



UMA BREVE ABORDAGEM SÓCIO-CULTURAL, ANTROPOLÓGICA E RELIGIOSA NA MODERNIDADE



Marcos Antonio Farias de Azevedo*

RESUMO

Olhando nosso tempo, chamado de (pós) moderno, constatamos que uma de suas grandes marcas é a centralidade da razão em detrimento da emoção e, porque não dizer, da própria fé. O homem é o sujeito absoluto da história, desprovido agora de qualquer interferência que lhe seja externa, principalmente se for divina. O Iluminismo como um dos grandes marcos da era moderna, ainda que ela tenha seus antecedentes, provocou um tremendo secularismo no mundo ocidental.

Como dissemos em outro artigo, quando falávamos sobre o fenômeno da pós-modernidade, neste mundo dessacralizado, de onde Deus foi banido e no qual a última e única palavra é a do homem e no qual pesam as aparências de

* O autor é ministro presbiteriano, pastor da Igreja Presteriana de Mata da Praia, Vitória – ES coordenador e professor da Faculdade Unida de Vitória – ES. Autor dos livros: *Dois Dedos de Prosa*, *A Noiva de Cristo* e *Propostas Indecente*, dentre outros. O texto trata-se de um pequeno resumo de parte do primeiro capítulo da tese doutoral sobre: *A Liberdade Cristã em Calvino – uma resposta ao mundo contemporâneo*, defendida pelo autor em março de 2007, pela PUC – Rio.



vitalidade espiritual, projetadas pelas lideranças institucionais, observa-se as marcas de uma tirania e de um farisaísmo espirituais, vinculados pelo legalismo, pelo conservadorismo carnal e pela paranóia, esta sustentada por aqueles que usurpam a autoridade da Palavra e do Evangelho da graça, do dom gratuito – e esta autoridade só a estes pertence.

Nesse novo mundo moderno, Deus tem sérios problemas de habitação, pois o homem, por ter alcançado sua maioria, já não mais precisa de Deus e O lança cada vez mais para a margem da existência, com sérias conseqüências éticas para o próprio homem, envolvido, agora, pelas religiões de consumo.

Assim, o autor aborda neste artigo, dentro do modelo da modernidade, uma tentativa de definição do paradigma da modernidade e, em seguida, procura apresentar quatro dimensões fundamentais como paradigmas desse novo tempo, que são as dimensões sócio-cultural, econômica, antropológica e religiosa. Caminha na direção do papel do religioso nesse novo ambiente cultural e qual a influência da Fé Cristã sobre o emergente paradigma, bem como de que forma a Fé Cristã está sob o impacto da modernidade. Eis a nossa tarefa!

PALAVRAS-CHAVE

Modernidade; Cristianismo; Antropologia; Cultura; Religião; Sociedade.

ABSTRACT

Looking at our time, called the (post) modern, we found that one of its major brands is the centrality of reason rather than emotion, and why not to say, of the faith. The human being is the absolute subject of history, now devoid of any external interference, especially this interference is divine. The Enlightenment as a major landmark of the modern era, yet it has its historical precedents, caused a tremendous secularism in the western world.

As we said in another article, when we spoke about the phenomenon of post-modernity, this unsacred world, where God is banned and where the last and only word is that of the man and the weigh in which appearances of spiritual vitality, designed by the institutional leadership, we can see the marks of a tyranny and a spiritual pharisaism, pronounced by legalism, carnal conservatism and paranoia, held by those that usurp the authority of the Word and the Gospel of grace, - and this authority belongs only to them.

In this new modern world, God has serious problems of housing, because the man, having achieved its majority, no longer need God, and increasingly launches Him to the margins of existence, with serious consequences for the very ethical man, involved now, with the religion of consumption.

Thus, the author discusses in this article, within the model of modernity, an attempt to define the paradigm of modernity, and then make four fundamental dimensions demand as new paradigms of the time, which are the socio-cultural dimensions, economic, anthropological and religious. Moving towards the role of religion in this new cultural environment and the influence of the Christian Faith on the emerging paradigm, and how the Christian Faith is under the impact of modernity. This is our job!

KEYWORDS

Modernity, Christianity, Anthropology, Culture, Religion, Society.

INTRODUÇÃO

Quando pensamos acerca da modernidade e (pós) modernidade, muitos ainda acham que se vive na modernidade¹; para outros, o mundo experimenta uma modernidade tardia, tam-

¹ Este é o caso de Beck, que afirma: "A visão da sociedade da primeira modernidade foi descrita como 'nacionalismo metodológico': a sociedade e o Estado são pensados, organizados e vividos de maneira coincidente. Com isso, se pressupõem a dominação político-estatal e a delimitação do espaço. O estado territorial converte-se em espaço que contém a sociedade (...). Pode-se analisar e

bém chamada crise da modernidade²; e temos ainda outros que falam de uma era pós-industrial, era da informação, era pós-cristã ou, então, era pós-moderna.³

Dentro do *locus* sociedade e cultura, surgiu ou nasceu uma fissura no edifício medieval e uma mudança da configuração sócio-cultural através do Renascimento das Artes e da revalorização do ser humano pelo Humanismo, rompendo, assim, com o teocentrismo medieval. A consequência direta desta mudança foi a modernização e o desenvolvimento das artes e ciências, com base ideológica na razão como firme fundamento da vida em cultura e sociedade.

A secularização da sociedade fez surgir, no âmbito econômico, o liberalismo, que mais do que o resultado de uma mudança na matemática prática, é uma mudança decorrente das mudanças ideológicas, particularmente dentro da ética moderna. Antropologicamente, a cosmovisão passa a ter o individualismo, o racionalismo e a redefinição do conceito de liberdade como principais consequências do iluminismo e do romantismo. Na esfera religiosa, o liberalismo teológico surge como reflexo de profundas mudanças eclesiais com a Reforma, ideológicas com o racionalismo e o iluminismo, do evolucionismo e suas expressões filosóficas, com o advento do romantismo e das religiões comparadas.

descrever este primado do nacional juntamente com os diversos direitos fundamentais, o sistema educativo, a política social, a paisagem pluripartidária, a fiscalidade, a língua, a história, a literatura, os meios de transporte, as vias de comunicação, a infraestrutura, os controles de fronteira e o passaporte etc. Na segunda modernidade, junto à sociedade internacional dos Estados nacionais, surge uma poderosa sociedade mundial não estatal. Esta se diferencia das até agora vigentes formas de legitimação política, sociedade mundial esta que se compõe de atores transnacionais de índoles muito diversas". (In: BECK, Ulrich, *Qué e la Globalización?* Barcelona: Paidós, 1998, pp. 99-100. Consultar também: ALBROW, Martin. *The Global Age*. Oxford: Polity Press, 1996; Cf. também: ORTIZ, Renato. *Mundialização e Cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994).

²Há quem, como Habermas, continue a apoiar a prevalência do projeto da modernidade, mas com forte dose de pessimismo quanto aos seus objetivos, meios e fins utilizados e certo ceticismo no tocante à possibilidade da realização, devido às crises econômicas e políticas contemporâneas. (In: HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, p. 122).

³Já se tornou moeda corrente a convicção de que a Modernidade já era. O irônico e sarcástico "approach" de Charles Chaplin no filme *Tempos Modernos* já pode ser considerado, pelo menos para as gerações pós-68, como peça de museu. Para estes, o que se vive é a pós-Modernidade, uma expressão ambígua, sujeita às mais diferentes e contraditórias definições. (Entre os autores, Cf. dentre outros, ROUANET, Sergio P. & MAFFESOLI, Michel. *Moderno e Pós-Moderno*. Rio de Janeiro, UERJ, Depto. Cultural, 1994. Cf. também AYRES, Antônio Tadeu. *Como entender a Pós-modernidade*. p. 7).

Por exemplo, José Comblin não apenas falou da tensão entre a modernidade e o cristianismo, como também explicitou de forma simples e eloquente, alguns dos principais pressupostos da cultura moderna:

O discurso moderno tem três temas principais: a razão, felicidade e a liberdade. Na modernidade tudo gira ao redor desses três temas. Pode-se dizer: os três são bíblicos e cristãos. Pois é. Contudo, os três foram e são apresentados como tipicamente modernos, alheios à tradição cristã, até opostos a ela. Nesse mal-entendido está todo o drama da modernidade face ao cristianismo.⁴

Portanto, para responder coerentemente esta importante questão, faz-se necessário entrar nos meandros da cultura contemporânea, penetrar, na verdade, no fulcro das grandes questões, de forma a esclarecer suas constantes, o que não é tarefa fácil. Temos que enfrentar o problema da nomenclatura mais adequada para referir-se ao *status quo* cultural.

Pensando assim, o objetivo final deste texto é ter uma perspectiva breve da cultura (numa dimensão culturalista) moderna, deixando algumas pistas ou caminhos que possam ser trilhados pela Comunidade da Fé, de tal maneira que a promoção do Reino de Deus seja uma realidade relevante e atual, em tempos tão difíceis de compreensão e plausibilidade do anúncio do Evangelho que emerge da Fé Cristã. Em outras palavras, teremos a possibilidade de servir enquanto Igreja partilhando uma contribuição significativa, relevante e fomentadora de mudanças a partir do interior da própria cultura, pela via de uma presença eclesial geradora de uma verdadeira e saudável consciência cristã, com todas as suas implicações práticas decorrentes.

⁴ COMBLIN, José. A força da palavra. Petrópolis: Vozes. 1986. p. 205.

1. UMA POSSÍVEL DEFINIÇÃO DA MODERNIDADE

O termo “moderno” tem uma história bem antiga. No entanto, o que Habermas chama de “projeto da modernidade” consolidou-se somente durante o século XVIII. Esse projeto equivalia a um extraordinário esforço intelectual dos pensadores iluministas para desenvolver, universalmente, a ciência objetiva, a moralidade, a lei e a arte autônoma. Em outras palavras, a modernidade nasceu como consequência natural da inserção do iluminismo na sociedade. Em seu discurso, apresentava-se como rival e sucessora do Cristianismo.⁵

Os Guinness traz uma definição interessante sobre a modernidade:

Modernidade é uma terminologia que define um sistema oriundo das forças da modernização e desenvolvimento, centrado, sobretudo na premissa que toda causa de cima para baixo vinda de Deus ou do sobrenatural foi substituída definitivamente por causas de baixo para cima, frutos dos desígnios e produtividade humana.⁶

Segundo Peter Drucker, a sociedade sofre, de tempos em tempos, mudanças em sua estrutura social, política, religiosa, suas artes, suas instituições, tendo que se reorganizar a fim de adequar-se *a nova visão de mundo*.⁷ Ora, é a partir desse processo que nasce uma mudança de época, um mundo novo, uma nova sociedade, ainda que trazendo elementos ou marcas de tradição anterior.

⁵ Gouvêa afirma que “o iluminismo do século XVIII representou o estabelecimento definitivo do neopaganismo como ideal intelectual por excelência da modernidade”. GOUVÊA, Ricardo Quadros. *Novos Tempos Velhas Crenças: Crítica do Neo-Paganismo sob uma Ótica Cristã em FIDES REFORMATATA* 3/1 (Janeiro/junho 1998), p. 7.

⁶ GUINNES, Os & SEEL, John. *No God but God*. Chicago: Moody Press, 1992. p. 160. Os Guinness é um escritor autônomo. PhD. em teologia pela Universidade de Oxford, Inglaterra. Nasceu na China, onde seus pais eram missionários, e trabalhou durante vários anos junto com o doutor Francis Schaeffer no “L’Abri Fellowship” na Suíça. É o autor de “The Dust of Death” (O Pó da Morte) — crítica cristã à contracultura — e “In Two Minds” (Em Duas Mentes) — que enfrenta o dilema da dúvida.

⁷ DRUCKER, Peter. *Sociedade Pós-Capitalista*. São Paulo: Pioneira Editora, 1993. p. 78.

Portanto, a modernidade produziu uma sociedade edênica que sucede à sociedade medieval e à sociedade de transição (pré-moderna). Tudo impulsionado pela confiança na ciência, tecnologia e no progresso, fruto do primado da razão, desembocando em um antropocentrismo. A partir dessa mudança paradigmática, do ponto de vista teológico, por exemplo, o ser humano passou a ser o agente central – ativo - de promoção de sua salvação e Deus tornou-se agente passivo em todo esse processo.⁸ O teólogo Andrés Torres Queiruga afirma que “a modernidade não é um bloco monolítico, senão um processo por demais complexo em que intervêm muitos elementos. E, obviamente, nem tudo o que nela aconteceu ou acontece é verdadeiro ou aceitável”.⁹

O fenômeno da modernidade não pode ser visto apenas como expressão daquilo que é positivo e otimista. Podemos ainda afirmar que a tarefa de criticar a modernidade não é função só da teologia, mas de todo pensamento vivo e libertador.¹⁰ É preciso olhá-lo também a partir dos seus limites e contradições do progresso prometido, principalmente a iniludível contabilidade das “vítimas” sacrificadas em prol da proposta de trazer o “céu” à terra.

Não podemos precisar o surgimento da modernidade, mas sabemos que desde o século XIV, mudanças começaram a ocorrer. Segundo João Dias, “começam a surgir fissuras no grandioso edifício da Idade Média: uma gradual e profunda mudança de mentalidade começa a se operar na Cristandade”.¹¹ Em outras palavras, o que há, na verdade, são processos de descontinuidade, onde os modos de vida produzidos pela modernidade libertam o homem dos paradigmas tradicionais de ordem social.

⁸ QUEIRUGA, Andrés Torres, p. 17.

⁹ *Ibidem*, pp. 21-22.

¹⁰ *Ibidem*, p. 22. O mesmo autor cita a grande obra *A dialética do Iluminismo*, para mostrar tal verdade. Por outro lado basta que olhemos a questão da pós-modernidade para constatar a afirmação de Queiruga.

¹¹ DIAS, João S. Clá (org). *Como Rui a Cristandade Medieval*. São Paulo: Edições Brasil de Amanhã, 1993, p. 12.

A Renascença¹² marca a ruptura com a Idade Média, que para os renascentistas nada mais era do que uma época intermediária entre as glórias da antiguidade e a dos tempos modernos. Quando falamos no movimento renascentista jamais podemos esquecer do grande historiador do século XIX, Jacob Burckhardt. Sua maior obra diz respeito ao Renascimento.¹³ Na verdade, o Movimento da Renascença busca reeditar o pensamento do filósofo grego Protágoras, que viveu 480-410 a.C., quando afirmou que “o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem”.¹⁴ Sem dúvida alguma que o movimento renascentista foi uma forte e contundente reação à Idade Média, desfazendo assim, com muitos dos seus pressupostos.

O Humanismo renascentista tinha por meta “a educação do Homem de acordo com a verdadeira forma humana, com o seu autêntico ser”.¹⁵ Podemos afirmar que o Humanismo era o lado filosófico do Renascimento. O Humanismo Renascentista procura resgatar as fontes clássicas. “O Renascimento quis voltar às fontes do pensamento e da beleza”.¹⁶

O grande Otto Maria Carpeaux em sua História da Literatura Ocidental tem perfeita consciência das dificuldades de se estabelecer marcos precisos e absolutos para os períodos históricos. Mais que isto, Carpeaux aponta para o fato decisivo de que em cada época histórica, cada sociedade cria suas próprias referências e fundamentos, isto é, que o discurso historiográfico é sempre o resultado de uma motivação sócio-político-cultural.

Após a Renascença, a gestação da modernidade foi longa. A falência da era medieval, a modernidade surgiu em suas expressões: o

¹² Sobre o ponto de vista dos pensadores da Renascença ver *The Renaissance Philosophy of Man*, editado por Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller e John Hermon Randall, Jr., que contem seleções dos escritos de Petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi e Vives (University of Chicago Press, 1948, reimpresso como brochura da Phoenix).

¹³ BURCKHARDT, Jacob, p. 21.

¹⁴ Apud Platão, Teeteto, 152 a: In: Teeteto-Crátilo. 2a edição Belém. Universidade Federal do Pará. 1988, p. 15.

¹⁵ JAEGER, Werner. *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes. 1989. p. 10. Cf. NUNES, Ruy Afonso da C. *História da Educação no Renascimento*. São Paulo: EPU/EDUSO, 1980. p. 29.

¹⁶ DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*, op. cit., p. 85.

humanismo, a Reforma Protestante, o advento do racionalismo e a progressão deste,¹⁷ o fortalecimento dos Estados Nacionais,¹⁸ o advento do liberalismo econômico¹⁹ e o colonialismo.²⁰ Mas seu alvo-recer se deu no iluminismo, após a Guerra dos Trinta Anos.²¹ A modernidade constitui-se, por isto, como uma sociedade influenciada pelas idéias iluministas.²² A modernidade é fortemente marcada pelas discontinuidades em suas instituições sociais, culturais e com o *modus vivendi* medieval. O que está por trás desse processo de discontinuidade é o dinamismo da modernidade. A velocidade da modernidade afeta diretamente práticas sócio-culturais e comportamentos preexistentes. Esta nova ordem apresenta quatro dimensões que são consideradas aqui: a dimensão sócio-cultural, a dimensão econômica, a dimensão antropológica e a dimensão religiosa.

2. DIMENSÃO SÓCIO-CULTURAL

Definir o termo “cultura”, para traçar aspectos constitutivos e característicos da cultura contemporânea é uma tarefa que deve levar em consideração a falta de uniformidade de cada cultura em particular e das culturas quando confrontadas, o que conduz a necessidade de uma base teórica para a análise da pós-modernidade.

A palavra cultura, de origem latina, deriva-se do verbo *colere*, que significa cultivar, sugerindo assim uma idéia de cultivo, do processo de lavrar e desenvolver a terra.²³ De uma forma mais geral e abrangente, a cultura é entendida como um conjunto de valores e leis

¹⁷ DUMONT, Louis. O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985. p. 39.

¹⁸ BOBBIO, Norberto. Estado, Governo e Sociedade: para uma teoria geral da política. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985. p. 35: Ele afirma: “Desta acepção do Estado Nacional, porém, pode-se também dar uma conotação axiologicamente negativa, desde que nos coloquemos do ponto de vista do Estado e consideremos os fermentos de renovação de que é portadora a sociedade civil como germes de desagregação.”

¹⁹ Ibidem, p. 34.

²⁰ RUSSO, Jane A. Indivíduo e transcendência: algumas reflexões sobre as modernas religiões do eu. Revista Paulista de Psicologia e Educação, v. 3, n. 1-2, pp. 9-33, 1997-b. p.19.

²¹ GRENZ, Stanley. Pós-Modernismo, op. cit., p. 17.

²² GOUVÊA, Ricardo Quadros, op. cit., p. 60.

²³ O primeiro, porém, a relacionar o termo ao cultivo de habilidades, qualidades e possibilidades da alma humana é Cícero (Cf. CÍCERO. Tusculanae disputationes. p. 8, 11-13 passim).

que regem o comportamento humano, possibilitando diferenciar as pessoas que possuem diferentes estilos de vida. Diferentemente de esta, outra abordagem, um tanto mais filosófica, surge a partir do século XVIII com a noção de oposição entre Natureza e Cultura, onde a segunda passa a ser entendida como o mundo das produções de caráter artístico, intelectual e religioso, aproximando-se do conceito mais genérico de civilização, enquanto que a primeira é entendida como uma coisa operante e mecânica que atua exercendo seu poder em vista de leis necessárias de causa e efeito.²⁴

O fato de não ser possível assumir tal definição é devido ao seu etnocentrismo, seu sentido elitista ou absolutista, baseada na dicotomia cartesiana e serva da concepção da época da inferioridade dos povos das colônias.²⁵ Os iluministas conceituaram cultura com o saber racional.²⁶ Já os românticos, ampliaram o seu conceito, afirmando que a cultura tem relação não só com o saber racional, mas também mitológico, artístico etc. Hegel trabalhou o conceito de objetividade e subjetividade à cultura.²⁷ A antropologia cultural, no período do século XIX, conceituou cultura como uma dinâmica sócio-histórica.²⁸ O fulcro da conceituação cultural abrange:

²⁴ SANTOS, José Luiz. *O que é Cultura?* São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 43.

²⁵ Se o método de Descartes não é origem é ao menos o retrato do método operado pela ciência, que acabou por dividir o mundo em diversos objetos, fragmentou o mundo, o que suscitou e ainda suscita críticas, porque a fragmentação do mundo é, implicitamente, a fragmentação do próprio homem. Isto ficou impregnado no conceito de cultura. Descartes dizia: “[...] dividir cada uma das dificuldades que eu (ele) examinasse em quantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las... [e]... conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos, e supondo mesmo uma ordem entre os que não se precedem naturalmente uns aos outros.” (In: DESCARTES, René. *Discurso do método*. pp. 45-46).

²⁶ Laraia, o primeiro autor a tentar definir claramente o conceito de cultura foi o iluminista Edward Taylor (1871) que, influenciado pelo forte impacto do constructo teórico darwiniano da origem e evolução das espécies, veio a definir cultura como um complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade. (Cf. LARAIA, Roque Barros. *Cultura: um conceito antropológico*, 1999. p. 27).

²⁷ PAREDES, Juan Antonio, op. cit., p. 72.

²⁸ O principal teórico culturalista, Clifford Gertz, afirma ser a cultura: “(...) um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas e expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens se comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (Cf. GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*, 1989. p. 103).

O desenvolvimento das capacidades do sujeito humano, seu mundo de crenças e de valores, suas leis, suas simbologias, todo o saber acumulado nas bibliotecas e na memória viva do grupo social, os modos de produção vigentes e os produtos materiais elaborados pelo grupo.²⁹

Representando a concepção cristã, o Concílio Vaticano II definiu cultura da seguinte forma na encíclica *Gaudium et Spes*:

Pela palavra cultura, em sentido geral, indicam-se todas as coisas com as quais o homem aperfeiçoa e desenvolve as variadas qualidades da alma e do corpo; procura submeter o seu poder pelo conhecimento e pelo trabalho o próprio orbe terrestre; torna a vida social mais humana, tanto na família como na comunidade civil, pelo progresso dos costumes e das instituições: enfim, exprime, comunica e conserva, em suas obras, no decurso dos tempos, as grandes experiências espirituais e as aspirações, para que sirvam ao proveito de muitos e ainda de todo o gênero humano.³⁰

Segundo Batista Mondin há três aspectos numa cultura, ou seja, podemos analisá-la do ponto de vista de sua origem, de sua forma e de sua finalidade.³¹ Partindo de sua origem,

A cultura é realização humana (*a human achievement*). Distinguímo-la da natureza observando os traços de intencionalidade e do esforço humanos. Assim, por exemplo, um rio é natureza, já um

²⁹ PAREDES, Juan Antonio, op. cit., p. 73.

³⁰ GS 53.

³¹ MONDIN, Batista. O Homem, quem é ele? Elementos de Antropologia filosófica. São Paulo: Paulus, p.179.

canal é cultural [...], a cultura é obra da mente e das mãos dos homens.³²

Ao contrário do mundo medieval, bem como no mundo renascentista e romântico, onde o eixo central era a natureza e o homem ficou como seu apêndice, no mundo racionalista ou idealista o eixo central está no homem e não na natureza. Dele, portanto, emerge a cultura moderna. Entretanto, ela não é resultado apenas de indivíduos, mas de grupos. Sendo assim, traz em si a marca de ser social. O próprio Niebuhr diz que “a cultura é hereditariedade social que o homem recebe e transmite. Tudo o que é puramente privado não faz parte da cultura”.³³ Ela não é mecânica, exige esforço e construção.

Olhando a partir de sua forma, a cultura é múltipla, dinâmica e, essencialmente, criativa e sensível. Ela está em constante mudança, pois segue os caminhos do ser humano, enquanto ser social. Há uma dimensão de multiformidade da cultura. Já do ponto de vista de sua finalidade, encontramos várias posições: sua finalidade é religiosa, humanista, naturalista.³⁴ Podemos, no entanto, afirmar que não há contradição entre estes aspectos de sua finalidade. Eles podem estar perfeitamente em harmonia entre si.³⁵ Em outras palavras, a cultura moderna e pós-moderna transformou toda compreensão medieval e tradicional de espaço. O espaço agora é construído. No lugar do espaço sagrado, ele é secularizado ou ressacralizado, numa dimensão privatizada e fragmentada.

Esta fragmentação afeta diretamente o lugar ocupado pelo cristianismo. Ele é deslocado do centro para o lado e somente ao lado de outros setores, e não mais acima deles capaz de oferecer sentido. Ou, nas palavras do Prof. França Miranda,

³² NIEBUHR, H. R. *Christ and Culture*. Nova York, 1956. p. 33.

³³ *Ibidem*, p. 33.

³⁴ MONDIN, Batista, *op. cit.* p. 181.

³⁵ Podemos citar o H. R. Niebuhr como um dos defensores dessa posição.

Com a emancipação dos vários setores da cultura e da sociedade (política, ciência, economia, arte, etc.) fragmenta-se o universo simbólico unitário do passado de cunho eminentemente cristão. Os diversos setores sócio-culturais tornam-se autônomos, gozando de inteligibilidade e normatividade próprias e apresentando cada um deles sua interpretação da realidade, seu universo simbólico respectivo, simplesmente ignorando ou prescindindo dos princípios cristãos.³⁶

Acreditava-se que o acúmulo de conhecimento gerado por muitas pessoas trabalhando livre e criativamente conduziria à emancipação humana. O domínio científico da natureza pelo homem anunciava o almejado atendimento das necessidades básicas, a vitória sobre a escassez e as calamidades naturais. Tratava-se de subordinar a natureza ao controle humano ou, segundo a visão de Giddens, constituir o domínio humano do mundo natural.³⁷ Ou seja, num universo heliocêntrico, o homem começa a desenvolver sua percepção de que o espaço lhe é algo externo, separado de sua realidade objetiva. Significa dizer que o homem pode manipulá-lo, dominá-lo, através do seu conhecimento racional, livre agora das amarras prescritas pela divindade. Th. Kuhn elucida esta mudança paradigmática ao afirmar que,

A civilização ocidental contemporânea é mais dependente, tanto no que se refere à filosofia do dia-a-dia como ao pão que comemos, de conceitos científicos do que qualquer civilização passada [...]. Devemos também compreender como a solução dada por um cientista a um problema altamente técnico e aparentemente insignifican-

³⁶ Cf. MIRANDA, Mário França, op. cit., p. 11.

³⁷ GIDDENS, Anthony, op. cit., p. 23.

te pode, em dada altura, alterar fundamentalmente as atitudes dos homens para com os problemas básicos da vida diária.³⁸

A modernidade produziu uma grande mudança antropológica que afetou seriamente a fé cristã, fruto da centralização da razão. Nessa nova geografia sócio-religiosa, Deus teve sérios problemas de habitação, sendo “satelizado” da realidade humana, pois agora reinava, soberanamente, a razão. A lente através da qual se via o mundo era a razão humana. Há, claramente, uma mudança de eixo, onde o homem é o sujeito da história e, portanto, construtor do seu novo mundo, do seu próprio futuro, forjando assim uma nova sociedade. Nascia o homem adulto, com sua maioridade, independente. Conseqüentemente, Deus foi colocado à margem de sua existência.³⁹

Em outras palavras, com a “divinização” do homem e do racionalismo, ficou este período registrado na história como a “Idade da razão”.⁴⁰ Na verdade, o Iluminismo pode ser visto como a essência da modernidade. É interessante percebermos dois movimentos: durante a Renascença o homem lançou um olhar para o passado, já no Iluminismo ele projetou seu olhar para o futuro, para o período das luzes, para a era de ouro, para o progresso, para o desenvolvimento, todos ideais da sociedade moderna, “concebida no Renascimento, e gestada no Iluminismo”.⁴¹

O resultado não poderia ser outro senão um esvaziamento do sentido religioso, pois na linguagem de Libânio, a modernidade destronou a religião.⁴² Uma vez que a religião “é a força integradora das relações humanas, o Iluminismo afetou todos os sistemas simbólicos religiosos, fundamentais como marco de sentido à vida em todas as suas dimensões”.⁴³ Em outra linguagem, o Iluminismo na

³⁸ KUHN, Thomas. *A revolução copernicana*. Lisboa / Rio de Janeiro: Edições 70, 1990. pp. 21-23.

³⁹ BONHOEFFER, Dietrich. *Letters and Papers from Prison*. Nova York: Macmillan, 1962. pp. 194-195.

⁴⁰ AQUINO, Rubim Santos Leão de et al., op. cit., pp. 120-121. ⁴¹ CÉSAR, Clinton Lenz, op. cit., p. 14.

⁴² LIBANIO, João Batista. *A Religião no Início do Milênio*. p. 123.

⁴³ *Ibidem*.

sua forma mais racionalista, veio a significar “a tentativa de julgar tudo à luz da razão”.⁴⁴

A modernidade tendo como pano de fundo o projeto científico, este por sua vez vai assumir a razão e a experiência humanas como mediadoras de definição entre a verdade e o erro. Ou seja, “a valorização da razão toma de início a forma de valorização da ciência e, bem mais à frente, de valorização da tecnologia, como seu produto”.⁴⁵ A aliança entre razão e a experiência resultou na conclusão de que a cultura tornou-se científica e depois tecnológica.

3. DIMENSÃO ECONÔMICA

Tendo o progresso técnico-científico fincado definitivamente suas raízes na cultura moderna, os laços com a sociedade tradicional - pré-moderna – foram desfeitos, tendo a economia seu papel fundamental. Portanto, há claramente na modernidade uma hegemonia da economia que, com a fragmentação dos variados setores que formavam a sociedade, cada um torna-se fonte de sentido para o homem. Em meio a essa pluralidade moderna, o homem vai buscar sentido no poder econômico, pois é o setor que mais se destaca. Não poderia ser diferente, uma vez que a sociedade, em suas mais diversas dimensões, vai estruturar-se a partir do econômico.

Uma das grandes características da influência do econômico é a sua capacidade de produção, não mais artesanalmente, mas industrializadamente, resultado da invenção da máquina. A revolução industrial tem, então, seu início. Essa produção de massa gera consumo em massa.⁴⁶ Com isso, os preços de tais produtos caem e, conseqüentemente, começa a surgir um grande mercado de consumo.⁴⁷ Ou seja, todo processo de repetição do mundo medieval é

⁴⁴ BROWN, Colin. *Filosofia & Fé Cristã*. São Paulo. Ed. Vida Nova, 1999. p. 37.

⁴⁵ ZAJDSZNAJDER, Luciano, op. cit., p. 32.

⁴⁶ Apenas como exemplo, podemos citar o fordismo, quando Henri Ford percebe a necessidade do mercado e passa produzir seus carros em escala de produção, em 1914, nos EUA, para atender a um mercado consumidor. Nessa linha de pensamento a mídia de massa busca uma verdadeira e profunda aliança com a indústria a fim de gerar nas pessoas a necessidade de consumir. Para maior aprofundamento desta questão. (Cf. HARVEY, David, op. cit., p. 115 passim).

⁴⁷ Id., *Teologia & Economia*. Repensando a teologia da libertação e utopias, p. 159 passim.

deixado para trás na medida em que a descoberta da ciência experimental torna-se uma realidade, decorrendo daí que,

O método e o conhecimento experimental medeiam o aparecimento de uma nova visão de mundo e de homem. O mundo não é mais para ser contemplado e imitado (mundo antigo e medieval), mas para ser enfrentado e dominado pelo homem com o instrumental propiciado pela ciência experimental. O homem, com sua racionalidade matemática, constrói o mundo e o transforma com sua racionalidade técnica. O homem desprende-se do mundo, destaca-se nitidamente dele. E com sua racionalidade o enfrenta, domina e transforma, em proveito próprio.⁴⁸

Segundo Jung Mo Sung, “o mercado deixou de ser um lugar de troca de excedentes para se tornar o fim de toda produção e o articulador da nova organização social”.⁴⁹ Há uma completa e radical mudança na concepção sócio-político-religiosa, ou seja, a economia de mercado faz com que o poder acompanhe a riqueza, não mais o contrário. Seguindo esse novo paradigma, o mercado é deificado, nascendo, assim, a idolatria do mercado. Os indivíduos perderam seu valor enquanto pessoas, tornando-se meros instrumentos de produção, trazendo consequências lastimáveis às famílias, pois deixam de ser o fundamento da sociedade. Weber chega a dizer que

[...] a comunidade de mercado, enquanto tal, é a relação prática de vida mais impessoal na qual os homens podem entrar [...]. Porque é especificamente objetivo, orientado exclusivamente pelo interesse nos bens de troca.⁵⁰

⁴⁸ RUBIO, García Afonso, op. cit., p. 20.

⁴⁹ Ibidem, op. cit., p. 160.

⁵⁰ WEBER, Max. *Economia y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica. 7ª ed, 1984. p. 306.

Ele ainda afirma que, “desapareceu primeiramente a comunidade familiar real como base necessária da associação no negócio coletivo”.⁵¹ Com a fragmentação da família só se dá atenção na coisa, desconhecendo qualquer tipo de solidariedade e fraternidade.

Como já dissemos, com a idolatrização do mercado é inevitável que, para a felicidade de alguns, muitos tenham que pagar um alto preço, sendo sacrificados. O mercado, como um “deus”, exige sacrifícios humanos. A terra prometida é oferecida aqui mesmo, sendo o mercado o caminho para se alcançar tal promessa. O que deveria ser a solução para a raça humana, tornou-se seu maior vilão.

Livre da influência religiosa, a sociedade econômica torna-se secularizada e, portanto, sem qualquer valor ético sustentável, fruto de uma legitimação política de “baixo para cima”, e não “de cima para baixo”.⁵² Nas palavras de Jung Mo Sung, “a burguesia legitima ideologicamente a nova sociedade em nome do progresso que realizaria a emancipação humana, a utopia moderna”.⁵³ Nasce a chamada “ética do mercado” que legitima os novos anseios e os meios utilizados para concretização desses.⁵⁴ É a ética do progresso e do lucro, onde os meios justificam os fins, ainda que em detrimento da justiça social. Impõe-se um novo desafio, uma nova ética que seja capaz de responder a tais problemas.

Portanto, o modelo de sociedade moderna torna a economia livre dos limites impostos pela fé, uma vez que a cultura moderna é secularizada. A consequência é a libertação de toda ética social ou de grupo, nascendo daí um novo conceito de ética, centrada na imperiosa necessidade do progresso econômico, promovendo assim a emancipação econômica dos homens e mulheres em que pese o valor e a dignidade de cada um em particular.

⁵¹ *Ibidem.*, pp. 309-310.

⁵² SUNG, Jung Mo, *op. cit.*, p. 172.

⁵³ *Ibidem.*, p. 173.

⁵⁴ Quanto à relação ética, produção e riqueza, cf. FONSECA, Eduardo Gianeti. *Vícios Privados Benefícios Públicos? A Ética na Riqueza das Nações*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

4. DIMENSÃO ANTROPOLÓGICA

A modernidade é essencialmente caracterizada pela revolução na concepção do próprio homem. Já não é mais a sociedade que outorga sentido ao homem, mas este é que se afirma diante da coletividade. Ele quer marcar a todo custo sua autonomia, sua independência, evitando qualquer tipo de interferência que lhe venha de fora. O homem moderno é o sujeito da história. Ou seja, há uma clara rejeição de toda heteronomia.⁵⁵ O homem é a referência primeira e última de todas as suas próprias decisões. Ele passa a ser a medida de todas as coisas. Juan Luis Segundo afirma que “tudo na Idade Moderna pode resumir-se em uma ruptura com o conceito medieval de homem”.⁵⁶ Definitivamente a concretização dos sonhos humanos vai habitar a geografia do progresso tecnológico.

Segundo o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss

Pertencer a uma cultura estudada não é nem uma desvantagem nem uma necessidade para o antropólogo, o importante é possuir a bagagem teórica e metodológica que lhe permita uma distanciação científica [...].⁵⁷

Agnes Heller diz o seguinte sobre o conceito de deificação do homem:

A liberdade, a igualdade e a fraternidade, juntas tornaram-se uma categoria antropológica, com o que a humanidade despertou pela primeira vez, como humanidade, para a consciência de si própria. Do mesmo modo, a liberdade, o trabalho, a multilateralidade, a ausência de limites represen-

⁵⁵ AGOSTINI, Frei Nilo. *Ética Cristã e Desafios Atuais*. São Paulo: Ed. Vozes, p. 97. A ética heterônoma é aquela que afirma que a obrigação é imposta de fora (ETEROS), ela é extra-indivíduo.

⁵⁶ SEGUNDO, Juan Luis. *El dogma que libera: fé, revelación y magisterio dogmático*. Santander, Sal Tèrrea, 1989. p. 295.

⁵⁷ REVIÈRE, Claude. *Introdução à Antropologia*. Lisboa: Edições 70, 2000. p. 13.

taram juntos a essência do homem, a sua ‘natureza’, sendo portanto declarado que o homem era capaz de tudo.⁵⁸

Ao contrário da sociedade pré-moderna, o indivíduo moderno constrói sua identidade em função do poder econômico. Ou seja, vive-se em função do ter, onde sua identidade e seu valor são resultados do lugar onde habita, dos bens que possui e pela sua capacidade de se colocar dentro do competitivo mercado econômico. Seu projeto de vida está ancorado nos bens finitos, fruto de um mercado altamente consumista.

Como não poderia deixar de ser, este novo homem moderno torna-se essencialmente individualista, tendo a pluralidade como pano de fundo. Na verdade, o individualismo impõe-se nessa nova antropologia. O individualismo traduziu-se, em sua gênese, pela “revolta dos indivíduos” contra a hierarquia e em nome da igualdade.

Podemos caracterizar o individualismo moderno com outros contornos. Ele apresenta-se como dogmático, ou seja, requer absoluta liberdade para fazer suas escolhas; algo como “eu sou soberano nas minhas escolhas e devo ser tolerado e respeitado nelas”. Com uma sociedade fragmentada, setORIZADA, sem referenciais globais, sejam religiosos ou não, o homem moderno alimenta-se de seu famigerado individualismo. Como bem descreve Lipovetsky:

Sem dúvida o direito de o indivíduo ser absolutamente ele próprio, de fruir o máximo a vida, é inseparável de uma sociedade que erigiu o indivíduo livre um valor principal [...]. Salta aos olhos a lógica individualista: o direito à liberdade, em teoria ilimitada [...]. Viver livre e sem coação, escolher sem restrições o seu modo de existência: não há outro fato social e cultural mais significativo quanto ao nosso tempo; não há aspiração

⁵⁸ HELLER, Agnes. O homem do renascimento. Lisboa: Ed. Presença, 1982. p. 361.

nem desejo mais legítimo aos olhos dos nossos contemporâneos.⁵⁹

Aderindo ao projeto do poder econômico, tendo como uma de suas marcas o pragmatismo, o homem moderno vive sob a égide do utilitarismo, onde tudo tem que estar voltado para a sua satisfação. O mais importante é tirar o maior proveito de todas as coisas, oferecidas por este novo mundo de opções.⁶⁰

Nesse novo mundo de opções o homem vai ocupar o espaço da livre e absoluta expressão, onde o que importa é a imagem e não os conteúdos. Acontece aqui uma revolução paradigmática, ou seja, essa era imagética não só relativiza, mas tornava todas as coisas superficiais, inclusive as relações humanas. E mais. A imagem torna-se um produto, altamente mercantilizado, como veremos mais adiante. Com sutileza rara, mais uma vez Lipovetsky diz que,

A expressão a todo custo, o primado do ato de comunicação sobre a natureza do que é comunicado [...], a comunicação sem finalidade nem público, o destinador torna-se seu principal destinatário [...], comunicar por comunicar, exprimir-se sem outro objetivo além de se exprimir e ser registrado por um micro-público.⁶¹

Os ideais iluministas têm como centro e principal vertente a fé na razão. Não é mera crença nos poderes da razão humana, mas uma concepção muito mais profunda: para os iluministas, toda a população deveria ser iluminada (ou esclarecida) para que a sociedade vivesse melhor. A educação institucionalizada, já presente na Idade Média, foi desenvolvida, em particular a pedagogia. O advento das enciclopédias representa o surgimento de uma

⁵⁹ LIPOVETSKY, G. *A Era do Vazio: Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo*, 1989. pp. 9-10.

⁶⁰ Cf. BELLAH, R. *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. New York, 1985.

⁶¹ *Ibidem.*, op. cit., p. 16.

concepção epistemológica nova: o conhecimento humano, sistematizado, catalogado e condensado, produz liberdade, igualdade e emancipação. A contribuição desta mentalidade para a modernidade é crucial, pois o progresso da sociedade na modernidade está indissolivelmente conectado ao conhecimento adquirido e à razão.

O cientificismo decorre desta compreensão de progresso, pois a ciência aplicada à humanidade redundava em progresso. A ciência é tida, na modernidade, como fonte revelatória e força onipotente, ilimitada em sua possibilidade de gerar o bem estar humano e a sociedade ideal. A compreensão da elevação dos padrões vivenciais está ligada inexoravelmente ao desenvolvimento científico.⁶²

Outro elemento que marca a modernidade, decorrente do iluminismo, é a aceitação da experiência dos sentidos e da razão como meios de obtenção de um conhecimento exato e objetivo. O uso da razão gera, para muitos dos pensadores da modernidade, o progresso e a libertação social. Baudelaire escreveu sobre isto, dizendo que “modernidade é o transitório, o fugidio, o contingente, a metade da arte, da qual a outra metade é o eterno e o imutável”.⁶³

Na mente moderna, o escrutínio da razão proporcionava a mentalidade de que as verdades e conceitos estavam presentes em todas as suas manifestações, podendo ser apreendidos pela experiência e completamente descritos pela razão, por meio da linguagem. A sensação de que o ser humano é a medida de todas as coisas e ao mesmo tempo cada um, dotado deste valor, deveria ser respeitado, era a marca preponderante.

As vantagens desta mentalidade podem ser contempladas até hoje: a crença no potencial humano proporcionou, de fato, crescimento econômico, social, político, tecnológico. A expressão religiosa adquiriu o caráter imanente que necessitava, em contraste com a espiritualidade medieval. A emergência de desdobramentos na filosofia, e o surgimento de ciências e locus autônomos demons-

⁶² *Ibidem.*, p. 64.

⁶³ BAUDELAIRE, C. *The Painter of Modern Life* (In: SIEPIERSKI, P., op. cit., p. 145).

tram a simpatia pela profundidade na observação e na objetividade do conhecimento.

No entanto, não só a igualdade – opondo-se à hierarquia –, mas também a liberdade – opondo-se à tradição – bem como os riscos de atomização social estiveram em jogo na complexa “fórmula” da modernidade.

Admite-se que Kant deu início a uma virada decisiva, ao acrescentar um novo componente nas concepções modernas do sujeito e de sua relação com a sociedade. Kant, a par de ter sido um representante do Iluminismo capaz de incorporar motivos – como a espontaneidade e a liberdade do espírito – que tiveram livre curso no pensamento romântico posterior, formulou a idéia de autonomia, mediante a crítica da moral da felicidade. O homem é em Kant, antes de tudo, uma subjetividade capaz de atribuir sentido ao mundo, caminhando do sensível para o racional com um impulso de autodeterminação. O sujeito é entendido como conquista do que lhe é próprio: possui autonomia e liberdade.

A ação moral é redimensionada, assumindo o homem a responsabilidade no uso da razão, ou seja, cabe ao homem a tarefa de proceder ao exame inflexível de qualquer pressuposto.⁶⁴

Desde então, é introduzida uma dimensão na modernidade, expressa também por outras obras – como Hegel, por exemplo – cujo valor supremo não é o da liberdade sem regras, virtualmente portadora de efeitos perversos, que poderiam conduzir à atomização social. O valor exigido, corretivo ao aludido perigo, é o da autonomia.⁶⁵

Renaut, um dos principais interlocutores atuais deste preceito, pelo menos na França, insiste na supremacia do conceito de autonomia, razão que o leva, inclusive, a permanecer como um dos de-

⁶⁴ Kant: “O homem deve sair do estado de natureza, no qual cada um segue os caprichos da própria fantasia, e unir-se com todos os demais [...] submetendo-se a uma constringência externa publicamente legal [...]: vale dizer que cada um deve, antes de qualquer outra coisa, ingressar num estado civil, e esta depende do homem usar a razão responsabilmente” [...]. In: BOBBIO, Norberto, op. cit., pp. 45-6.

⁶⁵ “[...] ainda que com alguns prenúncios no século XVIII, é só no século XIX que este modelo de racionalidade se estende às ciências sociais emergentes. A partir de então pode-se falar de um modelo global de racionalidade científica que admite variedade interna mas se distingue e defende, por via de fronteiras ostensivas e ostensivamente policiadas de duas formas de conhecimento não-científico (e, portanto, irracional) potencialmente perturbadoras e intrusas: o senso comum e as chamadas humanidades ou estudo.

ensores da possibilidade de emancipação humana, no marco dos princípios da modernidade, particularmente do individualismo. Para este autor, sob o preceito da autonomia, o homem permanece, em tese, dependente de normas e leis, com a condição de que as aceite livremente.⁶⁶ Em outros termos, o arrolamento deste conceito, nele acoplando a idéia de lei ou de regra, admite o princípio de uma limitação do indivíduo, por uma submissão a uma ordenação comum e autorizada. Em tese, o fantasma de um sujeito absoluto - o Estado, por exemplo - também seria afastado, isto porque, se a intenção de autonomia pressupõe a abertura ao próximo e, assim, a comunicação e a constituição de uma comunidade de sujeitos, por outro dito que, em termos de comunidade, não dependeria, no que diz respeito a seu destino, de nada mais do que de si própria, sem nada a determiná-la externamente. A um só tempo a exigência humanista de autonomia, expressa pela idéia de sujeito, atuaria como preventivo contra os despotismos, mas também contra os descaminhos individualistas de nossas sociedades democráticas.

Deste modo, a questão de base da cultura ocidental assume uma arquitetura conceitual, praticamente finalizada, fazendo do sujeito a fonte original de doação de sentido ao mundo e a si mesmo. Desse modo é possível defender-se de que à dessacralização do mundo, ocorrida no universo individualista pós-feudal, corresponde uma espécie de “sacralização do eu”, uma espécie de “culto secular” do eu, alçado à condição de sede das significações fundamentais do ser humano.

No entanto, esta concepção de sujeito uno, autônomo, dono de sua razão, revela-se problemática, quando se trata da análise da interioridade, da também moderna dimensão psicológica individual. O sujeito psicológico é dividido, sua autonomia é apenas ilusória, sua vida racional e consciente subentende uma desconhecida

⁶⁶ Renaut afirma: “em termos de comunidade, não dependeria, no que diz respeito a seu destino, de nada mais do que de si própria, sem nada a determiná-la externamente”. A um só tempo a exigência humanista de autonomia, expressa pela idéia de sujeito, atuaria como preventivo contra os despotismos, mas também contra os descaminhos individualistas de nossas sociedades democráticas. Ver: RENAUT, Alain. O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998. p. 87.

dimensão inconsciente e irracional. Produz-se um paradoxo, onde o eu reina, apresenta-se sacralizado, mas não é dono de si.

Simmel e Sennet nos fornecem elementos conceituais e históricos para a compreensão deste aparente paradoxo. A análise, por um lado, do racionalismo iluminista, com um certo acabamento, na cultura francesa do século XVIII, e, de outro, do romantismo alemão, do século seguinte, apresenta-nos a oposição entre dois tipos de individualismos, ou duas facetas do paradoxal homem moderno: o indivíduo jurídico da cidadania e dos direitos e deveres universais e o indivíduo psicológico, interiorizado e propenso ao auto-cultivo.⁶⁷

Nos termos de Simmel, desvelamos um individualismo quantitativo, que tem na igualdade seu tema central, que advoga um homem participante de uma humanidade abstrata e universal, sustentada pela idéia de uma lei natural, à qual todo e qualquer fenômeno está necessariamente submetido, de um homem que desfruta de liberdade, com autonomia, no plano da sociedade. Por seu turno, o século XIX assiste ao despertar de um homem que se distingue dos demais, não por sinais externos de status e posição social, mas pela possibilidade de potencialização do seu interior. A referência de liberdade, exclusiva ao plano dos direitos e deveres sociais consentidos, amplia-se para incorporar o plano da interioridade autodesenvolvida.⁶⁸

Contra uma racionalidade descontextualizada e abstrata, crescentemente colonizada pelo instrumentalismo científico e pelo cálculo econômico, o romantismo propõe uma busca radical da identidade, que implica uma nova relação com a natureza e a revalorização do irracional, do inconsciente e do mítico, o reencontro com o outro da modernidade, o homem natural, primitivo, espontâneo. Contra a parêntese indivíduo-estado e o juridicismo abstrato que o regula, o romantismo glorifica a subjetividade individual pelo que há nela de original, irregular, imprevisível, excessivo, em suma, pelo que há nela de fuga à regulação societária.

⁶⁷ Id. O declínio do homem público. São Paulo: Cia das Letras, 1988. p. 52.

⁶⁸ SIMMEL, Georg. La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad. In: SIMMEL, G. Sociología: estudios sobre las formas de socialización, 1977. p. 122.

Os dois tipos de individualismos, não se sucedem no tempo, um substituindo o outro. “Pelo contrário, ambos representam, através dos diferentes imperativos que os impulsionam — a busca da igualdade e a busca da singularidade absoluta — duas grandes forças da cultura moderna”.⁶⁹

Sennett também desdobra a construção da subjetividade moderna em dois movimentos distintos. Para ele, a secularização não implica, necessariamente, a ausência de qualquer transcendência e, de fato, no século XVIII, podemos assistir a uma doutrina de “transcendência secular”, que dava conta de uma concepção igualitária de “direitos naturais” do ser humano, uma ordem natural superior a qualquer arranjo social dado, independente das convenções e particularidades de qualquer sociedade, (que) aponta (va) para uma espécie de transcendência — algo que estaria acima dos percalços humanos e deles independia. Esta totalidade se desfaz no século XIX, cedendo lugar a uma “imanência secular”, segundo a qual o significado dos fenômenos e a “verdade” de cada um não se referiam a qualquer ordenação prévia, mas lhes era imanente, captável no imediatismo das aparências.⁷⁰

Neste último universo - da imanência secular - o “eu” passa a ser a única totalização possível, uma totalização fugidia, uma busca eterna e inalcançável. Mesmo o mundo externo passa a ser considerado como uma construção, ou melhor, uma descoberta que se dá, através de uma lente interna, de dentro do homem para fora. Tem início uma era de “subjetivismo radical”, de “individualismo desenfreado” e de “busca da auto-realização individual”.

Considerando que os dois movimentos de subjetivação, analisados por Simmel e Sennett⁷¹, apresentam sérias tensões quanto a seus pressupostos básicos, como explicar que não se tenham excluído a posteriori, de modo a encontrarmos um homem moderno sob uma dupla face? Como explicar que tenhamos, de um lado, o sujeito autônomo, livre e igual, ao menos no plano da sociedade,

⁶⁹ RENAULT, Alain, op. cit., p. 34.

⁷⁰ Ibidem, p. 38.

⁷¹ SENNETT, Richard, op. cit., 1988. p. 40.

elevado a esta categoria pelo racionalismo iluminista e denominado cidadão, e de outro, o indivíduo do romantismo, que não mais responde por si, buscando ad infinitum suas próprias determinações internas, o próprio self que lhe escapa? Pode-se dizer que a autonomização dos dois planos - o jurídico/político e o psicológico - possam conviver sem conflitos, até os dias de hoje? Pode-se mesmo afirmar, como o faz Russo (1997-a) que o indivíduo da lei – dono de livre arbítrio, autonomia e senhor de seus atos – é ao mesmo tempo o sujeito da norma – que não sabe de si, depende dos especialistas e pode não ser responsável pelo que faz? Por certo que sim, mas o “breve século XX” operou também profundas mudanças nessas conceituações básicas da modernidade.⁷²

5. DIMENSÃO RELIGIOSA

O Iluminismo produziu o que chamamos de deísmo⁷³, sistema religioso que afirma que o homem, dotado da razão, vive de forma autônoma, prescindindo da ação pessoal de Deus no palco da história, pois ele faz parte de uma complexa máquina – a natureza – que funciona de forma autônoma, num sistema de causa e efeito, com suas próprias leis.

No auge da modernidade vive-se, do ponto de vista religioso, uma escatologia imanente, ou seja, o futuro começava a partir de então no presente, chamado de progresso técnico-científico, que anunciava o “céu” na terra. A “Terra Prometida” era chegada.

“O período moderno define-se através da razão cada vez mais liberada da religião e através do humanismo, e nas ênfases atribuídas à ciência e à política”.⁷⁴ Ainda nessa linha imanentista da modernidade, Jung Mo Sung afirma que,

⁷² HOBBSAWM, Eric. Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991), 1995. p. 15.

⁷³ Deísmo – Deísmo é o termo aplicado ao pensamento dos livres-pensadores ingleses dos séculos XVII e XVIII que procuraram compatibilizar a crença em Deus e o Racionalismo do Iluminismo. O deísmo 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. In HODGE, Charles. Teologia Sistemática, op. cit., p. 26.

⁷⁴ ZAJDSZNAJDER, Luciano, op. cit., 2002, p. 25.

A contínua postergação da Parusia e a frustração da tentativa de antecipar a vinda do Senhor por aperfeiçoamento ético e pregação religiosa abriram espaço para uma antecipação ativa no mundo real através da transformação da natureza e da sociedade.⁷⁵

Creemos que, dito de outra forma, a modernidade provocou a secularização do conceito medieval de vida, desaparecendo, portanto, a expectativa da parusia, que produzia a esperança de um tempo potencialmente infinito, surgindo então uma nova perspectiva, a intervenção do homem na dimensão do tempo infinito. Assim, para compreendermos a modernidade é fundamental a consciência do tempo infinito, pois tal mudança afeta praticamente todas as dimensões da sociedade.⁷⁶

Pannenberg, de certa forma, criticou o cristianismo do século XVI e início do século XVII, em função das muitas guerras religiosas, que causaram a perda de plausibilidade, sobretudo como fundamento da coesão do Estado. Ora, se o cristianismo não consegue mais atender às demandas de paz e harmonia sociais, significa dizer que ele perdera sua capacidade de oferecer sentido último e único ao homem. Busca-se, então, um novo princípio, um novo paradigma, que ultrapassasse as divergências religiosas e, então, encontra-se a razão. Em outras palavras, diz Pannenberg, o Estado encontra a via da secularização e, conseqüentemente, desloca o cristianismo para o mundo do privado, do individual.⁷⁷

Na linguagem de Herrero, em seu artigo sobre filosofia da religião e crise da fé, o que houve foi um claro processo de imamentização da religião, de um lado, e a completa autonomia da dimensão social, do outro.⁷⁸

⁷⁵ SUNG, Mo Jung, *op. cit.*, p. 166.

⁷⁶ *Ibidem.*, pp. 167-168.

⁷⁷ PANNENBERG, W. *Christentum in einer sakularisierten. Welt*, Freiburg, Herder, 1988. pp. 23s.

⁷⁸ HERRERO, X. *Filosofia da religião e crise da fé*. In *Síntese Nova Fase* 13, 1985. pp. 13-39.

A teologia na modernidade se arvora em instância competente na interpretação e explicação das verdades de fé com linguagem altamente técnica que escapa da inteligência e experiência da maioria das pessoas. Um duplo efeito contraditório se segue. Ou uma rejeição compacta, sem aduzir razões, porque não se é capaz de fazê-lo; ou, uma aceitação, também ela sem razões, invocando a autoridade do teólogo ou da instância teológica.⁷⁹

O fenômeno da secularização pode ser visto como instrumento de provocação. Isso porque a secularização é hoje o problema central da sociologia da religião, definindo-se como o processo através do qual as idéias e as instituições religiosas estão perdendo seu significado social. As idéias são menos significativas e as instituições mais marginalizadas.

Paradoxalmente, em meio à efervescência religiosa há uma espécie de derretimento da fé, o que pode ser chamado de crise de plausibilidade da mensagem e da experiência cristãs.⁸⁰ Esta corrente torna o sagrado obscurecido, gerando uma completa mudança de valores. Ou seja, seria a perda da transcendência. A razão em detrimento da alma. Parece-nos que a religião tem perdido seu significado original. É evidente, portanto, que uma sociedade pluralista contribui também para reforçar a indiferença religiosa, ou sua fragmentação.⁸¹

A secularização, entre nós, pode ser apresentada nas palavras de Dom Aloísio Lorscheider, quando de sua entrevista à revista *Veja*. Perguntado sobre a razão de as pessoas não mais aceitarem os conselhos da igreja sobre temas atuais como aborto, pena de morte, ecologia, eutanásia, ele respondeu:

Não é que a Igreja perdeu o poder de aconselhar as pessoas. Ela aconselha, mas as pessoas não aceitam mais esses conselhos, porque não aceitam mais a transcendência. Elas praticamente não aceitam

⁷⁹ Id., *Desafios da Pós-Modernidade à Teologia Fundamental*, In: (TRASFERETTI, José & GONÇALVES, Paulo S. L. (org), *Teologia na Pós-Modernidade*), p.165.

⁸⁰ AMORESE, Rubem Martins. *ICABODE: Da Mente de Cristo à Consciência Moderna*, p. 48.

⁸¹ VALADIER, Paul. *Catolicismo e Sociedade Moderna*. São Paulo: Loyola, p. 64.

mais Deus, que é quem nos dá normas a partir da própria criação. Deus fez o mundo com sabedoria, mas as pessoas deixaram de fazer essa leitura do mundo. O mundo é visto como uma razão matemática e não mais filosófica e muito menos teológica. Essa é a tendência do mundo de hoje.⁸²

Embora estejamos vivendo um retorno ao sagrado, paradoxalmente, a secularização, como dissemos, é hoje um dos grandes problemas da Sociologia da Religião, visto que as instituições religiosas estão perdendo seu significado social ou, em outras palavras, sua visibilidade histórica enquanto agência do Reino de Deus.⁸³ A última fortaleza a ser vencida pela modernidade parece mesmo ser a da Teologia.⁸⁴

Percebe-se, então, que a secularização provoca o fim dos monopólios das tradições religiosas e, assim, *ipso facto*, conduz a uma situação de pluralismo e ao mundo privado. Como temos dito, a noção de espaço foi tremendamente alterada com a cultura moderna e pós-moderna, com sérias conseqüências religiosas, ou seja, agora o espaço religioso é construído e, paradoxalmente, secularizado ou “ressacralizado de maneira privatizada. Em vez do espaço fixo e estendido, ele é móvel e fragmentado”.⁸⁵

CONCLUSÃO

Mais uma vez, seguindo o mesmo roteiro do primeiro artigo sobre a pós-modernidade, o que realizamos foi uma leitura descritiva do nosso tempo, onde, resumidamente, verificamos o atual momento histórico, sobretudo o seu *ethos*, vital na constituição e formação da cultura. Por isso, contemplamos dessa feita, a modernidade em suas dimensões sociocultural, antropológica e religiosa, estabelecendo uma tentativa de definição para cada um dos seus paradigmas.

⁸² Veja, 24 de abril de 1991. A Pregação no Deserto. Páginas amarelas.

⁸³ AMORESE, Rubem Martins, p. 57.

⁸⁴ Francis Schaeffer define uma escada descendente de influência dessa crise, que começa, no seu topo, com a filosofia, seguindo-se a arte, depois a música, a cultura geral, para atingir, finalmente, a Teologia. O Deus que Intervém: O Evangelho para o homem de hoje. DF: Ed. ABU, 1981. pp. 67-128.

⁸⁵ LIBANIO, João Batista, op. cit., p. 29.

A via pela qual percorremos foi de fundamental importância não apenas para análise do nosso tempo, mas também para obter elementos de aferição sobre o pluralismo religioso que campeia nossa cultura. Um dos elementos focais do texto foi constatar não apenas o caldo religioso pluralista no qual a cultura religiosa está inserida e como a sociedade está marcada pela desesperança e por um vazio existencial muito grande, mas também o paradoxo do fenômeno religioso, pela vida do derretimento da fé, com forte ênfase na razão, ou seja, no sujeito que agora constrói sua própria religiosidade, sem qualquer intervenção do transcendente em sua vida, necessariamente.

Queremos levantar algumas questões para reflexões a partir do texto, tais como: Como tornar o anúncio do verdadeiro Evangelho de Jesus Cristo relevante, atual e impactante no contexto da modernidade? Quais os desafios à fé cristã diante de uma cultura marcadamente pluralista e, por conseqüência, relativizada? Havemos de abrir mão da unicidade e universalidade crísticas a fim de convivemos com tal cultura? E por fim, sem esgotar os possíveis questionamentos, como anunciar o Evangelho libertador de Jesus Cristo no contexto em que o homem tornou-se agora adepto de uma religião de consumo, alinhada aos ditames mercadológicos, cujo centro é antropológico?

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Marcello S.J. **Entroncamentos e Entrechoques. Vivendo a Fé em um Mundo Plural.** São Paulo: Loyola, 1991.
- BAUDRILLARD, Jean. **A Verdade oblíqua.** Entrevista a GIRON, Luís Antônio. In: Revista Época, n. 264. Rio: Ed. Globo, 9 jun. 2003.
- BAUMAN, Zygmunt. **Amor Líquido. Sobre a fragilidade dos laços humanos.** Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade. A busca por segurança no mundo atual.** Rio de Janeiro: Zahar, 2003. 141p.
- BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as conseqüências humanas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1999. 145p.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-estar da Pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BECK, Ulrich, **Qué e la Globalización?** Barcelona: Paidós, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. **Mudança estrutural da esfera pública.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- ROUANET, Sergio P. & MAFFESOLI, Michel. **Moderno e Pós-Moderno.** Rio de Janeiro, UERJ, Depto. Cultural, 1994.
- COMBLIN, José. **A força da palavra.** Petrópolis: Vozes. 1986.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. **Novos Tempos Velhas Crenças: Crítica do Neo-Paganismo sob uma Ótica Cristã em FIDES REFORMATATA 3/1 (Janeiro/junho 1998).**
- GUINNES, Os & SEEL, John. **No God but God.** Chicago: Moody Press, 1992.
- DRUCKER, Peter. **Sociedade Pós-Capitalista.** São Paulo: Pioneira Editora, 1993.
- QUEIRUGA, Andrés Torres, p. 17.
- DIAS, João S. Clá (org). **Como Ruiu a Cristandade Medieval.** São Paulo: Edições Brasil de Amanhã, 1993.

- JAEGER, Werner. **Paidéia: A Formação do Homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- NUNES, Ruy Afonso da C. **História da Educação no Renascimento**. São Paulo: EPU/EDUSO, 1980.
- DELUMEAU, Jean. **A Civilização do Renascimento**.
- DUMONT, Louis. **O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna**. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- BOBBIO, Norberto. **Estado, Governo e Sociedade: para uma teoria geral da política**. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1985.
- RUSSO, Jane A. **Indivíduo e transcendência: algumas reflexões sobre as modernas religiões do eu**. Revista Paulista de Psicologia e Educação, v. 3, n. 1-2, pp. 9-33, 1997.
- GRENZ, Stanley. **Pós-Modernismo**.
- SANTOS, José Luiz. **O que é Cultura?** São Paulo: Brasiliense, 1994.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. pp. 45-46).
- LARAIA, Roque Barros. **Cultura: um conceito antropológico**, 1999.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**, 1989.
- MONDIN, Batista. **O Homem, quem é ele? Elementos de Antropologia filosófica**. São Paulo: Paulus,
- NIEBUHR, H. R. **Christ and Culture**. Nova York, 1956.
- KUHN, Thomas. **A revolução copernicana**. Lisboa / Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.
- BONHOEFFER, Dietrich. **Letters and Papers from Prison**. Nova York: Macmillian, 1962.
- LIBANIO, João Batista. **A Religião no Início do Milênio**.
- BROWN, Colin. **Filosofia & Fé Cristã**. São Paulo. Ed. Vida Nova, 1999.
- WEBER, Max. **Economia y sociedad. México, Fondo de Cultura Económica**. 7ª ed, 1984.
- FONSECA, Eduardo Gianeti. **Vícios Privados Benefícios Públicos? A Ética na Riqueza das Nações**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- AGOSTINI, Frei Nilo. **Ética Cristã e Desafios Atuais**. São Paulo: Ed. Vozes, 2005.

- SEGUNDO, Juan Luis. **El dogma que libera: fé, revelación y magisterio dogmático.** Santander, Sal Térrea, 1989.
- REVIÈRE, Claude. **Introdução à Antropologia.** Lisboa: Edições 70, 2000.
- HELLER, Agnes. **O homem do renascimento.** Lisboa: Ed. Presença, 1982.
- LIPOVETSKY, G. **A Era do Vazio: Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo,** 1989.
- BELLAH, R. **Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life.** New York, 1985.
- BAUDELAIRE, C. **The Painter of Modern Life** (In: SIEPIERSKI, P., op. cit., p. 145).
- HEGEL, Georg, Wilhelm Friedrich. **Estética: a idéia e o ideal.** pp. 124-5.
- RENAUT, Alain. **O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito.** Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.
- RENAUT, Alain. **O declínio do homem público.** São Paulo: Cia das Letras, 1988.
- SIMMEL, Georg. **La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad.** In: SIMMEL, G. **Sociologia: estudios sobre las formas de socialización,** 1977.
- HOBSBAWM, Eric. **Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991),** 1995.
- HODGE, Charles. **Teologia Sistemática,** op. cit., p. 26.
- PANNENBERG, W. **Christentum in einer sakularisierten.** Welt, Freiburg, Herder. 1988.
- HERRERO, X. **Filosofia da religião e crise da fé.** In Síntese Nova Fase 13, 1985.
- AMORESE, Rubem Martins. **ICABODE: Da Mente de Cristo à Consciência Moderna,**
- VALADIER, Paul. **Catolicismo e Sociedade Moderna.** São Paulo: Loyola.
- SCHAEFFER, Francis. **O Deus que Intervém: O Evangelho para o homem de hoje.** DF: Ed. ABU, 1981.

- HERRERO, X. **Filosofia da religião e crise da fé**, In Síntese Nova Fase 13. 1985.
- KANT, Imanuel. **Crítica da Razão Prática/CRPr**, (A 167-185). São Paulo: Martins Fontes, 2003. 620p.
- LINTHICUM, Robert. **A Transformação da Cidade. Teoria e prática da evangelização urbana**. Belo Horizonte: Missão Editora, 1990.
- MACPHERSON, C. B. **The Political Theory of Possessive Individualism**, Oxford University Press, Oxford, 1990
- MIRANDA, Mario. **Libertados para a Práxis da Justiça: a teologia da graça no atual contexto Latino-Americano**. 2 Ed. São Paulo: Loyola, 1991. 185 p.
- MIRANDA, Mario. **A Configuração do Cristianismo num contexto pluri-religiosos**. In: **Perspectiva Teológica**, 26 (1994).
- MIRANDA, Mario. **Um homem Perplexo: O Cristão na Sociedade**. São Paulo.
- MONDIM, Batista. **As Grandes Teologias do Século Vinte**. São Paulo: Paulinas, 1979. 288p.
- SANTOS, J.F. **O Que é Pós-Moderno**. São Paulo, Brraziliense, 1994.
- SCHAEFFER, Francis. **A Morte da Razão**. 2ª ed. São Paulo: ABU, 1977.
- MARTINA, Giacomo. **História da Igreja. De Lutero a nossos dias. O período da Reforma**. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1997.
- LUTERO, Martinho. **Obras Seleccionadas** - Vol. 2, Da Liberdade Cristã, 5ª edição. São Leopoldo: Sinodal, 1995. 509p.
- DELISLE, L., **“Traité Divers sur les Propriétés des Choses”**, Histoire Littéraire de France. Vol. I. Paris: 1888.
- DELISLE, L. **A Civilização do Renascimento**. Vol. I. Lisboa: Editorial Estampa, 1984.
- DELISLE, L. **A Confissão e o Perdão. As dificuldades da Confissão nos Séculos XIII a XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- DELISLE, L. **Nascimento e Afirmação da Reforma**. São Paulo: Editora Pioneira, 1989.

- BETTENSON, Henry. **Documentos da Igreja Cristã**. São Paulo: ASTE, 1998.
- CAIRNS, Earle E. **O Cristianismo Através dos Séculos. Uma História da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida Nova, 1999.
- SANTOS, Jair Ferreira dos. **Breve, o pós-humano**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2003.
- SANTOS, Jair Ferreira dos. **O que é o pós-moderno**. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1986.
- SANTOS, José Luiz. **O que é Cultura?** São Paulo: Brasiliense, 1994.
- SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização. Do pensamento único à consciência universal**. 10^a ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- SANTOS, Milton. **Técnica, Espaço, Tempo** (Globalização e meio técnico-científico informacional). São Paulo: Editora Hucitec, 1994.
- SCHAEFFER, Francis A. **O Deus Que se Revela. Contra o silêncio e desespero do homem moderno, podemos de fato conhecer o Deus que intervém**. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.
- ROCHA, Adriana Magalhães. **Pós-Modernidade: Ruptura ou Revisão?** São Paulo: Editora Cidade Nova, 1998.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **Fim do cristianismo pré-moderno**. São Paulo: Paulus, 2003. 254p.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. **Um Deus para hoje**. São Paulo: Paulus.
- RAMPAZO, L. **Antropologia, religiões e valores cristãos**.
- REALE, Miguel. **Pluralismo e liberdade**. São Paulo: Saraiva, 1963.
- RENAN, Ernest. **Études d'Histoire Religieuse**. (Paris, 1880). 7^a edição.
- RENAUT, Alain. **O indivíduo: reflexão acerca da filosofia do sujeito**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1998.
- ORTIZ, Renato. **Mundialização e Cultura**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- PAREDES, Juan Antonio. **Onde está nosso Deus? Diálogo do crente com a cultura de hoje**. São Paulo: Paulus, .
- PARSONS, Talcot. **O Sistema da Sociedade Moderna**. São Paulo: Pioneira, 1974.

- NIEBHUR, Richard. **Cristo e cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MOLTMANN, Jürgen. **Dient die “pluralistische Theologie” dem Dialog der Weltreligionen?** Evangelische Theologie, München: Kaiser, v. 49, n. 6, 1989.
- MONDIN, Batista. **O homem, quem é ele? Elementos de antropologia filosófica**. São Paulo: Paulus, 1980. 331p.
- MOREIRA, Ruy. **O Círculo e a Espiral. A crise paradigmática do mundo moderno**. Rio de Janeiro: Coautor / Obra Aberta, 1993.
- MIRANDA, Mário de França. **A Salvação Cristã na Modernidade**. Maria Clara L. Bingemer (org.). O Impacto da Modernidade sobre a Religião. São Paulo: Loyola, 1992.
- LYON, David. **Pós-Modernidade**. São Paulo: Paulus, 1998.
- LYOTARD, L. **The postmodern condition**. New York: St. Martin's Press, 1992.
- LOMBARDI, José Claudinei. (Org.). **Globalização, Pós-Modernidade e Educação. História, Filosofia e Temas Transversais**. Campinas / Caçador: Autores Associados / UnC, 2001.
- LÉVY, Pierre. **O Que é Virtual?** São Paulo: Editora 34, 1996.
- LIBÂNIO, João Batista. **Desafios da Pós-Modernidade à Teologia Fundamental**. São Paulo: Paulinas, 1996.
- LIPOVETSKY, G. **A Era do Vazio: Ensaio sobre o Individualismo Contemporâneo**. Lisboa: Editora Relógio D'Água, 1989.
- JUNG, Mo Sung. **Teologia & Economia**. Repensando a teologia da libertação e utopias. Petrópolis: Vozes, 1995.
- GRENZ, Stanley J. **Pós-Modernismo. Um guia para entender a filosofia do nosso tempo**. São Paulo: Vida Nova, 1997.
- GIDDENS, Anthony. **A Terceira Via: reflexões sobre o impasse político atual e o futuro da social-democracia**. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- GIDDENS, Anthony. **Modernity and self-identity: self and society in the late modern age**. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- GIDDENS, Anthony. **Mundo em descontrole: o que a globalização está fazendo de nós**. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- GEFFRÉ, Claude, **“Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne”**, Revue théologique de Louvain 31 (2000) 5.

- ELLUL, Jacques. *L'Illusion Politique*. Paris: Éditions Robert Laffont, 1965.
- FERNANDES, Florestan. **Fundamentos Empíricos da Explicação Sociológica**, Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1959; especialmente Parte I: “A Reconstrução da Realidade nas Ciências Sociais”.
- FERNANDES, Ruben César. **Os Vários Sistemas Religiosos em Face do Impacto da Modernidade**. Maria Clara L. Bingemer (Org.). O Impacto da Modernidade sobre a Religião. São Paulo: Loyola, 1990.
- DUPUIS, J. **Le Pluralisme religieux dans le plan divin de salut**. Revue théologique de Louvain 29. (1998).
- DUPUIS, J. **O Cristianismo e as religiões. Do desencontro ao encontro**. São Paulo: Loyola, 2004.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método**. São Paulo: Martins Fontes, 1989. 102 p.