

As filosofias da história e a tese da secularização: a teologia cristã e as raízes da secularização na modernidade

The philosophies of history and the secularization thesis: Christian theology and the roots of secularization in modernity

*Jose Carlos Aguiar de Souza**

Resumo

Ao negar a legitimidade da modernidade, Karl Löwith afirma que o surgimento das filosofias modernas da história são exemplos inequívocos de que os autores modernos simplesmente tomaram o padrão da escatologia cristã de forma secularizada. Ao contestar a tese de Löwith, Blumenberg afirma que a raiz da secularização na modernidade deve ser buscada na própria teologia cristã, sobretudo, com o conceito teológico de *creatio ex nihilo*: ao invés da secularização da escatologia o que houve foi uma secularização pela escatologia.

Palavras-chave: Secularização; Modernidade; Filosofias da história; Escatologia.

Abstract

Karl Löwith challenges the very foundations of the modern age with his thesis of secularization: the derivation of modern philosophies of history, with their celebration of progress, from Christianity. There are hidden theological presuppositions of modern historical consciousness, as exemplified by the thinkers of the 18th and 19th centuries. In other words, the secularization thesis reduces the modern age to a disguised version of Christian eschatology. Blumenberg's outstanding work, *The Legitimacy of the Modern Age*, stands up to the underlying presuppositions of Löwith's thesis. He introduces the concept of "secularization by eschatology" instead of "secularization of eschatology".

Keywords: Secularization; Modernity; Philosophies of history; Eschatology.

O objetivo deste artigo é buscar uma compreensão do que entendemos pelo termo "modernidade" e sua relação com a secularização a partir da discussão em torno do surgimento das filosofias da história. Sem um entendimento adequado da modernidade não é possível estabelecer um horizonte que nos permita analisar a sua significação para a religião bem como o papel da própria teologia cristã no processo secularizatório moderno.

* Docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC-Minas e do Instituto Santo Tomás de Aquino. Filósofo pela PUC-Rio, mestre em ciências da religião e em filosofia pela Katholieke Universiteit Leuven e doutor em filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Email: <jc-aguiar@ig.com.br>.

“Moderno”, “modernismo”, “modernidade” são termos que possuem uma grande variedade de significados, sendo utilizados em diferentes áreas e situações. Entretanto, precisamos deter-nos cuidadosamente sobre eles e fazer importantes distinções. “Moderno” é um termo correlativo que indica tudo o que é novo em oposição ao antigo. É interessante observar que nesta perspectiva o que é considerado moderno num determinado momento aparecerá como ultrapassado num outro período. E esse processo envolve também as religiões. O mundo ocidental moderno, na famosa “Batalha dos Livros” ou “Querela entre os Modernos e os Antigos” no século XVIII, introduziu a percepção de progresso e de superioridade do presente em relação ao passado. Assim sendo, a dinâmica das sociedades ocidentais modernas mudou drasticamente em relação às tradições, costumes e, sobretudo, à autoridade do passado.¹ Este último aspecto se mostra evidente na ciência e nas artes, que, libertas da autoridade do passado, evidenciam a superioridade do presente e a abertura infinita para o progresso.

O termo “modernismo”, por sua vez, significa uma adesão ao moderno e se diferencia de modernização que implica políticas de implementação do novo. Desse modo nós podemos falar de modernismo no que se refere às tradições religiosas, mas não de modernização das religiões, sendo este termo aplicado para se falar de modernização tecnológica ou das estruturas de uma fábrica, por exemplo. É justamente devido à adesão ao moderno na religião que muitos argumentam que o modernismo traz em si uma sombra de secularização sobre as tradições religiosas.

Diferentemente de modernismo e modernização, a modernidade faz parte de uma nova consciência do mundo ocidental, que introduziu uma ruptura radical com a racionalidade do passado e os seus fundamentos. Não se pode precisar milimetricamente o início da modernidade, mas é unânime a figura de René Descartes como o autor cujo pensamento alicerçou a modernidade a um novo paradigma de verdade.

A grande dificuldade com a definição da modernidade deve-se ao fato de que todo mundo pensa que entende, num certo sentido, o que o termo significa. É comum nos meios religiosos a avaliação da modernidade como um período que representou e que ainda representa uma ameaça de secularização para as religiões, devendo, pois, ser olhada com desconfiança. A modernidade tem sido

descrita como uma época completamente secularizada em que os elementos sagrados e os laços transcendentais são deixados de lado.

Quando nos detemos sobre o conceito de secularização, na esperança de que ele nos ajude na compreensão da modernidade, esbarramos na mesma dificuldade de se estabelecer o significado do termo. O termo secularização aparece no Direito Canônico e se refere à dispensa dos votos religiosos a um clérigo regular e sua incardinação numa diocese, no clero secular. Com a revolução francesa o termo secularização passa a se referir à expropriação das propriedades eclesiais pelo governo revolucionário. Aqui o termo possui uma conotação negativa de ilegitimidade do ato, já que as terras e propriedades expropriadas pertenciam legitimamente à Igreja.

O problema com a utilização do conceito de secularização é que, tal qual o conceito de modernidade, ele parece ser autoevidente e seu significado prontamente determinado. Quando nos referimos à secularização parece óbvio que estamos nos referindo a um processo caracterizado pelo desaparecimento dos laços religiosos, pelo enfraquecimento das relações com a transcendência e pela diminuição das expectativas de uma vida pós-morte. Este processo faz com que as coisas sagradas sejam substituídas pelas coisas ditas profanas. A secularização é assim definida num sentido descritivo, e a tendência geral é o lamento pelo estado atual das coisas. Neste sentido descritivo praticamente tudo pode ser enquadrado como fruto do processo de secularização.

Entretanto, algo completamente diferente é usar o termo secularização em termos substantivos. Não se trata mais de se lamentar um passado perdido, mas de fazer da secularização uma categoria interpretativa e explicativa da modernidade. A atribuição de substancialidade à secularização é extremamente delicada e pode levar a interpretações truncadas que obscurecem, ao invés de esclarecer, a novidade e os novos desafios que a modernidade trouxe consigo. A secularização como hermenêutica da idade moderna não consegue esclarecer o que é a modernidade. Segundo Hannah Arendt, diferentemente dos que interpretam a idade moderna como um período totalmente secularizado de “mundanização” em que o homem ganhou o mundo, nenhuma outra época conseguiu alienar tanto o homem do mundo quanto a idade moderna. O homem moderno perde o mundo e ganha a si mesmo.²

Contudo, o ponto mais problemático na utilização da secularização enquanto categoria hermenêutica é que ela nega à modernidade a legitimidade de seu próprio patrimônio cultural. Em outras palavras, se a secularização é uma categoria interpretativa da modernidade, então a verdadeira face da idade moderna tem que ser buscada por detrás da máscara secularizada que ela carrega. Assim sendo, existiriam elementos fundamentalmente religiosos que se encontram escondidos e que constituiriam a própria identidade desta suposta nova era. Desse modo, todo o processo de secularização não passaria de mera aparência de um sentido escondido mais amplo, já que existe um elemento religioso na definição da modernidade que não se encontra transparente.

Este é o argumento central da famosa tese de Karl Löwith em sua obra *Meaning in History* (1949). Segundo a tese da secularização, a modernidade teria se apropriado do padrão escatológico cristão de forma secularizada. Prova dessa apropriação indevida de categorias escatológicas cristãs é o surgimento das filosofias da história como apresentadas, por exemplo, na dialética hegeliana e na luta de classe marxista.³ Em outras palavras, elas seguem o mesmo padrão teleológico cristão deixando Deus de fora, por assim dizer. É nesta teologia camuflada, que segundo Löwith iremos descobrir a verdadeira face da modernidade. Por se tratar de uma mera secularização da escatologia, a modernidade é ilegítima, bem como todo o seu projeto.

Para Hegel, a história é perpassada por uma astúcia da razão que guia o transcurso histórico rumo ao seu telos último e que desemboca no Espírito Absoluto, onde se encerra o ciclo dialético da negação da negação continuada. Neste momento sintético último chegamos ao fim da história.

Em Marx, para citar mais um exemplo dado pela tese da secularização, da apropriação indevida de elementos teológicos secularizados pelos autores modernos, a superação da exploração capitalista com a implantação de uma sociedade sem classes representa o fim da história. Esse processo histórico é irreversível, exibindo padrões metodológicos científicos de consecução da história. Ao final do processo de luta de classes teremos irremediavelmente a vitória do sujeito histórico messiânico representado pelo proletariado.

Segundo Löwith (1949) o fim da história é a implantação de uma espécie de paraíso sem Deus. Tanto Hegel quanto Marx nada mais fizeram, segundo a tese da secularização, do que se apropriar de uma visão teleológica da história

guiada por uma espécie de providência como garantia de sua consecução. Em outras palavras, eles não criaram nada de novo, apenas eliminaram o Deus cristão que vitorioso no Cristo estabelecerá uma nova ordem das coisas. Assim interpretada, a modernidade não apenas é ilegítima; ela deve ser tida como rival da “autêntica” religião.

O pensador alemão Hans Blumenberg (1983) elabora uma brilhante defesa da legitimidade da modernidade e de seu projeto, estabelecendo uma fascinante concepção da modernidade. Para ele, a modernidade traz algo de original e representa uma ruptura com a racionalidade antiga, ao colocar o *self* como estrutura autônoma de fundamento da verdade. A tese da secularização se equivoca e não consegue perceber a guinada estrutural introduzida pela idade moderna, onde os novos fundamentos de racionalidade serão buscados no *cogito*, com todos os desdobramentos que isto acarretará para a ética, a política e a arte modernas.

Com o advento da modernidade, todo o elo heteronômico ligado a uma matriz teológica será banido do padrão estrutural de racionalidade. A racionalidade moderna terá sua base numa razão autônoma que se coloca como fundamento de todas as suas operações intelectuais, sem a necessidade de referência a um *heteros* restritivo. O *cogito* gera de si e para si mesmo a sua própria realidade (enquanto fundamento), afirmando-se frente ao mundo e delineando o seu próprio projeto.

A lei da inércia de Newton torna o universo autoexplicativo. Já que a manutenção da integridade das coisas faz parte da constituição do universo, não existe mais a necessidade de uma preservação do mundo vinda de fora. Assim sendo, a inércia inverte a teleologia com todas as implicações que isso acarreta para a visão de mundo, a filosofia e a teologia e, em particular, para a religião. O *cogito* é doravante o responsável de imprimir o seu próprio projeto sobre o mundo, entendido agora como uma mera *res extensa*. Evidentemente, as consequências para a civilização ocidental e para o resto do mundo são tremendas. A verdade é totalmente secularizada; Deus se torna uma hipótese explicativa do universo totalmente desnecessária. Laplace no século XVIII nos apresenta uma das mais famosas e fascinantes explicações do universo sem a necessidade de se recorrer a Deus. De fato desde a física newtoniana e a visão mecanicista do mundo, o termo explicação passa a ser para a ciência o

estabelecimento de relações universais e necessárias entre os fenômenos, advindo de um método rígido de hipótese, observação e experimentação. O *cogito* cartesiano representa o início de uma nova era: a idade da razão. Isso implica numa reivindicação ímpar e radical, por parte dos pensadores modernos, de ruptura com toda a tradição anterior do pensar, ao mesmo tempo em que a modernidade introduz o conceito de “época.” De fato, a idade moderna foi a primeira e a única era a entender-se a si mesma como uma época totalmente diferenciada, e esta nova autocompreensão cria simultaneamente, por assim dizer, as outras épocas (Blumenberg, 1983, p. 116).

Entretanto, este programa original de se começar do nada, afirma Blumenberg, misturou-se a uma série de questões que não eram as suas próprias. A modernidade herdou, por assim dizer, questionamentos e problemas que a idade média havia colocado, com a certeza de já possuir uma resposta última e definitiva para todas elas. A impressão de ilegitimidade da modernidade se deve exatamente a essas questões herdadas, que os pensadores modernos se sentiram na obrigação de responder. Eles simplesmente aceitaram problemas pré-modernos como parte integral da agenda moderna.

Consequentemente, para se recuperar a novidade do projeto da modernidade em sua “originalidade original”, faz-se necessário eliminar a ideia de que existiria um cânone de “grandes questões” ocupando as inquietações humanas de forma imutável, perene. A preocupação com essas questões pelos pensadores modernos fez surgir mal entendidos que deram margem à interpretação da idade moderna como fruto da secularização.

Isso não significa que estas questões devam ser simplesmente tachadas pejorativamente de “metafísicas” e rejeitadas, ou mesmo que elas não tenham relevância na tradição do pensar do homem ocidental. O intento de Blumenberg é negar que estas questões sempre fizeram e continuarão fazendo parte de nossa empreitada intelectual de forma invariável. Blumenberg não pretende com isso limitar o conhecimento humano ao modelo da ciência positivista como sendo o paradigma do conhecimento em geral. O que ele nos propõe é que coloquemos a “auto-afirmação-do-eu” dentro dos limites apropriados, sem fazer do sujeito uma originalidade *ex nihilo*. A modernidade, sentindo-se obrigada a dar uma resposta para uma série de questões pré-modernas, colocou-se numa posição impossível de ter que responder a questionamentos que ela não tinha nem a obrigação nem

a competência para responder, seguindo, simplesmente, a agenda deixada pelo cristianismo medieval.

Para Blumenberg nem sempre as questões precedem as respostas. Muitas vezes nós já as possuímos e, então, formulamos as nossas perguntas. (Blumenberg, 1983, p. 66) Com o advento do cristianismo, a ordem das coisas não se encontra mais derivada da totalidade divina do cosmos, mas de um Deus pessoal em sua transcendência absoluta. O homem relaciona-se, a partir de então, com um Deus pessoal transcendente, que criou o mundo num ato de amor e de bondade. Desse modo, o cristianismo retira do cosmos o seu caráter sacral, muito embora ainda neste momento não ocorra a dessacralização da natureza enquanto tal.⁴ Entretanto, com a noção teológica de uma *creatio ex nihilo* se estabelece uma diferença radical entre Deus e a natureza.

Para o cristianismo Deus criou do nada todas as coisas e deu ao homem um papel primordial na ordem da criação na medida em que ele foi feito imagem e semelhança do criador. Ao se tornar uma religião histórica, o cristianismo terminou por oferecer um sistema exclusivo de explicação para a ordem das coisas, que perdurou por mais de um milênio no mundo ocidental. O que inicialmente eram valores para a ordem da salvação converteram-se em valores explicativos do mundo e da própria história (Blumenberg, 1983, p. 67). Em outras palavras, o cristianismo já possuía as respostas no que tange ao sentido último do mundo e do homem. A partir destas respostas, dadas previamente, é que foram formuladas as suas respectivas questões.

Com o advento da modernidade, os autores modernos não puderam deixar de responder a este cânone de “grandes questões” herdadas do cristianismo. Eles se sentiram obrigados a dar uma resposta para estas questões utilizando-se de seus próprios e limitados recursos. Para Blumenberg, é neste panorama mais amplo que devemos situar o surgimento da filosofia da história. Esta é uma tentativa de responder questões medievais com os meios disponíveis aos pensadores pós-medievais. Como resultado deste processo surge a ideia de um progresso inevitável que se elevou a um grau de generalidade tal que ultrapassou os seus limites originais, terminando por se traduzir em termos de uma assertividade da razão levada ao extremo (Blumenberg, 1983, p. 48-49). Assim sendo, o surgimento da filosofia da história e a concepção de um progresso

inevitável são, de algum modo, um desvio de um projeto original e legítimo da modernidade.

A questão da secularização e da escatologia cristã ganha um novo direcionamento com a interpretação blumenbergiana de que o surgimento de uma teologia cristã já em si é um sinal de que algo deu errado com as expectativas da comunidade primitiva de uma escatologia iminente. Desse modo, os eventos escatológicos foram adiados e surgiu a necessidade de uma teologia cristã, o que no entender de Blumenberg revela uma secularização dessa expectativa escatológica *ad hoc*. As raízes da secularização devem ser, pois, buscadas na própria teologia cristã, havendo assim, uma “secularização pela escatologia” e não uma secularização da escatologia como prega a tese de Löwith.

O uso explanatório do termo secularização, que significa “tornar mundano”, pressupõe um elemento “não mundano” que existe antes que o processo de secularização tomasse forma. Em outras palavras, se aceitarmos a tese da secularização teremos que aceitar uma substância teológica não secularizada, nativa e presente antes que o suposto processo secularizatório se desse. Esse elemento “não mundano” não pode possuir a conotação platônica de uma transcendência “extramundana”, pois neste caso estaríamos defendendo a visão dualista da existência simultânea de duas realidades uma ao lado da outra. Ele tem que ser situado na dialética “desse mundo” e “não desse mundo.”

O conceito teológico mais original que retrata o sentido de “não ser deste mundo” em contraposição a tudo aquilo que é deste mundo, é o conceito de escatologia. A escatologia advoga o fim iminente do mundo e de toda a ordem cósmica. A mensagem escatológica da fé cristã revela um desapego de tudo o que pertence ao mundo, à história e à própria implementação da Igreja enquanto instituição. As primeiras comunidades cristãs esperavam o fim iminente do mundo e, conseqüentemente, da própria história. Eles esperavam um novo céu e uma nova terra e a renovação de todas as coisas. O tempo presente foi concebido como um *kairos*, um tempo de conversão e de decisão radical, pois a hora já vai adiantada e o Cristo pode chegar a qualquer momento. O caráter radical das expectativas escatológicas das primeiras comunidades negava a elaboração de qualquer conceito de história enquanto tal, já que não pode existir nenhum conceito de história que possa reivindicar identidade de substância com tal expectativa imediata do fim de tudo (Blumenberg, 1983, p. 43).

Na medida em que o tempo passava, as comunidades cristãs tinham que redefinir e reinterpretar a sua própria mensagem e expectativa. Os ensinamentos de Paulo e o evangelho de João representam esforços teológicos titânicos para dar um novo sentido e credibilidade à mensagem e esperança cristãs face ao aparente fracasso do cumprimento das expectativas escatológicas. Neste ponto tem início aquilo que Blumenberg denomina de “historização da escatologia cristã” (1983, p. 40). Já nos tempos patrísticos não mais se esperava um retorno imediato de Jesus (p. 45).

Consequentemente, um novo tipo de “não mundanidade”, já secularizada, reocupa a posição deixada pela expectativa imediata de um fim iminente do mundo das primeiras comunidades cristãs. Os eventos salvíficos foram, então, relocados para o passado. Isso significa que os eventos salvíficos são re-interpretados como já tendo sido cumpridos no mistério pascal, na morte e na ressurreição de Jesus Cristo. Uma distinção foi introduzida na idade média entre uma escatologia pessoal e uma escatologia cósmica. No momento da morte, cada um de nós é submetido a um julgamento pessoal. O julgamento cósmico é adiado indefinidamente. Ele perde, de algum modo, os seus elos com as bênçãos da salvação, já que os eventos salvíficos foram relocados para o passado. A destruição final do mundo na consumação dos tempos e a parúsia já não são mais esperadas com alegre esperança, mas com medo e receio. Assim sendo, o futuro não traz algo radicalmente novo e, consequentemente, a atitude frente aos eventos finais também sofre uma mudança radical. A própria Igreja, quanto mais se tornou confortável nas estruturas do mundo, ainda clama o seu *maranatha*, mas acrescenta um “ainda não”, rezando para o adiamento do fim (Blumenberg, 1983, p. 44).

Este processo de reocupação de uma concepção bíblica original de escatologia, na qual a própria escatologia sofre um processo de historização, é denominada por Blumenberg de “secularização pela escatologia” (Blumenberg, 1983, p. 45), ao invés de secularização da escatologia. A própria existência de uma teologia cristã e a sua esperança do fim cósmico já é em si mesma a secularização de uma esperança escatológica que não foi cumprida. Para Blumenberg, o que se deu com o advento da modernidade foi a reocupação de posições de respostas que se tornaram vacantes e cujas questões correspondentes não puderam ser eliminadas (Blumenberg, 1983, p. 65).

O significado do termo “mundo” para se referir à secularização tem que ser reavaliado à luz desse processo de secularização pela escatologia. Se a escatologia é um termo nativo da teologia judaico-cristã, a sua historização não mais nos permite buscar uma substância inalterada através da história, devido, justamente, à reocupação que se deu. Com a persistência do mundo e a relocação dos eventos salvíficos no passado é que uma oposição entre “desse mundo” e “não desse mundo” adquiriu o seu atual *status*.

A modernidade nos seus primórdios foi confrontada com toda uma problemática de questões e respostas deixadas pelo cristianismo. Os pensadores modernos sentiram-se na obrigação de dar uma resposta a essas questões utilizando-se dos meios que possuíam ao seu dispor. Uma concepção moderna de progresso pertinente e circunscrita teve o seu sentido ampliado por toda uma problemática que não era propriamente moderna. Os pensadores modernos não puderam declinar de enfrentar essas questões que, na concepção de Blumenberg, não eram as suas. Aqui reside a aparência de ilegitimidade do projeto da modernidade como um todo. A ideia de progresso foi levada a tal nível de generalidade que suplantou uma noção de “afirmação-do-*self*” original, circunscrita e objetivamente limitada (Blumenberg, 1983, p. 49). Faz-se necessário, pois, recuperar uma concepção de progresso mais pertinente e abandonar de vez as grandes questões herdadas e que dizem respeito, de forma geral, ao sentido último da existência e da própria história.

No século XIX o mundo ocidental experimenta a vitória dos sentidos lógicos que são efetivos na consecução do projeto imposto pela razão autônoma, que adquire os meios necessários, através da tecnologia, para dominar o mundo e transformá-lo segundo os ideais humanos. Isto era exatamente parte do programa cartesiano que concebera o homem como “*maître et possesseur de la nature*.”⁵ A razão é vista como um poder que exerce um *dominium* sobre o mundo concebido como uma mera *res extensa*. O *cogito* imprime a sua marca sobre um grande vazio que em si mesmo não possui nenhum outro significado que os ideais que a razão metódica irá projetar. O *cogito* se tornou, por assim dizer, o autor das formas.⁶ Ou seja, ele se tornou a fonte última de toda a racionalidade.

Desse modo, a modernidade não pode ser confundida com uma mera modernização tecnológica ou com as melhorias nas condições de vida de uma determinada população. Trata-se de um programa de implementação de um

projeto legítimo e *sui generis* ditado pela razão autônoma que se coloca como fundamento de toda e qualquer racionalidade e verdade. O *locus* da guinada da modernidade é a afirmação-do-self.⁷

Neste sentido, a modernidade não é antirreligiosa em seus inícios. Tão pouco pode a secularização ser usada como categoria explicativa da idade moderna. Existe algo de original e irreversível trazido pela guinada da modernidade. Na medida em que a nova racionalidade moderna vai abandonando os fundamentos da física aristotélica e novas descobertas acerca do universo vão sendo feitas, fica claro que as religiões são pressionadas e obrigadas a rever seus próprios posicionamentos. A concepção de um universo infinito apresenta um novo desafio à razão, que é vista, doravante, como um poder infinito. Assim sendo, não existem limites para o conhecimento. A lei da inércia de Newton tem consequências ainda mais desafiadoras para a teologia. Um universo mecânico se explica por si mesmo. Não existe mais a necessidade de qualquer referência a algo externo ao mecanismo do mundo para se compreender o seu funcionamento. Deus é colocado para fora do mecanismo do mundo, tornando-se um *deus ex machina* (Whitehead, 1985, p. 49-71).

Um novo horizonte exige uma nova postura. A mera hostilidade da parte das tradições religiosas às mudanças trazidas pela guinada moderna é uma resposta negativa ao novo. Neste caso, nós nos fechamos à possibilidade de perceber como a religião pode influenciar e é influenciada pelas condições trazidas pela guinada moderna. Uma grande variedade de padrões e tipologias de fenomenologia religiosa surgiu, muitas vezes de forma confusa, associada às mudanças trazidas pela modernidade. Tal variedade necessita ser mais bem explicitada.

Ao nos colocarmos no *topos* adequado de definição e análise da modernidade, estaremos aptos a perceber mais claramente em que aspectos as tradições religiosas podem questionar os próprios fundamentos e rumos tomados pela guinada moderna, evitando assim posicionamentos de aceitação ingênua, bem como de completa recusa, tornando a religião algo avesso à modernidade como um todo. Tal posicionamento de recusa levaria a uma afirmação do “velho” de forma reducionista e pessimista, gerando novas formas de fundamentalismo que insistem na manutenção de uma identidade antiga, negando as influências modernas recebidas.

Entretanto, nenhuma tradição religiosa pode permanecer intocada pelas consequências geradas pela guinada moderna. O próprio estudo da teologia não permaneceu imune às descobertas da ciência e aos novos métodos científicos de pesquisa. Houve mesmo quem denunciasse a contaminação da teologia pelo racionalismo cartesiano, como uma espécie de traição dos clérigos (Finkielkraut, 1987, p. 13ss). No momento atual das sociedades ocidentais (não nos esqueçamos todavia de que estamos vivendo num mundo globalizado e interconectado), que presencia a crise da racionalidade, não podemos deixar de nos interrogar sobre quais sejam a natureza e os contornos tomados pelas tradições religiosas. A sociedade contemporânea, pós-moderna, inclina-se ao plural. A distância entre o que a modernidade prometeu como utopia e aquilo que ela realizou de seu projeto colocou em xeque a racionalidade derivada do iluminismo, o mito do progresso e a dominação e domesticação do universo pelo ser humano.

Neste momento de crise da razão cartesiana, a modernidade, que havia negado tanto a religião quanto o passado (tradição), redescobre os dois. E a tradição se torna fonte de inovação. Contudo, a religião pega no meio da crise da modernidade também é transformada em todo esse processo. As tradições religiosas experimentam momentos de ruptura e de recomposição tanto no seio das suas instituições quanto à sua margem.

A tendência geral contemporânea é de privatização da religião.⁸ Uma das características dessa privatização diz respeito à centralidade do sujeito, que se torna uma espécie de consumidor religioso e que dentre uma enormidade de produtos oferecidos no mercado religioso escolhe o que mais satisfaz às suas necessidades de momento. Existe uma expectativa de satisfação imediata das necessidades de momento, sendo que o bem estar material adquire uma grande relevância no universo de expectativas do consumidor religioso.

As instituições religiosas têm que estar atentas às demandas do mercado e à grande concorrência em torno de um mercado crescente, trabalhando com critérios rígidos de qualidade total. Além disso, numa sociedade de massas o desejo de consumo pode ser manipulado; em outras palavras, pode-se criar no consumidor o desejo de se consumir este ou aquele produto. Isso não significa que muitos movimentos e igrejas deixem de incitar seus membros ao engajamento político por motivações religiosas, tentando estabelecer uma união

entre o asceticismo e formas de ação social. Por outro lado, alguns grupos estabelecem uma ligação aberta entre religião e economia capitalista, propondo aos seus membros um bem estar espiritual e psicológico atrelado ao sucesso material.

Um aspecto de extrema importância nesta tendência de privatização da religião é uma nova ênfase dada à emoção, que passa a adquirir um papel importante no domínio religioso contemporâneo. O emocional tem como função permitir que pessoas ou grupos que se tornaram alienados das instituições religiosas estabelecidas possam a elas retornar e, no caso das pessoas que já estão engajadas, possam encontrar no interior das instituições um lugar mais ativo e, porque não, prazeroso.

É necessário uma análise mais profunda do emocional na religião, para que este aspecto que por muito tempo tem sido negligenciado possa ser canalizado numa relação mais positiva com as instituições religiosas. Grupos que enfatizam a emoção podem ter um papel importante na propagação de ensinamentos doutrinários em todos os seus níveis.

A oposição entre razão e religião tão familiar aos positivistas tem sido atenuada com a crise da racionalidade moderna. No meio dessa crise da razão cartesiana talvez estejamos caminhando para um novo equilíbrio na relação entre emoção e razão na religião. Quem sabe a religião na nova modernidade não caminhe num novo relacionamento entre o emocional e o racional?

Referências bibliográficas

BERNSTEIN, Richard J. *The new constellation: the ethical political horizon of modernity/postmodernity*. Cambridge: Policy Press, 1991.

BLUMENBERG, Hans. *The legitimacy of the modern age*. Cambridge: The MIT Press, 1983.

_____. On a lineage of the idea of progress. *Social Research*, 41(1974).

DAMASIO, Antônio. *The feeling of what happens, body and emotion in the making of consciousness*. New York: Harcourt Brace & Company, 1999.

DESMOND, William. *Philosophy and its others: ways of being and mind*. New York: State University Press, 1990.

_____. *Beyond Hegel and dialectic, speculation, cult and comedy*. New York: University Press, 1992.

- FINKIELKRAUT, Alain. *La defeat de la pensee*. Paris : Gallimard, 1987.
- GAY, Peter. *The enlightenment: an interpretation, the rise of modern pagans*. New York: W. W. Norton & Company, 1977.
- LÖWITH, Karl. *Meaning in history*. Chicago: University Press, 1949.
- NICHOLLS, William (Org.). *Modernity and religion*. Columbia: University of British Columbia Press, 1981.
- NISBET, Robert. *History of the idea of progress*. New York: Basic Book, 1980.
- POLLARD, Sidney. *The idea of progress: history and society*. Harmondsworth: Penguin Books, 1971.
- PORTER, Roy. Ancients and Moderns, In: YOLTON, John W.; PORTER, Roy e ROGERS, Pat. *The Blackwell Companion to the Enlightenment*. London: Blackwell, 1994.
- SOUZA, José Carlos Aguiar de. *O projeto da modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas*. Brasília: Liber Livros, 2005.
- VALLE, José Gabriel dos Reis. *Dialética: de Heráclito a Marx*. Belo Horizonte: Fumarc, 1980. (Cadernos UCMG., Vol. 6)
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Raízes da modernidade, escritos de filosofia VII*. São Paulo: Loyola, 2002.
- WALLACE, Robert M. Introduction to Blumenberg. *New German Critique*, 32(1984), p. 93-108.
- WHITEHEAD, Alfred North. *Science and the modern world*. London: Free Association Books, 1985.

¹ Sobre a “Batalha dos Livros” ver Nisbet (1980, p. 151-156); ver também o brilhante artigo de Porter (1994, p. 25-27); e ainda Gay (1977, p. 130-131).

² Não podemos discutir aqui a tese de Hannah Arendt sobre a “alienação do mundo”. Contudo, ela nos mostra que os termos “deste mundo” e “não deste mundo” são categorias inadequadas para uma interpretação da idade moderna. Estas categorias estão ligadas a uma hermenêutica específica da História entendida de forma substantiva. Assim sendo, quando os laços teológicos de interpretação são abandonados o mundo é visto como mundano, ou seja, totalmente secularizado.

³ A filosofia da história difere da história da filosofia. Esta última busca a apresentação e análise histórica dos diferentes filósofos, teorias e correntes de pensamento consagradas pela tradição. A filosofia da história visa uma contemplação da totalidade da história humana a partir de um sentido amplo que perpassa e engloba todo o processo histórico, e que culmina com a consecução última da própria história. Este processo da história rumo ao seu fim último, é irreversível e independe das vontades individuais.

⁴ A dessacralização total e efetiva da natureza se concretizara com o triunfo do modelo mecanicista do universo como a única representação da natureza válida para o conhecimento científico.

⁵ O século XIX consolidou, por assim dizer, o método da ciência como paradigma de verdade. Foi o século que, no dizer de Whitehead, “inventou o método de inventar”, cf. Whitehead (1985, p. 119-141). Entretanto, apesar de todo esse otimismo, no final do século XIX um pessimismo generalizado começa a tomar corpo, quando mais e mais vai se tornando patente para o homem europeu que não havia sinais de solução para os problemas sociais gerados pela revolução industrial. Ver Pollard (1971, p. 151).

⁶ Estamos nos referindo à doutrina platônica das formas conforme apresentada na “Similitude da Linha”. Ver Platão, República, 508d-511d.

⁷ Ver o brilhante artigo de Wallace (1984, p. 93-108) sobre o pensamento de Blumenberg.

⁸ Ver Nichols (1981), onde diferentes autores discutem a problemática das diferentes configurações da religião na idade moderna.

Recebido em 01/08/2011, revisado em 20/08/2011, aceito para publicação em 03/12/2011.