

RELIGIÃO E SOCIEDADE NOS ÚLTIMOS VINTE ANOS (1965-1985)*

H. C. Lima Vaz

1. Introdução

O alvo que me proponho nessa exposição é o de apresentar algumas considerações sobre o tema "Religião e Sociedade nos últimos vinte anos" que sirvam como ponto de partida para ulterior reflexão e discussão. Não adiantarei, portanto, nenhuma conclusão que se apresente a meus olhos como inquestionável. Por outro lado, a perspectiva em que me situo não é abrangente de todos os aspectos sob os quais o presente tema pode ser analisado. Ela pode e deve ser complementada por outros enfoques que hão de surgir na discussão.

A delimitação cronológica do tema é, em parte, convencional mas atende, doutra parte, ao fato de que o mandato de Paulo VI à 31a. Congregação Geral, da Companhia de Jesus que deu origem ao Decreto III da mesma Congregação, assinala uma nova fase da tomada de consciência por parte dos teólogos, do problema das relações entre Religião e Sociedade tal como se apresenta no mundo contemporâneo sob a forma do *humanismo secular* ou de um novo tipo de *ateísmo*. Não se deve esquecer igualmente que 1965 foi, de um lado, o ano de encerramento do Concílio Vaticano II, no clima de otimismo e *aggiornamento* que o acompanhou e, de outro, o ano em que já se prenunciavam as grandes crises dos fins dos anos 60 e dos anos 70, cujas conseqüências e desdobramentos se fazem sentir até hoje. A expressão *humanismo secular*, vulgarizada nos países de língua inglesa, pode ser tomada nesse contexto como enfeixando os traços mais marcantes da visão do mundo dominante no mundo contemporâneo, em particular no Ocidente, e que, ao contrário das formas tradicionais de humanismo, vem elaborando seus fundamentos num terreno de onde as referências religiosas são excluídas ou são tratadas como *objetos* de cultura e não como *princípios* explicativos ou legitimadores da realidade natural ou social.

* Texto apresentado na reunião do Grupo de Reflexão (Rio, Dez. 1986) e da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. (SOTER) (Belo Horizonte, Julho 1987).

O esquema que foi enviado com antecedência aos participantes do nosso Encontro mostra que pretendo considerar o nosso tema como um moeda de duas faces: de um lado a nova face do **ateísmo** e, de outro, o chamado retorno do **sagrado**. São duas faces da mesma moeda, o que quer dizer que estão integradas numa mesma totalidade cultural e, portanto, se condicionam reciprocamente. Apoio-me aqui num pressuposto metodológico que é admitido universalmente em filosofia da cultura quando se trata da hermenêutica de uma época, a saber, aquele que postula a interrelação orgânica dos fenômenos que constituem os traços marcantes da fisionomia histórica daquela época e, subjetivamente, integram a sua consciência histórica. A oposição desses fenômenos (como, por ex., o "profano" e o "sagrado" ou o "secular" e o "religioso") é, justamente, a condição para que se integrem no todo orgânico da cultura segundo uma dialética dos contrários que liga umas às outras as manifestações características de uma mesma época histórica.

- Proponho pois que se considere a nossa época, sob o ponto de vista dos seus fenômenos culturais fundamentais, como essa moeda que tem inscrita numa das suas faces a proposição fundamental do **humanismo secular** e, noutra, a sentença contrária preconizada pelo chamado **retorno do sagrado**. Num dos lados podemos ler o dito do sofista Protágoras que Platão refere e comenta no diálogo **Teeteto**: "O homem é a medida de todas as coisas, das que são para que sejam e das que não são para que não sejam" (**Teet.** 151 e); no outro a resposta que Platão dá a Protágoras quando afirma no diálogo **Leis** (IV, 716 c) ser a Divindade a medida de todas as coisas. A radicalidade com que a sentença de Protágoras é afirmada pelo humanismo secular contemporâneo é que confere uma feição peculiar ao problema atual das relações entre Religião e Sociedade e incide sobre as novas formas com que se apresenta hoje a busca do Sagrado, tornando talvez anódina a resposta de Platão. É o que veremos.

2. A nova face do ateísmo ou o humanismo secular

Os traços que definem a nova face do ateísmo ou o humanismo secular começam a se delinear ou, mais exatamente, a se acentuar no século XVIII e vão progressivamente se completando até convergir na ideologia individualista dos nossos dias que condensa, de certo modo, a própria essência do humanismo secular e do ateísmo que o caracteriza. Iremos, pois, acompanhar a formação do humanismo secular e, num segundo momento, descrever os aspectos fundamentais que compõem a figura do individualismo contemporâneo.

Preliminarmente conviria, talvez, situar o fenômeno que pretendemos analisar dentro do quadro conceptual com o qual se costuma caracterizar a chamada *modernidade*. É sabido que este é um conceito abrangente, com muitos aspectos que nem sempre é fácil harmonizar. De qualquer maneira parece fora de dúvida que uma das formas mais visíveis com que se apresenta a modernidade é o que poderíamos chamar *ateísmo in sensu lato* ou seja, o fato fundamental de que, presumivelmente pela primeira vez na história humana, estamos diante de um ciclo civilizatório que se constitui sem uma referência constitutiva ao Sagrado ou a uma esfera primordial que é, ao mesmo tempo, *separada e fundante* de toda a realidade e é fonte última de legitimação das práticas sociais. Vale dizer que esse ateísmo *in sensu lato* é um outro nome para esse espírito da modernidade que Nietzsche denominou *niilismo* (ver A. Molinaro, org. *Interpretazione del nichilismo*, Roma, Università Lateranense, 1986). O *niilismo* é justamente o ateísmo não como *atitude* mas como *espírito*. É a dissolução dos fundamentos éticos da vida e da sua milenar fundamentação na esfera do Sagrado. Nesse sentido, o *niilismo* é fundamentalmente *axiológico*: é a aceitação do *nada* como princípio e fim de todos os valores. Não se deve pensar, por outro lado, que esta deriva atéia ou niilista da modernidade apareça como um fenômeno único e como uma torrente que avance sem encontrar resistência. Ao contrário. Trata-se de um fenômeno multiforme e que se propaga por múltiplos caminhos, encontrando as mais surpreendentes resistências. A vida segundo o espírito do *niilismo* ou sem a referência constitutiva a um Sagrado primordial aparece para o homem contemporâneo como uma experiência extremamente traumática, contra a qual ele se defende de diversas maneiras. Um dos campos onde a resistência da tradição à modernidade se tem mostrado mais tenaz é justamente o campo político-social no qual, doutra parte, as transformações se mostram mais visíveis. Um livro recente do historiador americano Arno Mayer (*La Persistance de l'Ancien Régime*, tr. fr., Paris, Flammarion, 1983; ed. inglesa, N.Y., Pantheon Books, 1981; traduzido recentemente em português sob o título *A Força da Tradição*, S.P; Companhia das Letras, 1987) estuda essa resistência no período de 1848 a 1945 e oferece uma visão aparentemente pouco convencional do século XIX, ao mostrar que as forças conservadoras é que verdadeiramente comandaram a vida político-social e só começaram a perder sua hegemonia a partir da guerra de 1914. Mayer estabelece uma cronologia interessante para mostrar que assim como foi necessária uma guerra de 30 anos (1618-1648) para por fim ao Renascimento e iniciar a Idade Barroca, quando floresceu o *ancien régime*, assim outra guerra de 30 anos (1914-1945) foi necessária para que o *ancien régime* chegasse a seu termo e a modernidade, como uma torrente impetuosa,

submergisse todas as resistências e se espraiasse nessa universal e vertiginosa mudança de conceitos, mentalidades, costumes, atitudes, critérios a que assistimos de 1945 até hoje. Torrente que, a partir de 1965 (os últimos vinte anos), atingiu o último reduto do *ethos* tradicional, a saber, o Sagrado e provocou essas profundas modificações no universo religioso que atualmente observamos.

- A modernidade, impelida na direção traçada pelo *niilismo*, apresenta-se também como um grande processo de *secularização*. Esse também é um conceito multiforme e que não carece de ambiguidade, como mostrou pertinentemente P. Valadier. Talvez seja importante observar que a dimensão que poderíamos denominar *filosófica* da secularização caracteriza-se por uma absolutização do *tempo histórico*, uma divinização do *saeculum*, do *aiôn*, não já pelo advento e o "fazer-se carne" de um Absoluto transhistórico como no dogma cristão da Encarnação, mas pela imanentização radical no tempo de todos os significados que exprimem o homem e suas obras. Pode-se dizer mesmo que a secularização é uma tentativa radical de eliminar o escândalo da Encarnação e suprimir a chamada "positividade" do Cristianismo. Por isso mesmo, do ponto de vista da análise conceptual do fenômeno, o ponto de partida da secularização é representado pela "religião natural" ou *deísmo*. Aqui também tem início a grande deriva *niilista* da modernidade e as grandes transformações nas relações entre Religião e Sociedade que emergem espetacularmente nos últimos vinte anos.

a) O ateísmo deísta.

Essa expressão parece paradoxal mas é profundamente verdadeira. Com efeito, a lógica do deísmo ou da chamada "religião natural" conduz inelutavelmente ao ateísmo. O deísmo surge nos fins do século XVII e torna-se no século XVIII um dos tópicos fundamentais do programa da Ilustração, sobretudo na Inglaterra e na França. Seu alvo principal é a crítica das chamadas religiões *positivas* ou religiões instituídas historicamente. Na verdade é uma arma voltada contra a tradição cristã e contra a *positividade* do Cristianismo e suas pretensões absolutas. A idéia de Deus é aqui uma hipótese ou um postulado postos pela razão humana para enfeixar a sua concepção do mundo ou para explicar, em virtude do princípio de causalidade, o movimento da máquina do mundo. É o famoso *Dieu-horloger* de Voltaire, cujas origens remotas devem ser buscadas no Deus cartesiano cuja única função é comunicar à matéria a "quantidade de movimento" (mv) necessária para que a máquina do mundo comece a mover-se; e cujas raízes próximas estão no Deus de Isaac Newton postulado como

corôa do sistema do mundo exposto nos *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687). Apenas um passo separa esse Deus hipotético da declaração da sua inutilidade pelo Marquês de Laplace e da profissão do ateísmo implicado no deísmo. A "religião natural" pretende traçar os limites, estabelecidos pela razão humana, dentro dos quais deve manter-se a religiosidade espontânea dos indivíduos e sua necessidade subjetiva de crer. Nesse sentido é uma religião universal como a própria razão e deve ser aquele ponto de encontro de todas as religiões que o Cardeal Nicolau de Cusa, no século XV e dentro ainda de uma perspectiva indiscutivelmente cristã, buscara no seu *De pace fidei* (1453). No entanto, bem diverso era o propósito do Cardeal renascentista da intenção dos fautores da Ilustração no século XVIII. O primeiro buscava uma concordia entre as grandes religiões históricas, os segundos tinham em vista substituir o Sagrado como grandeza histórica e positiva, fonte de sentido e de valores, pela Razão, nos fundamentos da vida humana individual e social. Em suma, a "Religião dentro dos limites da simples razão", para lembrar o título de um opúsculo de Kant (1793), é o máximo que o homem da Ilustração, que atingiu a sua "maioridade" (Kant), pode admitir. Na sua *Fenomenologia do Espírito* (1807, VI, 2) Hegel expõe a dialética da luta da Ilustração contra a Fé, que é considerada como a superstição. O desenlace dessa dialética impõe a retomada de todo o problema da Religião, para além da unilateralidade da Ilustração (*Fenomenologia*, VII) o que é a tentativa de Hegel para restaurar a natureza histórica e instituidora do fato religioso (Em VII, 1, Hegel usa a expressão "religião natural" em sentido completamente diferente do deísmo). Num artigo de 1802, intitulado *Fé e Saber*, Hegel já estudara os avatares filosóficos da oposição entre Razão e Religião a partir do que ele chama o princípio da "absolutização da finitude" (ver *Werke*, ed. Moldenhauer-Michel, 2, p. 293) como princípio do novo sistema da cultura que não é mais do que a nossa modernidade. A profunda intuição hegeliana atingia, assim, a própria raiz da modernidade nessa absolutização do homem como ser finito que desdobrará todas as suas consequências no "espírito do tempo" da civilização contemporânea e encontrará sua expressão filosófica mais radical em pensadores como o primeiro Heidegger, J. P. Sartre, Michel Foucault e outros. Esse "espírito do tempo" é o ar que respiramos. Ele se adensa nos últimos vinte anos e ao seu contacto tornam-se rarefeitas, para não dizer que se volatilizam as evidências que asseguravam ao Sagrado histórico sua posição *principial e instituidora* no sistema simbólico da sociedade. As evidências que o "espírito do tempo" torna indiscutíveis para nós são aquelas que impõem a integração da Religião, de modo explícito e quase programático, no "sistema das necessidades" do homem, regido pelo seu Entendimento (*Verstand*) enquanto

estruturalmente finito e dentro do qual o privilégio histórico do Cristianismo (o escândalo da Encarnação) é reduzido à sua capacidade de suscitar projetos de libertação social e política (coisa perfeitamente aceitável pela Razão). A "religião natural" (no sentido deísta) é hoje uma tranquila certeza da modernidade. Não seria fora de propósito perguntar-se até que ponto as Religiões tradicionais (ao menos no Ocidente) se dobram aos seus postulados para se fazerem socialmente aceitáveis.

b) O ateísmo político

Não é surpreendente que o domínio da legitimação religiosa ou sacral do político tenha sido o primeiro, no campo da organização social, sobre o qual se fizeram sentir os efeitos da profunda transformação do regime simbólico da sociedade ocidental provocada pela Ilustração e pelo deísmo. Com efeito, o político é a esfera mais abrangente da sociedade. Ele é, no sistema organizacional da sociedade o que é a religião no seu sistema simbólico. A polaridade do *político* e do *religioso* acompanha, assim, todo o desenvolvimento das sociedades históricas. Tradicionalmente, a legitimação do sistema político sempre foi buscada numa esfera transcendente, justamente na esfera do Sagrado. O político nunca se autolegitimou nas sociedades tradicionais e na própria Grécia, que mais longe avançou no sentido da laicização do político, o legislador, o *nomothètes*, recebia atributos que o aparentavam aos deuses. O fenômeno da autolegitimação do político e da sua definitiva laicização é um fenômeno recente e podemos considerá-lo como uma das características da modernidade.

É verdade que suas raízes remotas devem ser buscadas nos fins da Idade Média, nas lutas do Sacerdócio e do Império e nas teorias dos legistas imperiais e regalistas, como mostrou Georges de Lagarde na sua obra clássica *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*. Mas as suas características propriamente modernas começam a aparecer a partir do século XVII com as teorias do contrato social e do Direito natural. Na prática a autonomia e autolegitimação do político se estabelecem com os movimentos do século XVIII que culminaram na Revolução francesa. Muitas, e de natureza diversa são as causas que desencadearam esse grande sismo social, político e cultural, mas entre elas devem ser enumerados, sem dúvida, os seus antecedentes intelectuais e ideológicos que Daniel Mornet estudou no seu livro *Les origines intellectuelles de la Révolution française* (Paris, Colin, 1927). Um dos ingredientes ideológicos fundamentais do ideário da Revolução é justamente a absolutização do político e mesmo a sua sacralização preconizada pela doutrina da *religião civil* de J. J.

Rousseau e celebrada nas liturgias cívicas da época revolucionária. É extremamente instrutiva, a esse respeito, a leitura da obra de Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire: 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976.

A polaridade entre o político e o religioso que atravessa toda a história, sofre então uma mudança qualitativa, pois o Sagrado religioso deixa de ser considerado uma esfera instituidora da sociedade e fonte de legitimação. Ele é relegado, quando muito, para o campo das necessidades subjetivas individuais. No plano jurídico, o problema das relações entre Igreja e Estado tem uma significação diferente se considerado com respeito aos Estados cristãos do Antigo Regime e aos Estados pós-revolucionários. No primeiro caso reconhecia-se a legitimação religiosa do Estado e se tentava mesmo referir esta legitimação imediatamente a Deus sem a mediação da Igreja: daqui a fonte da querela entre o espiritual e o temporal. No segundo caso o Estado se autolegitima através da fonte primeira do poder (o Povo) e rejeita a Igreja para a esfera privada da sociedade civil. No plano *jurídico* o conflito tradicional entre Igreja e Estado esvaiu-se e perdeu significação na primeira metade do nosso século: a autonomia e autolegitimação do político foi definitivamente reconhecida. O conflito, na medida em que ocorre, passou do domínio do direito público (reconhecimento de um estatuto privilegiado ou tutelar da Igreja com relação ao Estado) para o domínio do direito *privado* (liberdade religiosa) ou para o domínio *moral* (defesa, por parte da Igreja, dos direitos humanos, da justiça social ou de princípios considerados como pertencendo à moral natural).

Essa profunda mudança no estatuto ideológico do político pode ser denominada de *ateísmo (in sensu lato) político*, na medida em que conduz justamente a uma absolutização do político que reivindica uma normatividade imanente a ser buscada no próprio devir histórico do corpo político, na história do Povo (um exemplo paradigmático dessa escritura da história a partir da normatividade imanente do corpo político-do Povo — é, no século XIX, a obra do grande historiador francês Jules Michelet, sobre o qual pode-se ler a primeira parte do livro de Edmund Wilson, *Rumo à Estação Finlândia*, recentemente traduzido para o português, São Paulo, Companhia das Letras, 1986). Esse ateísmo político pode, inclusive, tentar fazer da Igreja sua aliada, como aconteceu com a proposta de Augusto Comte ao Geral da Companhia, P. Roothan, e com a *Action Française* de Charles Maurras, finalmente condenada por Pio XI.

O problema da legítima autonomia do político, sem dúvida uma

conquista irreversível da modernidade, é diferente do problema da sua ideologização como *ateísmo político*. Mas não irei tratá-lo aqui. Lembro apenas que também este problema foi tratado de maneira sugestiva e profunda na teoria hegeliana do Estado (ver *Linhas fundamentais para a Filosofia do Direito*, § 270, Nota; *Enciclopédia das Ciências Filosóficas - 1830*, § 552 Nota) e é surpreendente que ele esteja quase ausente do pensamento político contemporâneo. A surpresa vem do fato de que a experiência histórica do ateísmo político é uma das mais dramáticas da humanidade ocidental e tudo indica que não chegamos ainda ao fim de todos os seus desdobramentos. Em particular pode-se observar que, desprendido da sua matriz teológica original, o político, enquanto ateísmo político cria a sua própria matriz "teológica" que acaba exercendo sobre vida política um controle ideológico cujas formas extremas se manifestaram nos regimes totalitários do nosso tempo.

- No que diz respeito às relações entre Religião e Sociedade o fenômeno da autolegitimação do político se faz presente de maneira sensível e mesmo espetacular nos últimos vinte anos no fato de que as Igrejas, no Ocidente, passam a falar não mais em virtude da sua função reconhecida de intérpretes de um Sagrado legitimador ou mesmo fundador, mas como intérpretes autodesignadas do Povo (caso das "emendas populares" apresentadas pela CNBB à Assembléia Constituinte). No caso do Brasil esse é, de resto, um direito incontestável em razão da profunda identificação histórica entre a Igreja Católica e o povo brasileiro: peço licença para citar minha contribuição a Itamar de Oliveira, org., *Constituinte: mineiros em busca de equilíbrio*, B.H., ed. O Lutador, 1987, p. 165-166. Mas o fato exprime, sem dúvida, um deslocamento notável na direção do eixo que estrutura os valores religiosos no campo social e político. É mesmo um deslocamento que inverte essa direção: a referência a um Sagrado transcendente é substituída pela busca de um ajustamento e inserção à única norma reconhecida como legitimadora, que é o sentido imanente da história.

c) O ateísmo cultural

É um ponto pacífico entre os historiadores do pensamento ocidental e, em particular, da Filosofia, que o tema da *morte de Deus* constitui um *leit-motiv* entre os mais importantes na marcha das idéias no século XIX. O tema apresenta múltiplas variações e significações bem distintas em obras como os escritos da juventude de Hegel, as obras de Nietzsche ou os romances de Dostoiévskij. Ele pode ser acompanhado, por ex., no conhecido livro do Card. de Lubac, *Le Drame de*

l'Humanisme athée (1a. ed. 1945) ou em M. Carrouges, *La mystique du surhomme*, (Paris, Gallimard, 1946). Tendo a sua origem no Idealismo alemão, o tema da "morte de Deus" acaba sendo o santo-e-se-nha que anuncia a extensão ao campo da cultura, ou seja dos universos simbólicos, desse imenso esforço para remover o Sagrado religioso dos fundamentos da existência que acompanha a deriva histórica da modernidade. Ele serve, assim, para identificar os grandes obreiros da "secularização" da cultura no século XIX e confere a essa tarefa uma significação nitidamente axiológica que a torna sinônimo e bandeira do *niilismo* e conduz à sua expressão acabada no titânico projeto de Nietzsche de inversão (*Umkehrung*) de todos os valores. Aqui nos referimos primeiramente à cultura na sua expressão formalizada em linguagens codificadas e reconhecidas socialmente como tais: a cultura literária, científica, artística, filosófica: o que, em suma, é objeto de ensinamento programado na educação formal. Não falamos aqui de "cultura popular" no sentido que é dado a esse termo na Sociologia ou na Antropologia cultural. Apenas lembramos que, tornada *objeto* de um saber formal, a cultura popular é também envolvida e assimilada por esse sub-produto da cultura formal que é a *cultura de massa*, e luta desesperadamente por conservar sua identidade. Um fato decisivo, que adquire uma significação ideológica extremamente importante quando se trata de caracterizar o ateísmo da cultura, é o desenvolvimento, no século XIX, das chamadas ciências da cultura (*Geisteswissenschaften*), ciências do homem ou "ciências humanas" e, entre elas, as ciências da religião. Para Michel Foucault (ver a conclusão do seu livro *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966; tr. br., S. P., Martins Fontes 3. ed., 1985) o aparecimento das "ciências do homem" designa a *morte do homem* depois da *morte de Deus*. Qualquer que seja a interpretação a ser dada a esse tema de Foucault que se tornou sensação na época em que foi lançado, o que está sugerido aí é justamente a presença desse *implícito* epistemológico nas ciências humanas que age poderosamente no sentido de alterar de modo profundo o estatuto simbólico dos conceitos que até então ocupavam o centro do mundo da cultura do homem ocidental, sobretudo os conceitos religiosos. O que aqui se tem em vista não é a legitimidade epistemológica das ciências humanas ou a sua correção metodológica (questões a serem discutidas em outro contexto) mas o seu efeito na estruturação do imaginário social ou do universo simbólico da sociedade. Elas operam uma *redução objetivante* (no sentido da *objetividade científica* que é, essencialmente, uma *construção* empírico-formal ou hermeneútica da razão científica) do homem e das suas obras de cultura e da esfera do Sagrado. Essa objetivação passa a ser uma componente fundamental da ideologia do "humanismo

secular" ou do ateísmo cultural na medida em que o Sagrado deixa de ser fonte de valores para tornar-se objeto de um saber inteiramente "secularizado" ou "laicizado" como é o saber científico.

O século XIX conhece diversas formas de ateísmo cultural explícito, ou da negação de Deus como operação intelectual preliminar ou pressuposta para a construção de uma nova cultura. O "ateísmo positivo" de Marx e o "ateísmo axiológico" de Nietzsche são apenas as formas que se tornaram mais célebres dessa imensa empresa de transmutação de todos os valores a partir da dessacralização dos fundamentos da existência e da remoção do que Nietzsche chama o "cadáver de Deus". Esse "ateísmo da cultura" aparece como um dos desenlaces possíveis (sem dúvida o mais radical) dessa *crise* que se iniciou na civilização ocidental com a tentativa de transcrição, no código da razão demonstrativa, da simbólica tradicional do Sagrado e que foi obra da filosofia grega como *teologia*, a partir do VI séc. A.C. Sobre toda essa questão permito-me remeter ao meu texto *Cultura e Religião* em "Síntese" n. 35: 1985, p. 5-12. O espírito do século XIX, enquanto penetrado pelo "ateísmo cultural" foi denominado por Philippe Muray *dixneuviemité* no seu livro *Le 19^{ème} siècle à travers les âges*, Paris, Denoel, 1984 (ver "Síntese", n. 34: 1985, p. 117-122) e ele encontra uma das suas expressões mais eloquentes, segundo Muray, na tentativa de suprimir definitivamente a ressurreição cristã em que Deus será "tudo em todos" (1 Cor. 15, 29) para substituí-la pela invenção da História como absoluto: a História é, então, a antecipação da única eternidade possível para o homem: um lugar na definitiva e final procissão dos mortos, na irreversível entropia da natureza e da humanidade.

d) Ateísmo e Civilização

Proponho que se designe a novidade do século XX, do ponto de vista que nos ocupa, como passagem de um "ateísmo da cultura" para um "ateísmo de civilização". Essa característica, podemos dizer, acentua-se e torna-se visível sob mil formas nos últimos vinte anos. Onde parece permitido dizer que o problema do ateísmo adquiriu nova feição histórica depois do Conc. Vat. II e do "mandato" de Paulo VI à Companhia de Jesus. A distinção entre "cultura" e "civilização", na medida em que é comumente utilizada, implica problemas que continuam discutidos entre filósofos, historiadores e antropólogos, e sobre os quais não me demorarei aqui. Basta assinalar que "cultura" diz respeito à *especificidade* das obras produzidas pelo homem (fala-se de "cultura literária", "cultura popular", "cultura artística", etc...) ao passo que "civilização" denota a integração dessas obras numa

totalidade de significações, valores, modos de vida, costumes, etc... suficientemente estável e coerente para durar no tempo e ser explicitada como tal em obras de cultura que só adquirem sentido pleno quando integradas nessa totalidade (fala-se, assim, de "civilização medieval", "civilização clássica", etc...). A "civilização", em suma, implica uma consciência histórica referida às idéias e valores fundamentais da cultura.

Nesse sentido, o ateísmo passa a ser uma componente da civilização contemporânea. Deixa de ser uma *ideologia*, programática e combativa, tal como se propunha no século XIX e ainda na primeira metade do nosso século, para tornar-se uma *mentalidade*, apresentando-se com uma face *irênica*, uma vez que passa a integrar a "forma de vida" do homem contemporâneo, enquanto homem típico da modernidade, e a difundir-se no ar cultural que se respira.

Essa "situação espiritual", como diria Jaspers, é que nos autoriza a falar de um ciclo civilizatório que, pela primeira vez na História, se desenvolve, sem uma referência constitutiva a um Sagrado primordial, instituidor e normativo da vida social (ver a tese proposta por C. Castoriadis e discutida no meu texto "Religião e Sociedade" em *Escritos de Filosofia I*, Loyola, 1986, p. 286-290). O problema da religião como "forma de vida" foi levantado e vivamente discutido nas primeiras décadas do nosso século por autores como A. Rademacher (*Religion und Leben*, 1928), J. Maritain (*Religion et Culture*, 1930) e outros como Peter Wust, Ch. Dawson, R. Guardini, T. S. Eliot, etc..., justamente no contexto da emergência de um "ateísmo de civilização" (Ver J. Maritain, *Le problème de l'athéisme contemporain*, 1949). A discussão em torno desse problema da religião como fundamento da concepção e das formas de vida surge justamente no momento em que o ateísmo civilizatório, o ateísmo como mentalidade, está prestes a se impor como desembocadura e estuário da deriva da modernidade. É nele que passamos a navegar nos últimos vinte anos. Segundo essa mentalidade, Deus ou o Sagrado deixam de ser fonte de normas e passam à condição de *objeto* dessa forma especificamente moderna de cultura que é o saber científico.

Não será inoportuno observar aqui que o problema do "ateísmo de civilização" reveste-se de uma significação importante e mesmo decisiva para a reflexão teológica. Ele assinala o termo dessa evolução na ordem das idéias e da estruturação do universo intelectual no Ocidente que faz com que a reflexão sobre o Sagrado deixe de estar a serviço do próprio Sagrado ou deixe de ser *teologia*. A teologia passa a ser uma forma de conhecimento marginal ou apenas tolerada no

universo do saber e o saber do Sagrado-de Deus e do "divino" — passa a ser reivindicado pelas ciências da religião: história das religiões, fenomenologia religiosa, etnologia, antropologia cultural, sociologia religiosa, psicologia religiosa. Essa decentração da teologia no universo intelectual da civilização ocidental tem início já nos fins do século XVII com B. de Espinoza e P. Bayle. Hoje ela está concluída. Nenhum "civilizado" do século XX considera a teologia fonte de informação objetiva sobre o Sagrado ou o divino, ou fonte de normas ou de práticas sociais. Para esse "civilizado", para o qual o ateísmo é uma atitude intelectual de elegância e tolerância, a teologia não é mais do que um discurso *mitopoiético* e, como tal, objeto da hermenêutica dos mitos ou de análises literárias ou linguísticas. Para o próprio teólogo, o *intellectus fidei* tem que passar pela mediação das ciências humanas, sobretudo das ciências sociais, o que, em razão das peculiaridades metodológicas dessas ciências, levanta um difícil problema epistemológico, bem diverso, diga-se de passagem, daquele que os Padres e teólogos medievais enfrentaram ao tentarem a assimilação do platonismo e do aristotelismo. A solução satisfatória desse problema, se ela existe, está longe de ser encontrada, e a própria teologia acaba buscando a sua legitimação como saber socialmente reconhecido apresentando-se como instrumento intelectual de determinadas práticas sociais, sobretudo daquelas que ensaiam uma contestação política e cultural da modernidade.

O aparente paradoxo dessa situação vem do fato de que a própria modernidade, pela sua origem e pelos seus problemas mais agudos traz profundamente cravado no seu cerne o aguilhão teológico (ver *Escritos de Filosofia I*, c. 3, p. 71-86). O ateísmo, com efeito, é um problema teológico, e mesmo essa sua forma extrema de "ateísmo de civilização" é, como *niilismo* vivido, a deificação do *nada*, a impossibilidade de significar alguma coisa fora do círculo a um tempo mortal é divinizado da Linguagem... *nous, qui n'avons plus de dieu, mais pour qui le langage est devenu Dieu...*" (J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976, p. 305). A teologia, aparentemente, ainda não se mediu decisivamente com a modernidade no terreno da inversão, da *Umkehrung* radical que ela realiza das estruturas teológicas, e é justamente para a urgência desse desafio que os últimos vinte anos parecem apontar.

e) Modernidade e individualismo

Os traços que vão se acentuando ao longo da evolução histórica da modernidade acabam convergindo para compor a fisionomia dessa que o antropólogo Luis Dumont denominou a *ideologia individualis-*

ta (Seu livro *Homo aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977 é fundamental; deve ser complementado por *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983, do qual há tradução brasileira, Rio, ed. Rocco). Sem entrar aqui nos pormenores da análise de Dumont, podemos dizer que o *individualismo* se caracteriza pela emergência do valor-indivíduo no centro do sistema social: do sistema simbólico e do sistema organizacional da sociedade. Como o indivíduo se define primeiramente pelas suas carências ou pelas suas necessidades, ele é pensado dentro de uma dialética da satisfação das necessidades, a começar pelas necessidades econômicas: a ideologia do individualismo é homóloga à ideologia econômica moderna (Dumont) e acompanha essa imensa revolução nas bases da vida material que foi a formação do "sistema do mercado" (ver Karl Polanyi, *The great Transformation*, Boston, Beacon Press, 1957, tr. bras. Rio, ed. Campus, 1980; sobre essa questão torna-se clássico também o 2º vol. da obra monumental de F. Braudel, *Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme, XVe-XVIIIe siècle, II, Les jeux de l'échange*, Paris, A. Colin, 1979). A categoria "indivíduo" que está na base da ideologia individualista, não diz respeito, portanto, ao indivíduo enquanto emerge num determinado entorno cultural por traços e qualidades que o distinguem, como o *sophós* na Grécia, o *vir bonus* em Roma, o "cavaleiro" na sociedade feudal, ou o "humanista" da Renascença. É, exatamente, o "homem sem qualidades" (*Mann ohne Eigenschaften*) título de um romance famoso de Robert Musil que retrata a Viena dos princípios do século, um dos laboratórios mais avançados na elaboração da modernidade. Lutero antecipou-se genialmente, cunhando para o indivíduo da ideologia individualista a expressão *Herr omnes*. Uma sociedade em cujo centro organizacional e simbólico está o valor-indivíduo é uma sociedade para a qual o problema maior é o problema da satisfação das necessidades que se desdobram, como necessidades artificiais (sobrepondo-se e muitas vezes deformando as necessidades naturais), numa cadeia infinita (o "mau infinito" na expressão de Hegel, o "infinito em potência" segundo Aristóteles): a efetivação histórica desse tipo de sociedade é a nossa "sociedade do consumo", sobre a qual convém ler as sutis análises de Jean Baudrillard (*La société de consommation: ses mythes, ses structures*, Paris, Gallimard, 1970; ver também a tese de Hygina Bruzzi de Melo *A Cultura do simulacro: hermenêutica filosófica da sociedade de consumo segundo Jean Baudrillard*, de próxima publicação na coleção "Filosofia", ed. Loyola).

Desde o ponto de vista de uma análise mais profunda das suas estruturas e do seu *ethos*, a oposição entre individualismo e comunitarismo

mo nas sociedades que se formam sob o signo da modernidade é uma oposição superficial, uma vez que o princípio da construção da sociedade é, exatamente, o valor-indivíduo e a comunidade, portanto, em todas as suas formas e mesmo na sua forma mais abrangente que é a sociedade política, é pensada dentro da dialética da satisfação. Isto é verdade mesmo no caso dessas correntes aparentemente anti-individualistas que são as ideologias socialistas que se propõem a meta final de uma sociedade de indivíduos plenamente satisfeitos: sem inquietação, sem risco, sem sacrifício, sem apelo, totalmente identificados com a sua *libido fruendi*. Aqui a sociedade tornou-se puramente *instrumento* e o indivíduo puramente *fim*. (Ver Jon Elster, *Making sense of Marx*, Cambridge U.P., 1985, p. 82-92) O fato de que as experiências históricas efetivadas no chamado "socialismo real" levaram a uma hipertrofia do aparelho coercitivo do Estado, não é senão a prova *e contrário* da primazia absoluta do indivíduo na ideologia socialista, segundo o princípio, já formulado por Platão na *República*, (VIII, 562 a-564 b), segundo o qual o extremo individualismo é a gênese necessária da extrema tirania.

Assim considerada, a ideologia individualista regida pela categoria de "indivíduo" com um conteúdo até agora inédito na história, apresenta os seguintes aspectos fundamentais:

— aspecto *axiológico*: o indivíduo é considerado o valor-fonte e igualmente a medida avaliadora de todos os outros valores e das condutas. Toda instância transcendente de valor e primeiramente a instância *teonômica* (Deus, fundamento da ordem moral) é anexada pela dialética da autosatisfação, que se estende inclusive, como um onipresente "espírito do tempo", até às práticas religiosas dando-lhes essa impressionante feição pragmática, utilitarista ou mesmo reivindicatória que domina, por exemplo, os folhetos litúrgicos em uso. Foi Kant quem primeiro empreendeu uma crítica radical de toda Ética heterônoma e postulou a autonomia absoluta do sujeito moral. Mas a severa grandeza da ética kantiana do *dever* foi substituída pelo critério axiológico da *fruição* e do *autocontentamento*. Categorias como as de Deus Legislador da ordem moral, de Lei eterna, de Deus Juiz ou Fim foram abolidas da linguagem ordinária. Quem as usa? O discurso da moral católica centrou-se sobre a autorealização do homem e, sem desconhecer as contribuições fundamentais da ética personalista e da ética social a esse discurso, é permitido pensar que o impacto da ideologia individualista, muitas vezes inadvertido, se faz igualmente sentir na sua elaboração.

— aspecto *epistemológico*: a "revolução científica" (T. Kuhn) ou a

mudança fundamental de paradigmas no conhecimento da natureza que inaugurou os tempos modernos, teve lugar no século XVII. Não é o aspecto estritamente noético ou cognoscitivo dessa revolução que aqui estamos considerando, mas a penetração, na cultura da modernidade, das suas regras metodológicas básicas já agora consideradas como paradigmas de todo uso socialmente reconhecido e legitimado da razão. Refiro-me sobretudo a essa componente fundamental do paradigma científico que é a razão experimental. A chamada ideologia do "cientismo", que ocupou agressivamente a cena intelectual no século XIX, é a forma mais visível da utilização ideológica da razão experimental pelo indivíduo que tem em mira libertar-se dessas *razões vividas* expressas no *ethos* das comunidades históricas (tradições, crenças, costumes) e que sustentaram a humanidade até agora. Hoje o "cientismo" perdeu sua virulência por que, aparentemente, está concluída a tarefa de erosão das razões tradicionais. A razão "científica" reina soberana. Nos últimos anos a evidência dessa soberania tornou-se ofuscante quando se passou a assistir ao desmoronamento da tradição nessas comunidades para as quais ela era uma referência constitutiva da sua identidade: as comunidades religiosas.

Fazer da razão experimental a razão paradigma em todos os domínios da existência humana (aqui entra o problema das chamadas mediações sócio-analíticas em algumas correntes teológicas recentes) é realmente uma iniciativa de incalculáveis consequências, um imenso fenómeno de civilização que incide poderosamente sobre o problema das relações entre religião e sociedade. As razões do *ethos* e da tradição, razões imanentes à história e que conferem às crenças a sua força persuasiva, tornam-se inoperantes para o indivíduo na medida em que este recorre à razão experimental, que é uma razão formalizada em códigos facilmente manipuláveis, mas cuja significação exata escapa aos destinatários da vulgarização científica e da cultura de massa que são os indivíduos típicos da modernidade (um aspecto desse problema é tratado no meu texto *Ciência e Sociedade*, "Síntese", 26: 1982, p. 6-9).

aspecto político — O reflexo do individualismo na política exprime-se na ideologia igualitarista que vem acompanhando, como uma sombra deformada, o ideal democrático das nações modernas. A igualdade é uma exigência da sociedade política democrática e participativa. E embora seja seu pressuposto necessário enquanto entendida como igualdade perante a lei (*isonomia*) abrangendo toda a gama de direitos que as Constituições modernas definem, não é suficiente para definir a estrutura consensual da democracia, que supõe exatamente o consenso na *diferença* (ver o texto *Democracia e Sociedade*,

em "Síntese" 33:1985, p. 5-14 e o texto de M. Perine *Educação e Constituinte*, em "Síntese" 40:1987, p. 5-8). A ideologia igualitária propugna, justamente, a abolição das diferenças a partir do mito de uma igualdade universal fundado na igualdade (pensada apenas aritmeticamente) dos indivíduos como seres de necessidade em face da natureza. Essa premissa está na base da "ideologia econômica" (Dumont), da sociedade da competição, do lucro e do consumo como também do Estado-providência que é como o símbolo da igualdade universal transposta em dependência universal. É, em suma, a realização histórica da *volonté générale* de Rousseau, que é a suma abstração da igualdade na extrema dependência. O impacto do igualitarismo político nas relações entre Religião e Sociedade se faz sentir de modo visível na onda contestatária que varre as grandes instituições religiosas do Ocidente e que tenta arrastar o que é denominado despectivamente "instituição", "estrutura", ou tudo o que é socialmente uma organização das *diferenças*. Mas, o que é jogado pela janela retorna pela porta de trás e o que se vê, nos pequenos grupos "igualitários" que se constituem como alternativa às grandes sociedades tradicionais, é a extrema intolerância e a ditadura dos chamados "animadores" que substituem os Superiores.

aspecto ético — Resta este aspecto, talvez o mais dramático, em todo o caso aquele que atinge mais profundamente os estilos de vida dos homens da modernidade. Não é preciso ser um observador arguto e atento, nem são necessários instrumentos conceptuais de análise muito refinados para se perceber que os últimos vinte anos vem assistindo à erosão rápida dos *ethoi* tradicionais (familiar, profissional, social, político, religioso...) sob o impacto do individualismo que, no domínio ético, assume a forma do *hedonismo*. Esse hedonismo não tem em vista a calma serenidade da *ataraxia* do epicurismo original mas é, por assim dizer, um hedonismo frenético, que se entrega todo ao cálculo da "aritmética dos prazeres" (o *felific calculus* de Jeremy Bentham) estimulado pela comunicação e pelo consumo de massa. O livro de Gilles Lepovetsky, *L'Ère du vide* (Paris, Gallimard, 1983) oferece uma descrição extremamente sugestiva do hedonismo contemporâneo que não é, como se poderia julgar por analogia com os costumes das classes afluentes nas sociedades do passado, um comportamento das elites mas uma febre universal. Se quisermos um patrono para o hedonismo contemporâneo, um filósofo que mereça tornar-se o filósofo da modernidade, convém recorrer ao remoto Aristipo de Cirene, pelo menos tal como o retrata a doxografia antiga, que deu origem à ética hedonista em filosofia. Aristipo deveria ser o filósofo da moda. A identidade do bem e do prazer parece ser a única certeza inabalável quando todas as demais oscilam ao choque

do individualismo.

3. O retorno do Sagrado

A outra face da moeda da modernidade será desenhada com traços mais sumários pois confesso minha menor familiaridade com o assunto. Irei considerá-la desde o ponto de vista do princípio exposto na Introdução, qual seja o da interrelação orgânica dos fenômenos que formam os traços marcantes da fisionomia de uma época. Faces da mesma moeda, o "secular" e o "religioso" nessa totalidade cultural que chamamos modernidade se reenviam seus traços característicos e se condicionam mutuamente.

A expressão "retorno do Sagrado" tornou-se corrente entre sociólogos da religião a partir dos fins da década de 60 e surgiu nesse contexto de crise que foi assinalado pela agitação estudantil de 68 e pelo fim da expansão econômica sem precedentes na Europa Ocidental que J. Fourastié e P. Chaunu denominaram *les trente glorieuses*. Essa expressão é o contraponto da expressão "eclipse do Sagrado" (*eclisse del Sacro*) que foi usada pelo sociólogo italiano Sabino Acquaviva no título de um livro conhecido. Se Acquaviva falava de uma eclipse do Sagrado na sociedade industrial, agora se afirmava que a própria modernidade assistia a um retorno do Sagrado justamente nesses lugares privilegiados de gestação dos seus valores que são os grandes centros urbanos (a *secular City* segundo o título de um livro famoso de Harvey Cox). O filósofo polonês Leszek Kolakowski falou mesmo de uma "revanche do Sagrado na sociedade contemporânea" numa célebre conferência nas Rencontres Internationales de Genève em 1972.

O que parece difícil é dissociar o avanço da modernidade deste fenômeno que aparentemente seria o seu reverso e que é o recrudescimento das manifestações do sentimento e das práticas religiosas mesmo nas camadas sociais que são tidas e havidas por mais "secularizadas". Por outro lado, os mesmos anos que assistiram ao espriar-se da onda do "humanismo secular" cobrindo todos os campos da existência do homem ocidental, conheceram igualmente manifestações de surpreendente vitalidade por parte das grandes instituições religiosas. O exemplo da Igreja católica pós-conciliar, sobretudo nessa sua vigorosa autoafirmação que tem sido o pontificado de João Paulo II, é suficientemente eloquente a esse respeito. Mas, o que não se pode deixar de observar é que todo esse *revival* religioso se faz num contexto de *crise* de civilização provocada justamente pelo avanço da modernidade e os traços dessa crise desenharam e marcam indelevelmente a face

desse Sagrado que "retorna". Eis o que nos convida a usar com precaução a expressão "retorno do Sagrado". Tudo leva a pensar que o recuo do Sagrado tradicional ante a investida da modernidade passa a ser compensado com a emergência de um novo tipo de Sagrado, capaz de conviver com os padrões civilizatórios da modernidade, mesmo aparentemente contestando-os. É essa uma hipótese que deve ser cuidadosamente verificada e que, em todo o caso, não pode estar ausente das reflexões em torno do chamado "retorno do Sagrado".

Dentro desta perspectiva parece dificilmente aceitável a afirmação de que ao retorno do Sagrado corresponda um declínio da secularização, como pretende Luis A. Gomez de Sousa (ver "Síntese", 37:1986, p. 33-49). Parece mais acertado dizer que é a relação tradicional entre "sagrado" e "profano" (esse apresentando-se agora como profano ("secularizado")) que sofre uma mudança qualitativa e profunda, pela mudança mesma dos seus termos. Com efeito, na oposição tradicional entre "sagrado" e "profano" era o sagrado que definia o lugar do profano no universo simbólico da sociedade: ele se distinguia do profano para instituí-lo na sua significação última e para legitimá-lo. Era um Sagrado *instituidor*. A fronteira entre o sagrado e o profano era traçada pelo próprio Sagrado a partir do seu espaço sacral (o termo *pro-fanum* denota essa função definidora do Sagrado). A relação com o profano se inverte quando o sagrado se *decentra* na sociedade secularizada. Em primeiro lugar, como vimos acima, ele se torna *objeto* de um saber profano, as ciências das religiões. Em segundo lugar, ele se desloca para a esfera da sociedade civil e aí o seu estatuto é no campo das necessidades e das opções subjetivas do cidadão. Eis porque, não obstante o *élan* comunitário que as anima, a marca do individualismo se faz inequivocamente visível nas práticas religiosas suscitadas por esse "retorno do Sagrado". O Sagrado apresenta-se aqui, pois, como um Sagrado *compensador*. Ele vem compensar o indivíduo dos desgastes da vida social e passa a ser uma das formas que tem em mira restaurar no indivíduo o campo importante das suas satisfações subjetivas, ameaçado pelo anonimato e pelo gigantismo das estruturas organizacionais da sociedade industrial.

Uma das características do novo Sagrado, que enfeixa, de certo modo, os laços que o prendem à modernidade, é justamente a sua resistência à instituição, uma certa tendência anárquica que acompanha as suas manifestações e um reaparecimento, nesse contexto, da distinção de F. Tönnies entre "comunidade" e "sociedade". Tendo sido claramente aliada das grandes instâncias instituidoras da sociedade (*social*, com a completa laicização da instituição familiar, *política, econômica, cultural...*), a motivação religiosa passa a se apoiar sobre a espontanei-

SENTIR
E
RELIGIÃO
ALIENANTE
DO
IND. NA
SOCIEDADE
("PENTECOSTAL")

dade do sentimento e a instituição é olhada com desconfiança crescente no campo das expressões do Sagrado. Se o Estado-providência é uma derivação *política* do individualismo, como acima se mostrou, a sua contrapartida é uma contestação quase ritual do poder e da lei por parte do indivíduo que se situa, para tanto, no campo da sociedade civil: novo lugar social, igualmente, da Religião e do Sagrado. É provável que nessa direção devam ser buscadas algumas das razões que explicam a permanente e quase sistemática contestação do poder estabelecido por parte das alas mais avançadas e atuantes do *revival* religioso no Ocidente.

É em torno, portanto, das relações entre Sagrado e indivíduo, esse atraído pelo campo de forças da ideologia individualista moderna, que o fenômeno do chamado "retorno do Sagrado" parece adquirir seus traços mais característicos. Com efeito, ao tentarmos identificar os lugares sociais de manifestação do Sagrado vemos que ele não se encontra, em se tratando de um contexto social e cultural de modernidade que é o caso das nações ocidentais, mesmo daquelas do chamado Terceiro Mundo, nem nas instituições públicas, nem nas leis, nem na cultura profissional ou no lazer. Seu lugar é no campo da satisfação das necessidades subjetivas do indivíduo. Aí ele se manifesta e aí se dá aquele mínimo *dê* estrutura gregária ou comunitária na qual o indivíduo se sente protegido e satisfeito. Fenômenos com essas características não são novos na história, basta lembrar as religiões de mistérios na Grécia e a proliferação das seitas no paganismo helenístico e romano. A diferença reside no fato de que lá o advento do indivíduo se dava no quadro da estrutura sacral da civilização que permanecia sustentando as instituições dos reinos helenísticos e da Roma republicana e imperial (ver o capítulo *L'avènement de l'individu* por A. J. Festugière, em Gorce-Mortier (dir.), *Histoire Générale des Religions: Grèce-Rome*, Paris, Quilliet, 1948, p. 118-147); aqui o indivíduo tenta reconstituir no campo das suas convicções e crenças o sistema simbólico do Sagrado, que desapareceu ou se esvaizou no domínio da cultura objetiva.

O caso da religiosidade popular merece uma consideração à parte, mas não me sinto competente para levá-la adiante. Observo apenas que, na medida em que subsiste intacta, o que requer verificação cuidadosa, a religiosidade popular permanece fora da perspectiva aqui adotada. Resta medir esta resistência da religiosidade popular à penetração das novas formas do Sagrado e verificar até que ponto, envolvida pela modernidade sobretudo na periferia das grandes cidades, ela reage modificando-se para sobreviver.

4. Conclusão

As conclusões desta exposição abrem-se sobre a sua discussão e, portanto, não podem ser senão provisórias. A questão das relações entre Religião e Sociedade no últimos vinte anos situa-se dentro do contexto desse fenômeno de civilização complexo e proteiforme que se convencionou denominar "modernidade", que se estende e avança na direção do que já vem sendo chamado por alguns de "pós-modernidade".

Os estudos sobre a gênese histórica da modernidade multiplicam-se e a sua hermenêutica antropológico-cultural e filosófica vem sendo tentada desde vários ângulos. Um desses ângulos, sem dúvida um ângulo privilegiado, é aquele que considera a modernidade nas suas relações com a religião pois este parece ser o primeiro ciclo civilizatório na história que se estrutura quase programaticamente como civilização não-religiosa. As mudanças visíveis e mesmo espetaculares das instituições e práticas religiosas no Ocidente nos últimos vinte anos articulam-se, sem dúvida, a essa deriva não-religiosa da modernidade e não podem ser consideradas um fenômeno inopinado e isolado na sociedade ocidental. Procurei acompanhar algumas dessas articulações sob o fio condutor do que se caracteriza como sendo o *ateísmo* típico da modernidade.

No entanto, confesso que a modernidade me parece muito difícil de ser captada por nós que a ela pertencemos e respiramos o seu ar. Visível ela é nos seus efeitos mas dificilmente tangível na sua essência. Tenho a impressão de que ela vive de uma existência umbratil mas não menos real, como a sombra de Anquíses nos Campos Elísios que Enéias tentou em vão abraçar:

*Te'r conatus ibi collo dare brachia circum
ter frustra comprensa manus effugit imago
par levibus ventis, volucrique simillima somno.*

En. VI, 700-703.

Talvez seja esta a existência "hiperreal" de que fala Jean Baudrillard, um dos hermenêutas mais agudos da modernidade: a existência de um real que se reduplica para anular-se e permanecer apenas na clausura de uma linguagem que se desdobra indefinidamente suspensa no vazio de qualquer referência ontológica para os seus significados: suspensão no Nada. *Dieu ou rien?* esse foi o título de uma obra do célebre dominicano A. D. Sertillanges que causou profunda impressão em Teilhard de Chardin. Ela foi publicada em 1933 (Paris, Flammarion). De então para cá a modernidade parece ter levado ao paro-

xismo esse dilema, de sorte que hoje ele não se apresenta apenas como uma opção para o indivíduo, mas como um verdadeiro *dilema de civilização*.

SUMÁRIO

Comunicação apresentada na 4ª Reunião da Sociedade de Teologia e Ciências da religião (SOTER), em Belo Horizonte, MG, Julho de 1987. As relações entre sociedade e religião nos últimos 20 anos (1965-1985) são estudadas do ponto de vista do avanço do chamado "humanismo secular" e, de outro, do fenômeno conhecido como "retorno do Sagrado". O humanismo secular é caracterizado como sendo uma nova forma de ateísmo lato sensu e analisado nos seus diversos aspectos: o ateísmo deísta, o ateísmo político, o ateísmo cultural, o ateísmo civilizatório. Essas diversas formas convergem na ideologia do individualismo, dominante na modernidade, e que é estudada aqui nos seus aspectos epistemológico, axiológico, político e ético. O "retorno do Sagrado", finalmente, é descrito como o reverso da medalha cuja outra face é o humanismo secular e, portanto, ligado estruturalmente ao próprio processo da modernidade.

SUMMARY

Paper presented at the 4th Meeting of the Theological and Religious Sciences Society (SOTER) held at Belo Horizonte, MG. July 1987. The relationships between society and religion in western societies in the last 20 years (1965-1985) are studied from the point of view, on the one hand, of the progress made by the so called "secular humanism" and, on the other, of the phenomenon known as the "return to the Sacred". Secular humanism is described as being a new form of atheism, lato sensu, and is analysed in its different aspects: atheistic deism, political atheism, cultural atheism, civilizational atheism. These different forms converge in the ideology of individualism, dominant in modern societies, and studied here in its epistemological, axiological, political and ethical dimensions. The "return to the Sacred", finally, is described as being the back side of the coin whose other face is secular humanism and, hence, as being structurally connected with the modernization process.