advento do cristianismo, o conceito de Aliança ganhará uma dimensão universal a qual buscará restabelecer uma relação de amizade com toda a humanidade, e isto se dará pela encarnação de Jesus, principal mensagem do cristianismo kenótico.

Outro traço fundamental no pensamento judaico-cristão é o de *historicização*. Como consequência da *transcendentalização*, que contribuiu para o processo de “desencantamento do mundo” e que abriu espaço para a ação humana, a história passa a ter um significado distinto para os israelitas em relação às outras culturas. A noção de história para o pensamento judaico e posteriormente para o cristianismo dará uma importância singular para a ação do homem no mundo, ele passa a ter uma função de destaque sobre seu “destino” e sobre os eventos históricos: *“O homem aparece como ator histórico diante da face de Deus (o que é muito diferente, diga-se de passagem, do homem como ator diante do destino, como na tragédia grega)”*.<sup>17</sup>

A concepção de tempo para o pensamento hebraico diferenciar-se-á radicalmente do tempo cíclico do mundo grego e oriental. Para estes povos, a história não era linear e nem precisava ser complementada por fato algum, ela era, sim,

---

<sup>15</sup> HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 36.

<sup>16</sup> BERGER, Peter. *Op. cit.*, p. 129.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 131.

acontecimentos que sempre se repetiam, sendo que nada de novo acontecia no transcurso da história, tudo se repete, eis então a ideia do eterno retorno.

Na contramão dessa concepção, o pensamento judaico-cristão não verá a história como um ente independente, isto é, ela não caminha por si só, não é autoderminada, ao contrário disso, é Iahweh que controla a trajetória histórica para um fim último. Sendo assim, pode se afirmar que a visão hebraica da história é estritamente teológica, o mundo é essencialmente história para os hebreus, sendo linear e o *locus* onde Deus atua e se revela rompendo, dessa forma, com a lógica cíclica do tempo no cosmos. Sobre isto nos aponta Taylor:

A Bíblia concebe o universo como criado por Deus. Também conta uma história das relações de Deus com os seres humanos. Essa história divino-humana é incompatível com a ideia de que existiam ciclos que sempre se repetem. Também significa que o que acontece no tempo faz diferença. Deus entra em cena no tempo.<sup>18</sup>

Neste sentido, não será um equívoco afirmar que a história passou a ser demitologizada para a visão bíblica. Não são os vaticínios dos deuses que definem o destino humano e o transcurso histórico, tampouco qualquer tipo de força impessoal é capaz de controlar o futuro, o Deus de Israel é imune à magia e a qualquer tipo de manipulação. Todos os eventos históricos estão sob controle de Deus, que firmou aliança com os seres humanos, sendo que todos os desdobramentos históricos dependerão da resposta do povo que com YHWH firmou o pacto.

A concepção linear do tempo introduzida pela fé bíblica será determinante para a mentalidade moderna, apesar de ser rejeitada a ideia de um Deus que controla a história, os modernos dentro de uma perspectiva imanente irão secularizar muitos dos pressupostos teológicos, contudo não deixarão de ter uma interpretação otimista dos eventos históricos baseada numa visão progressiva e linear. Sendo assim, parece ficar

---

<sup>18</sup> TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Trad. de Nélcio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, p. 76.

clara a influência da concepção de história do pensamento bíblico que a Modernidade legou.

A modernidade das sociedades ocidentais, e precisamente a das sociedades européias, construiu-se historicamente sobre os escombros da religião. Proclamando que a história humana e a história dos homens que a fazem, e afirmando que o mundo dos homens é um mundo a ser feito, e feito apenas por eles, a Modernidade rompeu radicalmente com todas as representações de um desígnio divino que se realiza inevitavelmente na história [...] a maneira que a Modernidade encontrou para pensar a história continuou dentro da visão religiosa da qual ela se afastou para conquistar sua autonomia.<sup>19</sup>

Dentre os aspectos que foram moldando a religião judaica e diferenciando-a das demais religiões do Oriente Próximo está a *racionalização da ética*.

Esta noção por sua vez tem a ver com o sentido de impor racionalidade à vida. A vida não é mais guiada pela superstição e pela magia, mas passa a ser normativa, e as prescrições encontradas na aliança exigem do ser humano um comportamento que seja ético. Desde cedo, percebe-se a tendência de racionalização nos javistas, que buscavam eliminar qualquer forma de magia da religião e do culto a Deus:

Um elemento de racionalização estava presente desde o início, sobretudo por causa do caráter antimágico do javismo. Esse elemento foi “mantido” tanto pelo grupo sacerdotal quanto pelo profético [...] era racionalizante ao excluir do culto, qualquer elemento mágico ou orgiástico e também ao desenvolver a lei religiosa (torah) como a disciplina fundamental da vida cotidiana.<sup>20</sup>

Outro aspecto importante, no que tange as determinações éticas, foi a pregação profética, a qual foi determinante na construção das prescrições da aliança. Isto foi algo totalmente novo que brotou com a religião israelita, pois, se as divindades das religiões naturalistas não requeriam de seus adoradores nenhum tipo de comportamento, ao

---

<sup>19</sup> HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Op. cit.*, p. 37-38.

<sup>20</sup> BERGER, Peter. *Op. cit.*, p. 132-133.

contrário disso, YHWH é um Deus ético; Ele exige do ser humano uma atitude ética, isso foi o cerne da pregação profética, que alertava que a vida cotidiana do povo da aliança não podia ficar restrita somente ao culto, mas precisava ocorrer de maneira ética em todos os aspectos da vida. “*A ética profética era racionalizante ao insistir na totalidade da vida como serviço de Deus, impondo assim, uma estrutura coesa e, ipso facto, racional a todo o espectro das atividades cotidianas*”.<sup>21</sup>

No que se refere ao princípio da *racionalização da ética* no cristianismo, sobretudo aquele que foi predominante na Europa, este não teve grande impacto, sendo que apesar de o cristianismo latino ter herdado de Roma também um legalismo fortemente racional, a religião cristã, através de seu aparato sacramental, conseguiu oferecer menos rigidez do que aquela encontrada na religião judaica. Neste sentido, o cristianismo afastou-se da total racionalização da vida como a preconizada pelo Antigo Testamento, a ética foi “renaturalizada”. Sobre isso nos diz Berger:

A nível teórico, pode-se dizer que a visão católica da lei natural representa uma “renaturalização” da ética; num certo sentido, seria um retorno à continuidade divino-humana do *ma'at* egípcio do qual Israel saiu para o deserto de Iahweh. A nível prático, a piedade e a moral católicas proporcionavam um tipo de vida que tornava desnecessária qualquer racionalização radical do mundo.<sup>22</sup>

O cristianismo em sua visão de mundo manteve-se estritamente histórico como na religião judaica, entretanto não se pode dizer o mesmo sobre os outros dois traços que foram mencionados até agora, a saber: a *transcendentalização* e a *racionalização da ética*. Quanto ao primeiro traço, a noção de encarnação e, posteriormente, a evolução da doutrina trinitária trouxe modificações na concepção judaica de transcendência; quanto ao segundo, o cristianismo afastou-se daquela concepção de racionalização postulada pelo profetismo do Antigo Testamento e como consequência, proporcionou uma “renaturalização” da ética.

---

<sup>21</sup> BERGER, Peter. *Op.cit.*, p. 133.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 135.

Todos estes traços secularizantes, abordados do pensamento judaico-cristão, aos poucos serão explicitados e suas potencialidades encontrarão um terreno fértil no seio da Reforma Protestante e posteriormente no decorrer da Modernidade. Não se pretende com isso defender uma linearidade entre o pensamento bíblico e a Modernidade, mas sim apontar o fato de que o processo de secularização, que ganhou maior notoriedade no pensamento moderno, tem em muitos aspectos sua precedência na tradição bíblica, ainda que de maneira incipiente. Sobre a possível conexão entre a religião bíblica e o processo de secularização ocorrida no Ocidente, não fica sem ser apontada a possibilidade de certa hereditariedade: “*Nos séculos mais recentes da história do Ocidente, porém, a religião bíblica gerou um filho bastardo, que podemos chamar de naturalismo ou de humanismo secularizado*”.<sup>23</sup> Não se busca com isso lançar nenhuma afirmação axiológica sobre a relação da religião com a secularização, todavia mostrar o possível vínculo dialético das duas esferas no desdobramento histórico-social ocidental.

#### 1.4 *A Reforma Protestante e o mundo católico medieval*

Tanto o cristianismo latino como o grego mantiveram em seu Cânon o Antigo Testamento, desta forma, o potencial secularizante encontrado na tradição judaica permaneceu. Não obstante, algumas alterações não deixarão de atrasar o processo de desencantamento que vinha acontecendo no âmbito da transcendência, por exemplo. Se a transcendência é radical para a concepção judaica, isto não se dará da mesma forma no cristianismo, porque, na fé cristã, a doutrina da encarnação onde Deus entra na história humana mostra uma dissonância em relação à transcendência radical judaica. Segundo Berger, esta alteração propiciou uma série de outras inserções no seio do cristianismo confluindo para um reencantamento do mundo:

Talvez não seja surpreendente que a noção cristã central da encarnação tenha trazido em sua esteira uma multiplicidade de outras modificações da transcendência; toda a multidão de anjos e santos com os quais o catolicismo povoou a realidade religiosa, culminando na glorificação de Maria como

---

<sup>23</sup> FRESTON, Paul. *Fé bíblica e crise brasileira: posses e política, esoterismo e ecumenismo*. São Paulo: ABU Editora, 1992, p. 101.

mediadora e co-redentora. Na medida em que a transcendência divina modificava-se, o mundo era “re-encantado” (ou, se preferir, “remitologizado”).<sup>24</sup>

Aos poucos, o cristianismo, principalmente do medievo, foi introduzindo em seu escopo certas práticas que, mesmo antes da Reforma Protestante eclodir, encontrarão fortes contestações. Se for um equívoco pensar que a Reforma Protestante tinha unicamente reivindicações<sup>25</sup> teológicas, também não é correto afirmar que somente Martinho Lutero buscasse banir certas práticas consideradas abusivas, um exemplo disso foi o esforço feito por Erasmo de Rotterdam. Este, mantendo-se fiel a igreja católica e não se ligando a nenhum movimento dissidente, fez suas ponderações e críticas sobre a espiritualidade e piedade popular aceita pela igreja de então, neste sentido Erasmo deu passos importantes na mesma direção da Reforma. Sobre isso nos esclarece Charles Taylor:

Agora, voltar-se para dentro não necessariamente significava abandonar essas formas ativas de devoção, menos ainda voltar-se contra elas. Porém, alguns dos adeptos de uma maior devoção interior sentiam aversão a essas formas, concebiam-nas como um desvio impensado da piedade real. Essa era uma reação comum entre os humanistas cristãos. Erasmo é um bom exemplo.<sup>26</sup>

Nas palavras do próprio Erasmo como nos mostra Taylor, percebe-se o desconforto em relação ao desvio da verdadeira piedade:

---

<sup>24</sup> BERGER, Peter. *Op. cit.*, p. 134.

<sup>25</sup> A Reforma Protestante foi um movimento que contestou a corrupção e determinadas práticas da Igreja Católica. A historiadora Karen Armstrong nos diz que neste período havia uma religiosidade que estava no ar e que podia ser sentida de maneira intensa, sendo que o Ocidente passava por uma profunda transformação, foi neste contexto que Lutero tornou-se o porta-voz desta mudança. Armstrong afirma que os historiadores viam a Reforma somente pelo viés religioso-teológico, deixando de lado outros fatores importantes. Desta forma, é necessário considerar o pano de fundo histórico, ou seja, que outros aspectos da Reforma estavam alinhados com âmbito político, econômico e no fortalecimento do poder nacional em oposição ao poder da Igreja Católica. Cf. ARMSTRONG, Karen. “Ciência e religião”. In: *Em defesa de Deus: o que a religião realmente significa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 174.

<sup>26</sup> TAYLOR, Charles. *Op. cit.*, p. 94.

“O verdadeiro caminho para a veneração dos santos consiste em imitar suas virtudes, e eles se importam mais com isso do que com uma centena de velas (...) Você venera os ossos de Paulo depositados num santuário, mas não o pensamento de Paulo, sacralizado em seus escritos”.<sup>27</sup>

Ao se afirmar que, no cristianismo, encontram-se as sementes da secularização, como nos diz Peter Berger, percebe-se então um paradoxo, pois as narrativas dos evangelhos<sup>28</sup> revelam aspectos de um mundo encantado, visto que, não poucas vezes, encontramos neles referências a anjos, demônios e manifestações extraordinárias, elementos que já eram presentes no judaísmo tardio<sup>29</sup>. Naturalmente, à medida que o cristianismo romano se consolidou como hegemônico no Ocidente preponderou a visão de um mundo encantado onde os três elementos mais antigos que se relacionam com o sagrado estiveram presentes, sendo esses o mistério, o milagre e a magia. Sobre a concepção de mundo que os cristãos católicos desta época viviam nos diz Berger:

O católico vive em um mundo no qual o sagrado é mediado por uma série de canais – os sacramentos da Igreja, a intercessão dos santos, a erupção recorrente do “sobrenatural” em que milagres – uma vasta continuidade de ser entre o que se vê e o que não se vê.<sup>30</sup>

No sentido de trazer uma melhor compreensão deste período vivenciado pelo cristianismo medieval em que o mundo é de cariz encantado e que está absorto na magia, a observação de Charles Taylor é imprescindível,

Nesse mundo, como vimos, no qual objetos carregados têm influência e poder causal, objetos “sagrados”, que emanam de Deus e de seus santos, constituem nosso baluarte contra seres malevolentes e coisas carregadas com seu poder malévol. E, assim, as relíquias dos santos possuem esse poder da

<sup>27</sup> TAYLOR, Charles. *Op. cit.*, p. 95.

<sup>28</sup> São chamados de sinópticos os evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas. Estes três evangelhos podem ser estudados “com um só olhar” e por isso recebem esse nome. Cf. SILVA, Cássio Murilo Dias da. “Leitura Sinóptica dos Evangelhos”. In: *Leia a Bíblia como literatura*. São Paulo: Edições Loyola, 2007, p. 67.

<sup>29</sup> Por judaísmo tardio, compreende-se o período da história de Israel após o exílio babilônico.

<sup>30</sup> BERGER, Peter. *Op. cit.*, p. 124.

“magia boa”, do mesmo modo que as velas bentas na Festa da Candelária, cruzeiros feitos durante a leitura da narrativa da Paixão no Domingo de Ramos, a água benta, pedaços de pão bento na missa (não a hóstia), orações escritas usadas como amuletos, o *agnus Dei*, os sinos da Igreja cujo repicar pode espantar os trovões, e sobretudo, evidentemente, o Sacramento do próprio altar.<sup>31</sup>

Diante do cenário que o cristianismo medieval encontrava-se, o terreno tornou-se propício para os protestantes os quais interpelarão o *status quo* e colocarão em xeque uma série de questões da Igreja, antes incontestadas. O questionamento feito por Lutero sobre o poder de Roma, sendo isto antes impensado, abrirá as comportas para se relativizar a autoridade, a hierarquia e a instituição religiosa, dando início, assim, ao surgimento de outras comunidades protestantes que se espalharão pela Europa na esteira do pensamento do monge alemão.

Mesmo que no desenvolvimento do protestantismo existiam diferentes vertentes, sobre muitos pontos estes estão alinhados e a cisão com o mundo cristão católico medieval sucederá. Dentre outras questões que os reformadores irão rechaçar do cristianismo medieval apontaremos duas: o encantamento do mundo e a diferenciação entre os cristãos, na qual dividia a cristandade entre clero e leigos.

Os reformadores empenhar-se-ão na dessacralização do mundo encantado daquele momento, se isso já era um processo iniciado no pensamento judaico, será agora resgatado tenazmente pelos protestantes. O primeiro passo dado na direção de um desencantamento foi a negação do sagrado<sup>32</sup>, isso era de suma importância para as práticas da Igreja medieval. Para os protestantes o sagrado perde sua posição axial, sendo que o poder de Deus não opera pelo viés dos sacramentos que eram sagrados para a Igreja romana. Portanto, há uma redução radical dos elementos essenciais da fé para

---

<sup>31</sup> TAYLOR, Charles. *Op. cit.*, p. 94.

<sup>32</sup> O termo “sagrado” é oposto ao “profano”, nesse sentido, o sagrado indica a crença de que uma força ou potência está de algum modo concentrado num objeto, numa pessoa ou numa região (local). Este confere um sentido especial que escapa às leis comuns do mundo e relaciona-se com um ser transcendente, destarte, o sagrado não pode ser usado para fins profanos. O sagrado foi fundamental para a Igreja medieval, já que os lugares, as relíquias, as festividades e os sacramentos eram considerados sagrados pela Igreja. Para uma melhor compreensão dos principais expoentes da literatura a respeito do sagrado, como os nomes de Mircea Eliade e de Rudolf Otto, indicamos a leitura da obra “*O cristão secularizado*” de Boaventura Kloppenburg da Editora Vozes, que faz um excelente comentário sobre o tema do sagrado e destes autores citados.

os reformadores: “*Os sacramentos foram reduzidos e reinterpretados. A missa não é mais um milagre, os santos não intercedem e o mundo é “desencantado”*”.<sup>33</sup>

Assim, pode-se dizer que a distinção entre sagrado e profano se diluiu para o pensamento protestante, visto que Deus não só justifica o salvo, mas está presente em todos os lugares e em todos os aspectos da vida; os salvos, por sua vez, buscam cumprir suas tarefas seculares e sua postura correta diante de um mundo desencantado, sem a presença do sagrado. Sobre este aspecto, Charles Taylor nos diz o seguinte:

Já, tanto a sua ação ao expurgar o sagrado da veneração e da vida social quanto a postura instrumental que adotam em relação às coisas e à sociedade no curso da construção da sua ordem tendem a fazer desaparecer o encantamento do mundo. Este se torna progressivamente esvaziado de seus espíritos e forças significativas, e cada vez mais o mundo desencantado com o qual estamos acostumados.<sup>34</sup>

Outro ponto importante promovido pela Reforma foi a noção de igualdade em que todo o ser humano é criatura de Deus, essa ideia já era defendida na tradição judaica, não obstante, por algumas questões, a Igreja medieval não percebeu a dificuldade deste nivelamento entre os cristãos, mencionamos aqui apenas dois desses aspectos: primeiramente, o sistema feudal fornecia uma sociedade hierárquica reforçando, assim, a distinção entre nobres e plebeus, isto dificultava a ideia de igualdade mesmo sendo todos estes considerados cristãos. Em segundo lugar, a Igreja colocava os clérigos em um nível de superioridade, sendo que somente eles podiam ministrar os sacramentos, portanto eles eram superiores aos leigos mantendo, deste modo, uma diferenciação espiritual entre clero e povo.

A ideia de igualdade, no entanto, receberá relevância na pregação dos reformadores. Lutero, com sua ênfase na justificação pela fé e no sacerdócio universal dos crentes, defenderá que todos são igualmente sacerdotes, também que não há para os protestantes a necessidade de vocações renunciatórias e nem a necessidade de

---

<sup>33</sup> FRESTON, Paul. *Op. cit.*, p. 103.

<sup>34</sup> TAYLOR, Charles. *Op. cit.*, p. 108-109.

intermediários para se aproximar de Deus, então a proposta dos reformadores colocava num mesmo patamar toda a cristandade.

Não devia haver mais cristãos comuns e supercristãos. As vocações renunciatórias foram abolidas. Todo o cristão de igual modo deviam ser totalmente dedicados [...] Vista sob essa luz, a Reforma (protestante) é o derradeiro fruto do espírito de reforma, que produziu pela primeira vez uma verdadeira uniformidade de crenças, um nivelamento que não deixou qualquer espaço para velocidades diferentes.<sup>35</sup>

Os dois pontos até aqui tratados, a rejeição do mundo encantado e a ideia de igualdade entre os cristãos promovida pela Reforma, servem para mostrar a temperatura em que se deu a reação protestante diante da Igreja medieval. Questões, por exemplo, como a autoridade somente da Bíblia (*sola scriptura*) e a não necessidade de uma autoridade oficial para sua interpretação, defendidas pelos reformadores, não serão apreciadas neste momento, tampouco outros aspectos relevantes da contestação protestante. Isso se dá pelo fato de buscarmos, a partir daqui, enfatizar a relação da Reforma protestante com a secularização.

### 1.5 A Reforma Protestante e a secularização

O contexto histórico em que se deu a Reforma Protestante foi um período de enormes mudanças e transformações na sociedade ocidental, porque, mesmo antes do advento da modernidade, o comportamento religioso buscava “novos ares” e já não procedia da mesma maneira como na Idade Média. Uma soma de fatores e de novas ideias confluíram para que os primórdios da modernidade vissem ruir a velha estrutura e, lentamente, fossem se deparando com uma nova situação sócio-religiosa. Um destes aspectos deve-se ao fato de que os reformadores promoveram a quebra da unidade cristã na Europa propiciando, dessa maneira, uma maior liberdade tanto no âmbito religioso como no político cooperando, portanto, para o fortalecimento dos Estados nacionais que por sua vez forneceriam a garantia dessas liberdades.

---

<sup>35</sup> TAYLOR, Charles. *Op. cit.*, p. 101.

Os reformadores, ao confrontarem o monopólio da Igreja romana, conseqüentemente, desfizeram o dualismo católico das duas instâncias, ou seja, a espiritual e a temporal. Essa era a forma que a Igreja medieval mantinha o controle entre o secular e o religioso na sociedade, mas não será mais assim com os reformadores, pois estes irão radicalizar e se opor a essa divisão. Não há mais para os reformadores “cidade de Deus” e cidade terrena, assim como não há mais “sagrado” e “profano”. Nada mais pode ser feito para um cristão autêntico fora do mundo. Neste sentido, a visão protestante rompe com a dualidade católica, mais do que isso, as duas esferas antes separadas no catolicismo medieval, que dava aos monges uma posição mais elevada que a dos leigos estará agora entrelaçada na vida cotidiana dos protestantes e na sua vocação “secular”, sendo assim, passa-se a respirar um ambiente cada vez mais secular. Sobre este ponto segue-se a observação de Taylor:

O processo a que tenho chamado de Reforma modifica os termos dessa coexistência; no final, praticamente acaba por eliminar a dualidade por completo [...] não mais existe a esfera separada do “espiritual”, em que se pode buscar uma vida de oração fora do *saeculum* [...] Ao dar esse passo, o mundo dualista do cristianismo medieval, já comprimido num todo espiritual-secular, pelo menos nos países protestantes, está mais perto de se tornar unitário.<sup>36</sup>

Esse passo dado pelos reformadores irá também favorecer a ideia que já circulava nos países europeus de um Estado que fosse cada vez mais livre das ingerências religiosas e, ao mesmo tempo, potencializador de uma nova estrutura social emancipada de qualquer monopólio religioso. Não se quer com isso afirmar que a conduta protestante tinha, intrinsecamente, a intenção de propor uma nova estrutura totalmente imanente como a que irá preponderar na modernidade, contudo, mesmo que indiretamente, essa contribuiu para libertar as esferas seculares do controle religioso e cooperou para o fortalecimento dos Estados nacionais que se espalharam pela Europa.

Em simbiose com um mundo que emergia cada vez mais imanente, o *ethos* protestante terá um papel determinante. A busca por uma vida racionalizada, metódica e

---

<sup>36</sup> TAYLOR, Charles. *Op. cit.*, p. 319-320.

sistematizada, que mais tarde será comum para a vida moderna, trará um novo tipo de ética, como aquela analisada por Max Weber<sup>37</sup> no “protestantismo ascético intramundano”.

O princípio religioso proposto pelos reformadores e sua ética secular racionalizada, mais do que se adequar ao mundo emergente secularizado, não será estranho à modernidade e, mais do que isso, corroborará para a construção do moderno cosmo racionalista ocidental, quando este, mesmo partindo de um contexto religioso ao definir seu percurso secularizado, opor-se-á a qualquer intromissão da religião. Assim sendo, Hervieu-Léger nos aponta tanto o nexos como também o lado paradoxal da modernidade, sendo que, por um lado esta se apropria da esperança religiosa, e por outro a seculariza em seu projeto: “*Mas esta Modernidade se re-apropria do sonho de realização antes oferecido pela utopia religiosa, projetando e prometendo, sob formas seculares diversas, um mundo de abundância e de paz, finalmente, realizado*”.<sup>38</sup>

O período histórico em que a Reforma protestante se situa é concomitante ao Renascentismo<sup>39</sup>, não se pode aqui afirmar a existência de uma dependência mútua de ideias, porém tanto a Reforma protestante como o Renascentismo convergirão no resgate de forças secularizantes do passado. No caso da Reforma, esta aproveitará o aspecto secularizante existente no Antigo Testamento, já o Renascentismo buscará na Antiguidade clássica sua inspiração. Sobre esta dificuldade de avaliar a relação entre Reforma protestante e Renascentismo, no que tange ser ou não uma coincidência histórica ao resgatar forças secularizantes no passado, Peter Berger faz a seguinte afirmação, a saber:

---

<sup>37</sup> Aqui não aprofundaremos a análise feita pelo sociólogo alemão Max Weber na relação da ética protestante com o capitalismo. Na terceira parte desta dissertação voltaremos a fazer menção sobre a perspectiva weberiana em relação à secularização. O que se pretende, no momento, é fazer alusão à vida racionalizada e ao comportamento ético dos protestantes analisada por Weber.

<sup>38</sup> HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Op. cit.*, p. 39.

<sup>39</sup> O Renascentismo foi o movimento literário, artístico e filosófico que começa no fim do século XIV e vai até o fim do século XVI. A partir do século XV, porém, o Renascentismo passa a ser empregado para designar a renovação moral, intelectual e política decorrente do retorno aos valores da civilização em que, supostamente, o homem teria obtido suas melhores realizações: a greco-romana. As características fundamentais do Renascentismo podem ser compreendidas com as seguintes subdivisões: o *Humanismo*, a *Renovação religiosa*, a *Renovação das concepções políticas* e o *Naturalismo*, este último, como novo interesse pela investigação direta da natureza, tanto na forma do aristotelismo, das manifestações de magia ou da metafísica da natureza (Campanella e Giordano Bruno) quanto na forma das primeiras conquistas da ciência moderna. Cf. ABBAGNANO, Nicola. “Renascimento”. In: *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 1006.

A Reforma protestante, contudo, pode ser compreendida como uma poderosa reemergência precisamente daquelas forças secularizantes que tinham sido “contidas” pelo catolicismo, não apenas voltando ao Antigo Testamento nesse processo, mas indo além dele. Não se pode verificar aqui até que ponto a coincidência histórica do impacto do protestantismo e do Renascentismo, com o ressurgir de diferentes forças secularizantes da Antiguidade clássica, tenha sido apenas um acidente ou um fenômeno mutuamente dependente.<sup>40</sup>

O Renascentismo cultural buscava o retorno de certos valores da civilização do mundo greco-romano em que, segundo os renascentistas, o homem teria alcançado suas melhores realizações. Ao colocar o homem como “medida de todas as coisas”, a possibilidade de uma mudança do teocentrismo para o antropocentrismo tornar-se-á real, indo de encontro à tradição medieval. De certa maneira, a postura do Renascentismo na afirmação do indivíduo<sup>41</sup> estará em consonância com o protestantismo o qual dispensava qualquer mediação humana ou institucional confirmando o indivíduo e sua autonomia diante do mundo.

O florescimento das ideias desenvolvidas pelo Renascentismo trazia no seu bojo a junção do espírito científico com a espiritualidade, a religião não estava excluída. Não obstante, como observa Raïssa Cavalcanti, aos poucos, a ênfase dada pelos renascentistas no antropocentrismo confluirá para se acentuar a separação da ciência e da religião gerando, portanto, um processo de dessacralização do mundo. Sobre isso nos diz a autora citada:

Entretanto, certas concepções renascentistas – como o antropocentrismo e a ideia do domínio do homem sobre a natureza – contribuíram para a separação entre ciência e a espiritualidade. Com o antropocentrismo, que concebia o homem como centro, a medida, do universo, a vida sagrada se foi tornando cada vez mais profana. Afastando-se o divino, eliminando-se o princípio ordenador superior, tudo se reduzia à proporção puramente humana: a finalidade da vida se convertia, essencialmente, na busca e conquista de bem-estar material. Essas novas concepções sobre o homem e sobre o mundo fizeram crescer a confiança na possibilidade do conhecimento e do domínio

---

<sup>40</sup> BERGER, Peter. *Op. cit.*, p. 137.

<sup>41</sup> O termo “indivíduo” recebe aqui o significado dentro das formas modernas de filosofia política como irrupção da ideia de autonomia, portanto, não se deve aqui, confundir com “individualismo” no sentido pejorativo em que se possam ter conotações morais e políticas negativas.

da natureza. Mas, querendo conquistar a terra, o homem se afastou cada vez mais do céu.<sup>42</sup>

Assim como no Renascentismo, a Reforma protestante deu passos na mesma direção em relação à dessacralização do mundo. Ao afirmar a influência do protestantismo nesse processo que possibilitou o progresso científico e, conseqüentemente, a separação entre ciência e religião, a autora citada anteriormente é incisiva ao afirmar que a Reforma protestante corroborou na dessacralização do mundo. Desta forma nos diz Cavalcanti:

A Reforma promoveu o desencantamento da natureza e a separação definitiva entre o mundo material e o mundo espiritual. Dessa forma, muito contribuiu para o processo de dessacralização do mundo, preparando o terreno para o florescimento do pensamento mecanicista - que separa o conhecimento científico da espiritualidade - na ciência [...] a Reforma procurou eliminar o espiritual do mundo natural. Por outro lado, com essa atitude, o movimento possibilitou um clima intelectual que favoreceu o progresso científico-tecnológico e o desenvolvimento das atividades comerciais.<sup>43</sup>

Não houve até o momento o anelo de se estabelecer uma relação direta entre a Reforma protestante e a secularização que se deu no Ocidente, mas sim de apontar que “*A Reforma Protestante foi um ressurgimento vigoroso das forças secularizadoras da Bíblia*”<sup>44</sup>. Esse episódio juntamente com toda a transformação cultural de sua época, sobretudo o Renascentismo, contribuiu para evolução da secularização no Ocidente. Mesmo que não se possa assegurar esse nexos direto entre a Reforma e a secularização, é notório que a ênfase na racionalidade, no individualismo e na ética secular dada pelos protestantes tenha exercido um papel fundamental no processo de secularização, independentemente de outros aspectos históricos. Sobre isso Peter Berger afirma categoricamente que “*Pode-se sustentar, pois, que o protestantismo funcionou como um*

---

<sup>42</sup> CAVALCANTI, Raïssa. *Op. cit.*, p. 27.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>44</sup> FRESTON, Paul. *Op. cit.*, p. 103.

*prelúdio historicamente decisivo para a secularização, qualquer que tenha sido a importância de outros fatores”*<sup>45</sup>.

Uma vez a secularização tornando-se um processo irreversível no Ocidente, e o papel da religião, especialmente o institucional, sendo reduzido diante de um panorama secularizado, que não mais se dobra aos ditames da religião, pouco faltava para que ocorresse uma mudança paradigmática, isto é, o surgimento de uma nova ordem que não mais se irá pautar pelos pressupostos religiosos. Com isso, não se quer falar que uma sociedade que por séculos foi orientada pela religião tenha, agora, abruptamente, se tornado livre de sua influência, mas sim que os velhos padrões medievais não se sustentam mais diante das novas ideias e inovações, isto não significa dizer que faltava nesse processo o aspecto religioso em seu desenvolvimento. Sobre três movimentos que forneceram as bases para o surgimento de um novo paradigma e que apressaram o estabelecimento da secularização no mundo ocidental, contudo ainda com a força presente da religião, a historiadora Karen Armstrong assevera:

A secularização seria acelerada por três movimentos decisivos do século XVI: o Renascentismo, a Reforma e a Revolução Científica. Nem desconexos, nem rivais, os três se influenciaram mutuamente, da mesma forma que outras inovações dessa época; refletiam o espírito da incipiente modernidade; e estavam imbuídos do *éthos* religioso.<sup>46</sup>

Assegurar que a Reforma foi a causa da secularização que se concretizou no Ocidente assinala um equívoco histórico, não obstante é inegável a sua relação e a sua parcela na contribuição deste processo. O protestantismo, ao lado de outros aspectos históricos, revela não somente sua atuação nas transformações que ocorreram no mundo ocidental de sua época, mas também sua inserção num conjunto de forças que ocasionaram a perda de plausibilidade do mundo católico medieval viabilizando, nesse sentido, o surgimento de uma nova estrutura social comumente chamada de Modernidade.

---

<sup>45</sup> BERGER, Peter. *Op. cit.*, p. 125.

<sup>46</sup> ARMSTRONG, Karen. *Em defesa de Deus: o que a religião realmente significa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 172.

## 2 O ADVENTO DA MODERNIDADE E O *LOCUS* DA RELIGIÃO

O exposto na primeira parte desta dissertação procurou buscar os possíveis elementos que deram origem ao fenômeno da secularização no Ocidente. Para isso, se percorreu o caminho que iniciou com as religiões bíblicas até o final da Idade Média quando a Igreja Católica começa a perder o monopólio como normatizadora da sociedade. Neste trajeto alguns componentes foram encontrados nas tradições bíblicas que não são estranhas a muitas das ideias defendidas na Modernidade. Semelhantemente, atentou-se à contribuição do Renascimento e da Reforma Protestante, como resgatadoras das forças secularizadoras do passado que contribuíram de alguma forma para o processo de secularização e para a virada paradigmática ocorrida no mundo ocidental.

No momento em que a religião Institucional, que por séculos obteve primazia e foi orientadora sobre todos os aspectos da sociedade, entra em declínio e é deslocada para o campo do privado, qual é então o papel da religião em um novo panorama regido pela racionalidade e pelo conhecimento técnico-científico que desponta? Porventura, haverá ainda espaço dialógico entre religião e a nova estrutura que se instaura? Mais do que isso, não é somente a religião católica que no devir histórico será rechaçada, mas qualquer outra forma de religião ou de metafísica que, por sua vez, não mais interessará ao espírito moderno pautado pelo racionalismo e pelo conhecimento técnico científico.

Sobre estas questões que foram mencionadas é que a segunda parte desta dissertação pretende abordar. Num primeiro momento, ver-se-á o quase desaparecimento daquilo que se refere à religião frente ao racionalismo e a ciência na Modernidade; num segundo, se tentará mostrar não só a sobrevivência da religião, mas também o seu retorno e a possibilidade de novamente se falar em Deus.

## 2.1 MODERNIDADE: RUPTURAS E PERMANÊNCIAS

O processo histórico-social ocorrido no Ocidente conhecido como Modernidade<sup>47</sup> corresponde ao período que vai do seu advento no século XVI ao Século XX. Alguns sinais desta fase histórica foram, por exemplo, a ruptura com a tradição medieval em que se retirou da religião institucional o monopólio do controle da sociedade deslocando-o, desta forma, para o campo do privado; outra característica foi a mudança de mentalidade e de atitude do homem ocidental diante dos avanços científicos, da descoberta do Novo Mundo e da nova realidade social que se instaurava.

Sobre o advento da Modernidade<sup>48</sup>, algumas questões podem ser colocadas da seguinte maneira: a Modernidade é contrária a religião em si, ou somente se opõe àquela que tem por pretensão dar conta da totalidade? O período moderno estabeleceu-se de forma repentina negando sua herança, ou trouxe no seu bojo permanências do mundo medieval? Ainda, é possível afirmar que a Modernidade tem legitimidade como um projeto totalmente novo, ou simplesmente foi uma transposição secularizada da história da salvação? Esses apontamentos colocados desta maneira nos dão a ideia da complexidade da qual carrega o conceito de Modernidade em sua relação, sobretudo, com a estrutura sócio-religiosa que predominou no medievo. A Modernidade em sua fase inicial não foi contrária a religião em si, somente mais tarde com o advento do Iluminismo e posteriormente com a proclamada “morte de Deus” feita por Nietzsche, que esta se revelará como advento que busca romper com qualquer vínculo da tradição religiosa.

Historicamente falando, foram os europeus do século XVI que se autodenominaram modernos em relação ao período histórico que lhe precedeu, isto é, a

---

<sup>47</sup> Zygmunt Bauman define a Modernidade como “um período histórico que começou na Europa Ocidental no século XVII com uma série de transformações sócio-culturais e intelectuais profundas que atingiu sua maturidade primeiramente como projeto cultural, como o avanço do Iluminismo e depois como forma de vida socialmente consumada, com o desenvolvimento da sociedade industrial (capitalista e, mais tarde, também a comunista)”. Cf. BAUMAN, Zygmunt. “A busca da ordem”. In: *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999, p. 299-300.

<sup>48</sup> O conceito de Modernidade comumente é relacionado ao período histórico ocorrido no Ocidente, não obstante, alguns autores fazem menção de que outros períodos históricos também foram considerados modernos. Um exemplo disso pode ser visto na obra “Raízes da modernidade” de Henrique Lima Vaz, editora Loyola, 2002.

Idade Média. Esta foi vista como um atraso cultural, como considerada pelos renascentistas, e tratada como uma época de obscurantismo e ignorância posteriormente pelos iluministas, assim então, é a partir dessas interpretações que no devir histórico a Idade Média ficou sendo considerada pejorativamente como a “noite de mil anos” ou como “idade das trevas”. Para o homem moderno a afirmação de sua autonomia perante o mundo se daria pela conquista emancipatória frente à “tirania” e à “censura religiosa”, sendo que o viés político com a ascensão dos Estados modernos, no âmbito secular, proporcionaria esta condição.

Avaliar a conjuntura e a possibilidade de considerar um “antes” e um “depois”, isto é, se houve uma ruptura radical com a autoridade normativa do passado medieval que a coloca numa situação de “antes”, e a legitimidade do discurso moderno como algo totalmente novo, o “depois”, ainda causa divergências entre pesquisadores sobre o assunto.

Para uma linha de pensamento, a Modernidade não vai muito além de um sucedâneo religioso e de uma versão secularizada da escatologia cristã, o que se percebe de novo é a existência de uma auto-afirmação da autonomia, a qual não pode ser tratada como uma simples transposição dos conceitos cristãos à Modernidade; não obstante, afirmar o novo que surge isento de permanências teológicas não será aceito num sentido absoluto. Nesta perspectiva, a tese de Karl Löwith representante da corrente mencionada define seu ponto de vista:

A tese de Löwith faz uma análise histórica das filosofias da história e de suas celebrações do progresso inevitável. Existem pressuposições teológicas camufladas na consciência histórica moderna que tornam ilegítima a idade moderna como um todo. A modernidade nada mais é que uma versão secularizada da escatologia cristã. Consequentemente, a verdadeira face da idade moderna tem de ser buscada debaixo da máscara secularizada que ela usa para disfarçar suas próprias origens teológicas.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> SOUZA, José Carlos Aguiar. *O projeto da modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas*. Brasília: Liber Livro Editora, 2005, p. 17.

Contrapartida, no que tange a legitimidade e a originalidade da Modernidade, o filósofo alemão Hans Blumenberg questiona a tese de Löwith. Para Blumenberg, as ideias modernas vieram para reocupar posições deixadas pelo cristianismo medieval, em que, por sua vez, a Modernidade teve a tarefa de responder uma série de questões deixadas pelo período ulterior, é daí que surgem as principais teses desse pensador, a saber, a afirmação da autonomia e sua proposta da teoria da reocupação: *a legitimidade da modernidade advém de si mesma e tem como base o projeto de afirmação do-self como programa existencial autônomo, cujo elemento central de defesa é a teoria da reocupação*".<sup>50</sup>

Na empreitada de defender a originalidade da idade moderna, Blumenberg deixa claro não se tratar de justificar todas as asserções modernas. Ao abordar a questão da secularização na Modernidade, este pensador insere o conceito inventivo de "secularização pela escatologia" em vez de "secularização da escatologia". Se a ideia de progresso é fundamental e imprescindível à história humana para autocompreensão da Modernidade, Blumenberg não tenta defender a noção de um progresso infinito como a almejada pelos iluministas; contudo advoga que esse progresso não pode ser oriundo da secularização do padrão escatológico cristão, sendo que este coloca a história em presença de um fim heteronômico e transcendente. Apesar de a concepção moderna de progresso infinito ter suas limitações na visão blumenberguiana, esta é distinta e não encontra amparo na escatologia cristã.

[...] apesar de extrapolar os confins limitados da razão, permanece, apesar de tudo, nos confins da história como processo imanente. Existe uma dimensão de esperança no futuro ligada à concepção moderna de progresso, que Blumenberg nega estar presente na escatologia cristã.<sup>51</sup>

Todo o debate em torno de uma continuidade de pressuposições teológicas secularizadas pelos modernos como apontou Karl Löwith, ou de uma interrupção que patenteia a Modernidade como um projeto original e autônomo na proposta de Hans

---

<sup>50</sup> SOUZA, José Carlos Aguiar. *Op. cit.*, p. 19.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 82.

Blumenberg, revela a complexidade em torno do surgimento da Idade Moderna. Entrementes não nos pormenorizaremos sobre a discussão da existência de uma ininterrupção ou de uma ruptura a respeito da transição medieval à Idade Moderna, se pretende, por hora, expor que essa fase histórica não passa incólume a debates e a visões distintas em relação ao advento da Modernidade. Doravante, buscar-se-á apontar dois componentes que, no desenvolvimento histórico, ganharão relevância e que permearão o período posterior à Idade Média, a saber: o advento dos Estados modernos e a revolução científica.

## 2.2 O Estado moderno e a revolução científica

Na Idade Média, está ausente a concepção de um Estado propriamente dito, isto é, não se encontram na sociedade política medieval todos os elementos<sup>52</sup> que possam caracterizar e tipificar a ideia de um Estado como aquele que emergirá na Modernidade. O que vigorava no período medieval era uma pluralidade de poderes marcados por disputas entre reis, senhores feudais e Igreja, sendo que essa configuração política fragmentava o poder gerando com isso insegurança e tornando difícil o estabelecimento de uma unidade de poder. Não se errará ao afirmar que essa falta de unidade, herdada do medievo, foi um dos motivos para o surgimento do Estado moderno,

[...] a ideia de *unidade* é fundante do modelo de Estado que se estrutura com a passagem do medievo para a era moderna [...] É essa *unidade* que vai permitir a construção do edifício moderno do Estado. É dela que emerge o caráter soberano que marcará essa nova forma estatal, o que tem em seu cerne a consolidação do poder político em um único local [...].<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> As deficiências da sociedade política medieval determinaram as características fundamentais do Estado como instituição político-jurídica moderna, quais sejam: o território e o povo como elementos materiais; o governo, o poder, a autoridade ou o soberano como elementos formais; e a finalidade como elemento substancial. Cf. MORAIS, José Luis Bolzan de. “Estado”. In: *Dicionário de Filosofia Política*. São Leopoldo, RS: ed. UNISINOS, 2010, p. 183-186.

<sup>53</sup> BARRETO, Vicente de Paulo; CULLETON, Alfredo. *Dicionário de filosofia política*. São Leopoldo, RS: ed. UNISINOS, 2010, p. 183.

Todo o cenário em que a sociedade política medieval se encontrava, com certas carências e com uma pluralidade de poderes, será determinante para a consolidação do Estado moderno. A busca pela unidade se intensificará até a concretização de um poder soberano que se materializará primeiramente na monarquia absolutista centralizando o poder dentro de uma delimitação territorial, desta forma, o mundo político medieval entrará em declínio, gradualmente, na medida em que o Estado moderno evolui e legitima sua autoridade; nesta fase, os passos começam a serem dados na separação do poder político do poder religioso.

O absolutismo, por sua vez, não ficará isento de contestação, a origem divina da autoridade e da lei será colocada em xeque assim como a hierarquia baseada no sangue, considerando-se que esta tradição por muito tempo serviu como instrumento para legitimar os monarcas que, de certa maneira, ainda mantinham uma amalgamação entre o poder político e o poder religioso, esta forma de hierarquia será também contestada mais tarde, sobretudo pelos *contratualistas*.<sup>54</sup>

Foi a partir do momento em que a razão passou a ser instrumento a serviço do Estado moderno, com aspiração cada vez mais leiga, que toda a ação reguladora das relações entre os indivíduos dispensará a mediação da autoridade eclesiástica e da tradição, mais do que isso, até mesmo assuntos relacionados à religião estarão subordinados aos imperativos da razão mostrando o pendor e a tendência do Estado moderno sobre o *locus* da religião nas questões temporais. Sobre o crescimento do Estado moderno, que busca dar conta de todos os aspectos sociais, nos esclarece o historiador português Fernando Catroga:

Efeito não menor destas mudanças foi, de facto, o crescimento da soberania do Estado e da conseqüente tendência para este subordinar, aos imperativos da sua “razão”, todos os negócios dos súbditos (ou dos cidadãos), incluindo os religiosos. E se, principalmente nos países católicos, esta vocação teve, num primeiro registro, uma aura explicitamente transcendente (“direito divino”), o certo é que outras ideias, de cariz mais imanente, lançarão as

---

<sup>54</sup> De modo geral, pode-se dizer que o contratualismo consiste numa teoria acerca da origem da sociedade humana, na qual ela teria como gênese um contrato social ou uma convenção entre os indivíduos. Cf. BLACKBURN, Simon. “Contratualismo”. In: *Dicionário de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 77.

bases para que o poder político venha a submeter e/ ou diferenciar-se do religioso propriamente dito, arrogando-se o direito de executar tarefas de pastoreio de almas e de governabilidade, em nome de um secularizado ideal de bem comum.<sup>55</sup>

Destarte, percebe-se o fenômeno da secularização no âmbito do Estado moderno por meio da separação entre pensamento político e religioso. Não será foco na Modernidade a negação da existência de Deus, mas, sim, estabelecer no domínio secular um significado que seja totalmente imanente. Isso será a tendência que marcará a evolução do Estado moderno no devir histórico ocidental.

Entre outros, o Estado moderno não foi o único componente a sinalizar o período que sucedeu a Idade Média, a eclosão da Revolução Científica estará entre os elementos que serão decisivos para a construção do edifício moderno com sua ênfase gradativa na imanência, diferentemente daquele período que o precedeu no qual a concepção de ciência era praticamente desvinculada da técnica e desinteressada das aplicações práticas do saber.

Foi com o surgimento da burguesia como nova classe emergente que a relação com a ciência será alterada, pois haverá necessidade de novos inventos, instrumentos e descobertas aliando técnica e ciência diante do desenvolvimento da indústria e do uso das forças da natureza em seu benefício; nesse sentido a ciência desvincula-se da teologia e deixa de ser simplesmente um saber contemplativo, agora ligada à técnica, ela tornou-se crucial a serviço da nova classe burguesa que deixa para trás o passado e a tradição herdada diante das novas descobertas. Sobre essas mudanças econômicas e tecnológicas, a historiadora Karen Armstrong faz a seguinte observação:

À medida que a filosofia, a ciência e a tecnologia evoluíam, a rejeição do passado recente parecia crucial para a descoberta de novas verdades. As rápidas mudanças econômicas e tecnológicas, o desafio de organizar os jovens Estados nacionais, as flutuações de mercados distantes, os relatos

---

<sup>55</sup> CATROGA, Fernando. *Op. cit.*, p. 28.

sobre o exótico Novo Mundo, incentivaram as pessoas a abandonar a tradição e buscar soluções totalmente novas para seus novos problemas.<sup>56</sup>

Na Idade Média, todo o suporte do saber estava fundamentado na religião, ao contrário disso, para a nova ciência, explicações de cunho teológico baseadas na causalidade divina perdem sua plausibilidade diante de uma ciência secularizada que abandona a dimensão religiosa como a encontrada no medievo. Um exemplo que pode aqui ser evocado é a descentralização do cosmo, ou seja, o sistema *geocêntrico* que sustentava o todo centralizado, finito e ordenado é retirado do centro do universo com a descoberta de outros mundos, posteriormente, até o sistema solar (heliocentrismo) passa a ser somente mais um entre muitos sistemas que compõem o universo; em outras palavras, se, para o medievo, “o mundo é fechado”, então “o universo é infinito” para os modernos.

É nesse arsenal de aquisições trazidas pelas descobertas da nova ciência que será questionado o próprio lugar do ser humano no cosmo, uma vez que, este perde suas certezas herdadas e é no saber científico que busca explicações sobre sua própria existência e resoluções para as mudanças e os problemas advindos com as novas descobertas. Sobre isto, nos esclarece Urbano Zilles que

O surgimento e a evolução da ciência moderna anularam e relativizaram certezas e convicções herdadas do passado, enfraqueceram critérios de vida e de julgamento moral, questionando tradições religiosas. Destarte, o homem ocidental passou a viver com o sentimento de um mundo à deriva, sem rumo, caracterizado pela anarquia do pensamento, apostando no conhecimento científico como solução de todos os problemas.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.*, p. 173-174.

<sup>57</sup> ZILLES, Urbano. *A crítica da religião*. Porto Alegre: EST edições, 2009, p. 28-29.

O século XVII promoveu aquilo que se pode chamar de revolução científica, pois será a partir deste período, que a nova ciência romperá com a concepção medieval de ciência baseada em conceitos de valor como perfeição e harmonia. É neste contexto de ruptura e de mudança que se dará a secularização da consciência do homem moderno, isto é, ele se afastará das metas transcendentais para os interesses imanentes. Colocando de outra maneira, os modernos deixarão de se ocupar com o mundo do porvir dedicando-se ao mundo do aqui e agora.

O perfil do homem ocidental que irá predominar na Modernidade será aquele que vê o próprio sentido da religião submetido aos critérios da ciência, sobre este aspecto, Karen Armstrong nos diz o seguinte: “*Os cristãos ocidentais estavam viciados em prova científica e convencidos de que, se Deus não era um fato empiricamente demonstrável, a religião não podia ser verdadeira em nenhum sentido*”.<sup>58</sup>

### 2.3 O paradigma imanente da Modernidade

Não se pressupõe imanente a inexistência da religião ao caracterizar a Modernidade como paradigma<sup>59</sup>, não obstante esta perde sua preponderância como orientadora absoluta nas questões temporais. Para o homem moderno, com sua ênfase no potencial cognoscente humano, as explicações de cunho religioso para explicação dos fenômenos não mais se adequam às novas experiências, a aposta moderna será integral no pensamento científico experimental e no método cartesiano como possibilidade de superação da metafísica enquanto ciência das essências. O desenvolvimento dessa nova concepção retira Deus do centro colocando, em seu lugar, a natureza física e o homem promovendo, neste sentido, uma virada paradigmática substituindo-se o *teocentrismo* pelo *antropocentrismo*.

---

<sup>58</sup> ARMSTRONG, Karen. *Op. cit.*, p. 244.

<sup>59</sup> Geralmente, *paradigma* é um modelo ou exemplo. Platão empregou essa palavra no primeiro sentido, ao considerar como *paradigma* o mundo dos seres eternos, do qual o mundo sensível é imagem. Aristóteles utiliza esse termo no segundo significado. O ponto de vista de Thomas Kuhn sublinha a situação histórica concreta de uma ciência no espaço dos problemas e das perspectivas herdadas de avanços anteriores. Um paradigma é estabelecido apenas em períodos de ciência revolucionária, surgindo tipicamente em resposta a uma acumulação de anomalias e dificuldades que não podem ser resolvidas no paradigma vigente. Cf. BLACKBURN, Simon. “Paradigma”. In: *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 279.

Logo após o movimento da renascença, a nova ciência desponta na busca de substituir o saber das essências pelo saber dos fenômenos. Nomes como Copérnico, Kepler e Galileu, entre outros, estarão atrelados ao novo formato de ciência e empenhados nisso buscando novas interpretações da natureza e de seus fenômenos por sua vez; esta nova atitude científica, irá consubstanciar ao mesmo tempo teoria e prática. A nova metodologia usada para que se alcance tal empreitada será o método matemático e experimental, sendo a figura de Galileu Galilei um bom exemplo desse modelo, ele buscou ler a linguagem do universo através da matemática, pois, para este cientista, a matemática poderia interpretar e apreender melhor a realidade, deixando de lado tudo aquilo que não fosse possível sua constatação ou que estivesse além da matéria. A citação a seguir ajuda esclarecer a ideia da ciência galileana:

Galileu foi o primeiro a conceber a ideia da possibilidade de um conhecimento científico totalmente objetivo do mundo mediante a aplicação dos métodos matemáticos. Devido ao sucesso dos resultados obtidos com essa nova forma de investigação, Galileu deduziu que o mundo da natureza possui verdadeiramente uma estrutura matemática. Assim sendo, a ciência galileana pressupõe uma estrutura matemática da realidade para além das aparências sensíveis.<sup>60</sup>

A tendência em dominar e subordinar progressivamente as forças da natureza tornar-se-á um fluxo normal, à medida que o homem com seus equipamentos, frutos da relação teoria e prática, amplia seu poder na manipulação do mundo. Vale lembrar que nessa fase de ascensão da ciência moderna será alterada a concepção do que é a Terra, ou seja, se antes esta tinha a aura de sagrada e de mãe nutriente, terá agora de suas entranhas os seus segredos arrancados e escrutinados pelo conhecimento científico. Esta forma de tratar a natureza com violência pode ser percebida na empiria de Francis Bacon que, com seu famoso lema do *saber é poder*, advoga a força para que a natureza revele seus segredos.

---

<sup>60</sup> SOUZA, José Carlos Aguiar. *Op. cit.*, p. 27.

Observamos que Bacon é rancoroso para com a natureza. Para ele, a natureza tinha que ser “acossada em seus caminhos”. Ela era obrigada a “servir” e deveria ser “submetida à escravidão”. A ciência deveria submeter a natureza à tortura com o fito de extrair dela todos os seus segredos.<sup>61</sup>

A ciência moderna no seu ideal de desenvolvimento, progresso e evolução não estará sozinha nessa marcha, concomitantemente, a filosofia cartesiana contribuirá nesse projeto buscando mostrar a inviabilidade e superação da metafísica no plano teórico. Coube a René Descartes, considerado pai do racionalismo moderno, a função de definir os parâmetros da ciência moderna quando este escreve sua obra *O Discurso do Método*. O objetivo cartesiano foi o da construção de uma ciência radicalmente nova, que fosse segura e alicerçada em bases sólidas e inabaláveis. Descartes, ao confrontar as certezas herdadas da tradição teológica e da filosófica, aplica a dúvida metódica desviando o olhar das certezas transcendentais e volta seu olhar para a imanência. Ao rever sistematicamente todos os seus conhecimentos, resta uma única certeza indubitável para Descartes que é sintetizada em sua famosa frase: *Cogito ergo sum* (penso, logo existo).

O *cogito* cartesiano trouxe mudanças significativas para a visão moderna em relação à essência do ser humano ao ser estabelecido, surge, então, a distinção entre mente e corpo, entre *res cogitans* e *res extensa*. Nesse sentido, o ser humano passa a ser visto como um ser formado pela dualidade espírito-matéria, a mente (*res cogitans*) não possui extensão e realiza suas atividades sobre o corpo que pertence à outra instância (*res extensa*), esta última ocupa espaço e substância realizando as atividades informadas pela alma racional.

Na visão cartesiana, a mente (*res cogitans*) possui a função de pensar, sendo que todas as outras funções pertencem ao corpo (*res extensa*) que é matéria. Mas não só o corpo humano é *res extensa*, animais e a própria natureza se enquadram dentro deste conceito, sendo, desta forma, passível de qualquer avaliação experimental. Destarte, percebe-se que a razão cartesiana caminha de mãos dadas com o pensamento científico no que tange ao domínio da natureza. A compreensão dicotômica entre a *res cogitans* e

---

<sup>61</sup> WESTPHAL, Euler. LAT 1999. *Um ensaio crítico sobre a lógica da dominação na ciência moderna*. Vox Scripturae 9 (1), p. 45.

a *res extensa*, proposta por Descartes, propiciou ao sujeito moderno as condições de domínio sobre a natureza.

Na modernidade, a realidade humana é considerada na perspectiva de uma realidade que se autodefine. O sujeito, por sua vez, é definido pela razão compreendida como *cogito*. O ato do pensar é o ato constituidor da inteligibilidade pela qual o sujeito se descobre a si mesmo. Em outras palavras, o sujeito ao refletir sobre si mesmo, cria autonomamente, no ato mesmo da reflexão, sua própria natureza de ser autoconsciente. Isso significa que, para a modernidade, a racionalidade é uma racionalidade ligada ao sujeito entendido como *cogito*, que se define como uma coisa pensante (*res cogitans*) [...] A razão é elevada ao nível de um poder sobre as coisas. O homem age sobre o mundo dominando-o, eliminando toda oposição existente entre razão e natureza, e esta, por sua vez, tem que se submeter aos ideais e projetos da razão.<sup>62</sup>

A razão para Descartes não é somente a essência do ser humano, mais do que isso, é ela que fundamenta a verdade. Com o método analítico cartesiano se estabelece o modelo investigativo da realidade que será a base para a ciência moderna. As dicotomias elaboradas por este filósofo como: mente-corpo, espírito-matéria e homem-natureza corroborarão para fragmentar o saber diante da realidade, este dualismo, por sua vez, vai separar homem e natureza, pressuposto fundamental que servirá como aporte ao desenvolvimento científico moderno.

Se, até então, se tinha a ideia de o universo ser como um cosmo vivo, como na visão dos gregos e dos medievais, ele agora será visto como uma máquina, logo, até mesmo as funções biológicas do corpo serão vistas como operações mecânicas. Isto não só revela a visão materialista da ciência, mas também exclui questões relacionadas a Deus e à metafísica, porque estas ultrapassam o limite daquilo que é experimental.

A compreensão dicotômica de *res cogitans* (substância espiritual) e a *res extensa* (substância material) levou à interpretação mecanicista da natureza. Essa visão libertou o investigador de qualquer propósito imanente, que

---

<sup>62</sup> SOUZA, José Carlos Aguiar. *Op. cit.*, p. 31-32.

descobre sentido nas coisas da criação, e dispensou o pesquisador de qualquer preocupação metafísica. Estas são questões relacionadas com sentido do ser humano e com a realidade de Deus. Deste modo, o pesquisador está livre para tratar a natureza física de maneira completamente racional e experimental.<sup>63</sup>

Até mesmo o corpo humano, como já mencionado antes, pode ser explicado mecanicamente na visão cartesiana. Sobre este aspecto observa Cavalcanti:

Ao considerar o corpo humano, como a totalidade do mundo material, algo inteiramente mecânico, Descartes o podia explicar mecanicamente. Assim comparou os nervos a canos de água, as cavidades cerebrais a reservatórios, os músculos a molas mecânicas e a respiração aos movimentos de um relógio.<sup>64</sup>

#### 2.4 Os efeitos do Mecanicismo e do Iluminismo na religião

Com Descartes, foram construídas as bases teórico-filosóficas da ciência moderna e do mecanicismo, visto que o universo e o ser humano são comparados a máquinas. Mas é com o Issac Newton que o mecanicismo<sup>65</sup> receberá a base científica e matemática da teoria mecanicista do mundo. Newton estabelecerá as bases da física clássica moderna e a concepção mecânica do universo, sendo que, dentro de seu sistema mecânico, não se necessita de Deus para explicação do funcionamento das coisas, apesar de ser Deus, para Newton, o criador de todo este grande sistema. Este deísmo<sup>66</sup> não exclui Deus de todo processo, mas também não precisa dele naquilo que as leis mecânicas são capazes de elucidar por si próprias.

<sup>63</sup> WESTPHAL, Euler. *Op. cit.*, p. 44.

<sup>64</sup> CAVALCANTI, Raïssa. *Op. cit.*, p. 33.

<sup>65</sup>Entende-se por explicação mecanicista a que utiliza exclusivamente o movimento dos corpos, entendido no sentido restrito de movimento espacial. Nesse sentido é mecanicista a teoria da natureza que não admite outra explicação possível para os fatos naturais, seja qual for o domínio a que eles pertençam, além daquela que os interpreta como movimentos ou combinações de corpos no espaço. Cf. ABBAGNANO, Nicola. "Mecanicismo". In: *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 755.

<sup>66</sup> O deísta nega ou a possibilidade ou, o fato de qualquer revelação supernatural, e mantém que a razão é tanto a fonte quanto à base de todo conhecimento e convicção religiosos. Cf. HODGE, Charles. "O racionalismo". In: *Teologia sistemática*. São Paulo: Hagnos, 2001, p. 26.

Newton concebia o universo em termos mecânicos. Deus é introduzido no sistema mecânico do universo como o construtor do mecanismo, nada mais do que um mero técnico que pode ser removido completamente da teoria explicativa do funcionamento das coisas. A natureza concebida pela física newtoniana é um sistema mecânico governado pelas leis da causalidade eficiente.<sup>67</sup>

O mecanicismo corroborou no desenvolvimento da concepção científica moderna, na qual a natureza e o ser humano são comparados a uma máquina e a um conjunto de mecanismos em que suas leis precisam ser descobertas. Nesta visão, todas as explicações têm por base a estrutura mecânica, sendo o exemplo por excelência, na época, o relógio, símbolo do mecanicismo. A partir disso, serão segregadas abordagens como valor, perfeição, sentido e fim, conceitos estes que estarão fora do foco da ciência por pertencerem a questões teleológicas baseadas em causas formais e finais, desta forma, o que servirá para a ciência moderna, e por ela será adotada, serão as causas eficientes.

Nesta conjectura, percebe-se uma ciência firmada na imanência e secularizada, considerando-se que a dimensão religiosa fica marginalizada e incapaz de explicar os eventos e episódios das coisas, uma vez que, é a ciência “autoridade final” no que tange a explanação sobre o mundo. Como consequência da divisão cartesiana e do mecanicismo em relação à natureza, à religião e a Deus, nos esclarece Westphal:

Como decorrência da visão mecanicista do universo, foi ficando cada vez mais difícil acreditar que um Deus soberano, monárquico, governasse o mundo com suas leis divinas e imutáveis. A divisão cartesiana, entre *res extensa* e *res cogitans*, criou as condições filosóficas para que a secularização da natureza - desprovida de espiritualidade e de referência a Deus - se impusesse. Aliás, a visão mecânica do mundo passou a ter um caráter religioso.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> SOUZA, José Carlos Aguiar. *Op. cit.*, p. 28.

<sup>68</sup> WESTPHAL, Euler. *Op. cit.*, p. 47.

A ênfase gradativa dada à razão na Modernidade, à medida que se julga ser essa ilimitada, terá seu apogeu no Iluminismo<sup>69</sup> como momento em que o homem deixa sua “menoridade” para fazer uso de sua própria inteligência. Se com a racionalidade científica, o cartesianismo e o mecanicismo o alvo primeiro foi impor a racionalidade sobre o mundo e a natureza, o século XVIII, chamado de “século das luzes”, não ficará confinado somente aos fatos da natureza, por sua vez, elegerá a “razão” como único instrumento capaz de dissipar as “trevas” da “ignorância” iluminando e investigando todos os campos do saber, nada é excluído.

O otimismo na razão, a crença no progresso e a defesa do conhecimento científico e técnico, apregoados pelos iluministas, será um movimento que perpassa por todas as instâncias, a saber: política, ética, direito, educação, economia, religião etc. Tudo será questionado pelos critérios da razão, nada passa incólume à lente iluminista. Sistemas metafísicos e religiões positivas passam a ser atacados sistematicamente e, não poucas vezes, serão criticados e ironizados. Tal postura iluminista eivada de ceticismo, frente à religião e ao que se refere à metafísica, confluirá peremptoriamente para o processo de secularização do pensamento ocidental.

Uma decidida, mas não ingênua, confiança na razão humana, um despreconceituoso uso crítico da razão voltado para a libertação em relação aos dogmas metafísicos, aos preconceitos morais, às superstições religiosas, as relações desumanas entre os homens, às tiranias políticas: eis a característica fundamental do Iluminismo [...] A “razão” dos iluministas se explicita como defesa do conhecimento científico e da técnica enquanto instrumentos de transformação do mundo e da melhoria progressiva das condições espirituais e materiais da humanidade [...] Ligado à experiência e contrário aos sistemas metafísicos, o racionalismo é um movimento leigo no que concerne aos “mitos” e às “superstições” das religiões positivas, que os iluministas frequentemente ironizavam com desprezo sarcástico. A atitude cética e até mesmo irreverente é um traço característico e essencial do Iluminismo, uma filosofia que sem dúvida pode ser vista como “um grande processo de secularização do pensamento”.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> Em 1784, I. Kant definiu *Aufklärung*: “Iluminismo é o abandono pelo homem do estado de menoridade que atribui-se a si mesmo. A menoridade é a incapacidade de valer-se do próprio intelecto sem a guia de outro. *Sapere aude!* Tem coragem de usar tua própria inteligência. Este é o lema do Iluminismo (*Berlinische Monatschrift*, 1794)”. Cf. ZILLES, Urbano. “Consequências para a religião”. In: *A crítica da religião*. Porto Alegre: EST edições, 2009, p. 66.

<sup>70</sup> ASTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da filosofia: de Spinoza a Kant*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2009, p. 221, 224. 4 v.

Não será um equívoco afirmar que o Iluminismo é um ato de fé na razão humana como única capaz de emancipar o pensamento de todo tipo de preconceitos e superstições religiosas, pois somente por ela, a “deusa razão”, poder-se-á conquistar avanços para humanidade e erradicar os males que afligem o gênero humano. Por conseguinte, não só será afirmado o primado da razão, mas surge desta concepção um novo ideal de ser humano, o *homo rationalis*, que tem a razão como único critério apto para o progresso que se desenvolve através do conhecimento técnico-científico; desta forma, o homem tem a possibilidade de se tornar o senhor da realidade que planeja e de dirigir as coisas conforme os ditames da razão.

O resultado de todo este processo não somente desligou o homem de agir conforme as categorias mentais de cunho religioso e metafísico, mas tornou o mundo cada vez mais “hominizado” e secularizado. No anseio iluminista de superar o mito e a religião, criou-se de certa forma um novo “mito”, isto é, o “mito” do progresso científico e tecnológico baseado nos princípios de racionalidade que levariam a humanidade para um estágio mais avançado. Sobre esta busca de superação proposta pelo iluminismo nos fala Franco Crespi:

Com o Iluminismo, no século XVIII, a modernidade foi se afirmando como vontade de eliminar toda a forma de conhecimento e de representação da realidade que não fosse subordinada aos princípios da razão [...] Por isso, há uma tendência de considerar a religião como fenômeno específico de um estágio ainda não evoluído da história da humanidade e, portanto, como um momento que devia ser superado através do avanço do conhecimento científico e pela denúncia do caráter ideológico de toda a crença religiosa. Na realidade, neste mesmo período histórico, o mito e a religião tendem a ser substituídos pelo novo mito do progresso científico e tecnológico (positivismo de Comte) e pela nova fé no irresistível processo dialético que, no interior da história, levaria à superação definitiva das velhas contradições.<sup>71</sup>

A fim de endossar e de realçar, no devir histórico, como o conhecimento científico tornar-se-á uma espécie de “religião” dos tempos modernos e, por sua vez,

---

<sup>71</sup> CRESPI, Franco. *A experiência religiosa na pós-modernidade*. São Paulo: EDUSC, 1999, p. 11.

penetrará na cultura da imaginação popular, Eduardo da Cruz faz a seguinte observação, saber:

Já se mencionou o cientificismo, que muitos consideram que seja uma religião secular [...] a prática de muitos grupos científicos parece assemelhar-se a uma religião – há rituais e símbolos e, de modo mais estereotipado, mito, evangelização, missionários, sacerdotes, textos sagrados, santos (como Darwin) e mártires (Galileu) etc.<sup>72</sup>

A contribuição do Iluminismo no processo histórico ocidental é inegável, uma vez que foram as ideias iluministas que questionaram os absolutismos, promoveram a tolerância religiosa e valorizaram a dignidade humana, esta última, por exemplo, servirá como base mais tarde na “Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão” expresso na ONU em 1948. No entanto, não se pode esquecer que no seio do próprio Iluminismo surgiram vozes discordantes que questionaram o entusiasmo e o otimismo ao “culto da razão” e do “mito” do progresso científico. Uma destas vozes, para se ter um exemplo, foi Jean Jacques Rousseau, figura de destaque no Iluminismo, que apontou ser a ênfase indiscriminada na razão a responsável pela decadência da sociedade, por isso não poucas vezes este foi considerado um “subversivo” ou “herege” do Iluminismo.

As propostas iluministas com sua crença ilimitada na razão também traz seu lado paradoxal e seus efeitos colaterais, se, por um lado, foi vaticinado e prometido aos indivíduos autonomia, igualdade e liberdade pela razão emancipadora, por outro, a mesma razão serviu como instrumento de dominação e exploração nas mãos dos que levaram às últimas consequências a crença na racionalidade. A inversão ocorrida, em que a razão passa de “deusa” a “vilã”, perceber-se-á no surgimento de totalitarismos, guerras e no uso do conhecimento científico em prol de atrocidades. Sobre toda essa ambiguidade apresentada na era moderna, em que se questionam os limites da racionalidade, nos diz Bruno Forte:

---

<sup>72</sup> CRUZ, Eduardo R. da. *Religião e ciência*. São Paulo: Paulinas, 2014, p. 82.

A experiência dos totalitarismos, das atrocidades da guerra, da ambigüidade da técnica, mostrou que a história da emancipação pode tornar-se tragicamente história de novos ídolos, de novas e mais cruéis alienações. Inicia-se uma autocrítica da crítica moderna, uma “dialética do iluminismo”, que procura mostrar os limites da racionalidade, prisioneira de si mesma, que, de organizadora e manipuladora, com frequência se torna organizada e manipulada.<sup>73</sup>

Desta forma, não ficará difícil entender críticas tecidas por pensadores da envergadura de Nietzsche ou, como ocorreu mais tarde, aquela feita pela Escola de Frankfurt ao perceberem as contradições herdadas do Iluminismo. Em outras palavras, se a razão que prometia a emancipação serviu como aparelho ideológico para a dominação não conseguindo realizar todas as suas promessas, essa mesma razão precisa ser questionada e sentar-se no banco dos réus, nesse sentido é que, hodiernamente, muitos pensadores contemporâneos falarão em pós-modernidade<sup>74</sup> referindo-se à “falência” do projeto moderno ou, pelo menos, de um período de transição.

### 2.5 A dessacralização e a fragmentação do mundo

O processo de dessacralização, que paulatinamente foi tornando o mundo ocidental desencantado, terá, sem dúvida, maior evidência no momento em que o saber

---

<sup>73</sup> FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história: ensaio de uma cristologia como história*. São Paulo: Paulinas, 1985, p. 12.

<sup>74</sup> Pós-modernidade é um conceito ambíguo, amplo e paradoxal, o que gera divergências quanto à sua terminologia mais correta. Por vezes, recebe sinônimos de “alta modernidade”, de “sociedade pós-industrial”, de “modernidade líquida” por Zigmund Bauman, e outros. Geralmente este conceito refere-se à chamada crise da modernidade, ocorrida entre o século XIX e XX, ou à nova fase do capitalismo pós-industrial, ou ainda à própria crise da razão moderna e à crise de sentido do ser humano contemporâneo. A globalização, o individualismo, a fragmentação da sociedade, a relativização das fronteiras geográficas e a sociedade de mercado, entre outras, seriam algumas das características deste período. Em trabalhos mais recentes, como o de Jürgen Habermas e Nythamar de Oliveira, encontra-se o conceito “pós-secular” para indicar que a conceituação do que seja “secular” está problematizada, pois o que se tem hoje é um quadro social onde os sujeitos religiosos e seculares convivem. Neste sentido, “pós-secularização” consiste em uma nova estrutura social em que não se admite a existência de realidades contraditórias, ou melhor, realidades essencialmente opostas. O que existem são perspectivas contrárias, que não se excluem, mas se complementam reciprocamente. Cf. OLIVEIRA, Nythamar. “Contribuições Habermasianas para uma Teologia da Libertação”. In: *Tractatus político-theologicus: Teoria Crítica, Libertação e Justiça*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016, p. 152-179.

Tendo em vista a complexidade que o termo pós-modernidade abarca e a dificuldade de se encontrar entre os autores unanimidade, optamos doravante chamar o mundo globalizado atual de sociedade contemporânea, ou de sociedade hodierna.

científico e o racionalismo passaram a ser referência como produtoras de “verdades” assumindo o papel antes desempenhado pela religião que normatizava e controlava as questões temporais; todavia, ao se buscar os elementos que favoreceram essa dessacralização no mundo, vale a pena voltar-se um pouco na história, sobretudo na tradição judaico-cristã, lembrando que a própria Bíblia contém em sua mensagem elementos que corroboraram para o processo de dessacralização do mundo. De certa maneira, a mensagem trazida pelo profetismo hebraico, e resgatada posteriormente pelos reformadores, contribuirão para a dessacralização do mundo o que, por sua vez, favoreceu e possibilitou o desenvolvimento da secularização e do conhecimento técnico-científico na Modernidade.

A fim de se ter uma ideia da relação da Bíblia com a secularização, alguns teólogos advogam que o processo de secularização é uma reivindicação da própria revelação, uma vez que, a própria Bíblia dessacraliza e desencanta o mundo e a natureza. Ao analisar o processo de secularização em seu livro “*O cristão secularizado*”, Boaventura Kloppenburg, citará os teólogos Gogarten e Cox como defensores da ideia de que a Bíblia contém uma mensagem em prol da secularização e que naturalmente conflui para a dessacralização do mundo. O autor de “*O cristão secularizado*” não deixa de perceber certa coerência no que estes teólogos defendem e faz a seguinte colocação, a saber:

Gogarten, Cox e outros nos dizem, com certa insistência, que o processo de secularização, assim como eles o entendem, é uma exigência da própria Revelação Divina. Nisso, em boa parte, eles têm razão. Pois já no Gênesis começou um fundamental processo de desmitificação e dessacralização, com o desencantamento da natureza: Javé não é um Deus que nasce do mundo, o sol, a lua e as estrelas, os animais e tudo quanto se move no céu, na terra e nas águas, tudo é apresentado como criatura de Javé. Isso já era um golpe mortal para os deuses dos politeístas daqueles tempos. O salmista e os profetas zombam dos deuses e dessacralizam radicalmente as instituições e as pessoas tidas como “sacras”. O homem é considerado senhor da natureza que deve ser por ele dominada e submetida. Os mitos são constantemente condenados e ridicularizados.<sup>75</sup>

---

<sup>75</sup> KLOPPENBURG, Boaventura. *O cristão secularizado*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1970, p. 35.

Basicamente, há uma diferença entre secularização e dessacralização, apesar de serem dois termos que se conjugam. O primeiro termo tem a ver com a perda de plausibilidade das instituições religiosas, sendo o segundo, a dessacralização, aquela que é avessa ao mistério e que aponta para o esgotamento da experiência do sagrado. Destarte, na medida em que a Modernidade experimenta em suas vicissitudes um novo estilo de vida social com os novos conhecimentos técnicos, com a urbanização e com a industrialização, a progressiva “morte” do sagrado vai dando lugar a uma vida cada vez mais “hominizada” e dessacralizada.

Esta dessacralização no mundo ocidental que gradativamente foi sendo gestada no seio da Modernidade, na medida em que a razão e a ciência a tudo desmistificam, não só fez a religião perder importância diante dos demais tipos de conhecimentos, mais do que isso, fez com que o sagrado e tudo relacionado a este, como espiritualidade, por exemplo, perdesse relevância.

No Livro *O Retorno do Sagrado* de Raïssa Calvacanti, no capítulo em que é abordado a questão da dessacralização do mundo, a autora refere-se ao mundo contemporâneo como uma sociedade dessacralizada. Obviamente, para ela, a dessacralização não é um fruto hodierno, mas sim produto de um longo processo do desenvolvimento científico que destituiu do mundo todo o valor numinoso<sup>76</sup> esvaziando, assim, o sentimento do sagrado de todos os aspectos da vida; sendo que a vivência do sagrado, até mesmo nas religiões institucionalizadas, se não desaparecem, pelo menos se enfraquecem como experiência interior em relação à transcendência. Sobre esta perda do sagrado na vida moderna, Cavalcanti faz a seguinte análise sobre os efeitos dessa dessacralização:

O mundo contemporâneo caracteriza-se por ser completamente dessacralizado e destituído de todo o valor numinoso. O sentimento do sagrado, seja em relação à natureza ou ao cotidiano das pessoas, está ausente da vida moderna. Mesmo nos templos ou igrejas das religiões institucionalizadas, a vivência do sagrado como experiência interior se dilui ou mesmo desapareceu. Na maioria das vezes, os ritos se tornaram

---

<sup>76</sup> Numinoso é um termo cunhado por Otto para se referir a uma característica essencial e exclusiva da religião, sendo que, “sem ele a religião perderia as suas características”. Cf. OTTO, Rudolf. “o numinoso”. In: *O Sagrado*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1985, p. 12.

mecanizados e automatizados, e o significado espiritual transcendente ficou obscurecido e alienado da vida das pessoas.<sup>77</sup>

A dessacralização ocorrida no Ocidente, sobretudo entre os séculos XVII e XX, trouxe implicações no cotidiano das relações humanas, que passou a conviver em um mundo fragmentado. Um exemplo desta fragmentação que pode aqui ser mencionado é a separação entre ciência e espiritualidade que, como consequência, afastou o ser humano do sentimento de sagrado e da própria natureza. Esta fragmentação que iniciou com a proposta cartesiana na qual distinguiu espírito de matéria, não só contribuiu para a racionalidade científica colocar as áreas do conhecimento em compartimentos específicos, mas relegou todo o conhecimento espiritual ao ostracismo tratando-o como irrelevante diante do conhecimento racional e científico.

Empregada de forma unilateral, a abordagem racional, analítica e classificatória tendeu, naturalmente, a criar mais fragmentação – o que culminou na separação entre as várias áreas do conhecimento, que passaram a ser vistas como realidades incompatíveis e essencialmente inconciliáveis [...] A visão dualista cartesiana que distingue espírito de matéria impôs-se a todo o pensamento ocidental e determinou uma forte oposição entre ciência e a espiritualidade [...] Se por um lado, o desenvolvimento da ciência alcançou um nível muito alto, por outro, o conhecimento espiritual ficou relegado ao subdesenvolvimento porque foi menosprezado em favor do conhecimento racional e científico.<sup>78</sup>

Não há dúvida do prestígio e da relevância que alcançou o conhecimento científico. Este erradicou muitos males e trouxe muitas melhorias nas condições materiais da humanidade, isto é, são aspectos positivos que não se pode negar. Entretanto, da mesma maneira, não se podem omitir os efeitos que a crença calcada na ciência gerou na sociedade que passou a ter um comportamento pragmático, frio e calculista. Esta sociedade que experimentou as conquistas trazidas pela ciência é a mesma que foi perdendo o sentido de totalidade diante da fratura aberta pelo

---

<sup>77</sup> CAVALCANTI, Raïssa. *Op. cit.*, p. 17.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 46, 50, 51.

racionalismo científico que provocou novas crises e levantou questões existenciais no ser humano secular ocidental.

Uma vez que a ciência relegou Deus e tudo concernente a ele ao passado surge um mal estar, um vazio existencial na sociedade ocidental. A ciência que proporcionou notáveis avanços à humanidade, por sua vez, não atentou e não conseguiu dar conta de outras características constitutivas do ser humano que “nem só de pão vive”.

Destarte, surge então uma crise, por um lado, se perdeu os referenciais como Deus e a religião que davam sentido e *télos* para a vida humana; por outro, a crença irrestrita no saber científico em que o homem ocidental depositou sua esperança, começa a ser interrogada, sendo que, este começa a perceber sua fragilidade e que está à deriva num mundo fragmentado que começou a experimentar o desaparecimento de certezas e a falência das utopias que guarneciam de sentido a vida das pessoas. Sobre a crença em que a ciência pudesse dar respostas a todos os dilemas humanos, cabe aqui a observação de Barth:

A Religião e a Espiritualidade passaram a ser desconsideradas, ocupando uma posição de inferioridade diante dos demais tipos de conhecimento [...] Esperávamos que a ciência respondesse a todos os nossos questionamentos e solucionasse nossos problemas, mas isso não aconteceu. Novas crises e novos problemas expuseram nossa fragilidade humana. Deus foi relegado ao passado, a uma espécie de subproduto, agora obsoleto e ao qual não se poderia recorrer sob hipótese alguma. E a humanidade ficou à deriva de si mesmo.<sup>79</sup>

O cenário de incertezas que, paulatinamente, foi sendo assimilado pelo homem secular que não constatou a concretização de todas as promessas feitas pelo racionalismo, pelo cientificismo e pelas utopias, fez o sujeito moderno perceber que se encontrava em uma sociedade que desvalorizou o ser humano como essência e que o mergulhou num vazio existencial.

---

<sup>79</sup> BARTH, Wilmar Luiz. A Religião cura? *Telecomunicações*, Porto Alegre, v. 44, n. 1, p. 98, jan-abr. 2014.

É a partir do medo da perda dos referenciais de sentido e das novas crises enfrentadas pela sociedade secular como: ameaças globais, crises diversas, totalitarismos, xenofobias etc, que emerge novamente a possibilidade de se falar em Deus. Um sentimento de nostalgia coligado a um desejo de reencontrar aquilo que foi excluído pelo homem moderno, quando este atingiu a fase “adulta”, começa a brotar no seio desta sociedade que passa a redescobrir a religião e a buscar novas experiências que deem sentido às suas vidas. Sobre esse sentimento de retorno e da possibilidade de se pensar novamente em Deus, Bruno Forte, de maneira quase poética, nos descreve da seguinte maneira a virada que ocorreu na sociedade secular:

No tecido mais profundo dos fatores que presidem o advento da sociedade secular se delinea assim uma provocação nova, positiva, com relação a Deus: uma saudade de amor, de beleza, de sentido, um profundo desejo de esperança fundada e de justiça realizada. Das profundezas da idade adulta do mundo volta a emergir a interrogação sobre o fundamento: o homem secular se reabre a possibilidade de Deus. Ouve-se, novamente, o “frufu dos anjos”; constata-se a atual e presumivelmente futura “persistência da religião”.<sup>80</sup>

Esse retorno do homem ocidental à fé e à religiosidade, sobretudo no século XX, não significa necessariamente um retorno à religião institucional, mas, sim, uma retomada pelo homem de sua consciência e de sua realidade espiritual que se abre à espiritualidade e que, nesta mesma dimensão, busca um reencontro com o aquilo que outrora lhe dera sentido: *“A fé religiosa, da forma como ela se apresenta em nossos dias, não significa um retorno àquelas religiões tradicionais, mas abertura a uma realidade espiritual”*.<sup>81</sup>

O processo de secularização cristalizado no Ocidente não colocou fim à religião, também não fez com que o sagrado desaparecesse ou fosse esgotado. Não obstante, a secularização, em seu fluxo, contribuiu para o fim da hegemonia de grandes tradições religiosas que se deparam com o pluralismo religioso hodiernamente que, por sua vez, trouxe mudanças significativas num cenário religioso agora multifacetado.

---

<sup>80</sup> FORTE, Bruno. *Op. cit.*, p. 16.

<sup>81</sup> BARTH, Wilmar Luiz. *Religião, ciência e bioética*. Porto Alegre: EST, 2007, P. 36.

Percebe-se, no panorama atual, um reflorescimento da religião e de uma explosão de práticas religiosas que transcendem o arraial institucional, reconfigurando-se em novas espiritualidades e com novas presenças do sagrado, que ganham novos contornos e formas, reinterpretando-se e ressignificando-se, difundindo-se, desta forma, no contexto religioso atual.

### 3 SECULARIZAÇÃO E RELIGIÃO: A COEXISTÊNCIA DOS OPOSTOS NA CONTEMPORANEIDADE

Na segunda parte desta dissertação, buscou-se fazer uma análise sobre o desenvolvimento da secularização na Modernidade. Este fenômeno histórico-social tornou-se irreversível no Ocidente estabelecendo-se de forma cabal juntamente com a razão e com o conhecimento técnico-científico. Outro elemento focal nesse exame foi compreender qual o *locus* da religião nesta fase em que a ciência passa a substituir as instituições religiosas, que davam coesão social e cultural à vida da sociedade. O diagnóstico deste trajeto revelou o deslocamento que a religião sofreu passando a ser tratada como algo de foro privado, de protagonista, nas questões temporais, passou a coadjuvante diante do saber científico.

Com o desenvolvimento e o prestígio que a racionalidade científica alcançou, com *cogito* cartesiano, que colocou o homem como “medida de todas as coisas”, não só contribuiu para o declínio da religião institucional, mas também gerou uma mudança de paradigma na qual passou a vigorar o antropocentrismo. Com o Mecanicismo, Deus não foi excluído, mas também não foi mais necessário, sendo que as leis mecânicas por si só são capazes de elucidar as coisas. O Iluminismo, por sua vez, não só prestigiou todo o avanço científico, mas também elevou a razão como base e critério para qualquer área do saber, um novo ideal de homem surge, a saber: o *homo rationalis*.

O avanço técnico-científico e a razão como fundamento que desmistifica todo “engano” tiveram seu lado paradoxal. Se grandes benefícios ocorreram à humanidade, em contrapartida gerou um quadro de incertezas à medida que não conseguiu cumprir com todas as suas promessas. O homem moderno passa a mergulhar em um vazio existencial diante de um mundo dessacralizado e fragmentado, neste cenário, ele retoma sua consciência espiritual e se abre novamente ao sagrado.

A questão que fica pendente é a de analisar como se desdobra esta espiritualidade no mundo contemporâneo secularizado. A atual religiosidade baseada na subjetividade, no individualismo, diante de um pluralismo religioso, não significa um

retorno às instituições necessariamente, mas sim uma constatação de que a secularização não pôs fim a religião e que o sagrado continua vivo em múltiplas formas.

### 3.1 A SECULARIZAÇÃO E OS NOVOS ITINERÁRIOS DA RELIGIÃO

A persistência da religião nas sociedades modernas revela que o processo de secularização desencadeado no Ocidente não extinguiu a religião, tampouco sua derrocada como a renunciada pelos “mestres da suspeita”<sup>82</sup>. As instituições podem ter perdido sua hegemonia e seu poder de influência nas sociedades, visto que a maioria dos Estados modernos é laico, porém, mesmo assim, isso não significa dizer que exista falta de experiência religiosa nestas sociedades, mas, sim, que não é mais a religião institucionalizada que regula o universo cultural e social na contemporaneidade. A continuidade da religião está presente no cotidiano dos indivíduos que, em certos momentos, recorrem às novas formas institucionais que se adaptam para atender as novas demandas e, em outras ocasiões, crenças e práticas religiosas se expressam longe dos arraiais confessionais.

Alguns autores, ao tratar o cenário religioso atual, falam de um “retorno do sagrado”, de uma “revanche de Deus”, ou ainda, de um “declínio da secularização”. Não obstante, esta questão revela uma complexidade mais profunda e que não pode ser meramente simplificada nos termos citados anteriormente, sendo que a secularização tem se mostrado um fenômeno bem mais complexo do que aquele usual no sentido weberiano. Ao abordar sobre esta complexidade da secularização em sua obra, Nythamar de Oliveira menciona a observação feita pelo sociólogo José Casanova:

Outrossim, como José Casanova (1994) tem argumentado de forma metódica, a secularização tem se mostrado um fenômeno muito mais complexo do que pensávamos, na medida em que pelo menos três diferentes concepções estão em jogo e interligadas de maneira interativa entre si: além do sentido weberiano usual da secularização enquanto da religião na esfera

---

<sup>82</sup> A expressão “mestres da suspeita” foi cunhada pelo filósofo francês Paul Ricoeur para se referir a: Marx, Nietzsche e Freud. Estes três personagens teceram severas críticas a elementos importantes da cultura do mundo ocidental, na qual, a religião não passou incólume às duras críticas feitas por estes pensadores.

pública, temos ideia de secularização enquanto diferenciação sistêmica e da secularização enquanto privatização da religião.<sup>83</sup>

A posição de alguns autores, sobretudo da sociologia da religião, discorda de que as muitas manifestações religiosas atuais causem declínio à secularização, para estes, o deslocamento da religião como promotora da coesão social não significou que os traços da religião tenham sumido da vida dos indivíduos, mais do que isso, é a presença da própria secularização que proporciona a possibilidade para o surgimento das várias manifestações religiosas na atualidade. Desta forma, para eles, não faz sentido associar a presença religiosa atual como sinal de enfraquecimento da secularização.

Na sociedade contemporânea, não há indícios do declínio e do desaparecimento da religião, assim como a secularização segue seu fluxo não demonstrando sinal de retrocesso e de enfraquecimento. De certa maneira, pode-se dizer que a sociedade atual experimenta um paradoxo concomitantemente, ou seja, por um lado a maciça presença da religião, por outro, uma sociedade secular que caminha paralelamente na sua vocação peculiar. Sobre essa coexistência da religião e da secularização, a observação de Antônio Flávio Pierucci parece ser elucidativa, a saber:

Refiro-me agora, noutras palavras, ao fato de que na era dos fluxos globais se produzem, com maior frequência do que antigamente, processos locais *mistos* de secularização-com-intesificada-mobilização-religiosa. Uma não obsta a outra; ao contrário, combinam-se, polinizam-se e se exponenciam. A realidade histórica às vezes gosta de experimentar o sabor dos paradoxos.<sup>84</sup>

A concomitância destas duas esferas que caminham juntas revela o lado ambíguo e paradoxal herdado da Modernidade, isto é, a mesma secularização que gerou

---

<sup>83</sup> OLIVEIRA, Nythamar. *Tractatus político-theologicus: Teoria Crítica, Libertação e Justiça*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016, p. 156.

<sup>84</sup> PIERUCCI, Antônio Flávio. *Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião*. In: **Novos Estudos Cebrap**, n. 49, Nov., 1997. p. 112.

a perda de plausibilidade da religião institucional no passado, traz agora novas provocações, possibilita novos itinerários e a recomposição das expressões religiosas, tanto as institucionais como aquelas não confessionais.

A fim de apresentarmos um exemplo de que a secularização não representa a diminuição do religioso na sociedade hodierna, porém, ao contrário, pode gerar aspectos positivos no que tange a religião ocupar seu espaço na sociedade contemporânea, o cristianismo neste caso, Gianni Vattimo vê na encarnação de Jesus (kenosis), por exemplo, o símbolo que representa bem o processo de secularização, uma vez que permite Deus refulgir em meio à criação na plenitude de sua divindade restabelecendo, assim, a amizade com a humanidade. Sobre isso nos diz Vattimo que

Se, contudo, a secularização é o modo pelo qual se atua o enfraquecimento de Deus, ou seja, a Kenosis de Deus, que é o cerne da história da salvação, ela não deverá ser mais pensada como fenômeno de abandono da religião, e sim como atuação, ainda que paradoxal, da sua íntima vocação [...] a secularização não é um choque com a essência da mensagem e sim um aspecto constitutivo: como evento salvífico e hermenêutico, a encarnação de Jesus (kenosis, o rebaixamento de Deus) é ela mesma, acima de tudo, um fato arquetípico de secularização.<sup>85</sup>

Não se pretende, com o que foi dito, propor uma ideia de recristianização, apenas se buscou mostrar a possibilidade de que a própria religião cristã pode ser atual e não estar necessariamente em um conflito direto com a secularização, é o que parece apontar Vattimo. Com a perda do monopólio religioso institucional ocorrido na Modernidade, o caminho foi aberto para que outras expressões religiosas, na sociedade secularizada atual, encontrem seu espaço e *locus* numa corrida agora em que a religião cristã já não é a única competidora.

---

<sup>85</sup> VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 35, 86.

Desta maneira, duas afirmações são possíveis diante de uma sociedade secularizada que, ao mesmo tempo, convive com a presença da religião nas suas mais variadas expressões: primeira, que a secularização não significa mais a negação total da religião, como boa parte do pensamento cristão acreditava, mas, sim, o fim dos monopólios; segunda, é que a secularização forçou mudanças no campo religioso produzindo, neste sentido, um pluralismo religioso e um cenário fragmentado. Destarte, a secularização produz certa antinomia, ou seja, por um lado ela tira da religião sua plausibilidade como reguladora da cultura e dos indivíduos, por outro, faz com que esta se prolifere.

### 3.2 O pluralismo e o cenário religioso atual

Pouco espaço, ou nenhum, parece existir para dúvida de que se vive hoje em um mundo secularizado, da mesma maneira, não há como negar a presença da religião na atualidade. Com isto em vista, procura-se entender o que tornou possível que novas expressões religiosas ganhassem notoriedade no cenário atual. O ponto de partida para essa compreensão lança um olhar para dois possíveis motivos que viabilizaram o surgimento de tal situação: o fim dos monopólios e o pluralismo religioso.

Historicamente, nas sociedades tradicionais, existiram monopólios religiosos que regulavam o pensamento e as ações dos indivíduos ao longo do tempo, no caso do Ocidente, o monopólio que definia e fornecia sentido à sociedade era o da igreja católica romana. Nesse caso, a religião era muito mais que religião, uma vez que desempenhava um papel social e cultural em quase todas as realidades sociais.

Na sociedade tradicional ocidental, na qual era a instituição religiosa que ditava o ritmo e que controlava a vida particular e coletiva dos indivíduos, estar fora desta estrutura, demarcada pela religião, significava o mesmo que não existir, posto que o sujeito perdia todo o sentido fornecido pela cosmovisão-monopolítica. Sobre isto Berger faz a seguinte observação:

As instituições religiosas eram, de fato, *instituições* propriamente ditas, isto é, agências reguladoras do pensamento e da ação. O mundo, tal qual definido pela instituição religiosa em questão era *o* mundo, mantido não apenas pelos poderes da sociedade e por seus instrumentos de controle social, mas, e mais fundamentalmente, pelo “senso comum” dos membros daquela sociedade. Sair do mundo, tal qual a religião o definia, era entrar numa escuridão caótica, na anomia, possivelmente na loucura.<sup>86</sup>

Se, na sociedade tradicional, o monopólio religioso norteava o pensamento e as ações de todos os indivíduos, na era moderna, a situação é outra. A religião já não ocupará mais o lugar central, tampouco será ela que estabelecerá as definições de realidade que possam servir como um universo de significado comum a todo o corpo social. Neste sentido, a religião não possui mais o controle exclusivo sobre a sociedade, pois, atualmente deslocada e privatizada, torna-se um assunto de escolha ou de preferência dos indivíduos, sendo assim, outras instâncias passam a ocupar o lugar e a função que a religião desempenhava deixando esta, por sua vez, numa posição secundária.

Com a modernidade, deu-se a passagem para uma situação social na qual a religião já não ocupa o centro do cenário, sendo substituída pela política e pela economia; ela não dita mais os comportamentos [...] A religião é, por assim dizer, “empurrada” para a periferia, deixando de desempenhar o papel principal e passando a um lugar secundário.<sup>87</sup>

Com o fim dos monopólios, a religião torna-se privatizada, assim “*os conteúdos religiosos perdem seu caráter objetivo e sua exigência à consciência subjetiva*”.<sup>88</sup> Todavia, a religião continua com relevância para identidade pessoal e sua função terapêutica ou moral, isto é, ela se mantém na medida em que acentua seu caráter moral e humanitário, mas perde sua influência, no que tange a outros problemas, por exemplo, políticos e econômicos. Sobre isto observa Berger:

---

<sup>86</sup> BERGER, Peter. *Op. cit.*, p. 147.

<sup>87</sup> BINGEMER, Maria Clara; ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. (Orgs). *Secularização: novos desafios*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012, p. 114, 115.

<sup>88</sup> ZILLES, Urbano. *Op. cit.*, p. 61.

Daí resulta que as instituições religiosas tenham se acomodado às “necessidades”, moral e terapêutica, do indivíduo em sua vida privada. Pode-se ver isso na proeminência dada aos problemas privados na atividade e na promoção das instituições religiosas contemporâneas: a ênfase na família e na vizinhança assim como nas “necessidades” psicológicas do indivíduo. É nessa área que a religião continua a ser “relevante” mesmo em camadas altamente secularizadas, enquanto a aplicação de perspectivas religiosas aos problemas políticos e econômicos é amplamente considerada “irrelevante” nessas mesmas camadas.<sup>89</sup>

A secularização instaurou uma crise de credibilidade às instituições religiosas que paulatinamente perderam sua influência no espaço público ficando, desta forma, relegada à esfera privada como apontado anteriormente. Nesta lógica, as instituições religiosas perderam a capacidade de promoverem a coesão sobre a vida social e sobre as escolhas dos indivíduos. A secularização pôs fim aos monopólios gerando uma situação de pluralismo, sendo que as antigas instituições religiosas não podem mais contar com a subordinação da sociedade. Sobre a mudança causada pela secularização na religião que confluuiu para um pluralismo, Peter Berger faz a seguinte asserção, a saber:

A polarização da religião que a secularização ocasionou e a concomitante perda do caráter coletivo e/ ou de “realidade” também podem ser descritas dizendo-se que a secularização *ipso facto* conduz a uma situação de pluralismo [...] A característica-chave de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex-monopólios não podem mais contar com a submissão de suas populações.<sup>90</sup>

O pluralismo produzido pela secularização gerou uma disputa que não se limitou ao campo intra-religioso na busca de definir o mundo, outros novos rivais não religiosos, sendo alguns altamente organizados como: movimentos ideológicos, revolucionários, nacionalistas, assim como sistemas de valores modernos do individualismo, entre outros, entram nesta disputa. Com isso, se antes as instituições podiam impor sua autoridade, num cenário pluralista, a religião é “colocada no

---

<sup>89</sup> BERGER, Peter. *Op. cit.*, p. 158.

<sup>90</sup> *Ibidem.* p. 146,149.

mercado” e passa a buscar “consumidores” que não são mais obrigados a “comprar” suas “mercadorias”. Surge o lado pragmático na busca de resultados revelando que a situação pluralista tornou-se uma situação de mercado.

Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser *colocada no mercado*. Ela tem que ser “vendida” para uma clientela que não está mais obrigada a “comprar”. A situação pluralista é, acima de tudo, uma *situação de mercado*. Nela, as instituições religiosas tornam-se comodidades de consumo [...] Agora, os grupos religiosos têm de se organizar de forma a conquistar uma população de consumidores em competição com outros grupos que têm o mesmo propósito. Imediatamente, a questão dos “resultados” torna-se importante.<sup>91</sup>

No intuito de tratar especificamente o pluralismo religioso, uma vez já mencionado que este termo em sua origem não tem somente a ver com a religião, buscar-se-á fazer menção do pluralismo religioso na contemporaneidade, pois, nessa fase, não existem mais monopólios e os sujeitos, livres destas amarras, possuem liberdade para manifestar suas crenças e práticas religiosas ou até mesmo abster-se delas.

Como ponto de partida, observa-se o indivíduo que, em certo momento histórico, teve por diretriz a razão e o conhecimento científico, mas, diante de tal rigidez racional, aos poucos foi se abrindo e sentindo a necessidade do espiritual, do sagrado e da transcendência. No auge da Modernidade, qualquer coisa ligada à religião poderia ser associada à ignorância e à alienação gerando, desta forma, o abandono das crenças muitas vezes, como consequência, percebe-se certo desencantamento com algumas de suas promessas não realizadas; então foi sendo produzido um panorama pessimista e de incerteza, que propiciou a procura de crenças pelos indivíduos num cenário plural religioso em que as religiões tradicionais são apenas mais uma opção.

---

<sup>91</sup> BERGER, Peter. *Op. cit.* p.149, 150.

A pluralidade de movimentos e opções religiosas que emergem na modernidade evidencia seu caráter de negação e, agora, de afirmação das religiões [...] Por um lado, a modernidade suscita muitas expectativas, mas não propicia suas realizações, e, por outro, mantém os seres humanos em constante incerteza. Busca de realizações associada às incertezas propicia a busca de crenças. Há desqualificação das religiões tradicionais e, em contrapartida, emergência de novos movimentos, denominações e tendências religiosas.<sup>92</sup>

Em tal ambiente de incertezas, o valor das crenças e do “sentimento” começou a ganhar espaço, isto é, as experiências com o sagrado, com a mística e com a emoção, antes abafada pela ênfase na racionalidade, acham agora um terreno apropriado onde podem se expressar entre as várias tendências e as novas formas religiosas hoje em dia à disposição.

A busca individual por experiências emotivas e subjetivas vão além das instituições tradicionais, daí o fato de os novos grupos de variados seguimentos religiosos buscarem fazer uma possível ponte entre a procura pelo sagrado e as experiências emotivas. Desta forma, multiplicam-se as opções religiosas na qual os indivíduos passam a escolher aquelas em que melhor se adaptam. Por existir um forte cunho subjetivista nas religiões atuais, a escolha do sujeito passa a depender totalmente da consciência individual, porque nenhuma instituição religiosa define aquilo que hoje é uma opção pessoal. Sobre esta postura da religiosidade atual, Hervieu-Léger faz a seguinte consideração:

O que é especificamente “moderno” não é o fato de os homens ora se atermem ora abandonarem a religião, mas é o fato de que a pretensão que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo fosse tornando ilegítimo, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fiéis. Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosas são “assunto de opção pessoal”: são assuntos particulares, que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política podem impor a quem quer que seja.<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> BINGEMER, Maria Clara. *Op. cit.*, p. 13.

<sup>93</sup> HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Op. cit.*, p. 34.

O efeito produzido pelo pluralismo e pela queda dos monopólios religiosos pode ser notado no atual mosaico religioso, que abarca os mais diversos tipos de expressões religiosas. Um exemplo disso se percebe nos seguimentos que colocam sua ênfase na experiência subjetiva, sendo que, na maioria das vezes, estas ocorrem e ultrapassam a circunscrição das instituições religiosas tradicionais. Com isto em vista, algumas questões tornam-se pertinentes sobre a atual religiosidade, são elas: as novas experiências se enquadram nos conceitos tradicionais de religião? Colocando de outra maneira: o conceito tradicional de religião consegue dar conta de todas as modalidades e diversidades das experiências religiosas, ou, o modo de ser religioso está definitivamente fora da esfera protegida, até então, pelas instituições? Ainda, estaria ocorrendo um deslocamento do religioso, ou um alargamento do sagrado na contemporaneidade? São sobre estas questões colocadas que nossa análise procurará entender o atual campo religioso.

### *3.3 O deslocamento do religioso e a ampliação do sagrado*

O quadro contemporâneo ocidental é marcado pelo pluralismo cultural e religioso, neste sentido, é desfeita qualquer pretensão de homogeneização no âmbito social. Se as sociedades anteriores tinham a característica de serem mais fechadas, centralizadas e estáticas e, com isso, forneciam uma forte identificação social, cultural e religiosa aos indivíduos, com a globalização as coisas ganham uma nova formatação.

A globalização, que atua além das fronteiras nacionais, aproximou tradições distintas e os universos religiosos, facilitou trocas comerciais, simbólicas e culturais interconectando as culturas e as pessoas. Destarte, o interculturalismo se torna presente na maioria das sociedades modernas e trazem consigo mudanças estruturais ao seio da sociedade, então a cultura e a religião, ao serem alcançadas, não deixam de sentir os efeitos deste processo globalizatório. Neste contexto em que as fronteiras se abrem ou, pelo menos, se tornam mitigadas, as pertenças nacionais, tradicionais e culturais vão perdendo aderência, o que possibilita o surgimento de novas identidades mais dinâmicas e transversais, mais flutuantes e mutáveis, diferentemente das sociedades mais antigas em que as pertenças eram mais bem definidas. Quanto às mudanças culturais ocorridas pela onda globalizante, Luigi Schiavo faz a seguinte observação:

A característica deste processo cultural e social está na importância do efêmero, do flutuante, do plural, do provisório. Porém, tais identidades que sempre menos se referem a tempos, lugares e tradições, e sempre mais se tornam dependentes dos fluxos culturais, do constante dinamismo e das mudanças culturais, são também instrumento de homogeneização e assimilação cultural, no sentido que juntam, aproximam e mesclam códigos culturais diferentes, naquela que é definida como sendo a onda globalizante.<sup>94</sup>

A ideia de um multiculturalismo que preconiza uma humanidade unificada nem sempre é alcançada, pois, superar as diferenças culturais e reconhecer as minorias no encontro das culturas, não é tarefa fácil. É devido a isto que, em certos momentos, surge a ideia de uma homogeneização, isto se torna visível na reação e no surgimento de etnocentrismos e de fundamentalismos buscando garantir suas identidades e sua sobrevivência cultural.

A reação a tal assimilação está no movimento contrário, particularista, que do múltiplo vai para o específico, na busca do exclusivo, do tradicional, do étnico como possibilidade de afirmação da própria diferença e de uma identidade “outra” [...] De fato, é próprio da tendência homogeneizante gerar conflitos e reações marcadas pelos etnocentrismos, fundamentalismos e integralismos.<sup>95</sup>

Neste âmbito de pluralismo cultural produzido pela globalização é que, concomitantemente, dá-se o encontro das religiões, com isso se tem acesso a uma gama de outras religiões que não estão mais confinadas em seus territórios de origem. Agora expostas em um cenário plural, as religiões procuram seu espaço e sua garantia de validade numa concorrência, em que é questionada qualquer pretensão de validade universal devido à relativização gerada pelo pluralismo. Desta forma, a religião, assim como a cultura, sofre influências e deixa de ser impermeável absorvendo, em certos

---

<sup>94</sup> SCHIAVO, Luigi. “Globalização cultural”. In: MOREIRA, Alberto da Siva; OLIVEIRA, Irene Dias de. (orgs). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, p. 171-178.

<sup>95</sup> SCHIAVO, Luigi. *Op. cit.*, p. 172.

momentos, novos elementos que possam contribuir para uma melhor adaptação às novas realidades.

É neste cenário, de diversidades religiosas flutuantes e de hibridismos, que as bricolagens são possíveis, que as instituições tradicionais se deparam com um novo perfil de religioso que, por sua vez, busca a satisfação imediata em outros espaços religiosos e alternativos revelando, assim, o fenômeno atual do trânsito religioso em que a pertença aos seus antigos grupos já não é de uma lealdade absoluta. O religioso atual procura novas experiências baseadas em sua subjetividade e sua emoção, anela resultados, e tudo aquilo que não corresponda a suas expectativas é deixado de lado ou substituído, porquanto, são os indivíduos que estabelecem seu jeito de crer pautados em seus próprios critérios subjetivos, não havendo mais necessidade do aval das instituições. Desse modo, o conceito de religião começa a ser deslocado e alterado, passando a ser definido pela centralidade do indivíduo e não mais pelas instituições. Quanto a isto, cabe a observação feita por Schiavo:

Talvez seja esta uma das causas do fenômeno do trânsito religioso que relativiza a pertença a grupos e igrejas: como num “supermercado do sagrado”, o indivíduo se dirige aonde pode experimentar emoções fortes e aonde pode satisfazer sua busca de sentido e de resultados. O experimentalismo vai surgir como um dos critérios-guia nesta busca: o que não preenche mais sua demanda, é descartado e trocado. Neste sentido, também a definição da verdade e da sua autenticidade da religião deverá obedecer a critérios subjetivos e experienciais.<sup>96</sup>

Em tal contexto, em que a subjetividade passa a ser baliza dos indivíduos em seu trajeto religioso, estes agora definem onde começa a religião, assim como quais coisas lhes são sagradas. Desta maneira, certos conceitos como religião e sagrado, antes definidos exclusivamente pelas instituições religiosas, passam a ser diluídos e por vezes ampliados. Nesta perspectiva, na qual a última palavra não é mais da instituição, o

---

<sup>96</sup> SCHIAVO, Luigi. *Op. cit.*, p. 177.

sagrado e a religião recebem uma nova conotação, uma nova roupagem, uma nova ressignificação.

O sagrado, na atualidade religiosa, passa a significar tudo aquilo que tem importância na vida do sujeito, logo o sagrado atinge um campo bem mais amplo e complexo, algo impensável pelas instituições que, por longo tempo, detiveram e definiram o que seria o sagrado. A ampliação do sagrado pode ser verificada na quantidade de coisas que hoje assumem sacralidade, mas que não eram consideradas há algum tempo, por exemplo: o dinheiro, a saúde, o lazer, a aparência física, etc. Destarte, o sagrado acaba extrapolando as clássicas fronteiras, antes conhecidas, e passa a outras instâncias da vida dos sujeitos que, por sua vez, não mais necessitam de conversão ou de uma instituição que regulamente tanto a vida pessoal como a coletiva. Quanto a esta nova maneira de ver o sagrado, desvinculado do conceito tradicional, Carlos Alberto Steil assegura o seguinte:

Uma espécie de “sagrado selvagem” que não cabe dentro da ordem e dos limites que as instituições procuram estabelecer [...] O sagrado parece irromper no íntimo dos indivíduos como uma experiência que prescinde de uma instituição reguladora da ortodoxia, sobrepondo-se de um modo geral à dimensão racional ou teológica da experiência religiosa. Ou seja, a vivência aparece como a referência central das formas de crer na sociedade global, em oposição às verdades doutrinárias, porque elas não requerem necessariamente a conversão dos indivíduos. Assim, na sociedade global, pode-se destacar como um de seus traços marcantes o privilégio do pólo sensorial na produção de sentidos religiosos em detrimento do pólo ideológico.<sup>97</sup>

O que se constata hoje relacionado ao sagrado, com suas vicissitudes e seu alargamento, é sentido da mesma maneira no conceito tradicional de religião. Isto é, religião no cenário atual não é mais representada somente pelas instituições clássicas conhecidas como aquelas que fornecem símbolos, dogmas e normas morais, também já não é mais buscada e vivida somente em recintos comumente aceitos como próprio do

---

<sup>97</sup> STEIL, Carlos Alberto. “Dimensões das novas formas de crer na sociedade global”. In: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de. (orgs). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, p. 11, 13.

religioso, ela se espraia e se dá em espaços antes impensáveis onde se pudesse estar tratando de religião.

Estas instituições produzem símbolos, sentido, crenças, explicações sobre o real e figuras para a imitação, a fidelidade e mesmo a devoção das pessoas. Para mim este é um traço fundamental da atual situação do religioso: a religião não deve ser procurada mais apenas nas igrejas, templos e terreiros, onde ela se tematiza explicitamente, mas também lá onde ela não se chama religião. O religioso se desloca, desborda, extravasa, migra do que era tido tradicionalmente como o “próprio” do religioso: o espaço, o tempo e os modos de sua manifestação. Exemplo: o culto dos santos foi para os ídolos; o encantamento, para a estética e a alta tecnologia etc.<sup>98</sup>

Um ponto que merece aqui atenção, na medida em que não são mais as instituições tradicionais que regulam o social e que definem o que é ser religioso, é que uma lacuna ficou exposta no campo cultural-religioso, então outras instituições acabam por preencher este espaço, ou seja, estas assumem um papel importante no lugar das tradições religiosas, por exemplo: a *midiatização do religioso*.

Em um mundo cada vez mais tecnológico, no qual envolve televisão, internet, cinema entre outros que se relacionam diretamente com a publicidade, novos símbolos, novas crenças e novo sentido são fornecidos aos indivíduos, desta forma, uma nova fonte sobre religião parece se estabelecer de maneira duradoura definindo parâmetros e se encarregando da socialização religiosa antes feita pelas religiões tradicionais. A respeito destas mudanças, Alberto da Silva Moreira faz uma observação importante:

Aliás, a mídia, com a linguagem própria e a lógica econômica que a caracterizam, já é a maior fonte de informações sobre a religião. Os shows-missas e os shows-gospel, as transmissões sobre o Papa e sobre as festas religiosas são as formas explícitas, mas nem de longe às únicas formas de midiatização do religioso. Provavelmente as grandes cerimônias, transmitidas pela mídia, serão o momento em que se explicitará um sentimento vago de pertencimento a uma “comunidade” mais ampla de fé. [...] O cinema, a tevê e

---

<sup>98</sup> MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de. (orgs). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008, p. 30-35.

a literatura são instâncias que se encarregam da socialização religiosa, sempre dentro de seus cânones e interesses.<sup>99</sup>

Todo este contexto de mudanças no cenário religioso ocidental, em que conceitos “consagrados”, como religião e sagrado, passam a ser repensados e ganham novas formatações, surgem novos rostos, novos estilos de espiritualidades, novas religiosidades. Esta reformulação foi possível devido à globalização e à transnacionalização dos bens simbólicos que começaram a circular, dando assim a possibilidade de serem ressignificados e reformulados pelos indivíduos que se depararam, então, com vários elementos culturais e bens simbólicos que podem ser rearticulados em seus contextos locais.

É neste fluxo religioso contínuo que surge também uma espiritualidade sem religião, isto é, formas laicas de espiritualidade que vem reforçando o cenário religioso atual, sobretudo em países com a maior presença da secularização. Trata-se de uma nova religiosidade, de uma nova espiritualidade que, de certa forma, preserva alguns elementos das religiões, e de outra, recria esses elementos em múltiplas formas a fim de adaptá-los a certos grupos localizados. Um exemplo desta nova religiosidade pode ser vista no movimento da Nova Era (*New Age*), uma vez que esta representa uma religiosidade descentralizada, a qual dispensa certos traços encontrados nas religiões.

Tanto pelo lado das transformações entre adeptos das religiões quanto pela mudança de atitude de agnósticos e ateus, parece estar surgindo por toda a parte espiritualidades sem igrejas, sem templos e liturgias, sem hierarquias e sem grandes aparatos organizativos. A Nova Era já é uma modalidade existente de tal estilo de religiosidade, mas outras, mais céticas, mais críticas, porém fundamentalmente laicas, parecem estar se organizando no nível das pessoas (*grass roots*), principalmente em países mais afetados pela secularização.<sup>100</sup>

---

<sup>99</sup> MOREIRA, Alberto da Silva. *Op. cit.*, p. 31.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 31.

A Nova Era encontra-se em perfeita simbiose com o “espírito” deste tempo. Com seu caráter sincrético, aberta ao relativismo e sendo tolerante com diversas visões de mundo, ela propaga várias técnicas espirituais e alternativas de expansão da consciência; promove a convivência com todos os seres e com a natureza numa perspectiva holística, inclui ainda, em seu bojo, elementos das religiões orientais e do esoterismo mostrando, assim, uma capacidade enorme de mixagem de diferentes heterodoxias.

Com isso, em suas múltiplas combinações, a Nova Era conquista simpatia ao trazer “respostas” às expectativas de um vasto conjunto de agentes sociais nas sociedades ocidentais. Quiçá, a abrangência que os ensinamentos deste movimento alcançam na sociedade contemporânea seja uma contrapartida de uma mesma sociedade que experimentou, ao longo do tempo, o peso do materialismo, do consumismo e do cientificismo e que, de certa forma, tornou-se sequiosa de realidades espirituais. Não se trata de uma apologia em prol da Nova Era, todavia de atentarmos ao fato de que tal movimento pode estar sinalizando uma reação, ou pelo menos, uma crítica à racionalidade que dominou o espaço ocidental. Charles Taylor dissertou o seguinte sobre essa questão:

De fato, os autores veem corretamente que grande parte da espiritualidade que chamamos de “Nova Era” é instruída por um humanismo que se inspira na crítica romântica ao moderno agente disciplinado e instrumental, que, como vimos anteriormente, foi central aos anos sessenta; a ênfase recai sobre unidade, integridade, holismo, individualidade.<sup>101</sup>

Entre os aspectos apontados sobre a situação religiosa contemporânea, percebeu-se a mudança do perfil religioso. Os indivíduos se afastam das instituições religiosas como instância reguladora e legitimadora da prática religiosa e passam a buscar novas formas religiosas, novas experiências em que possam satisfazer suas realizações pessoais, em que a mística, o afetivo e o experiencial sejam valorizados e sobrepujem qualquer prescrição institucional.

---

<sup>101</sup> TAYLOR, Charles. *Op. cit.*, p. 598.

O vazio religioso provocado pela crise das grandes entidades religiosas é preenchido por estes novos movimentos e pela busca pessoal dos indivíduos, que acentuam o lado místico sobre o doutrinário, o afetivo sobre o ritual, o experiencial sobre o institucional.<sup>102</sup>

Conforme o religioso atual busca satisfazer suas necessidades no âmbito pessoal e existencial, alguns buscando a realização pessoal e a felicidade, outros, a paz e o sentido para suas vidas, é que as religiões tomam consciência da necessidade em atender a essas demandas e as expectativas de uma “nova clientela” emergente, que tem um leque de ofertas à sua disposição no cenário religioso.

Desta maneira, as religiões passam a atuar como verdadeiros “mercados religiosos” prontas a atender os mais diversos anseios de seus “consumidores” numa concorrência subordinada à lógica da economia de mercado, neste sentido, instaura-se a possibilidade da livre competição entre as religiões, as entidades passam a desempenhar um papel similar ao das agências comerciais. As tradições religiosas, com suas crenças, seus ritos e seus dogmas, não são mais objetos de imposição, mas se convertem em mercadorias, assim então, a partir deste momento, o *ethos* de consumo será a lógica organizadora e dinamizadora do cenário religioso.

#### 3.4 *Religião e consumo: o paradigma do mercado religioso*

O panorama religioso atual é resultado de alguns fatores precedentes ocorridos no Ocidente, contudo é com o fim dos monopólios e com o pluralismo religioso que será alterado o campo da religião de maneira peremptória, com isto, multiplicam-se as práticas religiosas, surgem novas formas de espiritualidades onde bricolagens são possíveis num cenário plural religioso que, atualmente, estrutura-se a partir dos princípios de mercado, sendo assim, os bens simbólicos são oferecidos como “consumo”.

---

<sup>102</sup> SCHIAVO, Luigi. *Op. cit.*, p. 178.

O monopólio religioso foi desestabilizado pela secularização que, por sua vez, fez emergir um panorama plural e múltiplo de expressões religiosas fragmentando o campo religioso, em tal contexto, a possibilidade da livre prática religiosa tornou-se real, assim como o abster-se da mesma. Neste ambiente de pluralismo em que se multiplicam as mais variadas expressões religiosas, percebe-se que as religiões adotaram uma nova postura, elas passam a se organizar como agências a partir da lógica de mercado sendo isto bem notório no contexto das sociedades modernas secularizadas. Quanto a esta mudança de postura dos grupos religiosos, Peter Berger nos diz o seguinte:

O que ocorre aqui, simplesmente, é que os grupos religiosos transformam-se de monopólios em competitivas agências de mercado. Anteriormente, os grupos religiosos eram organizados como convém a uma instituição que exerce um controle exclusivo sobre uma população de dependentes. Agora, os grupos religiosos têm de se organizar de forma a conquistar uma população de consumidores em competição com outros grupos que têm o mesmo propósito. Imediatamente, a questão dos “resultados” torna-se importante.<sup>103</sup>

As organizações religiosas, nesta nova realidade, reformulam-se a si mesmas na intenção de melhor oferecer seus serviços religiosos, inicia-se um processo de adequação, de racionalização e de uma progressiva burocratização no intuito de produzir seus bens simbólicos a fim de que sejam atrativos. É neste ambiente de múltiplas ofertas, num campo religioso fragmentado em que os indivíduos podem escolher livremente o tipo de religiosidade a ser adotado, que as instituições passam a agir de maneira análoga a outras instituições seculares em busca de consumidores, desta forma, a disputa é acirrada no mercado religioso em busca destes “fiéis-clientes”.

Nas sociedades contemporâneas, em que os indivíduos são crescentemente orientados para decidir livremente a respeito de que modelo de religiosidade vão adotar (quando escolhem um), o que as organizações religiosas oferecem tem que ser atrativo para os potenciais consumidores [...] Essa dependência

---

<sup>103</sup> BERGER, Peter. *Op. cit.* p. 150.

das instituições religiosas em relação à vontade dos consumidores parece variar de maneira proporcional ao nível de competição em um dado mercado religioso e também se relaciona com as mudanças no papel social da religião na vida dos indivíduos, que têm produzido, entre outras coisas, uma tendência que aponta para um consumo fragmentário de religiosidade.<sup>104</sup>

Se, na Modernidade, Deus foi “substituído” pelo homem, na contemporaneidade, pode-se dizer que tanto Deus como o homem foram substituídos pelo mercado. Isto é, tudo se transforma em mercadoria, logo a própria religião e Deus se tornam “objetos de consumo” a fim de satisfazer as necessidades dos sujeitos de acordo com seus interesses pessoais.

Não se querendo exagerar, todavia, nota-se como o sistema econômico vigente afeta as pessoas e tem influência na maneira vivencial dos indivíduos e como estes, enfim, acabam por conceber a religião. Sobre esta relação de religião e consumismo, na qual o consumo e as relações comerciais passam ao nível da religião real, Maria Clara Bingemer fala a respeito de uma espécie de sacralização do consumo e das relações comerciais, uma vez que o consumo passa a ser a palavra de ordem na vida humana contemporânea.

Viver humanamente passa a ser considerado como sinônimo de desfrutar das delícias do consumismo que está ao alcance das mãos. Viver plenamente é satisfazer a infindável avidez do desejo humano em um sentido muito material. Certo endeusamento da capacidade e do poder consumistas é elevado à condição de algo similar à religião real, ao culto majoritário das sociedades de massa. Não se trata mais, portanto, de afirmar: “Penso, logo existo”, mas “Consumo, logo existo”. Esta é, implícita ou explicitamente, a palavra de ordem motivacional da vida humana hoje. Estamos colocados diante de uma espécie de sacralização das relações comerciais e consumistas.<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> GUERRA, Lemuel. *As influências da lógica mercadológica sobre as recentes transformações na igreja católica*. Revista de Estudos da Religião. N.2, 2003, p. 1, 2.

<sup>105</sup> BINGEMER, Maria Clara. *Op. cit.*, p. 113.

Ainda fazendo menção a tríade, religião, consumo e mercado, nota-se que, a partir da pluralização decorrente da secularização, as escolhas religiosas passam à esfera pessoal, ou seja, a religião torna-se um valor privativo de cada indivíduo em que a ênfase recai na subjetividade, no emocional e na experiência interior. Isto faz com que estes partam sempre em busca de novas experiências que possam ser encontradas num “mercado espiritual”, desse modo, percebe-se que a relação religião-consumo torna-se similar a qualquer outro tipo de bem de consumo que pode ser buscado no mercado para satisfazer um desejo imediato. Sobre isto, Angelo Virgilio Pellá aponta-nos que:

A religião torna-se um valor privativo de cada pessoa, onde figura muito mais a primazia do sentimental, do fervor emocional, do que do racional. É culto do maravilhoso, profundamente marcado pela experiência interior. O que vale é que a experiência oferecida satisfaça o desejo de transcendência, de paz, de interioridade, de harmonia interior, de consolo, de evasão de tantas situações acabruhadoras da vida atual. Aqui salta aos olhos o parentesco com o mercado. “Os que buscam identidade saem como que a comprar místicas espirituais exóticas e atraentes embaladas, num crescente supermercado espiritual”.<sup>106</sup>

Na medida em que as instituições religiosas não dão conta de produzir sentido para os sujeitos cuja demanda vai além da autorreprodução institucional, a busca é feita pelos indivíduos em outros ambientes nos quais possam experimentar o sagrado por si mesmos e sem intermediações, desta maneira, ocorre o trânsito religioso, no qual os fiéis já não possuem uma lealdade com as suas antigas comunidades.

Diante da postura atual do religioso, já não demonstrando laços firmes com os seus grupos de origem, e ainda, como transeunte que se apropria de símbolos e ritos de outras religiões com o objetivo de construir seu universo de significações, as instituições religiosas começam a questionar o seu papel, assim como rever suas crenças e posições com o propósito de se adequarem ao mercado religioso.

---

<sup>106</sup> PELLÁ, Angelo Virgilio. *Tendas e tabernáculos: religião e pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 71, 72.

Se, antes, a religião de um indivíduo era objeto de lealdade, o qual era defendido frente a qualquer outra proposta religiosa, o sujeito religioso atual é movido pelo modo de vida contemporâneo em que o mercado passa a ser a referência, assim o religioso transita de uma religião a outra com o afimco de encontrar sentido e respostas como um verdadeiro consumidor em busca de ofertas religiosas.

As novas religiões de hoje, então, encontram a religião já reduzida a um item de consumo e botam mais lenha nessa fogueira. O consumidor religioso escolhe uma e até mais de uma experiência mística, ou solução espiritual, ou serviço religioso dentre uma grande variedade de propostas provocantemente expostas no “supermercado espiritual”.<sup>107</sup>

Vale ressaltar que, neste contexto, a subjetividade ganha relevância na experiência religiosa, pois, não mais preso as suas antigas pertenças, o sujeito parte sempre que necessário em busca de novas experiências. Este tipo de postura religiosa pautada no “individualismo” permite que os sujeitos busquem, de maneira autônoma, construir seu próprio sistema simbólico, uma vez que se sentem livres de qualquer tipo de lei religiosa imposta.

Nessa valorização que recebe a experiência individual, o sujeito religioso só aceitará as “verdades” na medida de sua própria experiência e de seus próprios sentimentos, em outras palavras, ele passa a ser a autorreferência, porque tudo precisa passar pelo crivo da experiência pessoal. Desta forma, até mesmo a escolha religiosa dependerá da experiência individual do sujeito, que não mais aceita regras ou normas vindas de fora. Quanto ao valor atribuído à experiência individual do sujeito nos dias atuais, José Paulo Giovanetti afirma o seguinte:

Essa maneira de viver denominada individualista significa que todo o estilo de vida, a hierarquização dos valores, a ética contemporânea obedecem ao princípio individualista, segundo o qual o indivíduo é a referência central e

---

<sup>107</sup> PIERUCCI, Antônio Flávio. *Op. cit.*, p. 112.

onipotente na organização da sociedade. Ser o centro do mundo é o ponto único e inquestionável do momento atual. Essa máxima traz consigo consequências importantes para o dia-a-dia do ser humano, como por exemplo, a ideia de que o que vale mais é a autorreferência. Para ter valor, tudo terá que passar pelo crivo da experiência do sujeito, colocando-se em segundo plano as referências das autoridades e dos antepassados. Não vale mais a institucionalização da regra e da norma ditada pelo outro, mas somente a experiência individual.<sup>108</sup>

Em presença de tal cenário em que as instituições religiosas se encontram em constantes reformulações, com o objetivo de atender as novas demandas diante uma religiosidade balizada pelo desejo de felicidade e que buscam constantemente a autorrealização, as religiões passam a adotar um discurso mais concreto, que dê resultado, quase tudo se torna viável na intenção de satisfazer os “fiéis-clientes”; o sagrado passa a ser uma mercadoria como qualquer outro produto comercializado, o discurso dirigido aos indivíduos ganha mais intensidade emocional tornando propício o ambiente para que as experiências individuais se desenvolvam.

Não obstante, uma religiosidade pautada na individualidade e na subjetividade possui certa fragilidade, pois, em tal contexto, uma vez não correspondida as expectativas, a proposta se torna inócua e os indivíduos seguem sua peregrinação por outros espaços aonde possam ter experiências fortes e satisfazer sua busca de sentido e de resultados. Vale aqui o apontamento feito por Schiavo:

Por isso, as formas religiosas que apresentam o discurso mais concreto são as de maior sucesso na cultura contemporânea, como as igrejas neopentecostais, cujo discurso é direcionado ao indivíduo, à solução de seus problemas e à experimentação de emoções fortes. Mas este tipo de fê eficientista, que se baseia em resultados imediatos, mostra uma grande fragilidade devido à dependência de sua eficiência prática: sem resultados, a proposta se esvazia. Talvez seja esta uma das causas do fenômeno do trânsito religioso que relativiza a pertença a grupos e igrejas: como num “supermercado do sagrado”, o indivíduo se dirige aonde pode satisfazer sua busca de sentido e de resultados. O experimentalismo vai surgir como um dos critérios-guia

---

<sup>108</sup> GIOVANETTI, José Paulo. Psicologia e senso religioso: a necessidade e o desejo. In: PAIVA, Geraldo José de (org). *Entre necessidade e desejo*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 92.

nesta busca: o que não preenche mais sua demanda, é descartado e trocado.<sup>109</sup>

Neste contexto de mercantilização da religião em que estas se acotovelam na disputa por novos “fiéis-clientes”, a mídia ganha um papel fundamental na divulgação das propostas e dos produtos religiosos. Nesta corrida mercadológica em que estão inseridas as religiões, não há hesitação em se usar o maior número possível de mídias com o propósito de atrair “novos clientes”.

Desta maneira, as religiões investem pesadamente no *marketing* e não dispensam propagandas anunciando seus “sucessos”, usam de todas as formas possíveis os elementos publicitários com o objetivo de atrair novos membros. Naturalmente que esta concorrência, em busca de uma fatia no contingente religioso-comercial, não passa incólume por disputas acirradas e, não poucas vezes, surgem conflitos que se tornam públicos dificultando a convivência entre as religiões.

Com isso, fica evidente a necessidade de as instituições religiosas, ou mesmo as não confessionais, lançarem-se no mercado. Trata-se de uma questão de “sobrevivência” no espaço religioso, deste modo, o objetivo a ser buscado pelas religiões não é o de apresentar uma religiosidade de piedade e de introspecção, mas, sim, de oferecer produtos religiosos que atendam as necessidades dos indivíduos que modelam suas religiosidades conforme as suas “imagens e semelhanças”.

Dessa forma, cada religião/instituição deve-se lançar no “mercado religioso” como uma entre outras, usando as operações da economia de mercado, se adaptando as demandas e, assim, tendo mesmo que modificar, no limite, certos traços seus até então intocados. Sem querer exagerar, poderíamos dizer que, se antes, a religião moldava o indivíduo e seu mundo, hoje a tendência se inverte.<sup>110</sup>

---

<sup>109</sup> SCHIAVO, Luigi. *Op. cit.*, p.176, 177.

<sup>110</sup> PORTELLA, Rodrigo. *A religião na sociedade secularizada: urdindo as tramas de um debate*. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 11, n. 1 e 2, 2006, p. 46.

Diante desta paisagem do campo religioso, verifica-se uma enorme diversidade religiosa em constante transformação e adaptação. Definir quais elementos que pertencem a um seguimento, ou a outro, torna-se uma tarefa difícil. Contudo, pode-se notar certas características presentes no fenômeno desta diversidade que envolve: o hibridismo religioso, o misticismo, o mercado religioso e o pragmatismo, uma vez que, na concorrência religiosa, o resultado eficaz é fundamental para sobrevivência.

O que discurremos até o momento foi uma tentativa de mostrar como a secularização pluralizou o campo religioso colocando este numa lógica de mercado. Por sua vez, as religiões dentro desta lógica de consumo são compelidas a se reorganizarem-se, adaptarem-se e burocratizarem-se para atender as novas demandas que surgem. Ao oferecerem seus bens simbólicos, as religiões entram em franca concorrência na busca de legitimação dentro de um cenário multifacetado.

### *3.5 O futuro da secularização e da religião: possibilidades e desafios*

Qualquer afirmação relacionada ao futuro está fadada ao equívoco, não se escapa disto qualquer afirmação relacionada ao futuro da secularização e da religião. O tema sobre estas duas instâncias continua sendo atual nos debates contemporâneos, tendo, por um lado, partidários que advogam que o avanço da modernização, da secularização e do desenvolvimento da ciência tende a colocar fim na religião, tirando totalmente sua influência dos setores sociais. De outro lado, religiosos, conservadores e certos setores da sociologia da religião afirmam ser a religião imprescindível para a vida social. Estes últimos, não negam a presença da secularização no mundo atual, mas são categóricos ao afirmar que esta não colocou fim a religião, sendo que alguns, chegam até mesmo a falar em uma certa dessecularização devido a maciça presença da religião.

Não sendo possível ter exatidão sobre o futuro destas duas instâncias, pode-se, ao menos, resgatar alguns dados já conhecidos, assim como refletir sobre os atuais na possibilidade de se fazer uma conjectura sobre o desdobramento no devir histórico da relação entre secularização e religião.

Para isso, propomos analisar esta questão sobre dois enfoques, primeiro, aquela que sustenta a secularização como processo atual e irreversível e que situa a religião no âmbito privado dos indivíduos e sem influência nas estruturas e nas instituições sociais. O segundo recai sobre aqueles que concebem a religião como extremamente fundamental ao indivíduo e à sociedade, aceitam que a religião, sobretudo a institucional, sofreu certo declínio, mas que a razão, a ciência e a tecnologia, da mesma maneira, vêm sofrendo questionamentos que levam os indivíduos a buscarem amparo na religião.

A maioria dos autores que sustentam o declínio e a diminuição da religião no espaço social parte de uma abordagem weberiana dos processos de racionalização, secularização e desencantamento do mundo. Segundo esta perspectiva, a razão instrumental ganhou preponderância na sociedade moderna, desta forma, confluuiu para um processo de crescente racionalização da ação, tendo assim a necessidade de um Estado burocratizado e organizado controlando a sociedade através de especialistas. Portanto, o homem fica livre do poder da religião passando a ser guiado pelo mundo da razão.

À proporção que a racionalização passa a ser referência, esta se torna um instrumento de poder subordinando a sociedade pela progressiva intelectualização através dos seus conhecimentos técnicos, em tal contexto, o mundo passa a ser visto como um mecanismo causal, que pode ser controlado racionalmente. Esta lógica, por sua vez, coisifica e despersonaliza o indivíduo diante da previsibilidade e calculabilidade do capitalismo que, através de sua técnica de produção, gera bens de consumo suscitando a dependência dos indivíduos que se tornam consumidores daquilo que é produzido. Sobre isto, talvez aqui se possa aplicar a referência que Max Weber faz sobre o homem racional, como sendo aquele que constrói sua própria “jaula de ferro”.

A análise que Weber faz sobre a questão do capitalismo em relação à religião é diferente da tese marxista que considera a religião como opressora e ideológica e que precisa ser superada. Max Weber vê de outra maneira, que todo o processo de racionalização causaria o declínio da religião, pois esta perderia seu papel na explicação

da realidade, contudo, não há, neste momento, anúncio do fim da religião. É dentro desta perspectiva weberiana que a maioria dos autores terá como ponto de partida os assuntos concernentes a religião e a secularização.

Sobre a estabilidade da secularização no mundo contemporâneo e sua possível longevidade no cenário ocidental, tomaremos como exemplo o exame feito por Antonio Flávio Pierucci em seu artigo: “Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião”. A escolha desse autor se justifica por ele representar, entre outros, a vertente que defende o paradigma da secularização. Este sustenta que a secularização segue sua marcha inexorável como paradigma permanente e que as manifestações religiosas e o possível “retorno do sagrado” estão restritos ao âmbito do privado reduzindo, desta maneira, a importância da religião sobre os assuntos relevantes da vida sócio-cultural.

O arazoamento de Pierucci se faz valer de argumentos como: a perda de capacidade da religião em influenciar as estruturas e as questões relevantes da sociedade, a eficácia dos resultados científicos e a “des-moralização” da religião transformada em consumo no mercado religioso.

Quanto à perda de influência da religião-instituição que não tem mais a hegemonia definidora no campo da cultura, do Estado, do Direito e até mesmo do lazer, isto é, das instâncias reguladoras do cotidiano, Pierucci observa a ausência de uma influência religiosa expressiva na arte, no cinema, na TV e na música, desta maneira, parece existir uma dessacralização na produção cultural. A fim de endossar seu argumento, o autor referido cita uma pesquisa realizada por Willian Silverman em Nova York sobre uma coleção de pinturas do *Metropolitan museun of Art* que revelou a perda de influência da religião na produção cultural:

[...] os resultados a que se chegou mostram que do século XIV ao final do século XX ocorreu um declínio acentuado e constante de temas religiosos na pintura [...] E o quanto de religião dá para encontrar no cinema, na TV, na música pop? Bryan Wilson pontua, a propósito, que na sociedade moderna contemporânea o carisma foi marginalizado: é o que ele chama de “periferização” do carisma. O carisma pode estar aparecendo muito por aí,

mas aparece cada vez mais restrito a esferas “não-sérias”, tais como a do entretenimento e a dos esportes. E não custa nada acrescentar que estas esferas “não sérias” são justamente as grandes portadoras da mais radical secularização do tempo livre jamais vista na história [...].<sup>111</sup>

Mas não param por aí os apontamentos feitos por Pierucci. Ele chama a atenção para o fato de pouco se pensar a secularização como aquela que vai mais longe do seu processo inaugural na modernidade, nessa ocasião, o embate era frontal entre ciência e religião por exemplo. Pouco se percebe, na visão do sociólogo, os efeitos da secularização na arte, na moral e no direito, ou seja, estas coisas passam despercebidas e raramente são pensadas. Na intenção de mostrar como o efeito da secularização passa despercebido em muitas coisas, Pierucci faz menção sobre o domingo, mostrando como esse dia da semana perdeu seu sentido original devido à influência da secularização.

E alguém já atentou para a indolor secularização por que vai passando o domingo, o outrora “dia do Senhor”, central para a prática da comunhão cristã desde o Concílio de Nicéia nos tempos de Constantino, o Grande? Hoje o domingo é vivido não só como um dia de lazer profano quase obrigatório, “imperdível” [...] passa a se ver praticamente igualado aos outros dias da semana; vira um “dia normal” de ir às compras, um dia a mais de comércio varejista aberto, precioso tempo para o indivíduo se expor e ceder, com mais conforto e menos trânsito, estando só ou em família, aos mais prazerosos impulsos consumistas – sem culpa ritual ou moral. Se isto não significa declínio da religião também na vida privada, significa o quê?<sup>112</sup>

Claramente, percebe-se que a menção feita ao domingo se refere ao cristianismo-institucional que já não tem mais influência na totalidade social como em tempos passados. A validade da observação feita sobre a secularização do domingo não parece ser simplesmente uma crítica a instituição cristã, mas sim uma constatação de que a secularização tem seu caminho livre rumo ao futuro, na qual, a reversão deste cenário secularizado é praticamente impossível.

---

<sup>111</sup> PIERUCCI, Antônio Flávio. *Op. cit.*, p. 104, 105.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p.106.

Com isto, nota-se que a secularização é um fato consumado e não algo que possa ou não acontecer, ou seja, para os que defendem o paradigma da secularização não há dúvidas da sua concretização e irreversibilidade, o que estes observam são os desdobramentos e os efeitos, sobretudo na relação da secularização com a religião e com as demais esferas da sociedade.

Outro ponto que parece assegurar a permanência e o avanço da secularização na sociedade contemporânea, segundo a afirmação de certos autores, seria a racionalidade científica, isto é, uma sociedade pragmática e dominada pela ciência faz com que seja inevitável a dissolução da religião. Ainda que isso não signifique o fim imediato da religião, em médio ou em longo prazo o seu lugar na contemporaneidade estaria ameaçado. Pierucci é incisivo em seu parecer sobre a potencialidade da ciência, sendo que, para este, até os mais crédulos esperam do saber científico a solução para as suas mazelas. Quanto a isto nos diz o seguinte, a saber:

Ora, vida longa é das promessas mais ancestrais, mais arcaicas da religião, promessa “paleozóica” que quem está cumprindo não é nenhuma igreja ou seita, mas o progresso da ciência com desenvolvimento econômico, aos poucos e por conta própria [...] A cura ordinária da Aids, para todos, virá da potência do saber científico. Mesmo os ouvidos mais sinceramente religiosos estão esperando ouvir um dia a boa notícia que virá dos meios científicos e dos laboratórios, não das igrejas e cultos ou da feitiçaria.<sup>113</sup>

Não há dúvidas que Pierucchi capta com precisão a importância que a ciência adquiriu e o fascínio que tem exercido, ela ingressou definitivamente no caldo de cultura da imaginação popular. Não obstante, mesmo que o percurso científico pareça ser um apanágio irreversível no futuro da humanidade, fica uma ponderação: será a ciência vocacionada a responder e a resolver todos os dilemas e mazelas da humanidade? Existe ainda porventura alguma contribuição possível da religião sobre os problemas da humanidade, ou, definitivamente, esta será excluída do cenário contemporâneo? Sobre estas questões, mais à frente, apontar-se-á a viabilidade da religião, assim como sua possível utilidade diante de um mundo fragmentado.

---

<sup>113</sup> PIERUCCI, Antônio Flávio. *Op. cit.*, p. 105, 107.

Outro assunto levantado por Pierucchi, em um de seus artigos além do mencionado anteriormente, trata sobre as religiões estarem deixando de ser fontes de valores éticos e de se transformarem em consumo na corrida mercadológica. Se, historicamente, a ética religiosa foi fundamental na moralização religiosa ocidental, hoje se vê as religiões cada vez menos ascéticas e moralizadoras num processo de desmoralização religiosa. Pierucchi vê da seguinte maneira este caso:

Há que entender o que estou querendo dizer com isso. Chamo de desmoralização religiosa a outra face da moeda da magificação das religiosidades, esse processo cultural que sob os nossos olhos hoje se acentua e mais ainda se acelera na ansiosa concorrência em que acabaram por se meter as religiões e seus profissionais, a partir da desmonopolização do mercado de bens de salvação [...] A mercadorização fetichizante dos bens de salvação de fato tem dado resultados para a religiosidade contemporânea e seus performáticos profissionais: um deles, certamente não previsto e eventualmente não desejado, mas já em curso, é a sua desmoralização.<sup>114</sup>

Com o fim dos grandes monopólios religiosos, as religiões passaram a atuar como empresas que fornecem bens religiosos em uma concorrência acirrada. São forçadas, neste mercado religioso, a produzirem resultados satisfatórios aos seus clientes, que precisam ter suas demandas atendidas. Desta maneira, as formações religiosas, através de seus especialistas profissionais, acabam oferecendo uma espécie de religiosidade muito mais “experencial” e de apelo místico, porém com pouca ou nenhuma exigência ética, em vista disso percebe-se um processo de desmoralização religiosa.

A desmoralização da religião faz transladar as exigências do consumo ou a lógica do mercado à experiência da religião. Desta forma, diante de um campo religioso fragmentado, os indivíduos vão migrando pelas religiões sempre em busca de novas experiências e demonstrando pouco interesse no pertencimento por alguma instituição. O que vale notar é que tudo isso tem a ver com o a secularização, que gerou o pluralismo religioso após a queda dos monopólios religiosos.

---

<sup>114</sup> PIERUCCI, Antonio Flávio. *Religião*. Folha de São Paulo, São Paulo, 31 dez. 2000. Índice geral, p. 1. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs3112200019.htm>. Acesso em: 20 fev. 2018.

A secularização continua sendo um processo que mantém a religião em constante crise. Ela não somente produziu todo esse cenário religioso contemporâneo, mas também continua estancando a pretensão de qualquer instituição religiosa de ocupar um lugar central, assim como a possibilidade de qualquer entidade religiosa estabelecer as definições de realidade que possam servir como um universo de significado comum a todo o corpo social.

Portanto, conclui-se o seguinte: a secularização não perdeu sua força devido ao fato de haver muitas manifestações religiosas atuais, por isso negar sua presença no futuro é não atentar a sua trajetória histórica de um passado em que o entrave entre secular e religioso foi muito mais acirrado e, nem por isso a religião, assim como a secularização, deixou de existir, o que não significa dizer que, em certos momentos, não existiu tal desejo por ambas as partes.

As considerações feitas até o momento, usando as argumentações de Pierucci, não acontecem pelo fato de este ser o principal expoente do paradigma da secularização, mas porque, em síntese, suas argumentações são similares às de outros defensores da mesma vertente que considerarão, entre outras coisas, a falta de influência da religião em questões pertinentes da sociedade, assim como o sucesso da ciência mostrando ou, pelo menos, tentando apontar certa obliteração da religião no cenário contemporâneo.

Após o breve esboço da secularização na atualidade e sua possível permanência no futuro, também se empreenderá a questão da religião. Partindo dos dados disponíveis do atual panorama religioso, a persecução principal é a de compreender os possíveis desdobramentos e a expressividade religiosa na contemporaneidade. Qual o seu *locus*? Quais possibilidades de esta ainda exercer influência nas estruturas e nas instituições sociais? Será a religião rival da ciência, braço forte da secularização, ou o “mito do conflito” já foi superado? Sobre estas questões e outras, buscar-se-á pintar uma possível paisagem de o que possa ser o futuro da religião, tendo em vista que qualquer afirmação absoluta sobre isto corre o risco do equívoco e vive próxima da temperatura da destruição.

Parte do que se pode chamar “conflito” entre secularização e religião corresponde às primeiras teorias a respeito da secularização na década de 60 no século XX, na qual se tentava explicar a perda da relevância social da religião nas sociedades modernas. Não obstante, com a persistência e a participação ativa da religião na dinâmica social contemporânea, as teorias acerca da secularização passaram a ser repensadas.

Atualmente, para ser ter um exemplo, chega-se a falar em duas tendências<sup>115</sup> principais a respeito da secularização: a primeira seria a “tese dura da secularização” que aponta para o fim da religião, a segunda, a “tese suave da secularização” que trata de mudanças profundas no universo religioso, mas não prevê que este desapareça.

São sobre estas mudanças ocorridas no universo religioso que autores como Charles Taylor e Emerson Giumbelli, para se ter uma referência, apontam para o fato da impossibilidade do fim da religião. Não se trata de uma religião como aquela na pré-modernidade, mas que a secularização não significa, necessariamente, menos religião ou seu fim, porém, significa novas condições de crença: “*a religião permanece inerradicável no horizonte de irreligião*”<sup>116</sup>. Nesta mesma sintonia o pensamento de Giumbelli parece convergir:

[...] parecemos estar longe do horizonte que se associava ao modelo consolidado na modernidade, o horizonte do “fim da religião”. Se muito se pode discutir acerca do estatuto e do significado do “religioso” atual, é difícil negar que a atualidade está repleta de “religião”.<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> As duas tendências principais citadas para a secularização podem ser mais bem compreendidas na referência a seguir: ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. *Secularização ou Ressacralização?* O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. 2010, vol. 25, n.37, pp. 129-141.

<sup>116</sup> TAYLOR, Charles. *Op. cit.*, p. 694.

<sup>117</sup> GIUMBELLI, Emerson. *Religião, Estado, modernidade*: notas a propósito de fatos provisórios. Estudos Avançados, São Paulo, v. 18, 52, p. 48, 2004.

Na sociedade contemporânea, é nítido que não falta religião, religiosidades se espalham, surgem as mais variadas expressões sob novas formas do sagrado tornando a paisagem religiosa em mosaicos isolados uns dos outros. Neste ambiente, alguns traços caracterizadores do campo religioso atual corroboram para tal situação, isto é, a desregulamentação das identidades religiosas históricas e o processo de desinstitucionalização, em que os fiéis tradicionais acabam por se desligar de suas identidades religiosas de origem. Isto pode ser percebido com o que tem ocorrido nas igrejas tradicionais cristãs no Ocidente, quanto a isto afirma Zilles que “*O poder vital e guia das “igrejas” cristãs tradicionais diminui em todo o Ocidente. Há um processo de desinstitucionalização das religiões como consequência da secularização*”.<sup>118</sup>

Tanto a crença como a participação religiosa no atual contexto religioso precisam passar pelo crivo da consciência individual, a religião torna-se foro íntimo, uma opção de escolha, desta maneira, os sujeitos tendem a resistir a qualquer tipo de imposição advindo das instituições religiosas, uma vez que estes não precisam mais prestar conta a uma tradição-instituição. Sobre isto, Hervieu-Léger diz o seguinte:

Essa questão de uma “religião à escolha”, que pressupõe a experiência pessoal e a autenticidade de um percurso de conhecimento, ao invés da cuidadosa conformação às verdades religiosas asseguradas por uma instituição, é coerente com o advento de uma modernidade psicológica que exige, de certa maneira, que o homem se pense a si mesmo como individualidade e trabalha para conquistar sua identidade pessoal, além de toda identidade herdada ou prescrita.<sup>119</sup>

Verifica-se, desta forma, uma real dificuldade na transmissão de uma geração a outra das identidades religiosas na atualidade. Nas sociedades tradicionais, era garantida a transmissão de uma memória coletiva para a geração posterior, porém isto já não ocorre com as sociedades modernas, que são guiadas pelo individualismo e pela imediatez. Sendo assim, com o enfraquecimento das identidades herdadas, os indivíduos

---

<sup>118</sup> ZILLES, Urbano. *Op. cit.*, p. 18.

<sup>119</sup> HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Op. cit.*, p. 60, 61.

acabam por construir suas próprias identidades a partir de diversos recursos simbólicos à disposição num cenário religioso fragmentado em que as ofertas são múltiplas. Pode-se afirmar, com tudo isto, que existe atualmente uma fartura de religião, mas que também há menos aderência à instituição e, quando ocorrem, são cada vez mais associações temporárias e de uma confessionalidade fluída.

Diante do quadro atual em que as instituições não determinam mais os fundamentos sociais, a religião permanece, porém restrita às experiências singulares, mas teria ainda algo a mais a ser oferecido pela religião? Parece que sim. Certamente não se vive mais em um mundo desencantado regido somente pela lógica e pelo saber científico, da mesma maneira, não se encontra mais um mundo protegido por uma hegemonia religiosa, que oferecia segurança de certa maneira.

Nesse impasse, mesmo que as instituições e os seus dogmas tenham entrado em crise, o mesmo não se pode dizer da religião como aquela que é constitutiva do ser humano, o sujeito contemporâneo continua necessitado de algo fundamental que é o sentido e, neste caso, a religião tem tudo a ver com o sentido último da pessoa, da história e do mundo.

O mundo contemporâneo é fragmentado e não deixa de aumentar sua angústia acoçada pelo real de sua condição, dessa forma, as religiões continuam a exercer um papel de reservatório que traz consigo um potencial insubstituível de afirmação de sentido, em que a ciência ainda não conseguiu chegar. Certamente, isso não se trata de um elogio à religião, mas até mesmo Lacan, um dos ícones da psicanálise e, portanto, herdeiro da tradição iluminista, se dá conta da eficácia da religião em apaziguar os corações dos indivíduos diante da vida ameaçada e fragmentada.

Não triunfará apenas sobre a psicanálise, triunfará sobre muitas outras coisas também. É inclusive impossível imaginar quão poderosa é a religião [...] O real, por pouco que a ciência aí se meta, vai se entender, e a religião terá então muito mais razões ainda para apaziguar os corações. A ciência é novidade, e introduzir a um monte de coisas perturbadoras na vida de todos.

Ora, a religião, sobretudo a verdadeira, tem recursos de que se quer se suspeita. Por hora, basta ver como ela fervilha. É absolutamente fabuloso.<sup>120</sup>

Os defensores do paradigma da secularização afirmam, entre outras coisas, que a superioridade da ciência e sua eficiência colocariam a religião no ostracismo paulatinamente. Partindo de dados empíricos de um campo religioso fragmentado e de uma religiosidade fincada na imanência, onde predomina o “aqui e agora”, eles deixam de lado aquilo que a religião já produziu e produz de positivo.

Na mesma perspectiva, mas com o olhar invertido, os teóricos da secularização observam aquilo que a ciência produz de positivo à humanidade, o que é louvável, entretanto com outra medida, pouco é mencionado sobre os riscos que o conhecimento técnico-científico oferece à sociedade global. Esta maneira de analisar os fatos expõe uma ideologia subjacente, que acaba por manter vivo certo “conflito” que tende a ser superado em uma nova estrutura social “pós-secular”.

A religião, no decorrer dos séculos, trouxe notáveis avanços no que tange ao progresso cultural humano, sobretudo no Ocidente. Muitos dos valores éticos têm a ver com a religião, que procurou harmonizar a convivência humana e que buscou universalizar a solidariedade, mas isto parece não importar na análise dos “secularistas”; estes acabam por colocar no mesmo bojo tudo aquilo que carregue o nome de religião, com isso, não se quer aqui fazer uma apologia cega da religião, erros históricos em nome da religião são bem conhecidos. E o que falar então dos erros cometidos pela ciência? Também são notórios. Porém, o que importa no momento é questionar a ideia de um “conflito” entre ciência e religião que teve sua origem lá no Renascimento e que se acirrou na época do Iluminismo. Colocar a religião como opositora da ciência não passa de uma tentativa de ressuscitar aquela velha ideia do passado que se encontra em estado de abiose.

---

<sup>120</sup> LACAN, J. *O triunfo da religião, precedido de Discurso aos católicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 65.

Ao contrário de uma oposição entre religião e ciência, o que se percebe é a religião se favorecendo da ciência para entender melhor a realidade, a ponderação da religião se dá ao fato de se tentar limitar o conhecimento dentro do escopo científico. Quanto a esta situação da relação entre religião e ciência, vale no momento a observação feita por Barth, a saber:

As descobertas científicas elucidam cada vez mais o universo e favorecem o amadurecimento da fé e do próprio conhecimento. Existem “milagres” que ainda merecem explicações, mas a incapacidade científica atual de uma explicação não autoriza afirmar que esses não existem, assim como a ciência aperfeiçoa seu conhecimento através de novas pesquisas. A religião não é contra a ciência, mas ela se recusa a limitar todo o conhecimento ao campo científico [...] As ciências têm muita coisa a ensinar às religiões. Não é mais possível estabelecer uma fé cega que conduz a ações errôneas no campo ético e na prática religiosa. É necessário buscar respostas científicas para muitas questões eminentemente de ordem religiosa e teológica.<sup>121</sup>

Parece-nos que, aos poucos, aquela distinção acentuada entre secular e religioso, entre ciência e religião vai perdendo seu fôlego e aponta para um esgotamento na sociedade contemporânea. Faz-se necessário encontrar uma possibilidade de que possa garantir a permanência de ambas as instâncias num caminho ainda a ser percorrido, um espaço dialógico em que estes “dualismos”, que até então vigoraram e separaram as duas realidades, sejam superados e que se encontre um denominador comum.

Uma sociedade “pós-secular” surge como uma proposta para a convivência dos indivíduos no futuro. O termo “pós-secular” refere-se a uma nova situação social, na qual os sujeitos religiosos e os seculares convivem concomitantemente, isto é, as duas realidades se encontram e necessitam do diálogo num processo de aprendizagem duplo e complementar, no qual existe uma colaboração mútua entre as partes contrárias em prol de um bem comum. Quanto a isto, torna-se totalmente relevante o pensamento de Jürgen Habermas, que vê no aprendizado interativo entre razão secular e crenças religiosas um verdadeiro campo de aprendizagem. Sobre essa ideia pós-secular habersiana, segue-se a observação feita por Nythamar de Oliveira, a saber:

---

<sup>121</sup> BARTH, Wilmar Luiz. *Op. cit.*, p. 19.

Habermas acredita que o potencial normativo-emancipatório de movimentos sociais e de grupos religiosos como os liberacionistas pode ajudar a reconfigurar as relações dialógicas e de tolerância mútua numa sociedade pós-secular, onde se dá um verdadeiro aprendizado interativo entre a razão secular e crenças religiosas.<sup>122</sup>

No pensamento pós-secular, não se aceita a existência de realidades contraditórias, isto é, realidades essencialmente opostas. O que existem são perspectivas contrárias que não se excluem, ao contrário, complementam-se e ganham força afastando, desta maneira, a impossibilidade do diálogo entre o secular e o religioso. Como consequência prática desta perspectiva pós-secular, Joseph Ratzinger reage positivamente em um diálogo promovido com Jürgen Habermas.

O que nos resta a fazer então? Quanto às conseqüências práticas, concordo em grande parte com aquilo que Jürgen Habermas disse a respeito de uma sociedade pós-secular, da disposição de aprender e da autolimitação para ambos os lados.<sup>123</sup>

Uma vez mencionando o conceito de “pós-secular”, vale ressaltar que não se trata de uma proposta de renúncia da identidade religiosa singular de cada indivíduo nesta nova situação social. Não obstante, a validade dos princípios religiosos terá efeito somente para aquele que adere certa religião para si, uma vez que, na sociedade “pós-secular”, estes princípios serão mais um dentre tantos outros na convivência.

Destarte, pelo processo dialógico existe a possibilidade de superação das instâncias separadas entre secular e religioso, sendo que cada uma delas pode cumprir aquilo que lhe é inerente numa colaboração mútua entre as partes em prol de um bem comum. Se for deste modo, talvez não se erre ao afirmar que tanto o secular como o religioso encontrarão guarida no futuro.

---

<sup>122</sup> OLIVEIRA, Nythamar. *Op. cit.*, p. 153.

<sup>123</sup> HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. SCHÜLLER, Florian (Org). *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007, p. 87.

## CONCLUSÃO

De uma coisa se pode ter certeza ao se finalizar esta empreitada, que tudo aquilo que foi discorrido até o momento não esgota o objeto analisado, mas sim nos obriga a uma atualização diária, portanto, todas as conclusões em que se chegou até aqui são apenas interpretações possíveis, que não estabelecem um quadro fixo e perene quando o assunto tratado é sobre a religião e a secularização.

Na tentativa de obtermos êxito neste trabalho, desde o início, buscou-se um diálogo interdisciplinar com outras áreas do saber como a história, a sociologia, a filosofia da religião e outras. Optou-se por esta metodologia ao se perceber que o objeto a ser analisado extrapolava o campo da teologia. O resultado de se trabalhar com outras áreas do saber juntamente com a teologia trouxe uma elucidação mais ampla na qual foi possível se ter mais clareza do assunto.

Num primeiro momento, buscou-se pelas raízes da secularização na tradição judaico-cristã onde foi possível se encontrar certos elementos que, mais tarde, na Modernidade, serão desenvolvidos de maneira mais clara. Com o advento do cristianismo, sobretudo o cristianismo medieval, notou-se que houve um “reencantamento do mundo”, mas que, após a cisão da cristandade ocidental, os “reformadores” resgatarão a mensagem de “desencantamento do mundo” anunciada pelo profetismo hebraico.

A Reforma Protestante assim como o Renascentismo resgataram as forças secularizadoras do passado, desta forma, o mundo passou a ser desencantado e a natureza dessacralizada, o que possibilitou os experimentos da incipiente ciência. A ênfase dada pelos reformadores à racionalidade dispensou a necessidade do sagrado e contribuiu para o surgimento de um novo *ethos* que será essencial na vida moderna.

Examinou-se, na sequência, o surgimento da Modernidade e como o homem ocidental passou a conviver com os saberes científicos. Observou-se que nesta fase histórica não é mais a religião, mas sim a ciência o critério de verdade. A religião passou à esfera privada perdendo sua função de normatizadora do social. Com o desenvolvimento e com o prestígio que o conhecimento científico alcançou, o homem passou a ser “medida de todas as coisas”, o que fez surgir um novo paradigma em que passou a vigorar o antropocentrismo, surge o *homo rationalis*.

Ao avançarmos, compreendeu-se a inegável contribuição da razão e da ciência em prol da humanidade, mas notamos também os seus efeitos colaterais, pois muitas das promessas anunciadas pelos modernos de um mundo melhor não se concretizaram. Foi neste momento que o homem moderno começou a experimentar um vazio existencial, a dar-se conta de que vive num mundo fragmentado e diante de um quadro de incertezas.

Constatou-se ainda que, diante deste quadro de incertezas e de um mundo fragmentado, o homem moderno retoma a consciência de sua realidade espiritual e passa abrir-se à espiritualidade. Com esta abertura à espiritualidade, ao sagrado e da possibilidade de se falar novamente em Deus, não significou isto um retorno as instituições religiosas, porém uma busca por novas espiritualidades, novas expressões religiosas caracterizadas pela ênfase na subjetividade, na emoção e nas experiências individuais.

Chegou-se a conclusão de que muitas das novas formas religiosas alteraram o panorama religioso, isso se deveu ao fato da queda dos monopólios religiosos e do surgimento do pluralismo que possibilitou o contato entre as mais variadas expressões religiosas. Com isto, o encontro de várias culturas e de seguimentos religiosos diversos, fruto da globalização, tornou-se possível as bricolagens e os câmbios religiosos que, por sua vez, provocou o deslocamento do religioso e a ampliação do sagrado. O religioso começa a ocupar outras instâncias que, em outros tempos, seria impensável, o sagrado passa a significar tudo aquilo que tem importância na vida do sujeito, logo o sagrado atinge um campo bem mais amplo.

Foi a partir desse cenário pluralista que surgiu uma situação de mercado, as religiões passaram competir umas com as outras na conquista de “consumidores” que não são mais obrigados a “comprar” suas “mercadorias”. Surge o lado pragmático na busca de resultados revelando, assim, que a situação pluralista tornou-se uma situação de mercado.

Por fim, procurou-se mostrar o que poderá ser o futuro da secularização e da religião. A conclusão a que se chegou é que ambas as instâncias não só convivem juntas, mas não dão sinal de enfraquecimento ou de retrocesso. A fim de apontarmos um caminho que supere o antagonismo e o conflito destas duas instâncias, mencionamos o conceito de “pós-secularização” como uma possibilidade real, que dê guarida às duas realidades no futuro.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ALVES, Rubem. *O enigma da religião*. Campinas: Papiros, 1988.

ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de; BINGEMER, Maria Clara. (Orgs). *Secularização: novos desafios*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

ARMSTRONG, Karen. *Em defesa de Deus: o que a religião realmente significa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ASTISERI, Dario; REALE, Giovanni. *História da filosofia: de Spinoza a Kant*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2009.

BACON, Francis. *Novo Organum*. São Paulo: Abril Cultural, 2. ed., 1979.

BARRETO, Vicente de Paulo; CULLETON, Alfredo. *Dicionário de filosofia política*. São Leopoldo, RS: ed. UNISINOS, 2010.

BARTH, Wilmar Luiz. A Religião cura? *Telecomunicações*, Porto Alegre, v. 44, n. 1, p. 98, jan-abr. 2014.

\_\_\_\_\_. *O homem pós-moderno, religião e ética*. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 37, n. 155, p.89-108, Mar. 2007.

\_\_\_\_\_. *Religião, ciência e bioética*. Porto Alegre: EST, 2007.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

\_\_\_\_\_. *A dessecularização do mundo: uma visão global*. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: n. 21/1, 2001.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2008.

BÍBLIA VIDA NOVA. Trad. João Ferreira de Almeida. Ed. Russell P. Shedd. São Paulo: Vida Nova, 1995.

BINGEMER, Maria Clara; YUNES, Eliana; NEUTZLING, Inácio. (Orgs). *O futuro da autonomia: uma sociedade de indivíduos?* Rio de Janeiro: PUC-Rio: Unisinos, 2009.

\_\_\_\_\_. *Secularização: novos desafios*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2012.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário de filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BOFF, Leonardo. *Vida religiosa e secularização*. Rio de Janeiro: Conferência dos religiosos do Brasil, 1971.

\_\_\_\_\_. *A voz do arco-íris*. Brasília: Letraviva, 2000.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Secularização e reencantamento: a emergência dos novos movimentos religiosos*. In: **BIB**, São Paulo, número 56, 2003. p. 55-69.

CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil*. 1. Ed. Coimbra, Almedina, 2006.

CAVALCANTI, Raïssa. *O retorno do sagrado: a reconciliação entre ciência e espiritualidade*. São Paulo: Editora Cultrix, 2000.

COX, Harley. *A Cidade do Homem: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica*. Trad. Jovelino Pereira Ramos e Myra Ramos. 2 Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

CRESPI, Franco. *A experiência religiosa na pós-modernidade*. São Paulo: EDUSC, 1999.

CRUZ, Eduardo R. da. *Religião e ciência*. São Paulo: Paulinas, 2014.

\_\_\_\_\_. *A persistência dos deuses*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

DIAS, Zwinglio Mota. *O Movimento Ecumênico num mundo fragmentado. Tempo e presença Digital*. V. 1, n. 1, 2006.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FORTE, Bruno. *Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história: ensaio de uma cristologia como história*. São Paulo: Paulinas, 1985.

FRESTON, Paul. *Fé bíblica e crise brasileira: posses e política, esoterismo e ecumenismo*. São Paulo: ABU Editora, 1992.

GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.

GELLNER, Ernest. *Pós-modernismo e religião*. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

GUERRA, Lemuel. *As influências da lógica mercadológica sobre as recentes transformações na igreja católica*. Revista de Estudos da Religião. N.2, 2003, p. 1-23.

GIBELLINI, Rosino. *A Teologia do Século XX*. 3. Ed. Trad. João Paixão Netto; São Paulo: Edições Loyola, 2012.

GIUMBELLI, Emerson. *Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios*. Estudos Avançados, São Paulo, v. 18, 52, pp. 47-62, 2004.

GUIMARÃES, André Eduardo. *O sagrado e a história: fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. SCHÜLLER, Florian (Org). *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2007.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HODGE, Charles. *Teologia sistemática*. São Paulo: Hagnos, 2001.

KLOPPENBURG, Boaventura. *O cristão secularizado*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1970.

LACAN, J. *O triunfo da religião, precedido de Discurso aos católicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

LAIN, Vanderlei. *Nova consciência: a autonomia religiosa pós-moderna*. Recife: Libertas, 2008.

LEPARGNEUR, Hubert. *A secularização*. São Paulo: Duas cidades, 1971.

LIBÂNIO, João Batista. *O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio*. Perspectiva Teológica, n. 34, p. 63-88, 2002.

\_\_\_\_\_. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1996.

MOREIRA, Alberto da Siva; OLIVEIRA, Irene Dias de. (orgs). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008.

OLIVEIRA, Nythamar. *Tractatus político-theologicus: Teoria Crítica, Libertação e Justiça*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016, p. 156. Disponível em:

< [https://docs.wixstatic.com/ugd/48d206\\_7f70eb9032734cd2aa07815abd51c202.pdf](https://docs.wixstatic.com/ugd/48d206_7f70eb9032734cd2aa07815abd51c202.pdf)>. Acesso em: 14 jan. 2018.

\_\_\_\_\_. *Tractatus Ethico-politicus*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999. (Coleção Filosofia, n° 100).

PAIVA, Geraldo José de (org). *Entre necessidade e desejo*. São Paulo: Loyola, 2001.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (orgs). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

PELLÁ, Angelo Virgílio. *Tendas e tabernáculos: religião e pós-modernidade*. São Paulo: Paulinas, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 13, n. 37, São Paulo (1998).

\_\_\_\_\_. *Reencantamento e dessecularização*. A propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: **Novos Estudos Cebrap**, n. 49, Nov., 1997. p. 99-117.

\_\_\_\_\_. *Religião*. Folha de São Paulo, São Paulo, 31 dez. 2000. Índice geral, p. 1. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs3112200019.htm>. Acesso em: 20 fev. 2018.

PORTELLA, Rodrigo. *A religião na sociedade secularizada: urdindo as tramas de um debate*. Numen: revista de estudos e pesquisa da religião, Juiz de Fora, v. 11, n. 1 e 2, p. 33-53.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico*. 7. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Leia a Bíblia como literatura*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SINCLAIR, Ferguson; WRIGHT, David. *Novo Dicionário de Teologia*. São Paulo: Hagnos, 2009.

SOUZA, José Carlos Aguiar. *O projeto da modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas*. Brasília: Liber Livro Editora, 2005.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Trad. de Nélio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

VATTIMO, Gianni. *Acreditar em acreditar*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1998.

\_\_\_\_\_. *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WESTPHAL, Euler. LAT 1999. *Um ensaio crítico sobre a lógica da dominação na ciência moderna*. Vox Scripturae 9 (1).

ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. *Secularização ou Ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização*. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. 2010, vol. 25, n.37, pp. 129-141.

ZILLES, Urbano. *A crítica da religião*. Porto Alegre: EST edições, 2009.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulus, 1991. (Coleção Filosofia).