

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Hélio Pereira Lima

**A OUTRA FACE DO REENCANTAMENTO:  
o niilismo moderno no pensamento de Lima Vaz**

**Recife**

**2018**

Hélio Pereira Lima

**A OUTRA FACE DO REENCANTAMENTO:  
o niilismo moderno no pensamento de Lima Vaz**

Tese a ser submetida à Banca de defesa, no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco – UNICAP, como requisito parcial à obtenção do grau de Doutor em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos

**Recife**

**2018**

L732o

Lima, Hélio Pereira

A outra face do reencantamento : o niilismo moderno no pensamento de Lima Vaz / Hélio Pereira Lima, 2018.

314 f. : il.

Orientador: Sergio Sezino Douets Vasconcelos.

Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco.  
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Doutorado em Ciências da Religião, 2018.

1. Niilismo ( Filosofia). 2. Subjetividade. 3. Religião.  
I. Vaz, Henrique Claudio de Lima, 1921-2002. II. Título.

CDU 2:1

## Dedicatória

À

Rosa Almeida Lima e Euclides Pereira Lima, pais (*in memoriam*), que me iniciaram na fé.

Maria Izabel Guimarães Lima, esposa, amada e companheira de todas as horas.

Lara, Marina e Yuri Lima, filh@s, afirmações da esperança cristã.

## Agradecimentos

Ao meu orientador, Prof. Sérgio Sezino Douets Vasconcelos, pela sua pronta solicitude, seguras orientações e grande amizade.

À Universidade Católica de Pernambuco, na pessoa do seu Magnífico Reitor, Pe. Pedro Rubens Ferreira Oliveira, S.J., que deu as condições para que tamanho sonho se tornasse realidade.

Aos professores do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião cuja partilha dos seus conhecimentos e experiências ajudaram nas reflexões sobre o desafio de pensar o fenômeno religioso nos dias atuais.

Aos professores das bancas de avaliação do projeto, da qualificação e da defesa da tese, pelas suas decididas e inestimáveis contribuições, que tornaram possível que a pesquisa atingisse a sua meta.

Aos amigos Jorge Cândido de Lima e Degislando Nóbrega de Lima, que sempre acreditaram e apoiaram.

Ao Pe. Paulo Meneses, S.J. (*in memoriam*) que me despertou para a atualidade e a importância do pensamento do Pe. Lima Vaz, S.J.

À minha família, que me ajudou a escrever cada palavra desta tese, à custa do esforço de abrir mão dos momentos de lazer, ao longo desses quatro anos.

## Resumo

O objetivo deste trabalho foi discutir a questão do “*revival* religioso”, designado de “reencantamento” ou “retorno do sagrado”, para verificar se tal conceito é uma categoria de análise suficiente para compreender o ressurgir atual dos movimentos religiosos, na sua complexa singularidade, seja enquanto respostas existenciais à falta de sentido, causada pela crise de valores da modernidade, seja como testemunhas do desejo humano pela transcendência, na sua incontornável esperança de que a história humana não se esgota no nada. O método utilizado foi o histórico-hermenêutico, que possibilitou uma abordagem dialógica entre as Ciências da Religião, a Sociologia e a Filosofia, no esforço de apreender, compreensivamente, tal fenômeno, que resiste às descrições explicativas, o que faz deste trabalho uma pesquisa singularmente qualitativa. Para alcançar o objetivo, foi necessário compor um quadro referencial sócio-histórico para apreender o fenômeno no amplo contexto das objetivações de tais experiências religiosas, para além das descrições explicativas. Para tanto, foram utilizadas as contribuições de Max Weber, sobre a racionalização ocidental, e a análise de Lima Vaz, acerca do niilismo. Do processo de racionalização, singular no Ocidente, a meta foi verificar como tal fenômeno, gestado no âmago da religião, devém em seu contrário: o desencantamento do mundo. Da análise de Lima Vaz, viu-se que o niilismo também trilhou o caminho do desencantamento e da consequente perda de sentido. Revelando-se como enigma, o niilismo abrigou-se no eixo estrutural do Ocidente moderno, desde que os referenciais normativos da tradição humanista foram substituídos pela subjetividade hipertrofiada do *ego cogito*, erigida como última fronteira sobre a qual o indivíduo estabelece a verdade dele mesmo e do mundo. O niilismo ético é, pois, a expressão máxima de um enigma que desafia a compreensão da modernidade e, ao mesmo tempo, torna claras suas próprias contradições, porque se trata de uma época que, ao negar os valores transcendentais que nutriam a esperança numa humanidade reconciliada, impõe como fonte de valor o próprio indivíduo, este que em luta para encontrar o sentido da existência recorre ao abrigo das experiências religiosas, signos do desejo humano pela transcendência. Por conseguinte, tendo como pressuposto as análises sobre constituição dos tempos modernos e da crise de sentido causada pelo abandono dos valores transcendentais, entende-se demonstrado que “reencantamento” é uma noção insuficiente para explicar a emergência dos movimentos religiosos, porque tal categoria de análise não dá conta de explicar o lugar da religião, nesse mundo reencantado, em face da força persuasiva dos valores imanentes produzidos pela racionalidade formal e operativa, principal força motriz do progresso. Destarte, caberia indagar, estaria em curso a formação de um novo marco normativo no qual a religião reassumiria o papel de força simbólica geradora de sentido e orientadora da história humana? Que lugar ocuparia a subjetividade, princípio normativo dos tempos modernos, nessa nova configuração? Se o conceito de reencantamento não dá respostas satisfatórias a essas questões, então presume-se necessário recorrer a outras mediações teóricas, caso se pretenda compreender o significado de tal fenômeno na atualidade.

### Palavras-chave

Niilismo; Modernidade e Religião; Subjetividade; Desencantamento e sentido.

## Abstract

The purpose of this paper was to discuss the question of "religious revival", termed "re-enchantment" or "return of the sacred", in order to verify if this concept is a category of analysis sufficient to understand present religious movements in their complex singularity – either as existential answers to the lack of meaning caused by the crisis of values of modernity or as witnesses of the human desire for transcendence, in their inescapable hope that human history is not exhausted in nothingness. The method used was the historical-hermeneutic, which enabled a dialogical approach between the Religion Sciences, Sociology and Philosophy in the effort to apprehend, comprehensively, such phenomenon that resists to descriptions simply explanatory, what makes this work a singularly qualitative research. In order to reach the objective, it was necessary to compose a socio-historical referential framework to apprehend the phenomenon in the broad context of the objectifications of such religious experiences, in addition to the explanatory discourses. For that, we used the contributions of Max Weber on Western rationalization and Lima Vaz's analysis of nihilism. From the process of rationalization, unique in the West, the goal was to verify that such phenomenon, born at the heart of religion, is contrary to the disenchantment of the world. From Lima Vaz's analysis, it was seen that nihilism also traced the path of disenchantment and the consequent loss of meaning. Revealing itself as an enigma, nihilism took hold on the structural axis of the modern West, since normative referents of the humanist tradition were replaced by the hypertrophied subjectivity of the ego cogito, erected as the last frontier upon which the individual establishes the truth of himself and of the world. Ethical nihilism is, thus, the ultimate expression of an enigma that defies the understanding of modernity and at the same time clarifies its own contradictions because it is a time when denying the transcendent values that nurtured hope in a reconciled humanity imposes the individual himself as a source of value – who in struggle to find the meaning of existence resorts to the shelter of religious experiences, signs of human desire for transcendence. Therefore, on the assumption of the analyzes of the constitution of modern times and the crisis of meaning caused by the abandonment of transcendent values, it is understood that "re-enchantment" is an insufficient notion to explain the emergence of religious movements, because such a category of analysis cannot explain the place of religion in this reenacted world, in the face of the persuasive force of the immanent values produced by formal and operative rationality, the main driving force of progress. As an inquiry, was the formation of a new normative framework in which religion would reassume the role of symbolic force generating meaning and guiding human history? What place would occupy subjectivity, the normative principle of modern times, in this new configuration? If the concept of re-enchantment does not give satisfactory answers to these questions, then it is presumed necessary to resort to other theoretical mediations if one intends to understand the meaning of such a phenomenon at present.

## Keywords

Nihilism; Modernity and Religion; Subjectivity; Disenchantment and sense.

## Sumário

Introdução .....	9
1 Modernidade e racionalização ocidental: do encantamento ao desencantamento do mundo .....	15
1.1 Modernidade: delimitação histórico-conceitual.....	15
1.1.1 O conceito filosófico da modernidade e o seu estatuto normativo .....	15
1.1.2 A modernidade, sua crise e a pós-modernidade.....	32
1.1.3 Adeus à modernidade .....	46
1.2 Racionalização e modernidade em Max Weber .....	49
1.2.1. O conceito de racionalização weberiano .....	49
1.2.2 Racionalização na ciência social compreensiva da ação.....	59
1.2.3 A singularidade do processo de racionalização Ocidental .....	68
1.3 Max Weber e o mundo desencantado .....	81
1.3.1 O conceito .....	81
1.3.2 Do significante ao significado.....	86
1.3.3 O desencantamento do mundo na obra de Max Weber.....	92
2 Dessecularização e reencantamento: o retorno do sagrado .....	114
2.1 (Re-) Posicionando a questão .....	114
2.2 Religião na contemporaneidade .....	124
2.2.1 Delimitação do tema.....	124
2.2.2 Retorno do exílio: o contexto da discussão.....	128
2.2.3 Secularização: sua gênese, seus limites.....	138
2.2.4 Dessecularização como processo: inflexão não esperada.....	150
2.3 Um reencantamento pós-moderno .....	163
2.3.1 O contexto do reencantamento pós-moderno: uma moral evanescente .	163
2.3.2 Das cadeias dos conceitos aos labirintos das metáforas .....	173
2.3.3 Um novo <i>ethos</i> societal em gestação.....	180

2.3.4 Deontologia para um novo tempo: ética da religância.....	186
3 Modernidade e niilismo em Lima Vaz.....	196
3.1 A questão do niilismo.....	196
3.1.1 O contexto da discussão.....	196
3.1.2 O proto-niilista europeu.....	201
3.2 A raízes niilistas da modernidade.....	217
3.2.1 O niilismo sem <i>glamour</i> .....	217
3.2.2 O amanhecer de um tempo quantitativo sempre presente.....	228
3.2.3 O despertar do sujeito.....	243
3.3 A outra face do reencantamento.....	255
3.3.1 Niilismo e crise de sentido.....	255
3.3.2 Niilismo: o enigma da modernidade.....	259
3.3.3 Niilismo ou afecção de uma civilização sem ethos.....	279
Conclusão.....	295
Referências.....	300

## Introdução

Um dos fenômenos que têm estado sob a ótica das Ciências Sociais e, de maneira particular, das Ciências da Religião, desde a década de 70, é a questão do *revival* religioso. O volume de pesquisa e a diversidade de recortes epistemológicos sobre o tema, seja no Brasil, na Europa, nos Estados Unidos e no Canadá, por exemplo, demonstram sua importância e confirmam a atualidade de tal fenômeno, ao tempo em que o inscreve no rol daquelas questões que, por sua própria natureza e especificidade, gozam de uma certa perenidade, porque dizem respeito à busca incansável do ser humano para dar sentido à sua existência e à sua história, razão por que estarão sempre abertas a novas análises e inflexões que ampliem o espectro da sua compreensão, considerando que a imanência não sacia a sede de transcendência, inscrita na própria constituição do ser humano.

O que se observou na bibliografia disponível sobre o *revival* religioso, por seu turno, foi que as preocupações estiveram mais voltadas às análises descritivas e quantitativas, com destaque para a proliferação do fenômeno, na sua diversidade de formas de expressão. Em muitas dessas pesquisas, o foco, além de quantitativo, foi para realçar o caráter autônomo desses movimentos em relação às instituições religiosas tradicionais, antes detentoras do controle do sagrado. Ciente desse contexto de pesquisa, postulou-se como possível percorrer um caminho diferente do usual, que permitisse uma aproximação do *revival* religioso por outro ângulo de análise, para abordá-lo não apenas enquanto avanço quantitativo de formas diversas de expressões do sagrado, *tout court*, mas também, analiticamente, a partir de um quadro conceitual histórico-hermenêutico, ao modo de um questionamento, para saber se os referenciais simbólicos e normativos, sobre os quais está assentada a sociedade ocidental bem como os valores que a legitimam comportam um retorno do sagrado, ao modo de um reencantamento do mundo, que se instituiria como princípio de legitimação de tal sociedade. Tal questionamento tem em vista manter o alerta sobre duas questões reputadas como inescapáveis para a análise de tal fenômeno, caso se pretenda compreendê-lo em perspectiva. São elas, o processo de racionalização do Ocidente, que promoveu o desencantamento do mundo e o niilismo, acontecimentos que retiraram a religião do núcleo normativo de valores da civilização ocidental moderna.

Diante desse contexto de debate, o problema de pesquisa desta tese foi examinar se a noção de reencantamento do mundo é suficiente, enquanto categoria de análise, para abordar e explicar o irromper de movimentos religiosos, numa sociedade que alijou a religião do seu núcleo simbólico e deixou para trás os princípios normativos de natureza transcendente, que foram substratos legitimadores da forma de vida e também do devir histórico do Ocidente.

A finalidade da investigação pretendeu demonstrar a insuficiência do conceito reencantamento do mundo, como categoria explicativa das experiências religiosas contemporâneas, quando confrontado às análises do desencantamento do mundo, em Max Weber, e do niilismo, em Lima Vaz. Tal objetivo pressupôs a necessidade de se estabelecer um quadro referencial sócio-histórico pertinente à apreensão e à análise do fenômeno, no amplo contexto de suas objetivações, considerando, então, o marco referencial normativo da própria modernidade, que determinou os valores regentes da sua forma de vida.

Para atingir tal objetivo, o tema central do problema foi confrontado com o pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz, no seu esforço para identificar as causas da falta de sentido na sociedade ocidental moderna, sobretudo em razão do espectro do niilismo, que, desde o século XIX, entrou no repertório da Filosofia. A importância de recolocar o niilismo como foco principal desta pesquisa se deu por se tratar de um fenômeno que, além da relevância teórica, diz respeito, sobretudo, ao sentido da história humana e da sua destinação, que o niilismo subverte. Sentido que jamais poderia deixar de ser lembrado pela sua grave magnitude, o que justifica a razão de ser desta investigação.

Nessa perspectiva, o delineamento da pesquisa poderia ser colocado na forma de questões: como abordar e tentar compreender o irromper de movimentos religiosos diversos no seio de uma sociedade niilista, cuja religião deixou de ser a referência normativa de legitimação da sua forma de vida? Estaria a tese weberiana do desencantamento do mundo despedindo-se da arena de discussão, visto que inapropriada para compreender o emergir de tal fenômeno? Será que o niilismo é mais um daqueles temas que perdeu o mérito, porque a forma de vida atual é, em si mesma, uma resposta satisfatória à altura da sua crise de sentido?

Para dar conta desses objetivos foi necessário discutir a modernidade, enquanto epocalidade, e as consequências dos processos de racionalização e desencantamento do mundo, cuja análise ocorreu de forma diacrônica, por considerar

que os efeitos desses processos ainda estão presentes e operantes na atualidade. Com isso, tornou-se necessário revisitar as questões do recuo/retorno do sagrado na modernidade, a partir dos temas da secularização vs. dessecularização e do desencantamento vs. reencantamento, os quais, por estarem correlacionados e se estruturarem numa teia de significados concorrentes, foram indispensáveis para sinalizar uma melhor compreensão da crise de sentido da atualidade e do *revival* religioso. Tal problematização teve o intuito de estabelecer o espectro mais amplo do debate, pressuposto incontornável para confrontar o niilismo ético em Lima Vaz, em virtude de o niilismo ser uma das faces mais sombrias do enigma da modernidade; ele que caminha *pari passo* à desvalorização dos valores supremos, ao ocaso do mundo das verdades eternas, valores e verdade que são o esteio e a razão de ser da religião, que a modernidade simplesmente dispensou do seu núcleo simbólico normativo.

Para a consecução desta pesquisa, foram tomados como principais aportes teóricos, e respectivos conceitos, Max Weber (2004), racionalização e desencantamento do mundo; Jürgen Habermas (1984; 1992; 2000), modernidade e racionalidade; Giacomo Marramao (1995; 1997), secularização; Peter Berger (1985; 2017a; 2017b), religião e pluralismo; Michel Maffesoli (2009), reencantamento do mundo; Friedrich Nietzsche (2011; 2012; 2014), a morte de Deus; e Henrique Cláudio de Lima Vaz (1988; 1991c; 2002; 2012), niilismo ético. Com o apoio de uma bibliografia secundária, utilizada e citada ao longo desta pesquisa, tais autores foram indispensáveis na determinação do horizonte da investigação, indicando caminhos para uma melhor compreensão da modernidade ocidental, e, bem assim, da crise de sentido que a acompanha. Sob esse aspecto, eles serviram, acima de tudo, de alerta para que os resultados da pesquisa, não obstante seus limites e lacunas, tivessem atualidade e pertinência em seu recorte epistemológico.

Nessa perspectiva, a importância de se estabelecer um diálogo entre Lima Vaz, filósofo jesuíta, e os autores, antes citados, decorre da sua relevante contribuição intelectual sobre os problemas filosóficos contemporâneos, que o tornou reconhecido como um dos maiores filósofos brasileiros do século XX, e da sua conseqüente atuação pastoral, voltada à formação de lideranças jovens cristãs, conscientes dos desafios da fé da atualidade. Lima Vaz, teve um posicionamento intelectual crítico com relação ao *ethos* moderno. Estava claro, para ele, que o Ocidente moderno realizou, paulatinamente, o expurgo da religião do seu núcleo simbólico normativo, à medida que adotou a racionalidade formal operativa como modelo da sua matriz instituinte de

valor, empresa que logrou êxito graças à efetividade das conquistas da tecnologia. Tal inversão da matriz instituinte promoveu a erosão dos valores da tradição humanista e abriu, então, a porta ao niilismo ético, tema central das suas preocupações, sobretudo nos dez últimos anos de sua vida.

O método utilizado foi o histórico-hermenêutico (DILTHEY, 2010) por ser o mais apropriado a uma abordagem dialógico-interdisciplinar. As Ciências da Religião, a Sociologia e a Filosofia foram convocadas a participar desse diálogo, no esforço de apreender, compreensivamente, o *revival* religioso em meio à crise de sentido, para além das descrições explicativas. Isso porque, dada a natureza do fenômeno, as descrições que priorizam constatações positivas podem deixar de considerar o complexo de fatores e o ambiente que o tornaram possível, por isso a necessidade de visar à variedade dos processos instituintes da modernidade, o seu desenvolvimento e a sua crise de sentido, condição para apreender os sinais do fenômeno no espectro mais amplo de suas manifestações e condicionamentos histórico-sociais.

Quanto à importância e à contribuição que poderão advir desta pesquisa, sobretudo para as Ciências da Religião, seriam deduzidas do seu recorte teórico-epistemológico e do seu caráter interdisciplinar. Isto é, o que se postulou foi ampliar o espectro de discussão sobre a crise de sentido da modernidade, por considerar que, sob qualquer ângulo que se pretenda compreender a civilização do Ocidente, seja em relação à sua forma de vida e à matriz teórica que a sustentou, seja, ainda, com respeito à sua crise de sentido e à perda do princípio orientador do seu devir histórico, são incontornáveis as contribuições da religião cristã, para poder compreendê-la como uma totalidade histórico-social. Por conseguinte, para que esta análise se tornasse efetiva, este trabalho teve o condão de trazer ao debate uma contribuição original às Ciências da Religião, sob o ponto de vista teórico-metodológico, à medida que ampliou o espectro do debate sobre o *revival* religioso na contemporaneidade, problematizou a crise de sentido da modernidade, colocou em diálogo a Sociologia e a Filosofia, em finalmente, ampliou e fortaleceu o caráter interdisciplinar da referida área.

Para uma resposta congruente ao problema admitido, a tese foi desenvolvida em três capítulos, com o propósito de evidenciar a (i) “Modernidade e racionalização ocidental: do encantamento ao desencantamento do mundo”, a (ii) “Desseccularização e reencantamento: o retorno do sagrado”, e, finalmente, a (iii) “Modernidade e niilismo em Lima Vaz”. Cada um deles organizado em três subtemas.

O primeiro capítulo situou os principais aspectos da modernidade, no contexto mais amplo da constituição do Ocidente e discutiu os processos de racionalização e desencantamento do mundo para tentar apreender a continuidade ou a descontinuidade da análise weberiana sobre a modernidade ocidental, no que ela traz de aporte à análise do niilismo ético em Lima Vaz, em face do *revival* religioso. A primeira temática, de cunho filosófico, teve como esteio o conceito de modernidade habermasiano, por entender ser necessário precisar a época moderna e mostrar como a ruptura por ela operada no eixo gerador de sentido da tradição ocidental permanece atuante nas estruturas cognitivas de apreensão da realidade. A segunda teve o propósito de analisar a singularidade do processo de racionalização ocidental e sua consequente objetivação nas diversas esferas da sociedade. A terceira temática tratou do desencantamento do mundo, para verificar se tal conceito ainda é pertinente à compreensão da crise de sentido da atualidade.

No segundo capítulo, o plano foi problematizar a ruptura do Ocidente moderno com a tradição, nomeadamente com a religião cristã, para apreender, de um ponto de vista genealógico, o significado de tal ruptura na organização de um *ethos* que dispensou a religião do seu eixo normativo, mas que, paradoxalmente, se vê na urgência de recolocar a religião como um tema inescapável. O primeiro subtema procurou evidenciar o *revival* religioso, que reclama ser reconhecido em sua crucial atualidade. O segundo trouxe à análise alguns dos principais discursos da academia sobre o lugar do fenômeno religioso, para destacar o quanto a obviedade do *revival* religioso retirou do esquecimento esse fenômeno, que até então figurava como uma etapa vencida no percurso rumo à completa racionalização do Ocidente. O terceiro ampliou a arena da discussão do reencantamento, com uma abordagem alheia à religião, *tout court*. Discutiu-se a perspectiva da sociologia compreensiva de Michel Maffesoli, cuja defesa é do abandono da racionalidade ocidental cristã, por ser incapaz de abarcar a complexidade da pós-modernidade relativista. O propósito foi indagar até que ponto o que ele atesta como novo *ethos* em gestação, a saber: comunidades de vida calcada em laços afetivos, que valorizam o instante presente e o sentimento místico do estar juntos, sinaliza um reencantamento pós-moderno. Isto é, se tal *ethos*, aponta caminhos de superação da crise de sentido da modernidade.

No terceiro e último capítulo, o propósito foi confrontar as questões dos capítulos anteriores com o niilismo ético em Lima Vaz, para demonstrar que no processo de constituição do Ocidente moderno as condições já estavam dadas para

o aporte do niilismo, desde que foram abandonados os valores da tradição humanista ocidental, hipertrofiado e promovida a subjetividade à condição de instituidora de valores, e concedido à racionalidade formal operativa o poder de definir os destinos da história humana. O primeiro subtema situou a questão do niilismo e o seu significado mais eloquente, a saber: o total abandono de todo e qualquer fundamento de ordem transcendente, sendo Friedrich Nietzsche o seu precursor. O segundo analisou a constituição niilista da modernidade, para identificar a mudança ocorrida no eixo normativo da tradição ocidental cristã e demonstrar que as estruturas cognitivas de aprendizado que nortearam a formação do sujeito moderno já abrigavam, em si mesmas, uma ruptura insanável entre a modernidade e os valores constituintes do Ocidente cristão. O terceiro subtema retomou conceito de niilismo para apreendê-lo como enigma, isto é, não como um simples problema a ser solucionado, e sim um desafio a ser enfrentado para apreender a crise da modernidade como uma crise de valores que coloca em risco o sentido da existência e os destinos da história humana.

Na conclusão, finalmente, os resultados alcançados na pesquisa, quais sejam: uma compreensão ampliada da constituição do Ocidente moderno e o desafio que o conceito de niilismo ético de Lima Vaz revela sobre a profundidade da crise de sentido da atualidade, virão confirmar que o reencantamento do mundo é uma noção insuficiente para explicar o *revival* religioso, porque tal categoria de análise dispensou-se do esforço de confrontar um dos maiores desafios da constituição sociocultural dos tempos modernos, que é o advento da racionalidade formal operativa, e de apontar o lugar que deve ocupar a religião, nesse suposto mundo reencantado, a despeito do niilismo.

# 1 Modernidade e racionalização ocidental: do encantamento ao desencantamento do mundo

## 1.1 Modernidade: delimitação histórico-conceitual

### 1.1.1 O conceito filosófico da modernidade e o seu estatuto normativo

Como poderia ser situada, histórica e conceitualmente, uma época cuja singularidade foi a de ter abandonado os critérios tradicionais de demarcação normativa e cujo espírito que a anima se satisfaz na efemeridade do instante, no qual se move e dela absorve a sua existência e o seu sentido, como bem descreveu Charles Baudelaire<sup>1</sup>? Como apreender, conceitualmente, um tempo no qual a própria denominação – modernidade – já denota o imediato, o presente, o agora, mas, também, o transiente e o fugidio? Residiria esse impasse no próprio étimo cujos atributos latentes conotam significados que estão muito além de serem esgotados ou aprisionados num determinado período, o que o torna, curiosamente, singular? Talvez, o que não possa ser contestado, em face de um tempo chamado de modernidade, é que se trata de uma época que deve ser vista sob a dinâmica de um *continuum*, cujos traços marcantes são os da efemeridade e da mudança, na cultura e na sociedade. Época essa que foi descrita por Marshall Berman, com particular distinção, nos seguintes termos:

Existe um tipo de experiência vital — experiência de tempo e espaço, de si mesmo e dos outros, das possibilidades e perigos da vida — que é compartilhada por homens e mulheres em todo o mundo, hoje. Designarei esse conjunto de experiências como “modernidade”. Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, autotransformação e transformação das coisas em redor — mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo o que sabemos, tudo o que somos. A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia. Ser

---

<sup>1</sup> “A modernidade é o transitório, o efêmero, o contingente, é a metade da arte, sendo a outra metade o eterno e o imutável.” (BAUDELAIRE, 1995. p. 859).

moderno é fazer parte de um universo no qual, como disse Marx, ‘tudo o que é sólido desmancha no ar’. (1986, p. 11).

Sob o ponto de vista do conceito, desde a sua etimologia, o vocábulo “modernidade”, provém do advérbio latim *modo*<sup>2</sup>, cuja função é expressar um acontecimento ocorrido “ neste instante” mas ainda “ presente”. Sob o ponto de vista semântico, por seu turno, esse termo provoca a sensação e conduz à formação de uma ideia que remete a um evento que sobrevém e está, imediatamente, vigente, atual, último, onipresente.

Se consideradas a etimologia e a semântica, não seria possível imaginar a possibilidade de ser formada, na mente, a ideia de um fato do passado ou do futuro, *tout court*, quando do uso do advérbio *modo* e dos seus derivados: “moderno” e “modernidade”. Como explica Lima Vaz,

Etimologicamente, o termo ‘modernidade’ provém do advérbio latino *modo* (‘há pouco’, ‘recentemente’, como na expressão *modo veni*, ‘cheguei agora’), donde o adjetivo ‘moderno’ já presente, segundo o Petit Robert, no francês medieval desde o século XIV, e o substantivo abstrato ‘modernidade’ cuja aparição, em francês, data de meados do século XIX. É necessário, pois, que a representação do tempo tenha perdido a estrutura repetitiva própria da simbólica do mito, ou tenha sido transposta da lógica do idêntico para a dialética do idêntico e do diferente, para que o *agora* ou o *atual* do tempo possa revestir-se de uma novidade qualitativa e o *tempo presente* assumira uma *dignidade*, vem a ser, uma estrutura axiológica capaz de desqualificar a primazia do antigo e pôr em questão a instância normativa de um *passado* fixado na identidade de uma origem, diante da qual o *presente* deva abdicar da sua novidade.<sup>3</sup> (1991c, p. 149).

Paradoxalmente, ao se falar de modernidade, devem-se considerar, pelo menos, duas questões que se apresentam simultaneamente: é algo que está presente, em todas as circunstâncias e com plena atualidade e, igualmente, é passageiro e efêmero. Decorre daí a palavra “moda”, que designa aquele fenômeno social, tipificado por provocar uma mudança na vida social, objetivado tanto através da assunção de ideias e comportamentos, fora dos padrões da vida ordinária, quanto do uso coletivo de determinadas peças de vestuário, que vão identificar e marcar alguns segmentos sociais, durante algum período. São essas “modas” que, através da introdução de práticas diversas daqueles vigentes, e por estarem ancoradas em

<sup>2</sup> Cf. Luis Marie Quicherat; F. R. dos Santos Saraiva (1993).

<sup>3</sup> Para uma descrição mais detalhada do uso do termo “moderno” na tradição ocidental, cf. também Lima Vaz (2002; 2012).

hábitos, costumes e valores dessemelhantes, vão moldando uma nova forma de vida e abrindo novos horizontes culturais e sociais.

É em face da própria plurivocidade do vocábulo modernidade e também por tratar-se de um conceito epocal (VAZ, 1991c), anunciante do nascimento de um novo *ethos*, sobre o qual se lançaram as mais diversas interpretações concorrentes, tanto do ponto de vista histórico quanto da teoria social, que se faz necessário esclarecer que o conceito de modernidade aqui utilizado carrega o sentido empregado por Jürgen Habermas (1992; 2000), na sua teoria da modernidade, e isso por duas razões. A primeira é que a teoria de modernidade habermasiana mantém o impulso investigativo da teoria crítica da Escola de Frankfurt, cujos principais representantes<sup>4</sup> envidaram esforços, para compreender a modernidade numa perspectiva mediada pelas contribuições de Karl Marx e Max Weber. Sob esse aspecto, segundo Habermas, para a compreensão da modernidade, é necessário retomar o conceito de racionalização weberiano, como forma de se recuperar os aspectos essenciais que melhor caracterizam os tempos modernos.

A segunda razão é porque o processo de racionalização ocidental não resultou, simplesmente, no fim da razão substancial e, por consequência, no advento da razão formal, segundo Habermas. Essa foi a ideia prevalente, sobretudo, em Adorno e Horkheimer (1985), e também em Marcuse (1998), pois se referiam ao que Weber denominou de racionalidade com relação a fins (*Zweckrationalität*)<sup>5</sup>, como uma racionalidade que, dada a sua natureza formal, sua finalidade era o cálculo, a análise e a instrumentalização da vida. Com efeito, para Habermas, a modernidade, pelo contrário, traz, em sua formação, processos complexos de racionalizações e libera, com isso, reservas e potenciais cognitivos emancipatórios, presentes, até agora, nas formas de vida contemporânea, que podem ser reassumidos, mediante um conceito ampliado de racionalidade, por ele denominado de racionalidade comunicativa.

---

<sup>4</sup> São eles: Max Horkheimer, Theodor Adorno e Herbert Marcuse, herdeiros da tradição do marxismo ocidental (HELD, 1980; BRONNER, 1997; GEUSS, 1988).

<sup>5</sup> É importante chamar a atenção, desde já, sobre a importância da ampliação do conceito de racionalidade weberiano operado por Habermas, pois assim é possível perceber o alcance do seu conceito de modernidade e o quanto ele é tributário do conceito de racionalidade de Weber. Nesse sentido é que se compreende a afirmação de Leonardo Avritzer: “O que surpreende o leitor da *Teoria de ação comunicativa*: é o fato de Habermas buscar em Weber não os elementos de um conceito instrumental de racionalidade com o qual a obra de Weber foi por muito tempo identificada, mas os elementos de uma fundamentação cultural do conceito ocidental de racionalidade, conceito esse que aponta na direção oposta aos fenômenos analisados pela primeira geração da Escola de Frankfurt.” (1996, p. 53-54).

De posse desses esclarecimentos iniciais, pode-se lançar um olhar sobre o motivo pelo qual Habermas se utiliza da teoria da racionalização weberiana, como pressuposto metodológico indispensável para tornar claro o seu conceito de modernidade. Para tanto, ele parte da hipótese de que Weber conseguiu apreender o sentido *sui generis* do processo de racionalização do Ocidente. Isso vai significar a necessidade de se levar em consideração duas questões: a primeira diz respeito ao esforço de Habermas para comprovar que o legado mais significativo do Iluminismo, qual seja, o da conquista da autonomia do sujeito pelo uso público da razão<sup>6</sup>, deve ser defendido, sob pena de se cair na impossibilidade da justificação discursiva de qualquer pressuposto normativo, por força da corrosão de todo padrão de racionalidade. Sob esse aspecto, sua tentativa vai, também, na direção de preservar a herança frankfurtiana, mormente no que ela abraçou de esperança, na possibilidade de emancipação da humanidade, mediante o concurso da razão. A segunda questão, consequência da defesa do ideal iluminista, diz respeito ao esforço teórico empregado por Habermas para responder às investidas do movimento pós-moderno, que tomou corpo no final da década de 1970 e início dos anos de 1980 (Cf. NASCIMENTO, 2011), cuja referência teórica maior é a publicação de um trabalho de Jean François Lyotard, “A condição pós-moderna”<sup>7</sup>, em 1979.

Uma discussão sobre a pós-modernidade e suas consequências para a compreensão da crise na contemporaneidade será retomada adiante. Essa preocupação poderia ser assim, ligeiramente, resumida: para os pós-modernos, deve-se abandonar a ideia de uma racionalidade que pretenda fundamentar qualquer discurso universalizante. Isto é, para eles, o que se perdeu, e jamais poderá ser recuperado, foi a crença na possibilidade de se reunir, num metadiscurso, a diversidade de jogos de linguagem, própria e autônoma de cada cultura particular, não importa qual seja o modelo de racionalidade. Esse pressuposto pós-moderno vai de encontro à teoria da modernidade habermasiana ou, o que dá no mesmo, ao seu projeto de modernidade (HABERMAS, 1992; 2000), bem como da perspectiva de análise de Lima Vaz, para quem, a pós-modernidade que anunciam seus ideólogos é

---

<sup>6</sup> “O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é *por culpa própria* se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo.” (KANT, 1995, p. 11, grifo do autor).

<sup>7</sup> A referência utilizada nesta pesquisa é Jean-François Lyotard (2004).

o “[...] reino da universalidade negativa, do niilismo ético e da contradição vivida do não-sentido.” (VAZ, 1990, p. 10). A questão do niilismo ético, traço marcante da contemporaneidade, será retomada adiante, no capítulo terceiro.

Por conseguinte, se são levadas em conta as duas questões subjacentes ao conceito habermasiano de modernidade, a continuidade do ideal emancipatório iluminista e a demonstração dos limites do pensamento pós-modernos, tem-se uma chave de leitura para a compreensão do alcance do processo de racionalização no pensamento weberiano, como também da sua importância para a apreensão do sentido das mudanças culturais e sociais que conformaram o Ocidente moderno.

Caberia fazer a seguinte indagação, nesse início de discussão, como forma de apontar os caminhos que deverão ser percorridos e os conceitos indispensáveis que vão projetar luzes sobre a modernidade ocidental e seus dilemas: com que estratégia epistemológica Habermas pretende responder tanto à defesa dos ideais emancipatórios iluministas, quanto aos limites do pensamento pós-modernos, para abarcar a complexidade de uma modernidade em conflito consigo mesma?

Desde o início das suas pesquisas, Habermas vinha procurando descobrir um ponto de partida, sob o prisma da teoria crítica, capaz de abarcar o problema da modernidade, que não deixasse de fora nenhuma das suas objetivações. Isso só foi possível quando ele desenvolveu o conceito de racionalidade comunicativa, no final da década de 1970. Trata-se, pois, de um conceito ampliado de racionalidade pós-metafísico “não-derrotista” (HABERMAS, 2007), que não cede à tentação de abandonar a contingência do mundo da vida, nem os desafios da racionalidade instrumental. Assim, foi possível a ele analisar a modernidade em seu conjunto. Por um lado, em relação às contradições que a acompanham, desde o seu alvorecer, e na abertura de um horizonte visado, como um ideal de vida reconciliada. Por outro, a partir da sua constituição normativa e da possibilidade de ser apreendida em um conceito que lhe seja próprio. Por conseguinte, sob o prisma da racionalidade comunicativa, ponto alto do projeto de modernidade habermasiano, e ancorado num claro conceito normativo de modernidade, é que serão analisadas as questões da modernidade e da racionalidade ocidental bem como suas implicações para o debate atual sobre o desencantamento do mundo e o postulado do seu reverso.

Nessa direção, umas das condições apresentadas por Habermas para se compreender a modernidade é o necessário retorno às análises de Max Weber sobre o processo de racionalização ocidental que resultou na diferenciação das esferas de

valor. Com isso, ele pretende: 1) restabelecer a singularidade histórica da modernidade no que ela representa enquanto uma época caracterizada pelo irromper de formas múltiplas de diferenciação social, nos moldes desenvolvidos por Weber; 2) apresentar a conseqüente ruptura dessa época com o modo tradicional de vida e o estabelecimento de um novo *ethos*, cujos horizontes de alcance e de relevância do seu significado histórico-culturais podem, apenas, ser apreendidos mediante um conceito ampliado de racionalidade; e, finalmente, 3) demonstrar, contra Weber, que há um “[...] processo paulatino de substituição da legitimação religiosa das esferas axiológicas de valor por critérios de validade fornecidos pela comunicação através da linguagem” (AVRITZER, 1996, p. 68). No entanto, na sua busca de demarcação do significado da modernidade, Habermas segue com Weber para defender a relação interna entre a modernidade e o racionalismo ocidental, vínculo não simplesmente contingente, e sim indispensável para se compreender a modernidade, como resultado de um processo histórico de significação universal, naquilo que ela tem de peculiar<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Habermas faz uma apropriação seletiva do pensamento de Weber, segundo Leonardo Avritzer. Isto é, interessa a ele aqueles aspectos do processo de racionalização ocidental weberiano que corroboraram com o desenvolvimento da sua teoria da ação comunicativa. Sob esse aspecto, podem-se identificar em Habermas duas críticas “[...] à teoria weberiana da modernidade: 1) a crítica ao politeísmo de racionalidades como o qual Weber identificou a predominância da ciência no interior da modernidade; 2) a crítica à tese weberiana acerca do solapamento da dimensão cultural da modernidade através do desenvolvimento da secularização.” (AVRITZER, 1996, p. 64). Essa tese da seletividade apropriativa corresponde à própria arquitetura do pensamento habermasiano e pode ser resumida nos seguintes termos: com relação à tese do “politeísmo de racionalidades”, Habermas, tal qual Weber, segue de perto os passos de Immanuel Kant na análise da modernidade, sem abandonar o ideal kantiano d’ “A unidade da razão na multiplicidade de suas vozes.” (HABERMAS, 1990, p. 151s). Isso significa que a ciência é apenas umas das suas possíveis encarnações históricas, mas não a única, nem a principal. “A ciência, pelo contrário, não se ocupa dos conteúdos do mundo da vida dos grupos sociais e dos sujeitos socializados construídos em termos perspectivistas, centrado no eu e pré-interpretado nas categorias da linguagem ordinária.” (HABERMAS, 1994, p. 94). No que diz respeito, ao abalo dos alicerces da dimensão cultural da modernidade, Habermas partirá da análise do processo de racionalização ocidental weberiano, para reafirmar a dignidade da cultura em face da sociedade, do avanço vertiginoso do sistema social e de uma forma de consciência fragmentada, substituta mais sutil da falsa consciência, que reúne as condições para a “*colonização do mundo da vida*.” (HABERMAS, 1985, p. 355, grifo do autor). Nesse sentido, ele não cede ao “pessimismo cultural” de Weber, na expressão de Michael Löwy (2014, p. 41), mas, defende a dignidade cultural, através do saber atematizado presente no mundo da vida, única condição para criação de formas de vida não reprimida. A questão da seletividade está fora do escopo de discussão desta pesquisa. É importante destacar, no entanto, que esse “pessimismo cultural” de Weber, segundo Löwy, revela uma atitude ambivalente porque isso não o vincula à corrente conservadora antissemita, nem tampouco à revolucionária “O pessimismo cultural (*Kulturpessimismus*) tem má fama. O termo aparece por volta do fim do século XIX e designa uma atitude, um estado de espírito, uma *Stimmung* de desconfiança em relação à modernidade e à crítica do capitalismo, do liberalismo e do industrialismo, compartilhada por toda uma corrente da cultura alemã dos anos 1890-1933. [...] Embora o *Kulturpessimismus* comportasse um polo conservador ou reacionário, existia um *pessimismo cultural de esquerda* na Alemanha – frequentemente representado, é verdade, por

Segundo Habermas, Max Weber (2004) “descreveu como ‘racional’ aquele processo de desencantamento ocorrido na Europa que, ao destruir as imagens religiosas do mundo, criou uma cultura profana.” (HABERMAS, 2000, p. 3). Mas não foi apenas o domínio da cultura que sofreu o impacto desse processo de “profanação”. A racionalização adentrou, igualmente, nos fundamentos das sociedades modernas europeias e se institucionalizou, principalmente, a partir do modelo de ação racional com relação a fins<sup>9</sup>. Foi esse modelo de ação racional que possibilitou o surgimento de estruturas sociais diferenciadas “[...] que se cristalizaram em volta do cerne organizatório da empresa capitalista e do aparelho burocrático do Estado.” (HABERMAS, 2000, p. 4). Esse recurso à sociologia compreensiva de Weber, presente na teoria social habermasiana, tem o condão de demonstrar que não se pode compreender a modernidade sem o auxílio da teoria de racionalização weberiana. Segundo Touraine<sup>10</sup>,

Max Weber define a modernidade pela racionalidade dos meios e a opõe à pretensão racional dos valores, o que se traduz mais concretamente pela oposição entre a ética da responsabilidade, característica do homem moderno, e a ética da convicção, que não pode intervir senão em circunstâncias excepcionais, assim como a autoridade carismática, em um mundo racionalizado. Esta é a imagem weberiana do mundo moderno: a coexistência da racionalização cotidiana e de uma guerra ocasional dos deuses. (1998, p. 101).

Interessa, pois, a Habermas demonstrar, em sua teoria da sociedade, que o conceito de modernidade é o ponto de partida que faz convergir os temas correlatos à marcha de diferenciação social que resulta do processo seletivo de racionalização. Para Richard Bernstein (1994), o conceito de “seletividade” desses processos de racionalização representa a intensão sociológica habermasiana mais relevante<sup>11</sup>. É a

---

pensadores judeus, como Walter Benjamin ou os outros autores da Escola de Frankfurt.” (LÖWY, 2014, p. 41-42, grifo do autor).

<sup>9</sup> Max Weber opera com tipos ideais racionais para compreensão dos determinantes da ação social. Sua tipologia de ação social, conforme Catherine Colliot-Thélène, “[...] distingue quatro formas, hierarquicamente ordenadas segundo seu grau de consciência reflexiva: tradicional, afetiva, racional com relação a valores e racional com relação a fins [...]” (1995, p. 107). Para Weber, a ação racional com relação a fins será um dos fatores determinantes para a conformação do *ethos* moderno. Em Habermas, ela será o esteio sobre o qual se estabelecerá o elo indissociável entre modernidade e racionalidade, condição necessária para a sua crítica àqueles que abraçaram o discurso pós-moderno. Antes de Habermas, os teóricos do Instituto de Pesquisa Social, principalmente Theodor Adorno; Max Horkheimer (1985) e Herbert Marcuse (1998), já haviam lançado mão desse tipo ideal de racionalidade weberiano para a elaboração da chamada Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, sob a denominação de racionalidade instrumental, conforme já indicado anteriormente.

<sup>10</sup> Alain Touraine afirma que Max Weber é o “maior analista da modernidade.” (1998, p. 100).

<sup>11</sup> A partir do conceito de seletividade, “Podemos apreciar de novo a fusão que realiza a teoria da ação comunicativa da racionalidade e sua perspectiva sociológica sobre a modernidade. Somente quando

partir da teoria da ação, no sentido empregado por Weber, que Habermas vai resgatar a relação interna entre modernidade e racionalidade, relação presente na sociologia compreensiva weberiana, conquanto perdida pelas ciências sociais, a partir da segunda metade do século XX, por estarem sob o influxo da sociologia funcionalista<sup>12</sup>. Assim, ao retomarem a discussão iniciada por Weber, as ciências sociais desenvolveram uma “teoria da modernização<sup>13</sup>” que abstrai o conceito de modernidade weberiano cujas consequências podem ser vistas na dissociação entre a modernidade e o seu vínculo originário com a Europa da “nova época”<sup>14</sup> e a neutralização, espaço-temporal, dos processos de desenvolvimento social. Mas não apenas,

Além disso, rompe os vínculos internos entre a modernidade e o contexto histórico do racionalismo ocidental, de tal modo que os processos de modernização já não podem mais ser compreendidos

---

captamos as diferentes formas de ação e de racionalidade podemos aclarar e justificar a pretensão de que os processos de racionalização possam adotar uma variedades de formas históricas.” (BERNSTEIN, 1994, p. 47, tradução nossa).

<sup>12</sup> Em linhas gerais, a perspectiva da sociologia funcionalista poderia ser assim resumida: os fatos sociais têm existência própria e independência em relação aos indivíduos, na sua singularidade, e, de certa maneira, os precede e engloba. Em cada grupo social, os padrões de conduta e de pensamento estão reunidos numa unidade de referência a qual Émile Durkheim (1999) denominou de “consciência coletiva”. Na concepção funcionalista, importa analisar o lugar que ocupa cada unidade e a sua relação com as demais unidades do mesmo sistema, para daí verificar a relação destas como a totalidade do sistema social. A partir de tal análise, seria possível avaliar como cada unidade interfere no equilíbrio ou na anomalia do sistema. Em termos, é o que afirma Durkheim: “Sem dúvida, é uma verdade evidente a de que nada há na vida social que não exista nas consciências individuais; no entanto, quase tudo o que se encontra nestas últimas vem da sociedade. A maior parte de nossos estados de consciência não se teria produzido em seres isolados e se teria produzido de maneira totalmente diferente em seres agrupados de outra maneira. Eles derivam, pois, não da natureza psicológica do homem em geral, mas da maneira como os homens, uma vez associados, se afetam mutuamente, conforme sejam mais ou menos numerosos, mais ou menos próximos. Produtos da vida em grupo, somente a natureza do grupo pode explicá-los.” (1999, p. 363-364). Sobre a concepção funcionalista da sociedade, escreve Peter Berger: “Segundo a perspectiva durkheimiana, viver em sociedade significa existir sob a dominação da lógica da sociedade. Com muita frequência, as pessoas agem segundo essa lógica sem o perceber. Portanto, para descobrir essa dinâmica interna da sociedade, o método sociológico terá muitas vezes de desprezar as respostas que os próprios atores sociais dariam a suas perguntas e procurar as explicações de que eles próprios não se dão conta. Esta atitude essencialmente durkheimiana foi levada à abordagem teórica hoje chamada de funcionalismo. Na análise funcional, a sociedade é analisada em termos de seus próprios mecanismos como sistema, e que muitas vezes se apresentam obscuros ou opacos àqueles que atuam dentro do sistema.” (1976, p. 50-51). A análise habermasiana da modernidade, que se ancora na sociologia de Weber, vai de encontro à visão funcionalista da sociedade, visão esta que não estará em exame neste trabalho.

<sup>13</sup> “O conceito de modernização refere-se a um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas etc.” (HABERMAS, 2000, p. 5).

<sup>14</sup> Hegel (1992).

como racionalização, *como* uma objetivação histórica de estruturas racionais. (HABERMAS, 2000, p. 5, grifo do autor).

O desenvolvimento de uma modernização autossuficiente, cujo progresso se tornou o critério interno de sua própria justificação, fez com que as ciências sociais se dispensassem a pergunta sobre as circunstâncias histórico-sociais que tornaram possível a inauguração desse novo tempo, sobretudo no que diz respeito ao horizonte conceitual do racionalismo ocidental a ele inerente, que forneceu as condições para a efetivação dos ideais iluministas que plasmaram a modernidade. Na condição de observadores privilegiados, os cientistas sociais se despendem do passado, julgado como exaurido em suas possibilidades, e se lançam em direção da pós-modernidade. Essa despedida rompe qualquer possibilidade da compreensão do significado da modernidade, naquilo que lhe é mais característico, conforme acreditava Weber e que Habermas vai reafirmar, na mesma direção: que a sua efetivação é o resultado de um processo de objetivação de estruturas racionais.

Porém, uma vez desfeitas as relações internas entre o conceito de modernidade e a sua autocompreensão, conquistada a partir do horizonte da razão ocidental, os processos de modernização que prosseguem, por assim dizer, automaticamente, podem ser relativizados desde o ponto de vista distanciado do observador pós-moderno. (HABERMAS, 2000, p. 6).

A preocupação de Habermas com respeito à necessidade de se precisar o estatuto normativo da modernidade, portanto, tem um objetivo terminante: restabelecer a sua relação com o sentido weberiano de racionalidade. Foi em vista desse objetivo que, na primeira metade da década de 1980<sup>15</sup>, ele publicou seus trabalhos mais específicos sobre o tema, com desdobramentos nas obras subsequentes. Seu propósito foi o de compreender como a modernidade, cujos ideais iluministas de confiança na possibilidade de a razão indicar os caminhos para a emancipação da humanidade, tanto em relação à dependência da natureza, quanto ao domínio da religião e de governos despóticos, quedou-se prisioneira de um modelo

---

<sup>15</sup> Os principais trabalhos de Habermas sobre racionalização e modernidade são, por ordem do ano de publicação na Alemanha: “Modernidade: um projeto inacabado” (1980); “Teoria da ação comunicativa I” (1981) e “O discurso filosófico da modernidade” (1985). Não obstante, em 1968, em “Técnica e ciência como ‘ideologia’”, uma homenagem à passagem dos 70 anos de Herbert Marcuse, ele já sinalizava o contexto da discussão, ao qual deveria considerar o processo de racionalização do Ocidente que culminou no avanço do sistema capitalista sobre as formas de vida tradicionais, à medida que passou a determinar os destinos da cultura e a organização social e transformou, desde a raiz, o modo de vida Ocidental, com o progresso da ciência e da técnica modernas. Esses trabalhos estarão na base da discussão do conceito de modernidade de Habermas.

de desenvolvimento material, inspirado na tecnociência moderna, que advogou um progresso ilimitado do conhecimento operativo, com fins utilitários, porém indigente com relação ao desenvolvimento humano, através do aperfeiçoamento moral e social.

Por conseguinte, se foi a face de Janus que se apresentou mais visível na odisseia da racionalidade ocidental moderna, que desaguou num mundo administrado, por um lado, e na ausência de sentido e no desencanto, com relação à conquista de um mundo mais humano, por outro, então, isso não significa que tais contradições, em si mesmas, segundo Habermas, sejam motivos para se abandonar o seu estatuto singular. Isto é, a modernidade, e o processo de racionalização da qual ela decorre, é uma época que carrega consigo não somente aqueles ideais de realização do desenvolvimento humano, em todos as dimensões de sua existência, mas sobretudo, a compreensão de que o seu conceito reflete a consciência do estágio de desenvolvimento de uma forma de racionalidade mais complexa. Racionalidade esta que é capaz de abarcar suas próprias contradições, sem perder o discernimento de que é portadora das condições de possibilidade para a realização desses ideais ou, se não tanto, pelo menos, tem a consciência dos desafios que a acompanham. Eis o seu estatuto<sup>16</sup>.

Em “Modernidade: um projeto inacabado”<sup>17</sup>, o diapasão estabelecido por Habermas (1992) para o esclarecimento do conceito de modernidade é o confronto com o diagnóstico de uma época que se rendia ao abandono da tradição moderna e abraçava a tese da pós-modernidade. Para Habermas, a modernidade somente será vista em sua singularidade desde o momento em que a historicidade for colocada como a medida do seu valor. Essa singularidade está também no seu caráter epocal, por se tratar dos “tempos mais recentes”, a saber: uma época determinada por uma consciência histórica claramente instituída, condição indispensável para a compreensão mais condizente ao seu conceito, naquilo que ele condensa de significado, em cada um dos seus atributos, bem como na densidade de seu conteúdo:

A palavra ‘moderno’ foi empregada pela primeira vez em fins do século V, para marcar o limite entre o presente, que há pouco se tornara oficialmente cristão, e o passado romano-pagão. Com conteúdos

---

<sup>16</sup> Tal estatuto da modernidade não deixa de ser um déficit da Razão, na ótica de Lima Vaz. Como não atua como “inteligência espiritual” e perdeu o liame com a metafísica, a racionalidade moderna, desde Francis Bacon, tornou-se operativa e calculadora. É ela que dá suporte ao sujeito transcendental, kantiano, que opera através do método e da construção do objeto, sujeito que “[...] acabará avocando para si o lugar e a dignidade do Absoluto real.” (VAZ, 1995, p. 65).

<sup>17</sup> Esse trabalho tem como base o discurso proferido por Habermas na Paulskirche, Frankfurt, em 11 de setembro de 1980, por ocasião da entrega do Prêmio Adorno.

variáveis, a 'modernidade' sempre se volta a expressar a consciência de uma época que se posiciona em relação ao passado da Antiguidade, a fim de compreender a si mesma como resultado de uma transição do antigo para o novo. (HABERMAS, 1992, p. 100).

Ora, mesmo que não se possa advogar a univocidade dos conceitos, conquanto também não se deve extrair deles um sentido que lhes seja estranho, sob pena de frustrar a compreensão a que se destina. A falta de clareza e precisão no uso da linguagem impede que o diálogo alcance o *telos* que lhe é inerente: o entendimento intersubjetivo. Nessa perspectiva é que em "O discurso filosófico da modernidade", Habermas tomará para si o desafio de resgatar o conceito de modernidade, desde o prisma da necessidade da certificação defendida por Hegel, ele que é, segundo Lima Vaz, "[...] o pensador por excelência da modernidade ocidental no seu inteiro desdobrar-se [...]" (1991c, p. 150), por conseguinte

[...] o primeiro filósofo que desenvolveu um conceito claro de modernidade; em razão disso é necessário retornar a Hegel se quisermos entender o que significou a relação interna entre modernidade e racionalidade, que permaneceu evidente até Max Weber e hoje é posta em questão. (HABERMAS, 2000, p. 8).

Com isso, é possível ascender não apenas a uma compreensão concordante do conceito de modernidade, com o objetivo de determinar o seu alcance histórico, social e político para a civilização ocidental, mas, principalmente, fazer o resgate da sua significação simbólico-cultural, condição para dialogar com as ciências humanas e sociais, que abraçaram, desde o início do século XX, a ideia do fim da modernidade e postulam o início de uma nova época, denominada de pós-modernidade ou de termos correlatos cujo sentido remete ao esgotamento das possibilidades de a modernidade conferir sentido, criar valores e dar respostas aos conflitos criados por ela mesma.

Para Hegel, a modernidade é um evento que representa algo de completamente inédito: "novos tempos". É um tempo de renascimento e de trânsito para a inauguração de uma época cujo início se faz presença. O ontem se despede nas brumas do passado, em face do raiar de um novo dia. Seus sintomas já se fazem sentir e se tornam visíveis, graças ao sol nascente que deixa transparecer a novidade dessa aurora. É um tempo qualitativamente diferente, *kairós*, do qual emana a plenitude de um sentido que se deixa acompanhar pela imagem desse mundo novo. É assim que Hegel a descreverá, no prefácio da "Fenomenologia do espírito":

Aliás, não é difícil ver que o nosso tempo é um tempo de nascimento e de trânsito para uma nova época. O espírito rompeu com o mundo de seu ser-aí e de seu representar que até hoje durou; está a ponto de submergi-lo no passado, e se entrega à tarefa de sua transformação. Certamente, o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para a frente. Na criança, depois de longo período de nutrição tranquila, a primeira respiração – um salto qualitativo – interrompe o lento processo do puro crescimento quantitativo; e a criança está nascida. Do mesmo modo, o espírito que se forma lentamente, tranquilamente, em direção à nova figura, vai desmanchando tijolo por tijolo o edifício de seu *mundo* anterior. Seu abalo se revela apenas por sintomas isolados. A frivolidade e o tédio que invadem o que ainda subsiste, o pressentimento vago de um desconhecido são os sinais precursores de algo diverso que se avizinha. Esse desmoronar-se gradual, que não altera a fisionomia do todo, é interrompido pelo sol nascente, que revela num clarão a imagem do mundo novo. (1992, p. 26, grifo do autor).

Na tradição cristã ocidental, a expressão “novos tempos” denota um evento histórico de caráter transhistórico. Trata-se de um acontecimento mediante o qual se inaugura a plenitude de sentido da existência, porque o “[...] o tempo cristão apresenta a singularidade única de privilegiar de modo absoluto um segmento delimitado do tempo empírico no qual tem lugar o evento *crístico*, e que se estende da Encarnação à Ressurreição.” (VAZ, 1991c, p. 150, grifo do autor). Na tensão escatológica do já e o ainda não, o tempo desdobra-se como algo qualitativamente novo cujo compasso de espera, por parte do crente, remete ao porvir distante, futuro esse que apenas se realizará após o Juízo Final, quando a humanidade, finalmente, verá a glória de Deus, face a face. Na época do iluminismo, as expressões “novos tempos” e “tempos modernos” ganharam um sentido não cronológico, e passaram significar uma convicção de que o futuro já começou, está de fato presente e em sua plena realização. Na atualidade do agora e a partir desse mesmo presente, o homem lançará, reflexivamente, seu olhar sobre a história como um todo. “Uma vez que o mundo novo, o mundo moderno se distingue do velho pelo fato de que se abre ao futuro, o início de uma época histórica repete-se e reproduz-se a cada momento do presente, o qual gera o novo a partir de si.” (HABERMAS, 2000, p. 11). Nesse novo e perene se insinua o conceito filosófico da modernidade:

A modernidade pois, vista desde o ângulo da conceptualização filosófica, significa a reestruturação *modal* na representação do tempo, em que este passa a ser representado como uma sucessão de *modos* ou de atualidades, constituindo segmentos temporais privilegiados pela forma de Razão que neles se exerce. Nesse sentido, o tempo é vivido como propriamente *histórico* e nele alguma coisa acontece que

pode ser chamada qualitativamente *moderna*. (VAZ, 1991c, p. 151, grifo do autor).

É na própria atualidade inarredável do novo tempo que Hegel institui o mister da filosofia para certificar essa época, ou seja, para dar a certeza e a convicção do que a modernidade tem de si mesma: um tempo que dispensou o modelo normativo do passado, da tradição, e cuja autenticidade que lhe é própria não depende da autoridade do passado (HABERMAS, 1992). Por conseguinte, caberia indagar se não está no passado o paradigma regente desse novo tempo, onde deveria ser encontrado? Para Hegel, o princípio normativo da modernidade é a subjetividade, e os acontecimentos históricos da Reforma, do Iluminismo e da Revolução Francesa atestam sua atualidade. Habermas sintetiza a ideia hegeliana das formas de objetivação do princípio da modernidade e suas manifestações nas diversas estruturas culturais do mundo moderno, religião, ciência, moral e arte, nos seguintes termos:

Com Lutero, a fé religiosa tomou-se reflexiva; na solidão da subjetividade, o mundo divino se transformou em algo posto por nós. Contra a fé na autoridade da prédica, e da tradição, o protestantismo afirma a soberania do sujeito que faz valer seu próprio discernimento [...]. Depois, a Declaração dos Direitos do Homem e o código Napoleônico realçaram o princípio da liberdade da vontade como o fundamento substancial do Estado, em detrimento do direito histórico [...].

Além disso, o princípio da subjetividade determina as manifestações da cultura moderna. Primeiramente, isso vale para a *ciência* objetivante que, ao mesmo tempo, desencanta a natureza e liberta o sujeito cognoscente [...]. Os *conceitos morais* dos tempos modernos são talhados para reconhecer a liberdade subjetiva dos indivíduos. Fundam-se, por um lado, no direito do indivíduo de discernir como válido o que ele deve fazer; por outro, fundam-se na exigência de que cada um persiga os fins do bem-estar particular em consonância com o bem-estar de todos os outros. A vontade subjetiva ganha autonomia sob leis universais; [...]. A *arte moderna* revela a sua essência no romantismo; a forma e o conteúdo da arte romântica são determinados pela absoluta interioridade. (2000, p. 26-27, grifo do autor).

Se, por um lado, esses acontecimentos configuram-se como peças insubstituíveis na composição do intrincado mosaico da modernidade, mesmo que, isoladamente, cada um deles não reúne as condições para explicar ou mesmo certificar a época moderna no seu todo; por outro, forçoso é indagar qual o substrato sobre o qual se assenta e, ao mesmo tempo, permite que ela seja compreendida nas contradições que lhe são inerentes. A resposta não poderia ser outra, senão: a

subjetividade, porque é dela que provém e se objetivam, na cultura e na sociedade, as exteriorizações do sujeito moderno, nos domínios da ciência, da moral e da arte, porque “O sujeito apresenta-se, assim, como o *hypokeimenon*, a substância primeira que sustenta todo o edifício simbólico da cultura moderna.” (VAZ, 1994, p. 11).

Colocando a questão nessa direção e aceitando-se o pressuposto de que o princípio constitutivo da modernidade é a subjetividade – e até aqui Habermas<sup>18</sup> está de acordo com Hegel –, porque a subjetividade se tornou o princípio *par excellence* para a compreensão dos tempos modernos? Para Lima Vaz, isso ocorre porque a subjetividade foi erigida como o fundamento na ordem das razões, isto é “A *Denkform* da modernidade ocidental tem por conseguinte, no sujeito assim definido, sua evidência primeira e o primeiro princípio da sua ordem de razões.” (1994, p. 11). Tal precedência torna-se ainda mais evidente na arquetônica do sistema kantiano que reflete, como num espelho, os contornos do seu tempo: “Kant exprime o mundo moderno num edifício de pensamento.” (HABERMAS, 2000, p. 29). Entretanto, o que o autor da “Crítica da razão pura” não percebe é que se trata de uma construção em cujos fundamentos algumas fissuras já se fizeram presentes.

De fato, na “Crítica da razão pura”, mesmo sem ter consciência disso, Kant apresentará a estrutura da razão transcrita em seus momentos: razão pura, cuja preocupação é a ciência, o reino da necessidade; razão prática, que legisla sobre a ação moral, pois tem em vista o reino da liberdade; faculdade de julgar, que trata do sentimento de prazer e desprazer, e exerce a função mediadora entre a natureza e a liberdade. A arquetônica da razão, agora, tem uma unidade meramente formal<sup>19</sup>; em

---

<sup>18</sup> Habermas irá romper com o princípio da subjetividade, necessário para explicar as forças constitutivas que possibilitaram a modernidade, por considerá-lo como um princípio insuficiente para superar os conflitos normativos advindos do seu desenvolvimento. Através da teoria da ação comunicativa, nova forma de racionalidade liberada graças à autonomização das esferas sociais, fruto do processo de racionalização, conforme Weber, Habermas defenderá como factível a recomposição do quadro simbólico normativo da modernidade, para compreender os desafios de uma época em conflito consigo mesma. Sob tal aspecto, o princípio da subjetividade cede lugar à racionalidade comunicativa, na qual a linguagem torna-se o *medium* através do qual os dissensos podem ser resolvidos. Ou seja, o sujeito deixa de ser o centro normativo, de cuja solidão do *ego cogito* exercia o poder de juiz sobre o mundo como um todo. Doravante, a *ágora* torna-se o lugar no qual o diálogo intersubjetivo e a força do melhor argumento poderiam substituir o argumento da força (HABERMAS, 1984; 1985; 1990a).

<sup>19</sup> Segundo Lima Vaz, “[...] a multiplicação das racionalidades na nossa cultura pode ser considerada seja o resultado da auto-diferenciação da razão moderna provocada pelo dinamismo e pela fecundidade incontestáveis do seu método, que permite estender a todos os campos da realidade o procedimento hipotético-dedutivo, a modelização e a verificação experimental; seja como *problema* que é posto pela perda da unidade analógica da Razão. Ora, é justamente como problema que a pluralidade das formas de racionalidade incide poderosamente sobre a Ética e desenha-lhe a face igualmente *problemática* na cultura contemporânea.” (1995, p. 63, grifo do autor).

nada mais lembra a razão substancial da metafísica<sup>20</sup>, pois já não reserva nem mesmo um lugar para a fé<sup>21</sup>. Ademais, a razão centrada no sujeito, herança inalienável do *Cogito ergo sum*, de Descartes, ainda se coloca como princípio normativo e juiz da cultura como um todo<sup>22</sup>: “Na modernidade, portanto, o Estado e a sociedade, bem como a ciência, a moral e a arte transformaram-se em outras tantas encarnações do princípio da subjetividade.” (HABERMAS, 1990, p. 29).

Por conseguinte, se é assim, ainda se torna necessário avançar com mais uma indagação para aquilatar se da condição privilegiada e unilateral, uma vez que dele tudo procede, o princípio da subjetividade é suficiente para extrair, de si mesmo, ou das suas “encarnações”, os critérios normativos ideais para sua própria orientação no mundo. Se a resposta for afirmativa, tais critérios deverão servir, também, para criticar as contradições internas de uma razão em conflito consigo mesma, vez que ela se liberou do peso da tradição que até então funcionava como modelo normativo, a ser imitado. Segundo Habermas,

Posta a questão desse modo, a subjetividade se revela um *princípio unilateral*. Com efeito, este possui uma força inédita para gerar uma formação da liberdade subjetiva e da reflexão e minar a religião, que até então se apresentava como o poder unificador por excelência. Mas esse mesmo princípio não tem força suficiente para regenerar no *medium* da razão o poder unificador da religião. A orgulhosa cultura reflexiva do Iluminismo rompeu com a religião e ‘a pôs ao *lado* de si ou se pôs ao *lado* dela’. O rebaixamento da religião conduz a uma dissociação entre fé e saber que o Iluminismo não é capaz de superar por meio de suas próprias forças. Por isso aparece na *Fenomenologia*

---

<sup>20</sup> “Kant coloca no lugar do conceito substancial de razão da tradição metafísica o conceito de uma razão que se dividiu em seus elementos e cuja unidade de agora em diante só tem caráter formal.” (HABERMAS, 1989, p. 18). É esse conceito de uma razão cindida em seus momentos e em conflito consigo mesma, mas que ainda reserva para si uma unidade meramente formal, que Hegel se esforçará por reconstituir, em sua totalidade, mediante o espírito absoluto. Esforço dispensado por Weber, pois vê as objetivações dessa razão, cindida em esferas autônomas de organização da sociedade, ciência, moral e arte, como resultantes do processo de racionalização ocidental, sem qualquer esperança de um retorno à unidade perdida da razão substancial.

<sup>21</sup> “Idênticas considerações acerca da utilidade positiva dos princípios críticos da razão pura se aplicam ao conceito de Deus e da natureza simples da nossa alma, de que agora me dispenso para abreviar. Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, admitir Deus, liberdade e imortalidade, sem ao mesmo tempo recusar à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentais, porquanto, para as alcançar, teria necessariamente de se servir de princípios que, reportando-se de fato apenas aos objetos de experiência possível, se fossem aplicados a algo que não pode ser objeto de experiência, o converteriam realmente em fenômeno, desta sorte impossibilitando toda a extensão prática da razão pura. Tive pois de suprimir o saber para encontrar lugar para a crença [...]” (KANT, 1997, p. 27).

<sup>22</sup> “Pode considerar-se a Crítica da Razão Pura o verdadeiro tribunal para todas as controvérsias desta faculdade, porque não está envolvida nas disputas que se reportam imediatamente aos objetos, mas está estabelecida para determinar e para julgar os direitos da razão em geral, segundo os princípios da sua instituição primeira.” (KANT, 1997, p. 604).

*do espírito* sob o título de mundo do espírito alienado de Si. (2000, p. 30-31, grifo do autor).

Tamanha impossibilidade para superar as clivagens e os conflitos internos à própria certificação, desarmonia resultantes do próprio princípio da subjetividade no interior do qual suas contradições internas não se resolvem, será considerada como um fracasso da racionalidade moderna para resolver os seus problemas, sobretudo em face das objeções levantadas pelos expoentes máximos da crítica hegeliana, nomeadamente Karl Marx, Sören Kierkegaard e Friedrich Nietzsche<sup>23</sup>. Crítica que foi levada adiante por Adorno e Horkheimer (1985), na “Dialética do esclarecimento”. Assim, como resposta a essa aporia de uma razão em conflito consigo mesma, Habermas desenvolve um conceito ampliado de modernidade, que leva em consideração tanto o processo de racionalização desenvolvido por Weber, quanto um outro vetor da modernidade, que ficou como que esquecido pelos críticos da modernidade e, por isso, anunciaram sua despedida.

A questão poderia ser desenvolvida da seguinte forma: para Habermas, o processo de racionalização ocidental liberou aquelas estruturas de racionalidade que se objetivaram como esferas axiológicas culturais, conforme Weber identificou e demonstrou. Em tal processo, um tipo específico de racionalidade se destacou: racionalidade com relação a fins (*Zweckrationalität*). Essa forma de racionalidade, com o desenvolvimento do capitalismo ocidental, adentrou, de maneira mais expressiva, na empresa capitalista e na organização burocrática do Estado (WEBER, 2004), bem como na ciência e na técnica, forças motrizes que asseguram o progresso material. Tem-se aqui a modernização social, gestada das entranhas da modernidade cultural, graças ao processo de desencantamento do mundo.

Dessa perspectiva, uma ininterrupta modernização social autossuficiente destaca-se dos impulsos de uma modernidade cultural que se tornou aparentemente obsoleta; ela opera apenas com as leis funcionais da economia e do Estado, da técnica e da ciência, as quais se fundem em um sistema pretensamente imune a influências. (HABERMAS, 2000, p. 6).

---

<sup>23</sup> Marx contrapôs a práxis em face da teoria; Kierkegaard reclamou o lugar do indivíduo frente ao sistema; Nietzsche apresentou a razão subjetiva como dissimulada na sua vontade de poder, e, ao mesmo tempo, como negação da vida, para anunciar, em seguida, o niilismo subjacente à modernidade (HABERMAS, 2000; ARENDT, 1972).

A racionalidade, por seu turno, não se reduz apenas a uma única modalidade de expressão, a exemplo da modernidade social, cuja aplicação ocorre na busca de resultados quantificáveis, lugar da racionalidade com relação a fins. Existem contextos de vida nos quais outros valores são determinantes, pois que estão no domínio do sentido da existência, a exemplo da arte, da religião, das emoções e da afetividade. Trata-se da modernidade cultural, a qual tinha assegurada a sua unidade mediante a razão substancial, representada pelas imagens cosmológica, metafísica e religiosa do mundo. No entanto, com o avanço do processo de racionalização social, essa unidade foi cindida em domínios independentes: ciência, valores, arte, religião, etc., conforme destacado por Weber (1974a).

Na concepção de modernidade de Habermas, o que importa ressaltar é que, mesmo diante do avanço da modernidade social, graças ao progresso da ciência e da técnica, da organização do Estado e do domínio do sistema capitalista sobre as demais esferas da sociedade, a modernidade cultural não se tornou obsoleta. Seus valores estão presentes no mundo da vida sociocultural, aberto e estruturado linguisticamente, no qual pode ser estabelecida uma comunicação livre da dominação, mediante uma forma alternativa de racionalidade, que se expressa através da busca do entendimento dialógico e resiste em preservar os ideais emancipatórios iluministas, compreendidos sob um “[...] conceito de razão de *um modo mais modesto*.” (HABERMAS, 2000, p. 63, grifo do autor). Isso significa dizer que a busca pelo consenso, no qual “[...] as interações se entrelaçam no espaço e no tempo, permanece aí dependente das tomadas de posição autônomas dos participantes da comunicação, que dizem sim ou não a pretensões de validade criticáveis.” (HABERMAS, 1990a, p. 52-53). Mas não somente Habermas diz ter sido chamado à atenção por Albrecht Wellmer no sentido de que a medida de valor também pode ser alterada através da experiência estética, quando não convertida em juízo de gosto:

Tão logo seja usada de modo indagativo na elucidação da vida, ela entra num jogo linguístico que já não é o da crítica estética. Neste caso, a experiência estética não renova apenas as interpretações das necessidades, à luz das quais percebemos o mundo; interfere, ao mesmo tempo, também nas explicações cognitivas e expectativas normativas, modificando a maneira como todos esses momentos *remetem* uns aos outros. (HABERMAS, 1992, p. 119, grifo do autor).

A partir dessas duas perspectivas, a da racionalidade comunicativa, que encontra seu campo de ação nas experiências de um mundo da vida atematizado, e

a da arte, enquanto experiência de apreender o mundo de uma maneira não normativa, portanto, simbólica, Habermas entende ter restabelecido o conceito de modernidade na sua dignidade histórico-cultural, ao reconstituir, discursivamente, a dinâmica e o vínculo intrínseco entre a modernidade e o processo de racionalização ocidental descrito por Weber. Isso posto, impõe-se indagar sobre o que vai derivar, enquanto novidade, desse conceito ampliado de modernidade. Assim, uma vez liberto das amarras da racionalidade centrada no sujeito, tal conceito se abre à dinâmica do próprio processo de racionalização e, ao mesmo tempo, aponta um possível caminho para a saída das aporias e da crise da modernidade. Ao mesmo tempo, ele vem como resposta aos que abandonaram o projeto emancipatório da modernidade, mesmo antes de vislumbrar uma saída que fizesse justiça aos ideais iluministas, isso porque abandonaram a autocompreensão da modernidade cultural em autonomia particular.

### **1.1.2 A modernidade, sua crise e a pós-modernidade**

A incidência do termo crise e bem assim sua recorrência ao longo desta exposição, quase como um lema, denota tratar-se de uma questão de soberba importância para atualidade do debate em torno da modernidade, sobretudo, quando se considera tratar-se de uma crise que reclama uma resposta à altura dos seus desafios, porque diz respeito aos destinos do Ocidente. Resposta que se espera seja dada no âmbito das ciências humanas e sociais, como um todo, sobretudo quando se assiste que a modernidade gerou no seu desenvolvimento um grande paradoxo: uma “[...] civilização que dispõe de todos os instrumentos e recursos materiais para assegurar a sua sobrevivência e o seu progresso tecnológico, mas assiste inquieta a uma crise profunda do seu universo simbólico e das suas próprias razões de ser.” (VAZ, 1994, p. 12-13). Crise que tem sua origem, segundo Lima Vaz na perda do caráter normativo estruturante do *ethos*, como se verá adiante.

Antes de propor uma saída da crise, Habermas vai criticar os observadores da modernidade, os quais, mesmo partindo dos ideais iluministas que possibilitaram o advento desse novo tempo e dispendo das contribuições da sociologia compreensiva de Weber, não foram capazes de fazer o enfrentamento da crise a partir das próprias condições geradas no seio de uma modernidade em conflito consigo mesma, e bateram em retirada ao defenderem o fim da história ou a pós-modernidade.

Por isso ele afirma: “Penso que antes deveríamos aprender com os desacertos que acompanharam o projeto da modernidade, com os seus erros dos ambiciosos programas de superação, ao invés de dar por perdido a própria modernidade e seu projeto. (HABERMAS, 1992, p. 118) <sup>24</sup>.

Isso posto, julga-se não ser demasiado reafirmar que o conceito de racionalização weberiano foi um dos fatores que contribuíram na passagem da abordagem da filosofia da subjetividade para a da racionalidade comunicativa, na teoria da modernidade habermasiana. Pode-se identificar aqui a interseção entre duas áreas do saber, a filosofia e a sociologia, em especial a weberiana. Essa convergência amplia e enriquece o conceito de modernidade e o faz adentrar no mundo vivido, ou seja, o mundo de atores concretos na sua experiência intramundana, lugar no qual a crise da modernidade é mais sentida e provoca comportamentos e ações que vão moldando novos arranjos sociais, ante o impacto do avanço dos sistemas sociais, econômico e administrativo, sobre as formas de vida tradicional. O contrário também é verdadeiro: a teoria da modernidade habermasiana ajuda a ver a pertinência da análise de Weber sobre o desenvolvimento das sociedades ocidentais bem como o quanto ela é indispensável para se perceberem os desdobramentos da crise de sentido que se propaga sobre a contemporaneidade. É por isso que, para Habermas, a sociologia <sup>25</sup> tornou-se uma ciência indispensável para a compreensão da modernidade e bem assim da crise que a acompanha.

Para Habermas, não foram apenas os sociólogos que se despediram da modernidade; alguns filósofos também o fizeram e já se denominam “pós-analíticos”, pós-estruturalistas ou pós-marxistas (HABERMAS, 1990). Nesse diapasão, por que será que, para Habermas, o prefixo “pós” tem uma conotação inadequada ou, pelos menos, inapropriada, para se referir ao estágio atual de desenvolvimento das

---

<sup>24</sup> Para Touraine “[...] trata-se menos de rejeitar a modernidade do que discuti-la, de substituir a imagem global de uma modernidade em tudo oposta à tradição por uma análise dos aspectos positivos mas também negativos dos seus objetivos culturais e das relações de dominação ou de dependência, de integração ou de exclusão que dão ao tema cultural de modernidade um conteúdo propriamente social.” (1998, p. 100),

<sup>25</sup> A Sociologia é, para Habermas, a ciência que mais pode contribuir para a compreensão da crise da modernidade e, por consequência, da crise da razão na contemporaneidade: “Entre as ciências sociais, a sociologia é provavelmente a mais indicada para servir de elo de ligação, em seus conceitos básicos, para a problemática da racionalidade [...]. A sociologia tornou-se, assim, a ciência da crise, por excelência; cabe a ela, sobretudo, preocupar-se com os aspectos anômicos da dissolução dos sistemas sociais tradicionais e o desenvolvimento dos modernos.” (HABERMAS, 1984, p. 3-4, tradução nossa). Ainda sobre as contribuições das ciências sociais sobre a crise nas sociedades modernas, Cf. Habermas (1990b, p. 273-287).

sociedades ocidentais? Será que se trata de um ilusório posicionamento que pretende preservar a idílica simplicidade do modo de vida tradicional, que se perdeu nas sinuosas veredas da história pretérita, quando da passagem para as sociedades modernas, com estruturas são mais complexas? Ou será que o dito prefixo, cuja conotação além de pretender remeter para o futuro, o instante não realizado, ainda sugere a ideia do fim de uma época que preserva a sua atualidade: moderna? Será que o “pós” esconde, mais do que revela, o pacto inconfesso com sua incapacidade de confronto com a crise da modernidade, desde as suas causas mais agudas?

O objetivo aqui não é propor respostas para as questões aventadas, senão, apenas, sinalizar alguns problemas decorrentes das interpretações da modernidade, pois, como escreve Touraine, “[...] por ser a modernidade uma noção mais crítica do que construtiva, ela requer uma crítica que seja por si mesma hipermoderna, o que protege contra as nostalgias que, sabemos, tomam facilmente aparência perigosas.” (1998, p. 100). Nessa direção, para não se correr o risco de se perder nos labirintos da história ou de se cair na tentação da fuga para o “pós”, a devida atenção ao processo de racionalização apresentado por Weber já sinaliza uma assunção teórica menos arriscada, sob o ponto de vista epistemológico, porque possibilita restabelecer o lugar do referido processo como constitutivo para a conformação do *ethos* moderno. Ademais, foi esse processo que possibilitou a liberação de conteúdos racionais até então prisioneiros da tradição, que ainda estão vigentes. Isso significa que os potenciais cognitivos da razão, que foram liberados no processo de racionalização, não estão esgotados ou simplesmente absorvidos pelo avanço da modernização social. Em face disso, não se pode dar adeus à filosofia<sup>26</sup>, pois isso significaria simplesmente o abandono à questão da racionalidade. Por conseguinte, o preço que a filosofia deve pagar por essa modéstia “é o abandono da pretensão de razão com

---

<sup>26</sup> A análise habermasiana apresenta esse adeus à filosofia sob três vertentes: a “terapêutica”, encontrada em Wittgenstein, para quem a filosofia é uma doença cuja terapêutica deve ser buscada na cura da própria linguagem; a “heroica”, desenvolvido por Martin Heidegger e Georges Bataille, os quais, segundo Habermas, procuram “[...] dar lugar a um *outro* meio que possibilite o retrocesso não-discursivo à esfera imemorial da soberania ou do ser” (HABERMAS, 1989, p. 26-27, grifo do autor); e, finalmente, a “salvífica”, cujo intento é o de recolher-se à defesa de antigas verdades. Não será objeto de discussão, aqui, essas formas de adeus à filosofia, cantado e decantado ao som do prefixo “pós”, nem dos seus desdobramentos na filosofia contemporânea. O importante é o que dessa questão repercute na problematização aberta no contexto de discussão do processo de racionalização weberiano, como também no que ela gera de consequências para a compreensão da crise de sentido na sociedade contemporânea.

que o pensamento filosófico veio ele próprio ao mundo.” (HABERMAS, 1989, p. 19-20)<sup>27</sup>.

Com efeito, torna-se necessário pensar a própria filosofia sob um outro paradigma mais modesto, pois é inerente a esse mesmo processo de racionalização a dispensa de qualquer tipo de fundamentação filosófica última<sup>28</sup>, ou de entidades transcendentais, sejam elas o ser, a ideia, ou Deus, para fundamentar ou prover sentido às formações culturais daí decorrentes. Esse é o preço que a filosofia terá que pagar, e, junto com ela, as ciências humanas e sociais: o processo de racionalização ocidental, conforme demonstrou Weber, rompeu com o ideal de uma razão substancial, de conteúdo religioso-metafísico. Isso significa dizer que as esferas axiológicas culturais estão liberadas, em sua autonomia, da tutela dos conteúdos normativos substanciais, mas não só, cada uma delas está em confronto com a ética religiosa, pois os princípios internos e autônomos de justificação já não comungam com os modelos normativos da metafísica ou com os ideais de solidariedade e fraternidade próprias à religião, pois, como afirma Leonardo Avritzer,

Afim, Weber, não foi um autor que apenas ressaltou os fundamentos morais da modernidade. Ele foi o também um autor cuja obra pretendeu demonstrar os motivos pelos quais a modernidade, na medida em que as estruturas da economia de mercado e do Estado moderno se desenvolvem, solapa os seus próprios fundamentos. (1996, p. 64).

Nessa perspectiva, torna-se claro o que Alain Touraine escreve em sua “Crítica da Modernidade”, pois, para ele, a modernidade traz em si mesma um componente contraditório, pois seus ideais libertadores são enfraquecidos tão logo vê-se o triunfo desses ideais. “Cada fragmento da modernidade traz em si simultaneamente a marca da modernidade e da sua crise. Em nossa cultura e nossa sociedade tudo está marcado por essa ambiguidade.” (TOURAINÉ, 1998, p. 109). Isto é, o termo racionalidade reveste-se, assim, de nobreza quando promove o espírito

---

<sup>27</sup> Adiante, nessa mesma obra, ele dirá: “Em face disso, gostaria finalmente de defender a tese de que a filosofia, mesmo quando se retrai dos papéis problemáticos do indicador de lugar e do juiz, pode – e deve – conservar sua pretensão de razão nas funções modestas de um guardador de lugar e de um intérprete.” (HABERMAS, 1989, p. 20).

<sup>28</sup> “Todas as tentativas para descobrir uma fundamentação última, intenção perseguida pela Filosofia Primeira, desabaram.” (HABERMAS, 1984, p. 3-4). Weber já havia alertado sobre o abandono a quaisquer promessas de justificação ou de sentido na modernidade: “A partir do momento em que não se pode remeter diretamente o ‘cumprimento do dever profissional’ aos valores espirituais supremos da cultura – ou que, vice-versa, também não se pode mais experimentá-lo subjetivamente como um simples coerção econômica –, aí então o indivíduo de hoje quase sempre renuncia a lhe dar uma interpretação de sentido.” (WEBER, 2004, p. 165-166).

crítico e científico, naqueles domínios antes controlados pela força inercial da tradição e do arbítrio dos poderosos, mas impõe medo quando se traduz, na organização do trabalho, em violação da autonomia dos trabalhadores, em função do lucro. As liberdades individuais conquistadas não se traduziram na construção de um mundo mais fraterno e humano, porém, em uma sociedade de consumo massificado, submetida a controles subliminares das propagandas. A crise da modernidade, portanto, resulta de um conflito que brota das suas próprias contradições internas, geradas pelo processo de racionalização, que rompeu definitivamente com a tradição<sup>29</sup>, porém, não foi capaz de estabelecer um critério normativo mediante o qual ela possa medir-se a si mesma, medida que somente poderá surtir algum efeito se partir das condições geradas no seu próprio seio, e também da suas contradições, pois tudo “[...] é moderno e antimoderno, a tal ponto que não seria exagero dizer que o sinal mais seguro da modernidade é a mensagem antimoderna que ela emite. A modernidade é autocrítica e autodestrutiva [...]” (TOURAINÉ, 1998, p. 109). Talvez isso sinalize o porquê da pressa de alguns em anunciar a pós-modernidade. Estariam eles em busca de um porto seguro fora do estatuto normativo da modernidade e do conceito mediante o qual ela poderia ser compreendida? Talvez, não, porque, segundo Lima Vaz, “[...] a bandeira ideológica levantada pelos arautos da pós-modernidade [...]” (1990, p. 14) é o niilismo ético, sua verdadeira essência.

Ora, como se procurou analisar, a passagem de um *ethos* ancorado na razão substancial, cuja submissão à autoridade da tradição é regra, para um outro, que tem no uso público da razão e na liberdade de pensamento (KANT, 1995) a sua distinção, tornou possível a pluralidade e o debate de ideias concorrentes. Não obstante, isso não significa, simplesmente, que a mesma racionalidade que viabilizou essa multiplicidade de vozes (HABERMAS, 1998) não exija, como seu pleno direito, buscar responder às crises internas da modernidade a partir da sua própria medida. Para dizer de outro modo, tal crise não poderá ser compreendida senão mediante as próprias condições que a tornaram possível. É sob esse aspecto que se deve indagar até que ponto o debate contemporâneo em torno da pós-modernidade não seria, senão, uma tentativa de contornar os problemas colocados pelos sortilégios de uma

---

<sup>29</sup> Segundo Hannah Arendt (1972), de Karl Marx a Friedrich Nietzsche, passando por Sören Kierkegaard, acrescente-se também Max Weber, todos eles perceberam e anunciaram o fim da tradição e o início da época moderna; perceberam, igualmente, tratar-se de algo tão insólito que impossibilitara qualquer recomposição dos laços com o passado da tradição, após ocorrido o rompimento.

modernidade em conflito consigo mesma, ou, simplesmente, uma fuga aos agonais desafios que é enfrentá-la, a partir do seu próprio conceito.

É nesse contexto da crise que estariam situadas as discussões acadêmicas sobre a modernidade vs. pós-modernidade, ainda em curso, desde o impacto significativo da publicação de “A condição pós-moderna”<sup>30</sup>, de Jean-François Lyotard, que colocou em discussão o problema do conhecimento nas sociedades desenvolvidas. A partir daí, entra para a arena do debate acadêmico a questão da mudança nas “[...] regras do jogo da ciência, da literatura, e das artes a partir do século XIX” (LYOTARD, 2004, p. XV). Ele designará essa nova conjuntura cultural de “pós-moderna”<sup>31</sup>, palavra tomada de empréstimo de sociólogos e críticos americanos, e vai situá-la em face da “crise de relatos.” (LYOTARD, 2004, p. XV).

---

<sup>30</sup> Esse escrito foi publicado na França em 1979. Sobre ele, diz Lyotard: “O texto que se segue é um escrito de circunstância. É uma exposição sobre o saber nas sociedades mais desenvolvidas, proposto ao Conselho das Universidades junto ao governo de Quebec, a pedido do seu presidente. Este último autorizou amavelmente sua publicação na França, e aqui lhe agradeço”. (2004, p. XVII). Não obstante o tempo decorrido desde a sua publicação, é uma obra de referência indispensável sobre a pós-modernidade, em razão da atualidade das questões ali abordadas. Segundo Perry Anderson, “‘A condição pós-moderna’ continua até hoje talvez a obra mais citada sobre o assunto.” (1999, p. 32).

<sup>31</sup> Levando-se em consideração a variedade de perspectivas e de discussões concorrentes em torno do tema da pós-modernidade, remete-se ao didático e sistemático estudo histórico-fenomenológico proposto por Perry Anderson (1999), “As origens da pós-modernidade”. Trata-se de um ensaio cujo objetivo inicial seria uma introdução à obra de Frederic Jameson, “The cultural turn”, mas, por resultar num trabalho mais extenso, tornou-se uma publicação independente, como livro. Diz ele: “O objetivo principal do ensaio é fornecer um relato mais histórico das origens da ideia da pós-modernidade do que os atualmente disponíveis: um balanço que identifique de forma mais precisa suas diversas fontes nos respectivos cenários espaciais, políticos e intelectuais, com maior atenção para a sequência cronológica – e também para os enfoques locais – do que tem sido costumeiro. Só contra este pano de fundo, argumento, é que a marca peculiar da contribuição de Jameson transparece plenamente. Um propósito secundário é levantar, de maneira mais experimental, algumas das condições que pode ter produzido o pós-moderno – não como ideia, mas como fenômeno. Em parte, tais comentários pretendem rever uma tentativa anterior de situar as premissas do modernismo no fim do século passado e, em parte, tentam engajar-se no animado debate literário contemporâneo sobre essas questões.” (ANDERSON, 1999, p. 7). Um outro estudo sobre a pós-modernidade cultural pode ser visto em David Harvey (2014). No que diz respeito à modernidade social, ver Anthony Giddens (1991). Em vista dos objetivos deste trabalho, não se vai adentrar nas discussões mais específicas sobre a pós-modernidade e as suas diversas correntes. Apenas serão assinalados aqueles aspectos que servirão de contrapontos indispensáveis à compreensão do conceito de modernidade ora em discussão. Não obstante, caberia destacar que, no âmbito da filosofia, duas perspectivas de pós-modernidade tornaram-se mais recorrentes, talvez em vista da natureza das questões por elas enfrentadas. Está-se remetendo às análises de Lyotard (2004), cuja preocupação foi a de discutir o conhecimento nas sociedades desenvolvidas. O núcleo de sua discussão está voltado para as consequências provocadas pelo avanço das ciências e as mudanças nos campos da arte e da literatura, sobretudo no que diz respeito ao problema da fundamentação. Para ele, a pós-modernidade abandonou qualquer possibilidade de legitimação discursiva que recorra a um metadiscurso. Uma outra perspectiva é a de Gianni Vattimo, para quem o fim da modernidade somente poderá ser esclarecido “De fato, relacionando-se a problemática nietzschiana do eterno retorno à problemática heideggeriana do ultrapassamento da metafísica que as esparsas e nem sempre coerentes teorizações do pós-moderno adquirem rigor e dignidade filosóficas [...]” (VATTIMO, 1996, p. V). Isto é: ultrapassada a fronteira da modernidade deixa-se para trás o peso da tradição –

Ao se colocar o tema “modernidade vs pós-modernidade” em perspectiva, torna-se necessário apontar o caminho para o debate. Nesse caso, poderia indagar-se por que a pós-modernidade tornou-se uma das questões que não poderiam ser deixadas de lado para Habermas, a ponto de ela o acompanhar em muitas das suas discussões? Por que não virar a página da modernidade e, simplesmente, aceitar como fato consumado a dinâmica plural da pós-modernidade, naqueles contornos que lhe são próprios, sobretudo na sua variedade de narrativas que prescindem à necessidade de um referencial normativo e de fundamentação? Que face estranha é essa da pós-modernidade a qual necessário se faz desmascarar? Cada uma dessas questões, adiante, receberá o devido esclarecimento, de forma que o exame habermasiano da modernidade se institua analiticamente consistente para projetar alguma luz sobre a querela modernidade vs pós-modernidade. Por enquanto, entende-se como necessário sinalizar o problema situando-o no contexto mais amplo da discussão, até porque, como escreve Richard Rorty, “O termo pós-moderno tem sido tão superutilizado que vem causando mais confusões do que trazendo esclarecimentos.” (2002, p. 13-14).

Sob esse aspecto, seria importante situar o tema da pós-modernidade numa perspectiva sócio-histórica, para que fosse possível verificar a pertinência da sua análise filosófica. Isto é, caberia analisar se, na dinâmica da contemporaneidade, haveria a necessidade de se lançar mão de um novo conceito que, simultaneamente, explicitasse que o projeto da modernidade cumpriu seu papel histórico e, por conta disso, as conformações históricas e sociais do presente reclamariam um novo paradigma de interpretação. A importância de se colocar a questão na perspectiva socio-histórica decorre do fato de que a modernidade se instituiu ao modo de um conceito epocal (HABERMAS, 1992; 2000; VAZ, 1991c) e não de uma simples abstração teórica. Ou seja, assim como a modernidade apresentou como contraprova da superação dos tempos pretéritos a sua efetividade histórico-social, a pós-modernidade deveria apresentar, por sua vez, idêntica superação para ocupar o espaço vazio deixado com a despedida da modernidade do cenário, se de fato isso aconteceu.

---

metafísica. É o advento de uma nova forma de racionalidade, menos normativa, que ele denominou de pensamento fraco. Essas duas perspectivas filosóficas de análise da pós-modernidade subjazem à discussão do conceito de modernidade em curso.

Em linhas gerais, sob a perspectiva histórico-sociológica, as contribuições de Boaventura de Souza Santos (2001) são indispensáveis como contraponto à perspectiva habermasiana sobre a questão da pertinência, ou não, do confronto modernidade vs. pós-modernidade, até porque ambos partem de pontos de vista comum, ou seja, da crise que se abateu sobre o *ethos* moderno, tanto no âmbito da racionalidade, quanto da sua conformação sociocultural como um todo. Sob esse aspecto, Santos junte o avanço da modernidade ao do capitalismo, procurando mostrar que tal desenvolvimento pode ser visto como um processo que poderia ser descrito em três grandes períodos: o primeiro, situado até a década de setenta do século XIX, marcado pelo “*capitalismo liberal*” (SANTOS, 2001, p. 79, grifo do autor); o segundo, com início no final desse século, até início da década de sessenta, cuja marca seria a do “*capitalismo organizado*” (SANTOS, 2001, p. 79, grifo do autor) e, finalmente, o terceiro período, por ele denominado de “*capitalismo desorganizado*” (SANTOS, 2001, p. 79, grifo do autor). Tal estrutura tripartite conformaria a modernidade Ocidental como uma época situada, histórica e socialmente, que foi capaz de desenvolver, do ponto de vista sociocultural, “[...] um projeto muito rico, capaz de infinitas possibilidades e, como tal, muito complexo e sujeito a desenvolvimentos contraditórios. Assenta [tal projeto] em dois pilares fundamentais, o pilar da regulação e o pilar da emancipação.”<sup>32</sup> (SANTOS, 2001, p. 77).

Por ser um projeto por demais ambicioso e intrinsecamente contraditório, suas promessas em excesso, do primeiro período, transformaram-se num déficit, provavelmente impagável, para os períodos seguintes. Assim, os outros dois períodos representariam, por seu turno, tentativas da modernidade de efetivar, em parte, suas promessas, relegando ao esquecimento ou, o que é mais grave, recusando-se a assumir a responsabilidade pelo déficit do não cumprimento histórico do outro compromisso. Nessa direção, a conclusão de Boaventura Sousa Santos, como era de

---

<sup>32</sup> Não seria o caso aqui de se alongar no detalhamento desses dois pilares, mas apenas sinalizá-los nos seus contornos característicos, que lhes são determinantes. Assim, o pilar da regulação poderia ser expresso como a capacidade que a modernidade teve de fazer avançar o processo de racionalização que deu autonomia às diversas esferas da sociedade, possibilitando, assim, o franco desenvolvimento da economia, da organização do Estado de direito e da ciência, fenômeno ímpar se comparado às outras nações, como bem demonstrou Max Weber (2004). Quanto ao pilar da emancipação, um déficit, quiçá impagável, foi-se tornando cada vez mais evidente, o que representou o malogro da modernidade de saná-lo, pois as benesses da modernidade não foram distribuídas equitativamente. A evidência de tal malogro pode ser observada, sobretudo, nas disparidades de riqueza e das condições de vida dos países centrais, ricos, em relação aos periféricos, pobres, denominados, eufemisticamente, de “em desenvolvimento”. Adiante, essas duas questões serão retomadas.

se esperar, é lançar mão de outro conceito para se referir ao tempo atual, ao qual “[...] tem sido dado o nome inadequado de pós-modernidade. Mas à falta de melhor, é um nome autêntico na sua inadequação.” (SANTOS, 2001, p. 77). Pós-modernidade, à guisa de um conceito provisório, torna-se, assim, um indicador de que a modernidade exauriu as suas possibilidades emancipatórias, vez que, nas outras esferas de sua atuação, ela é fausta, a exemplo do que ocorre nos domínios da ciência e da produção de riquezas, sem esquecer, também, na inédita capacidade de distribuição dissimétrica de oportunidades, que produz desigualdades sociais.

É aqui que reside o núcleo da querela entre Habermas, na sua defesa de que a modernidade abriga reservas de possibilidades ainda não realizadas, e os defensores da pós-modernidade, para quem somente um novo paradigma de análise poderia dar conta da atual conformação sócio-histórica. Nesse sentido, dirá Lima Vaz: “A chamada pós-modernidade arrisca-se a ser apenas um recurso retórico ou publicitário, pois nada indica, passados mais de trinta anos da crise de 1970, que a modernidade tenha perdido sua capacidade de autotransformação” (2012, p. 29), isso porque a sua força constitutiva, o indivíduo, segue incólume na sua odisseia.

Para ampliar o alcance do debate modernidade vs. pós-modernidade julga-se indispensável recorrer, também, a Richard Rorty (1997; 2002)<sup>33</sup>, para equalizar o estado da discussão, por ter sido ele um dos filósofos herdeiros da tradição pragmática americana a estabelecer um longo diálogo com a tradição da filosofia continental em relação ao *status* da filosofia na contemporaneidade, principalmente com o pensamento francês e alemão, de maneira especial com Lyotard e Habermas<sup>34</sup>. Rorty

---

<sup>33</sup> Em 1995 Richard Rorty publica “Objetivismo, relativismo e verdade” e “Ensaio sobre Heidegger e outros”. Na tradução brasileira, 1997 e 2002, respectivamente. No primeiro, ele faz uma avaliação “anti-representacionista entre a ciência natural e o resto da cultura.” (1997, p. 13). Na parte III, sob o título “Cosmopolitismo sem emancipação”, têm-se uma sugestiva discussão em torno do pensamento francês atual, a partir de Jean-François Lyotard, no que diz respeito à perda de fé na utopia e na democracia liberal, ideias ainda presentes em Habermas, bem como na visão da pós-modernidade como um evento de corte decisivo sobre a cultura. No segundo volume, ele vai estabelecer “[...] a relação entre a tradição pós-nietzschiana do pensamento franco-germânico [...] e a tradição anti-representacionista e pragmatista no interior da filosofia analítica.” (2002, p. 13). Na parte III é discutida a relação entre Habermas, Lyotard e a pós-modernidade. Trata-se de uma contribuição indispensável para se compreender a teoria da modernidade habermasiana, porque lança algumas questões sobre a pós-modernidade para além dos limites da filosofia continental europeia. Os reflexos da discussão rortyana, sobretudo no que diz respeito à sua filosofia pragmática e relativista, estão presentes nos trabalhos de Vattimo (1996; 2016) e em Michel Maffesoli (2009), mas com pouca incidência, ao que parece, em Lyotard (2004). A discussão da pós-modernidade em Maffesoli, por não poder ser desvinculada do seu conceito de reencantamento, será discutida no capítulo seguinte, sem prejuízo da unidade temática do presente capítulo e dos seus desdobramentos.

<sup>34</sup> Esse embate teórico entre Habermas, Lyotard e Rorty foi bem delineado por Steven Connor (1994), em “Teoria e valor cultural”. Para ele, enquanto Habermas advoga a inarredável necessidade de um

vai recolocar o problema sobre a relação entre o discurso da ciência e das outras áreas culturais, fora dos escaninhos da tradição europeia, e permanecer “[...] em guarda contra usar ferramentas intelectuais que eram úteis em um certo ambiente sociocultural depois que esse ambiente se transformou.” (RORTY, 1997, p. 281). Para dizer de outro modo, o que ele se propôs fazer, além de discutir o liberalismo político, foi “[...] uma avaliação anti-representacionista<sup>35</sup> da relação entre a ciência natural e o resto da cultura” (RORTY, 1997, p. 13), após o colapso das formas metafísico-religiosas de justificação da tradição ocidental moderna. Para ele, não é possível imaginar porque “[...] filósofos como Lyotard estão tão inclinados a tomar eventos históricos particulares como demonstrando a ‘bancarrota’ dos esforços de longo prazo para uma reforma social.” (RORTY, 1997, p. 292)<sup>36</sup>.

Foi contra essa tendência do pensamento francês, e em diálogo com o americano, que Habermas direcionou seu esforço intelectual para a elaboração de uma visão da cultura e da sociedade modernas que fosse ampla o suficiente, a ponto de abarcar todas as nuances do que se compreendeu por modernidade, e analiticamente profunda, para restabelecer o sentido original dessa época, no que ela representa enquanto conquista mais significativa do processo de racionalização do

---

princípio ideal que assegura as pretensões de validade universal do discurso, Lyotard, por sua vez, renega qualquer possibilidade de que um discurso particular venha ser universalizável, senão como violência do “nós” particular sobre o “tu” e o “eles”. Nesse confronto entre o pensamento alemão e francês entra Rorty, pragmático, que, segundo Connor, “[...] visa mediar entre as alternativas apresentadas por Habermas e Lyotard como a ideia do ‘liberal irônico’ [...]”. Se a diferença entre Habermas e Lyotard é a diferença de status do ‘nós’ em suas obras, Lyotard rejeitando a possibilidade da comunidade universal e Habermas subordinando tudo a esse ideal, Rorty propõe um tipo mais moderado de orientação para a comunidade em que o ‘nós’ não precisaria abandonar a sua própria natureza, nem suspeitar dela, a fim de reconhecer o interesse ou as alegações alheias [...]” (CONNOR, 1994, p. 127-128).

<sup>35</sup> “Por uma avaliação anti-representacionista, eu compreendo uma avaliação que não vê o conhecimento nem como uma questão de dar uma pretensão de realidade, nem tampouco como uma questão de adquirir hábitos de ação para lidar com ela.” (RORTY, 1997, p. 13).

<sup>36</sup> Rorty dirá que Habermas pensa que “[...] nós precisamos voltar ao lugar ao qual o jovem Hegel empreendeu uma virada equivocada e ‘regenerar o poder unificador da religião na ambivalência da razão’”. (RORTY, 2002, p. 227). Com efeito, a crítica de Rorty à tendência do pensamento francês atual e seguida por Habermas, pode ser traduzida como reflexo de uma certa desesperança ou melancolia dos herdeiros da tradição marxista francesa que não veem outra saída para a mudança social senão através da revolução, e não como um processo lento e contínuo de esforços humanos para melhorar as condições sociais, conquistas que as democracias sociais ocidentais têm tentado levar adiante, mesmo conscientes das contradições próprias à ação humana e de que há retrocessos sensíveis, sobretudo no campo social. Noutro lugar ele escreve: “Essa disposição – que é, talvez um efeito posterior de uma longa tentativa de salvar algo do marxismo, uma tentativa que resultou na retenção de certos hábitos caracteristicamente marxistas de pensamento – coloca a filosofia contemporânea francesa isolada da filosofia na Inglaterra, América e Alemanha. Uma tal disposição para interpretar desenvolvimentos econômicos, políticos e tecnológicos muito específicos como indicações de mudanças decisivas no curso da história tornará, podemos estar certos, a ideia de ‘história universal da humanidade’ muito dúbia.” (RORTY, 1997, p. 292, grifo do autor).

Ocidente. Não obstante, cabe lembrar que essa tendência de abandonar as conquistas da modernidade não se resume ao pensamento francês. Habermas observa, igualmente, que o *pathos* do desencanto com a possibilidade de as luzes da razão promoverem a emancipação da humanidade atingiu também a Escola de Frankfurt, como pode ser visto na “Dialética do esclarecimento”, obra de 1947<sup>37</sup>. Aqui, Theodor Adorno e Max Horkheimer (1985) vão apresentar o outro lado do progresso da razão esclarecida<sup>38</sup>: a reificação das relações humanas, o domínio da natureza e a organização de um mundo administrado. Com isso, eles se juntam aos “[...] escritores malditos da burguesia, sobretudo o Marquês de Sade e Nietzsche”<sup>39</sup> (HABERMAS, 2000, p. 153).

Isso posto, aceitando-se que a temática em questão tenha sido delineada nos contornos necessários aos objetivos circunscritos aos limites desta pesquisa, mesmo ciente tratar-se de uma discussão em aberto, entendem-se como sinalizados os termos indispensáveis que apontam numa das possíveis direções que podem ser assumidas para a compreensão dinâmica e conflituosa, no debate contemporâneo, da relação modernidade vs pós-modernidade.

Nessa perspectiva, trazer à discussão Jean-François Lyotard<sup>40</sup>, de “A condição pós-moderna”, pela relevância que essa obra ainda representa na discussão

---

<sup>37</sup> Para Löwy, a leitura da história de Adorno e Horkheimer tem influência de Weber, no entanto, o “[...] nome de Max Weber não aparece uma única vez na grande e emblemática obra filosófica da Escola, *Dialética do esclarecimento*, de Max Horkheimer e Theodor Adorno, publicada em 1947.” (LÖWY, 2014, 117-118). Ele ainda acrescenta que todos eles perceberam a tradição da civilização ocidental como um processo de racionalização que desagua num mundo desencantado da sociedade industrial e da burocracia moderna.

<sup>38</sup> “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. Bacon, ‘o pai da filosofia experimental’, já reunira seus diferentes temas [...]. Portanto, a superioridade do homem está no saber, disso não há dúvida. Nele, muitas coisas estão guardadas que os reis, com todos os seus tesouros, não podem comprar, sobre as quais sua vontade não impera, das quais seus espias e informantes nenhuma notícia trazem, e que provêm de países que seus navegantes e descobridores não podem alcançar. Hoje, apenas presumimos dominar a natureza, mas, de fato, estamos submetidos à sua necessidade; se, contudo, nos deixássemos guiar por ela na invenção, nós a comandaríamos na prática.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 19).

<sup>39</sup> “Os escritores sombrios da burguesia como Maquiavel, Hobbes e Mandeville desde sempre atraíram aquele Horkheimer influenciado por Schopenhauer. No entanto, seus pensamentos ainda eram construtivos; de suas dissonâncias seguiram-se linhas que levavam à teoria marxista da sociedade. Os escritores ‘malditos’ da burguesia, sobretudo o Marques de Sade e Nietzsche, romperam esses vínculos. A eles se ligam Horkheimer e Adorno na Dialética do esclarecimento, o seu livro mais negro, a fim de conceitualizar o processo de autodestruição do esclarecimento. Segundo sua análise, não podiam esperar mais nada da força libertadora do conceito.” (HABERMAS, 2000, p. 153).

<sup>40</sup> Segundo Perry Anderson, “As intervenções coincidentes de Lyotard e Habermas pela primeira vez deram ao campo o selo de autoridade filosófica. Mas suas próprias contribuições foram estranhamente indecisas. A formação original dos dois pensadores foi marxista, mas é espantoso o

sobre o tema da pós-modernidade, é indispensável, por se tratar não apenas do autor que “[...] foi em primeiro lugar responsável pela popularização da noção de pós-modernidade” (GIDDENS, 1991, p. 12), mas porque a sua crítica às “metanarrativas”<sup>41</sup> representa um contraponto direto ao conceito de racionalidade comunicativa habermasiano. Para dizer de outro modo, em Habermas, o uso da linguagem está orientada para um *telos*, que é o entendimento, que visa ao consenso<sup>42</sup>, pois “a linguagem é estruturada pela expectativa da situação ideal de fala” (CONNOR, 1994, p.113), enquanto que, para Lyotard, pelo contrário, desde o primeiro princípio que alicerça o seu método, o campo de interação mediado pela linguagem tem característica agonística, pois “[...] falar é combater, no sentido de jogar, e que os atos de linguagem provém de uma agonística geral.” (LYOTARD, 2004, p. 17).

Não é apenas no âmbito da linguagem que se percebe a distância entre Habermas e Lyotard, mas na própria concepção da modernidade como um todo. Para o primeiro, a época moderna não acabou, o que não se pode dizer o mesmo em relação a Lyotard, que não apenas denomina as sociedades contemporâneas de “pós-

---

pouco que daí trouxeram para suas análises da pós-modernidade. Não tentaram uma verdadeira interpretação histórica do pós-moderno que fosse capaz de defini-lo no tempo e no espaço.” (ANDERSON, 1999, p. 52). Essa crítica de Perry Anderson deve ser contextualizada, sobretudo porque se considerada “A condição pós-moderna”, seu objetivo não foi senão apresentar o estatuto do conhecimento nas sociedades avançadas. Objetivo, ao que parece, bem alcançado, na perspectiva do seu autor. Quanto a Habermas, caberia uma indagação: como definir a pós-modernidade, no tempo e no espaço, se, para ele, a modernidade é um projeto inacabado? Em “O discurso filosófico da modernidade” as análises de Habermas (2000) sobre a época moderna deixam claro o horizonte de sua discussão, que não é o da pós-modernidade, pelo contrário, é o da impossibilidade de se antecipar uma época, quando outra ainda está presente, como epocalidade e, igualmente, cultural e socialmente, sobretudo porque reúne aqueles conceitos e categorias imprescindíveis à compreensão da crise que se tornou parte inalienável da sua condição de ser.

<sup>41</sup> Na sua análise sobre “A condição pós-moderna”, Perry Anderson apresenta três formas de legitimação da sociedade, as duas primeiras se expressavam como metanarrativas. Uma era herdeira do Iluminismo e colocava na razão a força emancipatória da humanidade, através do progresso do conhecimento; a outra, advinda do idealismo alemão, que colocava a verdade como resultado do progresso do espírito na história. No entanto, segundo ele, o traço distintivo da condição pós-moderna está na “[...] perda da credibilidade dessas metanarrativas. Para Lyotard, elas foram desfeitas pela evolução imanente das próprias ciências: por um lado, através de uma pluralização de argumentos, com a proliferação do paradoxo e do paralogismo – antecipados na filosofia por Nietzsche, Wittgenstein e Levinas; e, por outro, para uma tecnificação da prova, na qual aparatos dispendiosos comandados pelo capital ou pelo Estado reduzem a ‘verdade’ ao desempenho.” (ANDERSON, 1999, 32-33). Sob esse aspecto, na pós-modernidade a legitimação estaria nos microrrelatos e nos jogos de linguagem próprios a cada cultura.

<sup>42</sup> Para Lyotard, o consenso obtido por discussão, proposto por Habermas, “[...] violentaria a heterogeneidade dos jogos de linguagem.” (2004, p. XVII). Isso porque na condição pós-moderna, todas as formas de legitimação têm em vista à otimização das performances do sistema, em função do seu critério operatividade que é tecnológico, que não se conforma ao verdadeiro ou ao justo, mas ao eficaz.

moderna”<sup>43</sup>, termo que ele usa para designar as sociedades mais avançadas e apontar “[...] o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX” (LYOTARD, 2004, p. XV). Ele reserva o termo “moderna” a qualquer ciência que busque auto legitimação por meio de referência explícita a uma meta narrativa, ou seja, “[...] a algum grande relato, como a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza [...]” (LYOTARD, 2004, p. XV). Com isso, ao contrário de Habermas, ele defende que os padrões de legitimação de cada cultura, na pós-modernidade, deixaram os cumes do pensamento da totalidade, tornam-se correntes e foram inseridas na singularidade das práticas cotidianas de cada cultura, revestidas nas suas narrativas singulares.

Existe assim uma incomensurabilidade entre a pragmática narrativa popular, que é por si legitimamente, e este jogo de linguagem conhecido do Ocidente que é a questão da legitimidade [...]. Os relatos, já o vimos, determinam os critérios de competência e/ou ilustram a sua aplicação. Eles definem assim o que se tem o direito de dizer e de fazer na cultura e, como também eles são parte desta, encontram-se desta forma legitimados. (LYOTARD, 2004, p. 42).

Posta a questão dessa forma, é possível compreender por que Habermas, o primeiro a se opor criticamente à ideia de pós-modernidade e estabelecer “[...] um polo negativo para sua tensão produtiva” (ANDERSON, 1999, p. 44), empreende o esforço, no início dos anos de 1980, para reconstituir o discurso sobre modernidade, a partir de uma interpretação filosófica que seja capaz de dilatar o horizonte da modernidade aberto por Weber, tornar evidente a continuidade do processo de racionalização ocidental, e restaurar a dignidade da modernidade cultural cujos espaços se vão estreitando sob o peso das investidas da força da modernidade social. Para Habermas, é necessário restabelecer a relação entre modernidade e racionalidade para que seja possível compreender a objetivação do referido processo no mundo da vida e ver como isso foi determinante para a forma de organização da

---

<sup>43</sup> A pós-modernidade, para Lyotard, é inaugurada com a sociedade pós-industrial, na qual o conhecimento se torna a principal força produtiva e o desdobramento das tecnologias passam a determinar o grau de desenvolvimento das sociedades. Em tal cenário, o Estado nacional perde sua função tradicional de garantia da nacionalidade, pois a globalização desconhece fronteiras ou limites nacionais, e uma nova classe política assume o poder, que “[...] não é mais constituída pela classe política tradicional, mais por uma camada formada por dirigentes de empresas, altos funcionários, dirigentes de grandes órgãos profissionais, sindicais, políticos, confessionais.” (LYOTARD, 2004, p. 27).

sociedade moderna, principalmente por força da sua efetivação diferenciada nas esferas de valor. Por conseguinte, como ele afirma,

A ideia de modernidade está intimamente ligada ao desenvolvimento da arte europeia; mas aquilo que chamei de projeto de modernidade só se dá a ver se deixamos de aplicá-los apenas à arte, como se fez até agora. Max Weber caracterizou a modernidade cultural, mostrando que a razão substancial expressa em imagens de mundo religiosas e metafísicas se divide em três momentos, os quais apenas formalmente (mediante a forma da fundamentação argumentativa) ainda podem ser mantidos juntos. Uma vez que as imagens de mundo se desagregam e os problemas legados se cindem entre os pontos de vista específicos da verdade, da justiça normativa, da autenticidade ou do belo, podendo ser tratados, respectivamente, *como* questão de conhecimento, *como* questão de justiça e *como* questão de gosto, ocorre nos tempos modernos uma diferenciação de esferas de valor: ciência, moral e arte. (HABERMAS, 1992, p. 109-110, grifo do autor).

Ou seja, é na forma de um projeto, com identidade e vida próprias, tanto do ponto de vista cultural quanto social, que Habermas concebe a modernidade. Por conseguinte, ao perceber que esse projeto foi abandonado pelos defensores da pós-modernidade<sup>44</sup>, antes mesmo de reconhecer a herança deixada por essa epocalidade, em seus contornos científicos, artísticos e sociais, ele irá reclamar a necessidade de que, na arena das discussões sobre a modernidade, estejam presentes todos os elementos conformadores das condições histórico-sociais que a tornaram possível, enquanto singularidade histórica. Isso porque, as digitais do processo de racionalização ocidental, que informou as diversas instituições sociais e expressões culturais constitutivas da forma de vida contemporânea, são elas, portanto, o testamento fático daquela diferenciação e autonomização das esferas da vida, que esse percurso tornou possível, como bem demonstrou Max Weber. Antes, porém, de delinear alguns pontos marcantes desse processo, na perspectiva weberiana, faz-se necessário destacar, alguns elementos que, se não têm o condão de denegar as ilusões da pós-modernidade, pelo menos deveriam funcionar como uma tentativa de

---

<sup>44</sup> É ilustrativa tamanha insistência de Habermas em colocar sob suspeição o conceito de pós-modernidade, como forma de demonstrar a insuficiência desse caminho para compreender o problema da crise de legitimação do capitalismo tardio, após a derrocada dos padrões de legitimação tradicionais que sustentaram a coesão social e proveram alguma forma de sentido à atualidade. Sob o dito aspecto, pode-se deduzir o caminho percorrido pelo “pós”, que viria a representar mais uma fuga dos problemas gerados no interior da própria modernidade do que mesmo uma ultrapassagem para um estágio mais adiante do atual. É como ele expressa, com uma fina ironia, em “Pensamento pós-metafísico”, aos filósofos que aderiam ao “pós”: “Enquanto uns se autointitulam pós-analíticos, outros se consideram pós-estruturalistas ou pós-marxistas. O fato de os fenomenólogos ainda não terem engendrado o seu ‘pós’ os torna quase suspeitos.” (HABERMAS, 1990, p.11).

apontar os paradoxos que acompanham aqueles que se despediram da modernidade, e de suas contradições, e abraçaram o discurso do “pós” e do reencantamento.

### **1.1.3 Adeus à modernidade**

No percurso desta investigação, até o momento, o propósito foi o de compor um quadro de referência histórico-conceitual que permitisse traçar alguns parâmetros para melhor compreender a modernidade ocidental, não apenas do ponto de vista conceitual, mas situá-la enquanto epocalidade cuja força normativa, mesmo que debilitada, insinua-se nos conteúdos racionais interpretativos do modo de vida atual. Razão por que se faz necessário indagar sobre o lugar que poderia ser destinado ao prefixo “pós” no debate sobre a crise da contemporaneidade. Será que tal prefixo representa um mero abandono da tarefa de se pensar o significado do processo de racionalização ocidental e o que ele representa, tanto em seu conceito quanto em sua efetividade histórica? Ou será que se trata, simplesmente, de uma capitulação ante o desafio de se buscar uma explicação, mesmo que incipiente, para a hodierna crise de sentido? Seja qual for o escopo, o importante, no limite desta pesquisa, é procurar situar o prefixo “pós” em relação a uma concepção crítica da modernidade, que não abandonou o desafio de pensá-la na determinidade de sua crise, condição para não ser presa fácil de falsas esperanças.

Sob esse aspecto, Habermas se propôs a analisar o escopo das principais teorias que tomaram distância, ou mesmo abandonaram o desafio de pensar a modernidade e sua crise, precedidas, ou não, do prefixo “pós”, e chega à conclusão de que o ponto de convergência dessas análises é que todas elas assumiram posições conservadoras em relação aos tempos modernos. Será que não seria o caso de indagar se a defesa do reencantamento, ou do retorno do sagrado, não significaria uma forma de assumir posição semelhante à do “pós”? Se ainda é cedo para postular a questão, isso não impede de que seja, pelo menos, aventada. No momento, segue-se com a sugestiva tipologia habermasiana, que caracteriza as principais correntes de pensamento contemporâneo que, de alguma forma, dispensaram-se de pensar a modernidade no seu aspecto crítico. Habermas agrupa essas correntes em três

segmentos: os (i) jovens conservadores; os (ii) antigos conservadores e os (iii) neoconservadores<sup>45</sup>.

Os primeiros, (i) jovens-conservadores ou anarquistas, é aquele segmento que, ao se apropriar integralmente da modernidade estética, advinda com o desvendar-se da subjetividade descentrada, livre das vigilâncias cognitivas, das atividades teleológicas e dos imperativos utilitários do trabalho, abandonam a modernidade *in totum*. Ao mesmo tempo em que submergem os conceitos fundamentais da razão ocidental, conceitos que dão suporte ao racionalismo ocidental como apreendido por Weber, eles apresentam o que lhes aparece como a face verdadeira da razão, agora “[...] desmascarada como subjetividade subjugadora e, ao mesmo tempo, subjugada, como vontade de dominação instrumental.” (HABERMAS, 2000, p. 7). Que risco haveria em se trilhar o caminho da crítica radical à razão?

Com uma atitude modernista fundam um irreconciliável antimodernismo. Transferem para o remoto e arcaico as forças espontâneas da imaginação, da experiência de si, da afetividade, opondo maniqueisticamente à razão instrumental um princípio ainda acessível apenas à evocação, princípio que pode ser a vontade de potência ou a soberania, o ser ou uma força dionisíaca do poético. Na França, essa linha vai de George Batalle até Derrida, passando por Foucault. Sobre todos paira, naturalmente, o espírito de Nietzsche, ressuscitado nos anos 70. (HABERMAS, 1992, p. 121).

Os (ii) antigos conservadores, pré-modernos, por seu turno, passam ao largo da modernidade cultural e olham a degradação da razão substancial, a qual foi o esteio normativo da estrutura religioso-metafísica do Ocidente, mas que, para Marx e Weber, adentrou o domínio do calculável, ou seja, um âmbito que reclamou um conhecimento racionalmente justificável e se objetivou em esferas sociais autônomos. Esse tipo de conservadorismo defende posições pré-modernas. Nesse meio, “Um sucesso é desfrutado, sobretudo pelo neoaristotelismo que hoje se deixa estimular

---

<sup>45</sup> Nesse compasso, são sugestivas as reflexões de David Lyon (1998, p. 120-128) sobre o estado atual de crise da sociedade contemporânea, que poderiam ser resumidas em forma de indagações: a modernidade atingiu um estágio de esgotamento? Há qualquer fagulha que pudesse atizar alguma chama? Como ligar com a condição crítica do presente? Ele sugere que há três tipos de respostas, que emulam os três segmentos da perspectiva habermasiana, quais sejam: a dos resignados ao pós-moderno; nesse conjunto, segundo ele, estão, principalmente, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard e Gianni Vattimo; a dos que reafirmam o moderno, a exemplo de Habermas, Anthony Giddens, Charles Taylor, Zygmunt Baumann e Featherstone; e, finalmente, a dos que retornam ao pré-moderno, como Alasdair MacIntyre, George Grant e Milbank. Mesmo sem se constituir numa tipologia, pois não é essa sua pretensão, não deixa de ser um sugestivo quadro de referência que coloca uma certa ordem nas diversas perspectivas de análise da modernidade.

pela problemática ecológica da renovação de uma ética cosmológica.” (HABERMAS, 1992, p. 121-122).

Finalmente, os (iii) neoconservadores ou pós-modernos, os quais saúdam as conquistas da modernidade social, a exemplo das transformações e do progresso da ciência e da tecnologia, a ascensão da democracia, o desenvolvimento do capitalismo e o aperfeiçoamento da administração racional. Para os referidos neoconservadores, os potenciais contidos na cultura moderna, herança dos ideais iluministas, realizaram suas possibilidades e, assim, esgotaram a capacidade de gerar algo novo. Por conseguinte, chegamos à “pós-história”. Sob esse aspecto, esse adeus neoconservador à modernidade, segundo Habermas, “[...] refere-se, portanto, não à dinâmica desenfreada da modernização social, mas sim à superfície de uma autocompreensão cultural da modernidade aparentemente ultrapassada.” (2000, p. 7). O adeus à modernidade aqui acontece

Com a definitiva delimitação de ciência, moral e arte em esferas autônomas, separadas do mundo da vida e administradas de modo especializado, ainda resta, da modernidade cultural, apenas aquilo que deve ser preservado por ela com a renúncia ao projeto da modernidade. (HABERMAS, 1992, p. 122).

Como pode ser visto a partir dessas breves considerações, tal conceito habermasiano tem o condão de resgatar o conteúdo da dimensão cultural da modernidade ocidental, sacrificado no altar da modernidade social por aqueles que abandonaram os ideais dos tempos modernos, dimensão, aliás, preservada nos estudos comparativos das religiões mundiais realizados por Weber. Caberia, então, indagar sobre o significado dessa retomada da dimensão cultural, no que diz respeito à compreensão da atualidade. Como visto, o conceito de modernidade de Habermas pretende refutar aquelas questões formuladas pela primeira geração da Escola de Frankfurt, questões não respondidas a partir do instrumental de análise marxista, pois esbarraram nos próprios limites do conceito de racionalidade instrumental, o qual não responde às aporias do sem sentido e do desencanto da sociedade administrada. Mas não apenas, Habermas vai demonstrar que o conceito de racionalidade comunicativa está no próprio fundamento do processo de racionalização ocidental, cuja diferenciação das esferas de valor possibilitou liberar um tipo de racionalidade presente, de modo não tematizado, nos processos práticos de comunicação no mundo da vida. Por conseguinte, esse conceito de modernidade desperta um olhar mais

apurado sobre a crise de sentido da atualidade, porque, ao fazer a separação do processo de diferenciação entre mundo da vida e sistema, aponta os riscos do avanço colonizador dos subsistemas sociais de ação – econômico e político, regidos pelos imperativos do dinheiro e do poder – sobre as frágeis estruturas de uma comunicação livre de dominação, estruturas que ensejam promover o ideal de uma vida não reprimida.

O caminho até aqui percorrido teve o objetivo de fazer uma leitura da teoria habermasiana da modernidade bem como apresentar sua crítica àqueles que, fugindo às contradições inerentes ao *ethos* moderno, buscaram abrigo na pós-modernidade. Nessa perspectiva, pretendeu ser um preâmbulo para um melhor esclarecimento em relação à abrangência do espectro da racionalidade moderna e ao seu significado, para os destinos da civilização ocidental. Com isso, entende-se poder abrir perspectivas para uma análise da concepção do racionalismo ocidental desenvolvido por Weber, a partir de um outro ponto de vista, condição para uma tentativa de aproximação do seu conceito de desencantamento do mundo.

Por conseguinte, entende, também, ser relevante volver o olhar sobre a dinâmica histórica que tornou possível a constituição do *ethos* moderno, como forma de projetar luz sobre a crise e os desafios presentes na atualidade e, ao mesmo tempo, criticar as tentativas das falsas superações, que alimentam a ilusão de que é possível buscar respostas à crise de sentido do presente, divorciado dos sonhos, desejos e ações humanas, que foram a mola propulsora da ruptura com a forma de vida tradicional do Ocidente, descrito por Weber como um processo de racionalização e de desencantamento do mundo.

## **1.2 Racionalização e modernidade em Max Weber**

### **1.2.1. O conceito de racionalização weberiano**

A racionalização é um dos temas de grande relevância no pensamento de Max Weber que, nos últimos tempos, despertou bastante interesse dos seus intérpretes. É “[...] atualmente reconhecido por um grande seguimento da literatura especializada como uma questão-chave, se não mesmo o tema essencial e fundante

da sociologia sistemática e histórico-comparativa de Max Weber.” (SELL, 2013, p. 88). Não obstante, tamanha importância heurística não significou, por seu turno, convergência de interpretação quanto ao sentido empregado por Weber aos tipos ideais de racionalidade, racionalização e racionalismo. Por conseguinte, essa falta de consenso não decorre, apenas, de distintos pressupostos teórico-metodológicos dos seus intérpretes ou mesmo da complexidade de que esse conceito se reveste. Max Weber é também responsável por essa falta de consenso (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995; 2006; KALBERG, 1980; 2010; TURAM, 2014; SCHLUCHTER, 2011; 2014; SELL, 2013).

Para Lima Vaz, o termo racionalidade, no pensamento weberiano, “[...] denota estilos distintos no uso da Razão, diferenciados segundo as peculiaridades do objeto e do método adequado à sua explicação racional” (VAZ, 1995, p. 63), e não remete ao sentido filosófico da Razão, enquanto “[...] um conhecimento que opera a partir de princípios e obedecendo a regras de demonstração.” (VAZ, 1995, p. 63). De fato, Weber forjou os conceitos da sua sociologia compreensiva distintos dos da filosofia. Por isso que, para ele, a racionalidade pode significar coisas bastantes diferentes:

Ora, sob essa denominação, pode-se entender coisa muito diferentes, como se verá pela subsequente discussão. Há, por exemplo, as racionalizações da contemplação mística, ou seja, num contexto que, considerado sob outras perspectivas, é especificamente irracional, da mesma forma que há racionalizações da Sociedade, da técnica, do trabalho científico, da educação, da guerra, do direito e da administração. Cada um desses campos pode, além disso, ser ‘racionalizado’ segundo fins e valores últimos muito diferentes, e, o que de um ponto de vista for racional, poderá ser irracional do outro. Racionalização tem existido em todas as culturas, nos mais diversos setores e dos tipos mais diferentes. (WEBER, 1997, p. 11 ).<sup>46</sup>

Essas formas diversas de conceber o termo racionalização demonstram que Weber distingue vários domínios da realidade, nos quais operam formas de racionalidades distintas, que poderiam ser agrupadas em dois tipos: a racionalidade material e formal; e a racionalidade teórica e prática. Se for levado em consideração a sua definição do objeto de análise da sociologia, uma ciência que busca se aproximar da ação social para interpretá-la, pode-se inferir, que, segundo Schluchter, Weber se inclinaria pelo segundo par, a racionalidade teórica/prática, tendo em vista

---

<sup>46</sup> Cf. também Weber (1974b, p. 337).

que sua preocupação fundamental é apreender a peculiaridade do racionalismo ocidental e a sua gênese, a partir da análise do vínculo existente “[...] entre o desenvolvimento das éticas religiosas e a economia válido não só para o período pós-Reforma, mas também pré-Reforma.” (SCHLUCHTER, 2011, p. 238).

Considerando que o termo racionalidade, no plano metodológico, foi um ideal tipo utilizado por Weber para identificar como “[...] a dinâmica da racionalização se efetivava no curso da ação, da história e da vida social” (SELL, 2013, p. 98), faz-se necessário sumarizar, desde já, o *status* do debate da questão da racionalidade, em Weber, para melhor esclarecer a perspectiva de análise aqui abraçada, situando-a no conjunto das discussões. Não obstante, cabe enfatizar que, a sistematização aqui proposta, nem de longe esgota a questão, pela complexidade, abrangência e até pelo dissenso que o tema desperta entre os intérpretes de Max Weber.

Nessa direção, e para acompanhar algumas nuances desse debate, é muito oportuna a contribuição de Eduardo Sell (2013), que adota as conclusões de Wolfgang Schluchter (2011; 2014), cuja tese defendida é a de que Weber fez uso de um recurso heurístico, multidimensional, capaz de abarcar as diferentes esferas da realidade e que, portanto, a racionalização deve ser pensada em termos de processo histórico, cultural e social. Nessa direção, Weber recorreu a dois pares de racionalidades: a racionalidade material e formal e a racionalidade teórica e prática, como já sinalizado.

Eduardo Sell organiza, didática e sistematicamente, os principais elementos desse debate, para mostrar o quanto a hermenêutica da obra de Weber possui de complexidade e de refinamento, e ainda acrescenta que, “Por outro lado, o estado da questão é de franco desacordo, quando não de uma polifonia confusa e hermética de tipologias e propostas de elucidação ou mesmo de reconstrução.” (SELL, 2013, p. 101). Sell abraça o pressuposto de que, no núcleo desse debate, existem duas perspectivas de análise da obra weberiana: a que defende a primazia do primeiro par de racionalidade e a que defende a do segundo. Para os defensores da primeira perspectiva, a racionalidade material e formal é a que melhor reflete o intento de Weber para explicar o desenvolvimento do Ocidente, cuja tematização está em “Economia e Sociedade”. Stephen Kalberg (1980; 2010) é um dos representantes que bem sumarizam essa corrente, e cuja premissa pode ser assim abreviada: “[...] são os conceitos de racionalidade material e formal que estruturam analiticamente a teoria weberiana dos processos de racionalização.” (2013, p. 99). Isso porque a

racionalidade formal, substantiva para Kalberg, é potencialmente capaz de ordenar as ações sociais, por ter eficácia de premiar, psicologicamente, a ação ética no mundo. Sob esse aspecto, o desenvolvimento dessa racionalidade substantiva, ao se distanciar das formas de justificação metafísico-religiosa do mundo, foi sendo substituída pela racionalidade formal, que atua nas esferas da ciência, da economia, do direito, da burocracia, que têm domínios autônomos e abstraem do próprio *modus operandi* seus padrões normativos de justificação. Para essa corrente, o estudo das religiões em Weber “[...] ocupa um lugar bastante secundário e a dualidade teórica e prática, quando não está ausente, ocupa um lugar marginal.” (SELL, 2013, p. 99).

O segundo grupo, por sua vez, defende o tipo de racionalidade teórica e prática, utilizada por Weber em seus “Ensaio reunidos de Sociologia da Religião”. Para esse grupo, são tais estudos que permitem a Weber fazer a análise comparativa entre o desenvolvimento da racionalidade ocidental, em relação às outras culturas e, a partir daí, abstrair a peculiaridade incidental dessa racionalidade: o “espírito” do capitalismo, cujo desenvolvimento genético pode ser identificado desde o profetismo antigo de Israel, passando pela filosofia grega, tendo seu desfecho no protestantismo de ascese intramundana (WEBER, 2004), camada portadora desse “espírito”. Sob esse aspecto, a “[...] principal preocupação de Weber estava relacionada em fornecer indícios da tensão psíquica extrema e de sua compensação peculiar” (SCHLUCHTER, 2011, p. 318), tensão presente no protestantismo de ascese intramundana, que somente poderia encontrar compensação no ascetismo do trabalho, pois todas as outras formas compensatórias estavam fechadas pelo desencantamento do mundo. “Weber enxerga nesse desencantamento do caminho da salvação um processo de racionalização religiosa” (SCHLUCHTER, 2014, p. 43). Isto é, uma racionalidade prática da conduta, presente no protestantismo ascético, berço do racionalismo prático. Nesse grupo estariam Habermas, Schluchter e o próprio Sell. Com efeito,

Observadas em conjunto, a leitura hermenêutica que segue das pesquisas de Habermas e Schluchter aponta para outra forma de compreensão do processo de racionalização. Tomando como ponto de partida a tese de que a chave da teoria weberiana da racionalização encontra-se em sua sociologia da religião, ambos os autores confluem para a análise do papel essencial do protestantismo ascético como fator que está na origem do racionalismo prático (Habermas) ou mesmo do racionalismo de dominação do mundo (Schluchter) da Modernidade. (SELL, 2013, p. 101).

Feitas essas considerações gerais, em torno do complexo conceito de racionalidade weberiano, para situar o estado da discussão sobre o tema, retorna-se à discussão, não sem antes reafirmar o ponto de vista aqui abraçado, ou seja, a perspectiva habermasiana que acolhe, entre os dois pares da díade, a racionalidade teórica e prática, e vai ao encontro do enfoque dado pelos principais intérpretes de Weber da atualidade. E mais, “A leitura de Habermas, a despeito das críticas que possam-lhe ser dirigidas, ajudou a fixar a temática da racionalização como o coração da Sociologia weberiana.” (SELL, 2013, p. 36)<sup>47</sup>. Adotar o ponto de vista habermasiano, não significa, no entanto, deixar de considerar, também, o outro par de conceitos, a racionalidade material e formal, pois para a compreensão do processo de racionalização da cultura e da sociedade, Max Weber utilizou-se de ambos os tipos ideais de racionalidade: a racionalidade material e formal e a racionalidade teórica e prática, por terem como substrato a ação social (SELL, 2013).

Na sistematização de Habermas, para quem a teoria da racionalização weberiana desdobrou-se em duas dimensões, cultural e social, ou seja, a racionalização da cultura como um processo de desencantamento das imagens religioso-metafísicas do mundo, por um lado, e a racionalização social, como objetivação da racionalidade prática na ação social; por outro, Weber faz a distinção entre o domínio teórico e prático da realidade e vai analisar a racionalidade prática, porque ela permite vislumbrar os meios através dos quais os sujeitos, por meio da ação, aprendem a ter o controle sobre o seu modo de vida:

Age de maneira racional referente a fins quem orienta sua ação pelos fins, meios e conseqüências secundárias, *ponderando* racionalmente tanto os meios em relação às conseqüências secundárias, assim como os diferentes fins possíveis entre si: isto é, quem não age *nem* de modo afetivo (e particularmente não-emocional) *nem* de modo tradicional. (WEBER, 2015, p. 16, grifo do autor).

Se está na ação racional o lugar em que se objetivam os fins pretendidos pelo agente, então o conceito de ação racional com respeito a fins é a chave para se

---

<sup>47</sup> Caberia observar que, não obstante essa avaliação positiva feita em relação a Habermas, Sell está vinculado ao enfoque de análise de Wolfgang Schluchter. Pois se em Habermas o acento recai sobre o conceito de racionalização weberiano, Schluchter (2014) vai mostrar a idêntica relevância do tema “desencantamento do mundo”, como pode ser lido nesta passagem Sell sobre Schluchter: “Seu trabalho consolidou a importância do tema da racionalização e do desencantamento do mundo na Sociologia weberiana.” (SELL, 2013, p. 42).

compreender o complexo<sup>48</sup> conceito de racionalidade weberiano<sup>49</sup>. No entanto, por se tratar de uma racionalidade compreensiva, prática, ela não pode ser tomada simplesmente como sinônimo da racionalidade com relação a fins. Por conseguinte, foi o quesito “complexidade” que conduziu Habermas a iniciar a análise desse conceito a partir do que Weber compreendeu por racionalidade prática, e a inicia pelo conceito de técnica, que subjaz no emprego de regras, ou sistema de regras, e possibilitem a reprodução confiável de uma ação, em que repousa uma atitude previsivelmente calculada sobre os meios a serem empregados, com vistas a um fim deliberadamente escolhido.

Assim, na perspectiva habermasiana, encontram-se em Weber os dois tipos de racionalidade, a racionalidade teórica e a racionalidade prática, como visto. Um, em relação aos meios a serem empregados; outro, com respeito aos fins visados. Desse modo, os requisitos de uma racionalidade com respeito a fins exigem como condição, não apenas uma racionalidade instrumental dos meios, mas uma racionalidade de escolha, desde o estabelecimento de fins, conforme determinados valores. “Segundo esse ponto de vista, uma ação só pode ser racional na medida em que não é controlada cegamente por afetos ou guiada pela pura tradição” (HABERMAS, 1984, p. 170), pois como afirma Weber

*Um componente essencial da ‘racionalização’ da ação é a substituição da submissão interna ao costume habitual pela adaptação planejada a determinadas situações de interesses. Esse processo, no entanto, não esgota o conceito de ‘racionalização’ da ação. Pois pode suceder que esta ocorra, de maneira positiva, em direção a uma racionalização consciente de valores, porém, de maneira negativa, às custas não apenas do costume mas igualmente da ação afetiva, e finalmente também em direção à ação puramente racional referente a fins e não crente em valores, à custa da ação racional referente a valores. Ainda nos ocuparemos em várias ocasiões desta *polissemia* do conceito de ‘racionalização’ da ação. (WEBER, 2015, p. 18-19, grifo do autor).*

---

<sup>48</sup> Apenas para contemplar, também, o outro lado da discussão, caberia sinalizar que Stephen Kalberg considera o conceito de racionalidade como a principal preocupação dos estudos weberianos. Para ele, foram poucos os comentaristas a se debruçarem sobre o tema, em busca de esclarecer o porquê da polissemia desse conceito na obra de Weber. “O próprio Weber é em grande parte responsável pela falta de clareza que envolve suas análises de ‘racionalidade’ e a interação de processos de racionalização históricos multifacetados. Suas discussões fragmentadas e dispersas sobre esse tópico são mais propensas a serem mistificadas do que a iluminadas e, apesar de sua centralidade, ele nunca ofereceu uma explicação sucinta sobre a questão.” (KALBERG, 1980, p. 1146, tradução nossa).

<sup>49</sup> “O conceito de ação racional com relação a fins é a chave para o *complexo conceito de racionalidade* (a começar pelos aspectos práticos).” (HABERMAS, 1984, p. 68, grifo do autor).

Em resumo, sem descurar da complexidade desse conceito e de suas consequências para a compreensão do processo de racionalização, têm-se em Weber dois pares de conceitos de racionalidade, a racionalidade material e a formal e a racionalidade teórica e prática, que se assentam em esferas heterogêneas. Do primeiro par, têm-se a cognitiva, atinente a meios e fins, e a relativa a valores, voltada à esfera avaliativa<sup>50</sup>. Noutros termos, a formal, que diz respeito ao domínio do mundo objetivo, através de conceitos abstratos cada vez mais precisos, próprios à ciência e à gestão econômica, e a substantiva ou material, que visa ao alcance metódico com finalidade prática, na qual as exigências são de natureza “[...] ética, política, utilitarista, hedonista, estamentais, igualitárias ou outras quaisquer” (WEBER 2015, p. 52), cuja atuação ocorre por meio do cálculo dos meios adequados.

Em relação à racionalidade formal, a única exigência é a consciência do agente das suas preferências e dos valores subjacentes, embora Weber seja cético em relação às questões normativas, quanto à possibilidade de decisão racionalmente motivada entre distintos sistemas de valores<sup>51</sup>. “Em todos os casos, a ação racional referente a valores (no sentido de nossa terminologia) é uma ação segundo ‘mandamentos’ ou de acordo com ‘exigências’ que o agente crê dirigidos a ele.” (WEBER, 2015, p. 15).

No que concerne à racionalização enquanto processo de desmagificação das imagens metafísica e religiosa do mundo, temos um outro par de conceitos: a racionalidade teórica, correlacionada à imagem ou à forma de concepção do mundo, cujos principais portadores estão na camada intelectual, e a racionalidade prática, conexas à realização metódica de um fim deliberado, estabelecido na prática, por meio de cálculos cada vez mais precisos e com os meios adequados, ou seja, uma disposição sistemática para certas condutas (SELL, 2013). Nesse sentido, a racionalização da esfera da religião somente poderá ser compreendida se levado em consideração o relevante papel dos valores religiosos e sua objetivação na conduta ética. A camada portadora dessa forma de racionalidade prática estava ligada à vida ativa. O fio condutor que une essas duas formas de vida, intelectual e ativa, fazendo com que o teórico incida sobre a prática, segundo Weber, está na coerência da

---

<sup>50</sup> Para as definições dos conceitos de racionalidade formal e material ou substantiva cf. Weber (2015).

<sup>51</sup> “Em termos estritos, não há *racionalidade de postulados de valor* ou sistemas de crenças quanto ao seu conteúdo.” (HABERMAS, 1984, p. 171, grifo do autor, tradução nossa).

interpretação pela camada intelectual, como se vê na “Consideração Intermediária”<sup>52</sup>, na qual Weber dirá que foram esses valores religiosos que moldaram a forma de vida metódica com vistas a fins racionalmente estabelecidos:

As interpretações religiosas do mundo e a ética das religiões criadas pelos intelectuais e que pretendem ser racionais estiveram muito sujeitas ao imperativo da coerência. O efeito da *razão*, especialmente de uma dedução teleológica de postulados práticos, é perceptível sob certos aspectos, e com frequência muito claramente, entre todas as éticas religiosas. Isso ocorre por menos que as interpretações religiosas do mundo, no caso individual, tenham concordado com a exigência de coerência, e por mais que tenham integrado pontos de vista em seus postulados éticos que *não* podiam ser deduzidos racionalmente. (WEBER, 1974e, p. 372, grifo do autor).

Com isso, fica claro que a preocupação de Weber era 1) estabelecer o ponto de partida teórico-metodológico a partir do qual fosse possível compreender o processo de racionalização das religiões e, sobretudo, 2) determinar a especificidades do racionalismo ocidental, o objeto principal das suas pesquisas: “Acima de tudo, um ensaio assim sobre a sociologia da religião visa, necessariamente, a contribuir para a tipologia e sociologia do racionalismo”. (WEBER, 1974e, p. 372).

Seria oportuno destacar, ainda, em relação à racionalidade prática, que Weber a distingue em três aspectos, os quais dizem respeito 1) à utilização dos meios, 2) à eleição de fins e 3) à orientação por valores. O que mede, com efeito, a racionalidade instrumental de uma ação é o eficaz delineamento do emprego dos meios em relação aos fins visados. Assim, a racionalidade da eleição está no cálculo correto dos fins, graças à clareza dos valores corretamente planejados, os meios disponíveis e as circunstâncias do entorno. A racionalidade normativa de uma ação, portanto, é determinada por sua capacidade de unificar e sistematizar o poder de penetração dos padrões de valores e princípios que subjazem às preferências de ação. Se as ações cumprem esses requisitos de racionalidade em relação aos meios e à eleição dos fins, Weber a denomina de racionalidade com relação a fins; se, por seu turno, cumpre os requisitos de racionalidade normativa, ele as designa de racionalidade com relação a valores.

Considerado tal percurso, pode-se inferir que a peculiaridade da racionalização da cultura do Ocidente é que os dois tipos de racionalidade, a

---

<sup>52</sup> “Consideração intermediária” foi traduzida para o português sob o título “Rejeições religiosas do mundo e suas direções” (WEBER, 1995e).

racionalidade prática e a racionalidade teórica, estabeleceram uma conexão que resulta num tipo de ação que reúne as condições da racionalidade prática, em sua totalidade, a partir no momento em que as pessoas ou grupos propaguem esses tipos de ação, nas esferas sociais. Weber identificou esse tipo-ideal de conduta metódica e racional da vida, na ascese profissional do calvinismo e nas primeiras seitas<sup>53</sup> puritanas. Trata-se de um tipo-ideal de conduta metódica característico do Ocidente, quando se compara às religiões salvíficas orientais:

Somente a ética vocacional do protestantismo ascético produziu uma unidade de princípio, sistemática e ininterrupta e uma ética vocacional intramundana com a garantia da salvação religiosa. Pois o único e exclusivo significado religioso que a criatura decaída possui neste mundo é ser o objeto no qual se cumprem os deveres da pessoa, por meio da ação racional conforme a vontade de um Deus absolutamente transcendente. O caráter racional, sóbrio e finalista da ação, que não se submete ao mundo e ao seu sucesso, são sinais da bênção de Deus sobre ela. Este ascetismo intramundano tem características e conseqüências não encontradas em nenhuma outra religião. O que se exige do crente não é o celibato, como no caso do monge, mas a eliminação de todo prazer ou desejo erótico; não a pobreza, mas a eliminação de todo gozo ocioso e explorador de rendas e as ostentações feudais e amorosas da riqueza; não a mortificação ascética do claustro, mas uma conduta de vida alerta e racionalmente controlada e preservada de toda entrega à beleza do mundo, à arte ou aos próprios humores e emoções. O objetivo claro e uniforme deste ascetismo foi a organização disciplinada e metódica da conduta, seu representante típico era o 'homem de vocação' ou 'profissional' (*Berufsmensch*); e seu resultado específico foi a organização racional e funcional das relações sociais. (WEBER, 1978, p. 556).

São essas peculiaridades identificadas no processo de racionalização ocidental, sumarizado nesse tipo-ideal weberiano, que vão insinuar-se na própria organização formal do sistema simbólico cultural e, de maneira especial, no sistema simbólico de interpretação religioso, moral e jurídico. Na análise de Weber, isso redundava em favorecimento, tanto ao desenvolvimento de um tipo de conhecimento controlável cientificamente, quanto à racionalização das imagens do mundo, aberta a uma compreensão moderna do mundo, da qual subjaz uma visão desencantada. Isso ocorre, segundo Habermas, porque, em Weber, a problemática da racionalização que

---

<sup>53</sup> Em breves palavras, o conceito de "seita" diz respeito à designação de um movimento cujo rigor na seleção de seus membros tem em vista provar a qualidade de caráter de cada indivíduo para que ele seja admitido em seu meio (GERTH; MILLS, 1974). "[...] sociologicamente falando, associações que aceitam apenas pessoas qualificadas religiosamente em seu meio [...]" (WEBER, 1974b).

está inserida nas estruturas da consciência, no nível da personalidade e da cultura. Assim, por um lado, Weber

Deriva o conceito de *racionalidade prática* de um tipo de ação representada na forma histórica da conduta de vida da ética protestante, que combina racionalidade meios-fins e racionalidade de valor. Por outro lado, ele contrasta a racionalidade das orientações de ação com racionalidade de perspectivas de mundo e esferas de valor. (HABERMAS, 1984, p. 178, grifo do autor).

Tais características, que acompanharam o desenvolvimento do racionalismo ocidental, fazem com que Weber, na introdução de “A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo”<sup>54</sup>, apresente essa questão como inescusável, pela razão de que, na investigação de qualquer problema da história universal, desde a ótica de uma análise comparativa, deve-se perguntar por que se verificam fenômenos que são singulares ao processo de racionalização do Ocidente moderno. Para Weber, o racionalismo é o resultado de uma constelação de fatores históricos não somente visíveis na Europa, por se tratar de um fenômeno universal. No entanto, há uma peculiaridade no racionalismo ocidental que não pode ser descurado, tendo em vista que ele não apenas contribui para a compreensão do processo de racionalização das religiões, mas, igualmente, porque carrega consigo valor e significado de caráter universal, que precisa ser desvendado:

No estudo de qualquer problema da história universal, um filho da moderna civilização europeia sempre estará sujeito à indagação de qual a combinação de fatores a que se pode atribuir o fato de na Civilização Ocidental, e somente na Civilização Ocidental, haverem aparecido fenômenos culturais dotados (como queremos crer) de um desenvolvimento *universal* em seu valor e significado. (WEBER, 1997, p. 1, grifo do autor).

No arremate da introdução de “A ética protestante”, Weber reclama a necessidade de que seja reconhecida a especificidade peculiar do racionalismo ocidental, lugar donde surgirá a explicitação da sua origem. No entanto, para Weber, mesmo que o capitalismo seja a força mais significativa da vida moderna (WEBER, 1997), não está na economia o fator determinante desse movimento. Para ele, estaria na religião a primeira expressão de uma evolução da racionalidade, e será na religião o *locus* no qual deverá ser buscada a força determinante da conduta racional da vida. Essa conduta, ao desencantar o mundo, promoveu o avanço científico e tecnológico,

---

<sup>54</sup> Doravante denominada, apenas, de “A ética protestante”.

bem como a autonomia da arte e da moral, as quais se separam e se tornam campos de racionalidade diferenciados e autônomos. A racionalização moderna, portanto, é precedida pela racionalização religiosa (WEBER, 1997). Não obstante, ao adentrar na ciência, essa racionalização atinge o seu “êxito mais universal e influente”, nas palavras de Karl Löwith (2007, p. 71), ao ceifar, desde a raiz, o encanto do mundo e a crença no seu sentido objetivo<sup>55</sup>. As outras formas de racionalizações, por conseguinte, não sucedem como obra do acaso ou são, simplesmente, frutos temporão da modernidade, mas expressões distintas do processo de racionalização cuja origem está na racionalização religiosa que, *pari passu* com a ciência, promoveu o desencantamento do mundo (GAUCHET, 2005; PIERUCCI, 2013 ; SCHLUCHTER, 2011; 2014; SEIL, 2013; WEBER, 1997; 1974a; 2004).

### 1.2.2 Racionalização na ciência social compreensiva da ação

As contribuições da sociologia compreensiva de Weber permitem uma abordagem mais abrangente com respeito ao processo de constituição da civilização ocidental, especialmente graças à originalidade da sua teoria social sobre a formação do *ethos* moderno. Originalidade expressa no abandono das premissas da filosofia da

---

<sup>55</sup> O desencantamento do mundo está diretamente relacionado ao processo de racionalização da ciência, pois, Segundo Karl Löwith, “Com o desencantamento desse feitiço, surgiu a necessidade de perguntar novamente pelo ‘sentido’ de nossas objetividades. Weber assim se interroga, especialmente, pela ciência e toda sua objetividade. Com a racionalização realizada pelo homem, foi perdido o significado objetivo e agora ele está, de uma nova maneira, à disposição de sua subjetividade, para a determinação do seu significado. A pergunta pelo sentido, motivada pelo desencanto do mundo, significa, na relação do próprio homem com ele mesmo e com o mundo, uma grande desilusão: ou seja, ‘liberalização’ científica.” (2007, p. 72, tradução nossa). Tal análise, na qual o desencantamento do mundo ocorre como termo do processo de racionalização, torna mais explícita a questão da perda de sentido da modernidade e se harmoniza com a análise de Weber, como pode ser visto, por exemplo, no final de “A ética protestante”, e bem assim em “A ciência como vocação”. Esse ponto de vista de Löwith não encontra abrigo no projeto de modernidade de Habermas cujo objetivo é ultrapassar o “pessimismo” weberiano e o da primeira geração da Escola de Frankfurt, com relação ao sentido da modernidade que, segundo ele, restringiu-se ao processo de racionalização social. Habermas (1984), por seu turno, assume o processo de racionalização social e o recompõe desde a racionalização cultural weberiano. Com isso, a racionalização social é tomada como um dos subsistemas de ação, regido pela racionalidade com relação a fins; já o mundo vital é regido pela racionalidade comunicacional cujo objetivo é promover uma forma de vida não reprimida.

história<sup>56</sup> bem como das ideias da escola histórica alemã<sup>57</sup> (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995), ainda tributárias do idealismo hegeliano que, ao pretender determinar *a priori* o sentido da história, legou a confiança absoluta no progresso contínuo da razão esclarecida, que iria assegurar, por uma lado, o avanço de uma nova matriz de conhecimento que promoveria o desenvolvimento científico e técnico, com vistas ao domínio da natureza e a produção de riqueza, e, por outro, a certeza na emancipação do homem em relação ao suposto domínio da irracionalidade da religião.

Contrário a essa perspectiva de racionalidade, Weber analisará as mudanças nas estruturas política, econômica, social e cultural do Ocidente, a partir da ação social, para dela buscar extrair o sentido subjetivo da ação, pois, para ele, o processo de formação da sociedade moderna e a conseqüente crise que nela se instalou, somente poderão ser compreendidos caso se lance mão de uma metodologia livre da procura de uma força única para explicar o que move a história, seja essa força um Deus (religião), o espírito absoluto (Hegel), as leis do mercado (Adam Smith), ou a classe operária (Marx). Trata-se de uma metodologia aberta à assunção de uma perspectiva analítica multicausal. Isto é, para ele, a sociologia é uma ciência empírica do real que visa a compreender e a interpretar o sentido da ação intramundana. Portanto, a ciência social weberiana deve ser compreendida a partir da própria definição e do sentido que ele mesmo a ela conferiu, quando afirmou:

A Sociologia (no sentido aqui entendido desta palavra empregada com tantos significados diversos) significa: uma ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos. Por 'ação' entende-se, neste caso, um comportamento humano (tanto faz tratar-se de um fazer externo ou interno, de omitir ou permitir) sempre que e na medida em que o agente ou os agentes o relacionem com um *sentido* subjetivo. (WEBER, 2015, p. 3, grifo do autor).

Trata-se, pois de uma ciência que busca “[...] fazer compreensível como é que *nós* somos *hoje* assim, tal como nos tornamos.” (LÖWITH, 2007, p. 41, grifo do

---

<sup>56</sup> Colliot-Thélène, faz um apanhado dos embates de Weber com a tradição da escola histórica alemã do século XIX, uma das correntes tributárias da filosofia da história hegeliana, que já tinha sofrido a crítica dos jovens hegelianos. “Através de Marx, os ecos da crítica dos jovens hegelianos chegaram até nós: a filosofia da história não era, a seus olhos, senão um avatar da Providência cristã, e o espírito absoluto, o fantasma do Deus dos teólogos.” (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995, p. 19).

<sup>57</sup> “Weber deixava entender o que seria seu próprio projeto de conhecimento: realizar o que a escola histórica quis fazer, mas com os meios inadequados, a saber, a *transformação da história em ciência empírica*.” (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995, p. 19, grifo do autor).

autor)<sup>58</sup>. A partir daí, apanhar “[...] o sentido verificável como aquele visado e produzido por homens reais, nas suas derivações e consequências, que sempre e somente são acessíveis ao conhecimento nas suas conexões singulares e de maneira relativa.” (JASPERS, 1977, p. 121)<sup>59</sup>. É no encaixe dessa ciência cuja peculiaridade está em se voltar para algo digno de ser conhecido, de ser questionado, porque comporta “sentido”, e o comporta em razão de dizer respeito ao homem situado numa sociedade em profunda mudança histórica, que, para Habermas, a sociologia vem a ser uma ciência indispensável à compreensão da modernidade e bem assim da crise que a acompanha<sup>60</sup>. É sob essa premissa que a análise de Weber sobre a racionalização torna-se indispensável para se apreenderem as mudanças ocorridas na cultura e nos sistemas sociais como um processo multicausal<sup>61</sup>, colocando em evidência que as forças que movem a história são forças dependentes da ação humana, uma vez que são motivadas por interesses imediatos e concretos, e, sobretudo, pelo sentido subjetivo que o agente confere a ação supramencionada. Ou seja, o que Weber designa como “*Um* componente essencial da ‘racionalização’ da ação é a substituição da submissão interna ao costume habitual pela adaptação planejada a determinadas situações de interesses.” (WEBER, 2015, p. 19-20, grifo do

<sup>58</sup> “Desta nossa história do presente pertence, entre outras coisas, também e preeminentemente, o capitalismo (que não é mais do que um ‘estrato no devir dos destinos humanos’). O conhecimento da realidade que nos rodeia e nos determina em seu significado, este autoconhecimento social-histórico, Weber o distingue estritamente do rastro de ‘fatores’ últimos e de ‘leis’ universais.” (LÖWITZ, 2007, p. 41).

<sup>59</sup> “Na medida em que Max Weber, como pesquisador empírico, se opunha às totalidades em favor do conhecimento particular; às generalidades, em favor do específico; à mera elucubração teórica em favor da pesquisa concreta; ao relance e à rotulação em favor do conhecimento penetrante; ao figurativo em favor da análise causal; à mera descrição em favor da construção intelectual; às substâncias em favor da dissolução em fatores captáveis, ele permanecia, na apreensão da *realidade empírica, distanciado do núcleo das coisas*.” (JASPERS, 1997, p. 133, grifo do autor).

<sup>60</sup> Na sua análise comparativa sobre o conceito de racionalização de Weber e o de Habermas, sob o ponto de vista da macrosociologia, Ömer Turan afirma que parece haver “[...] consenso de que a sociologia, como uma disciplina, estabeleceu-se mediante estudos de macro teorias sobre os efeitos da divisão do trabalho, as consequências da racionalização, secularização e do crescimento de estruturas burocráticas.” (2014, p. 2, tradução nossa). É sob o aspecto da teoria macrosociológica que se pode divisar o interesse de Habermas nas análises de Weber sobre a sociedade moderna.

<sup>61</sup> Sobre a adoção da multicausalidade nas mudanças históricas, ver Stephen Kalberg (2010). Para ele, Weber abandona a ideia de uma força necessária que determina o curso dos acontecimentos e abraça a perspectiva de que essas mudanças pressupõem tanto grandes figuras carismáticas, quanto as camadas sociais e organizações da sociedade que, sob o fascínio da mensagem recebida, inauguram novos comportamentos, estabelecem novas formas de vida e a propagam. Essa perspectiva da multicausalidade é abraçada também, por Wolfgang Schluchter (2011; 2015) e por Carlos Eduardo Sell (2013). A adesão de Schluchter a essa perspectiva, segundo Sell, teve influência Shmuel Eisenstadt (2001), que ao analisar os diversos níveis de desenvolvimento social, no Oriente e no Ocidente, lançou mão do conceito de “modernidades múltiplas” para explicar a diversidade desse fenômeno. Esse conceito tornou-se paradigma de leitura da modernidade pois abriu perspectivas de análises diversas capazes de abarcar a especificidade de cada uma das sociedades. No capítulo seguinte essa questão será retomada.

autor). No entanto, logo em seguida, ele tem o cuidado de alertar que se trata de um conceito polissêmico e que o processo de racionalização da ação não se exaure nesse conceito<sup>62</sup>. De todo modo, para Manfredo Oliveira, esse processo de racionalização em Weber significa a “[...] extensão progressiva ao conjunto da sociedade daquele tipo de racionalidade que se denominou atividade racional com relação a um fim (*Zweckrationalität*), *racionalidade instrumental*, como processo de reificação da vida humana.” (OLIVEIRA, 1993, p. 77, grifo do autor).

O que viria significar, nesse caso, a extensão para toda a sociedade dessa forma específica de ação racional? Essa questão não pode ser respondida de modo direto e objetivo, pois, como alertou Catherine Colliot-Thélène, as dificuldades da teoria weberiana da ação foram percebidas por muitos dos seus comentadores e elas são, “[...] em certa medida, comuns a todas as teorias que usam o modelo de ação racional.” (COLLIOT-THÉLÈNE, 2006, p. 68). Ademais, é o próprio Weber que em “A ética protestante” diz que, realmente, “Pode-se mesmo ‘racionalizar’ a vida de pontos de vista últimos extremamente diversos e nas diversas direções. O ‘racionalismo’ é um conceito histórico que encerra um mundo de contradições [...]” (WEBER, 2004, p. 68-69).

Não obstante essas dificuldades metodológicas, mas sobretudo em razão da plurivocidade da noção weberiana de racionalidade, o caminho trilhado por Habermas (1984), na direção da sua teoria da ação comunicativa<sup>63</sup> projeta luz ao

---

<sup>62</sup> Ömer Turan reverbera um entendimento comum entre os estudiosos de Weber quanto a importância do conceito de racionalização: “Parece justo julgar a racionalização, que está no âmago da sociologia substantiva de Weber, como sua contribuição mais significativa. No entanto, seu trabalho gigantesco não oferece uma definição clara de racionalização.” (2014, p. 18, tradução nossa). Não obstante, tal conceito, mesmo tendo sido muito utilizado em diversas tentativas de esclarecer os componentes determinantes da sociedade moderna, ao que parece, está longe de receber uma clara e unívoca explicitação do seu significado. Basta ver, por exemplo, que na primeira geração da Escola de Frankfurt, Adorno e Horkheimer (1985) e Marcuse (1987; 1998) utilizaram-no como sinônimo de racionalidade instrumental, reificação, sociedade administrada e assim por diante. Já em Habermas (1984; 1990; 1992), teórico da segunda geração, o conceito de racionalização weberiano não tem essa conotação negativa e não se torna presença determinante, tendo em vista a distinção por ele operada entre “sistema” e “mundo da vida”. Nesse caso, o processo de racionalização que possibilitou a diferenciação de esferas de valores independentes, liberou, também, os potenciais comunicativos da razão que estão presentes no mundo da vida. Sobre essas perspectivas diversas da Escola de Frankfurt, David Held esclarece que, para os frankfurtianos, o processo de racionalização do mundo não é de *per se* negativo, “É o próprio modo no qual o processo de racionalização é organizado, que explica a ‘irracionalidade dessa racionalidade’. Nas sociedades capitalistas avançadas, a anarquia econômica é entrelaçada com racionalização e tecnologia.” (HELD, 1980, p. 66, tradução nossa).

<sup>63</sup> A partir do conceito de racionalidade comunicativa, conforme escreve Colliot-Thélène, “O propósito de Habermas é, portanto, o de uma ‘reconstrução do marxismo’, começada por muito tempo, e uma reconstrução da teoria weberiana da racionalidade, à qual é dedicado o segundo capítulo da *Théorie de l’agir communicationnel*, e que Habermas retoma na consideração final dessa obra.” (2001, p. 41, grifo do autor). Essa visão de Colliote-Télène não reflete o escopo da teoria do agir comunicativo de

núcleo de sentido desse conceito para de lá extrair significações latentes, na sociologia compreensiva da ação de Weber, haja vista que Habermas, ao invés de propor uma interpretação restritiva do conceito, expande o sentido que lhe é inerente e o considera seletivamente<sup>64</sup>. Com isso, a noção de racionalidade de Weber adquire mais amplitude e profundidade, tornando-se, dessa forma, não apenas uma chave a mais de leitura sobre a modernidade. Quando associada ao conceito habermasiano de racionalidade comunicativa, fornece o aporte teórico imprescindível para um exame expandido para a compreensão do mundo moderno que faz virem à lume outros elementos que compõem a constelação dos sentidos social, histórico e cultural dessa epocalidade, elementos esses que somente foram possíveis graças ao esforço de Weber em talhar uma sociologia voltada para a compreensão do sentido da ação.

É sobre o aspecto da busca do sentido da ação que se pode compreender como Weber viu o processo de desenvolvimento do Ocidente. Para tanto, ele se utilizou, principalmente, de dois pares de conceitos de racionalidade: um, a racionalidade material e formal; outro, a racionalidade teórica e prática (SELL, 2013). Trata-se, pois de uma questão aberta e sem consenso, como visto previamente, pois cada intérprete da obra weberiana coloca o assento sobre um determinado ângulo de análise. Weber fez uso desse conceito como recurso heurístico, tão-somente como um meio para explicar o sentido e a peculiaridade do desenvolvimento do ocidente, ou seja: a “[...] singularidade (e não a universalidade) do processo histórico e sociocultural do processo de ‘racionalização’ ocidental e moderno (perspectiva sociológica).” (SELL, 2013, p. 90). Isso posto, o que se pretende aqui, é apresentar uma breve sistematização das duas perspectivas de análise dessa díade conceitual, para realçar a relevância desse conceito para a compreensão do que Weber

---

Habermas, que está para além da “reconstrução do marxismo”, como pode ser visto em “O discurso filosófico da modernidade” (2000). O intento de Habermas é propor uma compreensão da modernidade que esteja livre das aporias da filosofia do sujeito, para a tanto o esforço do seu pensamento vai na direção de (i) transpor os limites impostos pela da filosofia do sujeito, em face do contexto pós-metafísico, e (ii) recolocar a questão do fundamento a partir do conteúdo emancipatório presente no discurso.

<sup>64</sup> A tese da seletividade dos processos de racionalização, como visto acima, é nas palavras de Richard Jacob Bernstein, “a pretensão sociológica mais importante de Habermas” (1994, p. 46s.), porque lhe faculta a possibilidade de pensar um conceito expandido de racionalidade, não explorado por Weber, nem por Horkheimer e Adorno. Tal conceito seria capaz de abarcar o processo de diferenciação e autonomização das esferas sociais como um todo. Nesse contexto, pode-se dizer que, tanto o processo de diferenciação quanto o de autonomização, tornaram-se *conditio sine qua non* para a elaboração do conceito habermasiano de racionalidade comunicativa. Ou seja, sem aquelas condições, jamais poderia ser pensada a possibilidade de ser postulado algum sentido para a modernidade, pois ela estaria prisioneira de uma concepção monocrática de racionalidade.

denominou de desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*) e suas implicações para a perda de sentido da contemporaneidade. Primeiramente, será tratada a análise da racionalidade material/formal, que como dito anteriormente, cujos intérpretes privilegiam “Economia e Sociedade”; no item seguinte, a partir da leitura de Habermas, na “Teoria da ação comunicativa”, será abordada a racionalidade teórica/prática, que prioriza “A ética protestante”.

Em meio a interpretações concorrentes sobre o conceito de racionalidade em Weber, e não custa nada reafirmar, há, pelo menos, um ponto comum entre seus intérpretes: ele não facilitou a tarefa para se chegar à compreensão da sua noção de racionalidade. Isso não significa que ele não tenha deixado sinalizações que, quando seguidas, poderiam conduzir, senão a um único sentido terminante, pelo menos aproximar daquele sentido subjacente, mais próximo ao propósito weberiano. Se tal quesito é levado em consideração, por se tratar de uma noção polissêmica<sup>65</sup>, ela não se presta a uma interpretação linear, pois os “[...] conceitos construtivos da Sociologia são típico-ideais, não apenas externa, mas também internamente. A ação *real* sucede, na maioria dos casos, em surda semiconsciência ou inconsciência de seu ‘sentido visado.’” (WEBER, 2015, p. 13, grifo do autor).

Posta a questão nesse rumo, qual seria o caminho a ser trilhado para se aproximar do sentido apostado por Weber ao seu conceito de racionalidade? A sugestão de Ömer Turan, é discutir, em primeiro lugar, o que ele quis dizer com esse termo, haja vista que um dos “[...] principais objetivos de Weber, em seu trabalho sociológico, foi o de compreender o processo de modernidade em um nível macro.” (2014, p. 6). Para tanto, ele se valeu de duas noções-chave para apreender a singularidade do processo: racionalização e burocratização. A partir dos estudos sobre a ética econômica das grandes religiões e da sociologia do direito ou a dos modos de dominação, Weber lançará mão do conceito racionalização para designar o macroprocesso de formação do Ocidente moderno (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995, p.73).

---

<sup>65</sup> "Essas dificuldades estão diretamente relacionadas às ambiguidades dos termos ‘racional’, ‘racionalidade’, ‘racionalização’, onipresentes no léxico weberiano, cuja plurivocidade foi por ele mesmo sublinhada. A questão está aberta para saber se os muitos usos feitos por Weber dessas noções podem ser subsumidos sob um conceito geral e unívoco de racionalidade, e se esse conceito é compatível com os requisitos da sociologia comparada. Ao contrário do que sugere algumas afirmações de Weber, particularmente no que se refere à unidade do ‘processo de racionalização ocidental’, suas análises concretas convidam, ao contrário, a pluralizar a noção de racionalização." (COLLIOT-THÉLÈNE, 2006, p. 59;).

Em “Economia e sociedade”, Weber (2015) descreve os quatro modos nos quais a ação social pode ser determinada e qual o móvel subjetivo a que cada uma delas está subordinada. Na descrição desses modos, ele obedece a uma sequência hierárquica que parte do maior ao menor grau de inteligibilidade ou reflexibilidade (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995). O primeiro diz respeito à racionalidade referente a fins, que se expressa quando o agente busca atingir os fins subjetiva e previamente estabelecidos, para atender a suas expectativas em relação ao mundo objetivo e ao comportamento de outrem. O caráter reflexivo desse modo de agir diz respeito ao cálculo ponderado do agente ao sopesar todas as estratégias para atingir o fim visado e também à escolha desse fim em relação a qualquer outro. No segundo tipo, racional referente a valores, o comportamento do agente se vincula ao seu comprometimento a uma causa e a reflexividade está condicionada por valores ou imperativos éticos ou religiosos. Como não está em jogo o cálculo consciente ou um determinado fim visado subjetivamente, então não há, por parte do agente, qualquer consideração no tocante à antecipação de consequências. A causa que defende e com a qual se compromete é maior do que seus interesses pessoais. No terceiro tipo, ação determinada pelos afetos ou sentimentos, não há reflexividade, o pensar, o cálculo ponderado, pois o que o determina o comportamento são os impulsos, as emoções e não a reflexão consciente e sistemática sobre os fins visados. Por fim, no quarto tipo, o tradicional, está no mesmo nível da imitação puramente reativa e, por isso, “[...] encontra-se por completo no limite e muitas vezes além daquilo que se pode chamar, em geral, ação orientada ‘pelo sentido’.” (WEBER, 2015, p. 15).

Weber finaliza as considerações à sua tipologia dos determinantes da ação social, advertindo que essa tipologia não é exaustiva, que nenhuma delas será dada como distintamente, mas combinadas entre si, ademais, até mesmo “[...] a racionalidade *absoluta* referente a fins é essencialmente um caso-limite construído.” (WEBER, 2015, p. 16, grifo do autor). Na leitura de Turan (2014), essa racionalidade objetivada na ação poderia ser divisível em quatro grupos, compreendendo a racionalidade prática, na qual a capacidade de adaptação e os interesses egoísta e pragmático do indivíduo são o critério de julgamento de suas atividades e tornam-se, por sua vez, instrumento estratégico de cálculo racional entre meios e fins; a racionalidade teórica, cujo intento é o domínio da realidade, não através da ação, mas de regras formais abstratas, próprios da visão do mundo da ciência. No passado, teólogos e sacerdotes utilizaram-se também de meios teóricos de racionalizações

para justificar suas visões de mundo. Segundo Kalberg, “Em ambos os casos, o domínio da realidade se dá pela reflexão sistemática e o emprego de esquemas conceituais.” (2010, p. 102). A terceira é a racionalidade substantiva, na qual a escolha de meios para fins específicos ocorre dentro de um sistema de valores; e, finalmente, a formal, que se baseia no cálculo meio-fins, *stricto sensu*, pois não leva em consideração a pessoa, mas se adequam, indistintamente, em função de um conjunto de regras, leis, estatutos e regulamentos universalmente aplicáveis. Foi essa racionalidade formal que se instalou nas instituições econômicas, científicas, legais e nas formas burocráticas de dominação<sup>66</sup>.

Ömer Turam chama a atenção para duas particularidades na referida descrição dos quatro grupos de racionalidades. Uma é quanto à diferença entre a última forma de racionalidade, a formal, e as três primeiras cujo cálculo é baseado no interesse pessoal. Para ele, “[...] na racionalidade formal, há uma referência a regras, leis e regulamentos universalmente aplicados.” (TURAN, 2014, p. 7). A outra é que enquanto as demais formas de racionalidade podem ser observadas em diversos lugares do mundo, a racionalidade formal é única no Ocidente. Semelhante interpretação é dada por Colliot-Thélène, ao afirmar que o termo racional está rigorosamente determinado quando se trata da economia capitalista, pois “[...] a racionalidade do capitalismo moderno está diretamente relacionada à possibilidade do cálculo de custos e lucros, o que torna possível avaliar o preço monetário das mercadorias transacionadas.” (COLLIOT-THÉLÈNE, 2006, p. 74). Com isso, ela reverbera a afirmação de Weber, para quem “[...] racionalizações têm existido em todas as culturas, nos mais diversos setores e dos tipos mais diferentes.” (WEBER, 1997, p. 11), por exemplo: contemplação mística, sociedade, técnica, trabalho científico, educação, guerra, direito e administração.

Para Colliot-Thélène, essas diversas formas de racionalização se encontram presentes em dois tipos de racionalidade, a formal e a material, e o componente que as distingue é a noção de previsibilidade. Sob a racionalidade formal, Weber reúne os campos da economia, do direito e do político, os quais podem ser avaliados em termos quantificáveis, o que não se aplica à racionalidade material, em função da sua plurivocidade (WEBER, 2015, p. 52-53). Essa distinção, “[...] é,

---

<sup>66</sup> “A racionalidade que triunfa no universo da mercadoria capitalista, na indústria cultural e no Estado burguês é puramente formal e instrumental, indiferente aos objetivos e às finalidades da ação.” (LÖWY, 2014, p. 118).

manifestamente, forjada sob modelo de oposição econômica entre uma atividade susceptível de ser avaliada em termos de contabilidade e uma atividade que envolve exigências de outra natureza.” (COLLIOT-THÉLÈNE, 2006, p. 75). Como se percebe, o acento da racionalidade formal recai sobre a esfera do capital, uma peculiaridade no racionalismo ocidental, que tem um forte componente econômico, pois

Cada uma dessas tentativas, tendo em conta a importância fundamental da economia, deverá, antes de mais nada, analisar as condições econômicas. Ao mesmo, porém, não se deve omitir correlação inversa. Isto porque, o racionalismo econômico, embora dependa parcialmente da técnica e do direito racional, é ao mesmo tempo determinado pela capacidade e disposição dos homens em adotar certos tipos de conduta racional. (WEBER, 1997, p. 11)

Essa perspectiva de análise, a racionalidade formal, proporciona uma aproximação de um dos tipos de racionalização utilizados por Weber e vai ao encontro daquela ideia da sua expansão para os vários domínios da sociedade, como indica Anthony Giddens<sup>67</sup>. No referido processo, um dos aspectos positivos foi a intelectualização<sup>68</sup>, com suas conquistas relevantes para o progresso da ciência, o desenvolvimento do capitalismo e a modernização do direito. O aspecto negativo foi a perda do sentido objetivo da existência, denominada por Weber de desencantamento do mundo. Tal perda de sentido resulta da deflação dos valores transcendentais e da submissão do indivíduo a uma nova ordem cujas regras têm caráter impessoal e abstrato, que é agravada, sobretudo, pelo avanço do capitalismo, ao se espargir para todos os domínios da sociedade

[...] completou o desencantamento do mundo (por meio de um compromisso com o ‘progresso’ científico); transformou muitas formas

---

<sup>67</sup> “O conceito de ‘racionalização’ em Weber era complexo e ele se utilizou desse termo para abranger três conjuntos de fenômenos relacionados entre si: (1) o que ele referia diversamente como (no aspecto positivo) ‘intelectualização’ ou (no aspecto negativo) como ‘desencantamento’ (*Entzauberung*) do mundo; (2) o crescimento da racionalidade no sentido do ‘elo metodológico entre um determinado fim prático estabelecido e o uso de um cálculo crescentemente preciso dos meios adequados’; (3) e o crescimento da racionalidade no sentido da formação de uma ‘ética que fosse sistematicamente, e de modo não ambíguo orientada para objetivos fixados. [...] A forma específica do desenvolvimento social e econômico da Europa ocidental incorporou uma combinação que foi, por certos rumos bastante definidos, muito diversa das direções que a racionalização tinha tomado em qualquer outro lugar.” (GIDDENS, 1998, p. 55).

<sup>68</sup> “Vamos esclarecer, primeiro, o que significa praticamente essa racionalização intelectualista, criada pela ciência e pela tecnologia orientada cientificamente. [...] Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isto, acima de tudo, é o que significa a intelectualização.” (WEBER, 1974a, p. 165).

de relação social em condutas que se aproximavam do tipo *Zweckrational* (por meio da coordenação racional das tarefas nas organizações burocráticas; e impulsionou a expansão de normas do tipo abstrato e legal, as quais, principalmente quando incorporadas ao Estado, constituíram a forma principal da 'ordem legítima' moderna. (GIDDENS, 1998, p. 56).

Na organização do Estado moderno, Weber já observara a onipresença da racionalidade formal, que se estendia às esferas econômicas, jurídica e política, outros domínios da sociedade em pauta. Essa forma de racionalidade, que organiza a administração estatal, prima pela aplicação de regras racionais e abstratas na consecução dos seus fins. “Nisso, o homem político age exatamente como o homem econômico, de uma forma objetiva, ‘sem preocupação da pessoa’, *sine ira et studio*, sem ódio, portanto sem amor”, afirma Weber (1974e, p. 382, grifo do autor). Seja nas leis de mercado, seja na esfera jurídica ou política, a formalidade e a impessoalidade passam a ser a regra máxima da conduta. Na análise da ação social, a “Solidariedade entre o Estado racional e lei formal é fortemente enfatizada por Weber.” (COLLIOT-THÉLÈNE, 2006, p. 75-76). Esse modo de objetivação da ação social, cuja expressão mais conspícua é a racionalidade formal, avança sobre os outros tipos de ação erodindo as formas tradicionais de justificação do mundo, sejam elas mítica, metafísica ou religiosa.

Pontuando, em linhas gerais, a primeira díade conceitual, a racionalidade material/formal, introduz-se, sumariamente, a leitura da teoria weberiana da racionalidade, presente na “Teoria da ação comunicativa” de Habermas, para quem os pares de conceitos determinantes para a compreensão da teoria de Weber sobre a modernidade são os seguintes: a racionalidade prática e a racionalidade teórica, como já indicado anteriormente. Assim, entende apreciados, sucintamente, as duas perspectivas de análise dos dois pares de conceito que compõem a díade conceitual sobre racionalidade de Max Weber.

### **1.2.3 A singularidade do processo de racionalização Ocidental**

A leitura da teoria social habermasiana sobre Weber sinaliza um ponto de convergência não apenas do processo de racionalização, mas sobre o conjunto da obra do autor de “A ética protestante”, conforme pode se depreender das contribuições desenvolvidas na “Teoria da ação comunicativa”. Diz ele: “Max Weber

deixou sua obra em estado fragmentário; mesmo assim, utilizando-se de sua teoria da racionalização como uma diretriz norteadora, é possível reconstruir seu projeto como um todo.” (HABERMAS, 1984, p. 143). A partir da visão do conjunto da obra, torna-se clara a plurivocidade da noção de racionalidade. Weber utilizou-se de dois conceitos de racionalidade distintos: o primeiro, mais complexo, tem em vista a análise do desencantamento do mundo, iniciado com os antigos profetas hebreus e o pensamento científico helenístico (WEBER, 1997), condição necessária para o surgimento do racionalismo do Ocidente. O segundo, empregado na sua análise da racionalização social do mundo moderno, caracteriza-se pela ideia da racionalidade com respeito a fins (*Zweckrationalität*), conceito que “[...] Weber compartilha com Marx, por um lado, e com Horkheimer e Adorno, por outro.” (HABERMAS, 1984, p. 143-144). Por conseguinte, se é verdadeiro esse compartilhamento do modelo de racionalidade, trazido por Habermas, é verdade, igualmente, o que diz Michael Löwy:

Enquanto Weber se esforça para estabelecer uma constatação ‘neutra’ e ‘objetiva’ – ou ao menos resignada –, Adorno e Horkheimer não hesitam em denunciar a reificação produzida pela razão calculadora que reduz tudo a quantidades abstratas, destruindo não apenas os deuses e os espíritos mágicos, mas também todas as qualidades humanas ou naturais.” (LÖWY, 2014, 119, grifo do autor).<sup>69</sup>

Na “Teoria da ação comunicativa volume I: racionalidade da ação e racionalização social”, como o próprio subtítulo vai enfatizar, Habermas analisa a ação e o que ela instaura enquanto móvel de exteriorização do agente, o qual está determinado por uma racionalidade que vai conferir sentido ao resultado dessa mesma ação. Com efeito, por se tratar de um ato realizado entre os pares, para utilizar uma expressão de Hannah Arendt<sup>70</sup>, o ambiente constituído através dele é a própria

---

<sup>69</sup> Ao que parece, Michael Löwy quer deixar clara a linha divisória entre Weber e os autores da “Dialética do Esclarecimento”. Para ele, Adorno e Horkheimer abraçam um socialismo humanista, advogam uma sociedade reconciliada e “[...] defendem um racionalismo concreto, substancial, ‘objetivo’, que diz respeito tanto aos meios quanto aos fins da ação. Eles criticam em Weber seu irracionalismo prático, seu abandono da tradição racionalista clássica (‘objetiva’), sua renúncia à ideia de uma ciência ou uma filosofia racional capaz de definir os objetivos da sociedade humana.” (LÖWY, 2014, p. 120). Não obstante essa boa vontade de Michael Löwy em estabelecer essa demarcação de território, é difícil encontrar na “Dialética do esclarecimento” algum indício da recuperação do conceito de razão clássica por parte de seus autores. Se existe alguma distinção no conceito de racionalidade entre esses autores, ela deve ser buscada mais na metodologia e menos no próprio conceito. Ressalva seja feita em relação a Habermas, pois a partir da ação comunicativa pretende recuperar o conceito weberiano de modernidade cultural.

<sup>70</sup> Em “A condição humana”, obra filosófica sobre a fenomenologia da vida ativa, diz Hannah Arendt: “Com a expressão *vita activa*, pretendo designar três atividades humanas fundamentais: labor, trabalho e ação”. (2007, p. 15). Na primeira, a exteriorização da atividade ocorre na solidão do ato e sua relação está diretamente ligada ao amanhã da natureza, pois a finalidade é garantir a

sociedade, daí que na tipologia weberiana esse ato venha especificado como “ação social”<sup>71</sup>, por se tratar de uma ação que confere racionalidade e sentido ao meio no qual ela se objetiva.

O propósito de Habermas é confrontar a perspectiva de análise da racionalização de Weber às de Karl Marx, Theodor Adorno e Max Horkheimer. A partir desse embate, demonstrar que a contribuição weberiana sobre a racionalização do Ocidente, vez que parte dos processos de aprendizagem social, ultrapassa o sistema social e adentra o mundo da cultura. Por conseguinte, enquanto para Marx a racionalização social apresenta-se como resultado do desenvolvimento das forças produtivas, promovido pelo avanço das ciências empíricas, que proporcionaram o aperfeiçoamento da técnica de produção bem como a mobilização, qualificação e organização mais eficaz da força de trabalho disponível, para Weber, o marco institucional da economia capitalista e do Estado moderno opera a partir de um outro vetor que não é determinado pelas relações de produção, mas tem com móvel a evolução social, através de subsistemas de ação racional teleológica nos quais o racionalismo ocidental deixa suas marcas.

Com efeito, é com base nessa perspectiva weberiana que Horkheimer, Adorno e Marcuse<sup>72</sup> interpretam Marx para chegar a um veredicto negativo sobre a

---

subsistência da espécie e não implica, necessariamente, relação com outrem. Na segunda, tem-se o que diz respeito ao modo como o ser humano constrói o mundo de objetos, o qual também não envolve relação entre iguais como indispensável. Ou seja, nos dois primeiros modos, as atividades objetivam-se no âmbito do operar ou do fazer, seja na relação direta com a natureza, para assegurar a existência nas suas necessidades biológicas, seja na arte da produção técnica dos utensílios, das coisas que adornam e suprem determinadas necessidades humanas. Finalmente, na “ação”, adentra-se no que se constitui, verdadeiramente, o mundo humano, condição por excelência da existência, pois é onde ocorrem as relações intersubjetivas. “A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas essa pluralidade é especialmente a condição - não apenas a *conditio sine qual non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política.” (ARENDETT, 2007, p. 15).

<sup>71</sup> “A ação social, como toda ação, pode ser determinada: 1) *de modo racional referente a fins*: por expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como ‘condições’ ou ‘meios’ para alcançar *fins* próprios, ponderados e seguidos racionalmente, como sucesso; 2) *de modo racional referente a valores*: pela crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou qualquer que seja sua interpretação – absoluto e *inerente* a determinado comportamento como tal, independentemente do resultado; 3) *de modo afetivo*, especialmente *emocional*: por afetos ou estados emocionais atuais; 4) *de modo tradicional*: por um costume arraigado.” (WEBER, 2015, p. 15, grifo do autor).

<sup>72</sup> Caberia destacar que, no âmbito da Escola de Frankfurt, o conceito de racionalidade weberiano tenha recebido um destaque especial de Marcuse. Esse destaque é reconhecido por Habermas (1994), que lhe dedicou um dos seus trabalhos, sobre o desenvolvimento racionalidade moderna capitalista, e também por Löwy, quando escreve que em: “Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber”, Herbert Marcuse fez uma devida homenagem à clareza com que Weber o autor de *A ética protestante e o espírito do capitalismo* definiu a racionalidade capitalista. Ou seja, ao defini-la como ‘formal,

sociedade moderna, o qual é expresso como a ampliação para todos os domínios da sociedade de uma forma de racionalidade específica: “Sob o signo de uma racionalidade instrumental que se tornou autônoma, a racionalidade de dominar a natureza se funde com a irracionalidade da dominação de classe (HABERMAS, 1984, p. 144)<sup>73</sup>.

No entanto, sem pretender arbitrar sobre qual desses pontos de vista referentes à racionalidade é o melhor<sup>74</sup>, Habermas chama a atenção sobre a importância do percurso seguido por Weber, em vista de sua teoria estar liberada da hipoteca da filosofia da história e do evolucionismo presentes no século XIX, que, sob o influxo do Marquês de Condorcet<sup>75</sup>, creditava à razão esclarecida a capacidade de, através da aprendizagem e do conhecimento, (i) tomar para si a condução do progresso científico; (ii) superar os descaminhos provocados pelos equívocos presentes nas ideias religiosas, filosóficas, políticas e morais tradicionais; (iii) promover, através desse progresso científico, a educação para o aperfeiçoamento moral do ser humano; e, na esteira de Immanuel Kant, (iv) instaurar uma república para assegurar a liberdade civil, “[...] uma ordem internacional que estabelecesse a

---

funcional e abstrata’, ‘indiferente’ aos seres humanos, baseada no cálculo numérico e na redução da qualidade em quantidade, Weber permite que se compreenda porque ela conduz necessariamente à reificação, à dominação (*Herrschaft*) e ao ‘habitação da servidão’”. (2014, p. 121, grifo do autor).

<sup>73</sup> A “Dialética do esclarecimento”, segundo Habermas, irá projetar luzes sobre a ambivalência do conceito de racionalização weberiano e num só golpe inverter a perspectiva positiva com a qual Marx via o processo de racionalização. “Ciência e tecnologia – que para Marx tinham um potencial inequivocamente emancipatório – tornaram-se um meio de repressão social.” (HABERMAS, 1984, p. 144, tradução nossa).

<sup>74</sup> Os limites apresentados por essas teorias sobre a racionalidade é que, segundo Habermas, o conceito de ação do qual se valem, não é suficientemente complexo para captar todas as nuances da ação social, fonte da racionalização social, e mais, “[...] elas escondem seus relacionamentos em relação aos conceitos básicos da teoria da ação e da teoria dos sistemas. A racionalização da orientação das ações e das estruturas do mundo da vida não é a mesma que a expansão da ‘racionalidade’, isto é, a complexidade dos sistemas de ação.” (1984, p. 145, tradução nossa). A distinção entre mundo da vida – cujas interações se valem da ação comunicativa –, e sistema – regido pela ação estratégica –, é a pedra de toque da teoria social de Habermas, mediante a qual ele vai desenvolver a sua teoria da racionalidade comunicativa, que não está vinculada ao processo de racionalização sistêmica, mas brota das estruturas atematizadas do mundo da vida, passíveis de servirem de balizas norteadoras da conduta, desde que a validade pretendida seja estabelecida mediante acordos firmados por meio do diálogo intersubjetivamente compartilhado.

<sup>75</sup> O argumento de Habermas é que as ideias mais caras ao Iluminismo, na forma desenvolvida pelo Marquês de Condorcet, no “Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano”, foram a mola propulsora da filosofia da história e das ideias do evolucionismo do século XIX. “Condorcet queria conceber a história da humanidade no mesmo modelo da história da ciência moderna, isto é, como um processo de racionalização.” (HABERMAS, 1984, p. 146, tradução nossa). Não obstante, o propósito de Weber, por seu turno, foi o de delinear os contornos da modernidade a partir da sua significação histórico-cultural para a humanidade. Em tal significação, o progresso da ciência é apenas um dos resultados da marcha da racionalização do Ocidente, a qual pressupõe processos que são movidos pelas teias sutis de aprendizagens presentes nas imagens metafísico-religiosas do mundo.

paz perpétua, uma sociedade que acelerasse o progresso técnico e o crescimento econômico e acabasse ou compensasse as desigualdades sociais.” (HABERMAS, 1984, p. 148).

Ou seja, o ponto de partida sobre o qual se fundamenta o estudo sociohistórico de Max Weber sobre a racionalização é, sem dúvida, a rejeição das seguintes premissas: (i) do determinismo evolucionista, pois ele não considerava o desenvolvimento da cultura e da religião; (ii) do naturalismo ético, por não levar em conta, no plano metodológico, a distinção neokantiana entre ser e dever ser, confunde enunciados descritivos e avaliativos e, no plano prático, vai de encontro ao naturalismo ético; e, finalmente, (iii) do racionalismo, por tomar a ciência e a técnica como paradigmas da racionalização, e desvincular esse conhecimento dos valores éticos. Por conseguinte, o ponto de partida de Weber seria o da assunção de um posicionamento universalista cauteloso.

Se a perspectiva evolucionista do século XIX, para Weber, não dá uma resposta satisfatória à formação e ao desenvolvimento das sociedades modernas ocidentais, enquanto processo de racionalização, o caminho que ele irá trilhar em busca de uma resposta será sob um ponto de vista empírico, sem, no entanto, abraçar o reducionismo empiricista. Isso se tornará um problema metodológico cujo alcance e significado estarão presentes em todos os seus estudos sobre a religião. Ou seja, sua pergunta de fundo visa a responder a um questionamento que tem repercussão para o estudo da história universal, qual seja: por que fora da Europa “[...] não alcançou o desenvolvimento científico, artístico, político ou econômico o mesmo grau de racionalização que é peculiar ao Ocidente?” (WEBER, 1997, p. 11).

Esses fenômenos únicos do racionalismo ocidental, destacados em “A ética protestante”, que vão da ciência à história, passam pela arte, arquitetura, instituições educacionais, organização da política e do sistema legal, para culminar no sistema econômico capitalista, receberam em Habermas uma apreciação que intenta conferir unidade sistemática à ideia que subjaz à concepção weberiana de racionalidade. O propósito é clarificar esses fenômenos do ponto de vista de conteúdo e conceitual, ou seja, identificar esses conteúdos e explicitá-los analiticamente, de forma que seja possível examinar “[...] se Weber concebe o racionalismo ocidental como uma peculiaridade cultural ou como um fenômeno com significação universal.” (HABERMAS, 1984, p. 158).

A proposta de Habermas para adentrar o núcleo de significação do racionalismo weberiano passa pela distinção analítica entre o conteúdo e o conceito do fenômeno da racionalização, condição para fazer surgir o que Weber denominou de peculiaridade desse processo. Para a distinção do aspecto dos conteúdos, ou seja, da identificação dos fenômenos que Weber reputa como próprios do racionalismo do Ocidente, a análise do sistema social habermasiano utiliza-se da divisão tripartite do sistema social, corrente, desde Talcott Parsons, que engloba (a) sociedade, (b) cultura e (c) personalidade<sup>76</sup>.

Sob o ponto de vista da sociedade (a), a questão é a da racionalização social. Segundo Habermas, Weber concebeu a modernização da sociedade da mesma forma que Marx, como um processo do qual emergiram a empresa capitalista<sup>77</sup>, núcleo organizativo da economia capitalista, e o Estado moderno<sup>78</sup>. Instituições que se complementam e em cujas funções está a garantia da estabilidade recíproca, graças ao aporte do direito positivo, que as organiza e as faz interagir mutuamente.<sup>79</sup>

Quanto à racionalização cultural (b), ela ocorre nos âmbitos da ciência e técnica modernas e da arte autônoma, bem como numa ética que tem na religião os seus princípios. Segundo Habermas, “[...] toda a ampliação do saber empírico, da capacidade preditiva, do domínio instrumental e organizacional dos processos empíricos” (HABERMAS, 1984, p. 159) é denominada por Max Weber de racionalização. Do lado da ciência moderna, a racionalização ocorre por meio dos seus processos de aprendizagem, que se tornaram reflexivos e se institucionalizaram na empresa científica, ao tempo em que contribuíram com os desenvolvimentos da técnica e do capitalismo moderno. Não obstante, a ciência que produziu um mundo

---

<sup>76</sup> “Na seguinte classificação a seguir, utilizarei a divisão habitual (desde Parsons) em (a) sociedade, (b) cultura e (c) personalidade.” (HABERMAS, 1984, p. 158, tradução nossa).

<sup>77</sup> Características da empresa capitalista, enquanto núcleo organizativo da economia capitalista: “1. está separada do agregado familiar e, 2. com a ajuda da contabilidade de capital (contabilidade racional), 3. orienta as decisões de investimento para as oportunidades de *commodities*, capital e mercados de trabalho, 4. utilizando, eficientemente, a força de trabalho formalmente livre, e, finalmente, 5. faz uso técnico do conhecimento científico.” (HABERMAS, 1984, p. 158, tradução nossa).

<sup>78</sup> “O núcleo organizacional do estado é a instituição pública racional, a qual, 1. com base em um sistema tributário centralizado e permanente, 2. possui à sua disposição uma força militar permanente com comando central, 3. detém o monopólio para estabelecer as leis e o uso legítimo da força, e 4. organiza a administração burocraticamente, isto é, sob a forma de regra por funcionários especializados.” (HABERMAS, 1984, p. 158, tradução nossa).

<sup>79</sup> “O direito formal, com base no princípio da promulgação, serve como um meio para organizar a economia capitalista e o estado moderno, bem como a interação entre eles.” (HABERMAS, 1984, p. 158, tradução nossa).

de causalidade natural, silencia, ao que parece, quanto à questão dos seus pressupostos finais. Assim, mesmo tendo se apresentado como a única forma possível de um ponto de vista racional do mundo, ela considerou sua visão da cultura como a posse de um bem supremo, troféu que transforma a aristocracia da cultura, nas palavras de Weber, “[...] numa aristocracia não-fraternal.” (WEBER, 1974e, p. 406).

A racionalização da ciência, por seu turno, não é suficiente para explicar o nascimento da sociedade moderna, mas é apenas um dos seus componentes, porque o desenvolvimento da ciência metódica, indispensável à inovação tecnológica, está a serviço da economia, tendo em vista que “[...] o racionalismo econômico, embora dependa parcialmente da técnica e do direito racional, é, ao mesmo tempo, determinado pela capacidade e disposição dos homens em adotar certos tipos de conduta racional.” (WEBER, 1996, p.11). Ou seja, não obstante a importância e as contribuições da ciência moderna para a cultura ocidental, ela figura apenas como um *fatum* da racionalização social<sup>80</sup>.

Um outro fenômeno da racionalização moderna é a arte autônoma. A expressividade artística estilizada, outrora integrada ao culto e às manifestações religiosas, conquista autonomia em relação à esfera do sagrado, quando se transforma em produção artística e se aproxima das cortes e mecenas. “A arte torna-se um cosmo de valores independentes, percebidos de forma cada vez mais consciente, que existem por si mesmos.” (WEBER, 1974e, p. 391). A ênfase de Weber em relação à autonomia da arte, segundo Habermas, está voltada mais para “[...] os efeitos que uma apreensão consciente de valores estéticos independentes tem sobre o domínio material, ou seja, para as técnicas da produção de artística.” (HABERMAS, 1984, p. 160)<sup>81</sup>, e menos sobre a ideia de uma esfera reservada da arte, na qual estaria institucionalizado um público que desfruta da arte e da crítica da arte como mediadora entre o produtor e consumidor. Em suma, tal como a história da ciência, o desenvolvimento da arte teve um papel de significado inexpressivo na explicação sociológica da racionalização da sociedade.

---

<sup>80</sup> “Essa é a forma como Weber entende a ciência moderna: como o poder fatídico da sociedade racionalizada.” (HABERMAS, 1984, p. 160, tradução nossa).

<sup>81</sup> “Adorno analisou o desenvolvimento artístico de vanguarda nesse sentido e mostrou como os processos e os meios de produção artística se tornaram reflexivos e como a arte moderna transformou os procedimentos do domínio material em temas de representação artística.” (HABERMAS, 1984, p. 160, tradução nossa).

Se, com relação à história da ciência e à evolução da arte, Weber não deu o mesmo destaque no processo de racionalização da sociedade, igualmente não ocorreu quando a questão dizia respeito ao direito e à ética<sup>82</sup>. Aqui, ele vai ressaltar “[...] o descolamento de ideias prático-morais, de doutrinas éticas e legais, de princípios básicos, de máximas e regras de decisão, das visões de mundo em que foram inicialmente incorporados.” (HABERMAS, 1984, p. 162). Isso ocorreu à medida que a ética e o direito conquistaram autonomia cognitiva em face das imagens cosmológicas, religiosas e metafísicas do mundo, para as quais não há diferenciação interna entre razão teórica e razão prática. A crescente autonomia da lei e da moral, que conduz à positivação do direito e ao desenvolvimento de uma ética da convicção e da responsabilidade, já estava presente no seio da interpretação religiosa do mundo, graças à inflexibilidade presente nas profecias de redenção, que conduzem à tensa dicotomia entre a salvação orientada por uma espiritualidade autorreferente e um conhecimento externo do mundo objetivo.

O que vai caracterizar essa ética, do ponto de vista formal, é que ela se distanciará das relações fraternas próprias à uma forma de vida comum, será regida por princípios e terá caráter universalista: “[...] sua exigência ética tendeu sempre na direção de uma fraternidade universalista que ultrapassa todas as barreiras das associações comunais, incluindo frequentemente as de nossa própria fé.” (WEBER, 1974e, p. 379). Assim, quanto mais as ideias jurídicas e a ética da intenção reforçam os laços de complementaridade, mais “[...] as normas legais, procedimentos e materiais jurídicos se tornam objeto de discussão racional e de decisão profana.” (HABERMAS, 1984, p. 163).

Ao concluir a análise da racionalização cultural weberiana, Habermas deixa claro que, por se tratar de um processo a partir do qual brotam as estruturas da consciência, próprias das sociedades modernas, ele vai estender-se aos componentes cognitivos, estéticos expressivos e moral-avaliativos da tradição religiosa, cujas ideias universalistas subjazem no interior do direito e da moral. Com isso, ocorre a diferenciação em três áreas, direito, moral e arte, às quais reclamarão legalidade própria, conseqüentemente, vai aumentar a tensão entre essas esferas da cultura. Conquanto haja afinidade entre o racionalismo ético e o contexto religioso do

---

<sup>82</sup> “O complexo que é considerado central para o surgimento da sociedade moderna é, no entanto, esse racionalismo ético e jurídico.” (HABERMAS, 1984, p. 162, tradução nossa).

qual ele aflora, Habermas destaca o quanto Weber, na “Consideração intermediária”<sup>83</sup>, vai enfatizar que essa afinidade não é suficiente para evitar o conflito entre a esfera de valor ético-religiosa e os outros domínios da cultura.

Quanto mais as religiões tiverem sido verdadeiras religiões da salvação, tanto maior foi a sua tensão. Isso se segue do significado da salvação e da substância dos ensinamentos proféticos, tão logo eles evoluem para uma ética. A tensão também foi maior, quanto mais racional foi em princípio a ética e quanto mais ela se tenha orientado para valores sagrados interiores como meios de salvação [...]. Na verdade, quanto mais avançou a racionalização e sublimação da posse exterior e interior das ‘coisas mundanas’ – no sentido mais amplo – a tanto mais forte tornou-se a tensão, por parte da religião, pois a racionalização e sublimação consciente das relações do homem com as várias esferas de valores, exteriores e interiores, bem como religiosas e seculares, pressionaram no sentido de tornar consciente a autonomia interior e lícita das esferas individuais, permitindo, com isso, que elas se inclinem para as tensões que permanecem ocultas na relação, originalmente ingênua, com o mundo exterior. Isso resulta, de modo geral, da evolução dos valores do mundo interior e do mundo exterior no sentido do esforço consciente, e da sublimação pelo conhecimento. Esta consequência é muito importante para a história da religião. (WEBER, 1974e, p. 376).

Sobre o sistema da personalidade (c), sua correspondência à racionalização cultural, tornou-se o principal interesse de Weber, segundo Habermas. Para ele, era sobre os fundamentos motivacionais da conduta metódica da vida que estava presente o fator mais importante do capitalismo ascendente. O sistema da personalidade, fundado numa ética da intenção, regida por princípios de cunho universalista e de base religiosa, vai determinar as orientações valorativas e as disposições do comportamento que deixaram marcas nos estratos do capitalismo. Isso porque, num primeiro momento, o racionalismo ético penetra no nível do sistema da personalidade a partir do nível da cultura. Na verdade, a efetividade da ética protestante, ancorada na concepção vocacional, “[...] vai significar que o racionalismo ético fornece o fundamento para uma atitude cognitivo-instrumental em face dos processos intramundanos, em particular frente às interações sociais no domínio do trabalho social.” (HABERMAS, 1984, p. 164). Também a racionalização cognitiva e a jurídica adentram as interações valorativas desse estilo de vida, na medida em que afeta a esfera vocacional. Caminho inverso ocorre em relação aos componentes estéticos expressivos cujo paralelo ocorre no nível da personalidade, nas disposições

---

<sup>83</sup> Na tradução brasileira esse trabalho ficou com o título “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”, cf. Weber (1974e).

comportamentais e orientações valorativas, que são contrárias à conduta metódica da vida.

Com relação aos fundamentos religiosos da conduta racional da vida, objetos da análise de Weber, Habermas faz um elenco dos cinco principais atributos que vão caracterizar a consciência cotidiana de seus principais representantes, que podem ser encontradas nas ideias calvinistas, pietistas, metodistas e nas seitas oriundas dos movimentos anabatistas, são elas: 1) a radical rejeição dos meios mágicos de salvação e o definitivo desencantamento da religião; 2) o implacável isolamento do crente em relação ao risco de divinização do mundo; 3) a ideia, luterana, segundo a qual o crente está no mundo para cumprir sua vocação como instrumento de Deus, através do deveres profissionais; 4) a vivência de uma ascese intramundana, contrária à fuga do mundo de tradição cristã, em cujo êxito externo antecipa a certeza da redenção individual; e, por fim, 5) o rigor metódico e autocontrole na condução da vida autônoma, que atravessa todos os âmbitos da vida, de modo a lhe assegurar a certeza da salvação.

A questão que se coloca, nesse estágio da exposição, é como essas representações da sociedade, da cultura e da forma de vida pessoal, enquanto fenômenos da racionalização ocidental analisadas por Weber se objetivaram na sociedade moderna. Sob o aspecto da conexão empírica, trata-se de compreender como estruturas cognitivas tomaram corpo numa forma de vida determinada e, assim, foram capazes de estabelecer a conformação do *ethos* moderno. O esquema tripartite proposto por Habermas (1984) expõe uma visão de conjunto da relação entre cada um dos fenômenos do racionalismo ocidental (Figura 1). Tal esquema se desdobra em quatro elementos que compõem e sintetizam as formas através das quais o racionalismo ocidental tomou corpo e com isso criou as condições para a emergência da modernidade ocidental, naquelas singularidades que lhes são próprias.

Figura 1

### Formas de manifestação do racionalismo ocidental na emergência da modernidade

#### Formas de manifestação do racionalismo ocidental na emergência da modernidade

Cultura	Componentes cognitivos	Componentes avaliativos		Componentes expressivos
	Ciência moderna da natureza	Direito natural racional	Ética protestante	Arte autonomizada
Sociedade	Organização social da ciência (universidades, academia, laboratórios)	Teoria univ ersitária do direito, formação de profissionais do direito	Associações religiosas	Organização social do cultivo da arte (produção, comércio, recepção, crítica da arte)
	Economia capitalista	Instituto estatal moderno	Pequena família burguesa	
Personalidade	Disposições para a ação e orientação valorativa Próprias do modo metódico-racional de vida			Próprio do estilo de via contratual

Fonte: Habermas (1984, p. 167)

A pretensão de Habermas nesse esquema é esclarecer como se dão as conexões empíricas, condição para examinar os conceitos “racional” e “racionalidade”, no sentido empregado por Weber. Para tanto, ele faz a distinção, em primeiro lugar, entre as esferas culturais de valor – ciência e técnica, arte e literatura, lei e moralidade –, componentes da cultura que, com o advento da modernidade, diferenciaram-se e abandonaram os resíduos tradicionais da visão religioso-metafísica do mundo, nomeadamente da herança das tradições grega, judaica e cristã; em segundo lugar, nos sistemas culturais de ação, nos quais as tradições são sistematicamente elaboradas sob os aspectos particulares de validade, objetivados na organização do trabalho científico, do cultivo da arte, do sistema jurídico e da comunidade religiosa; em terceiro lugar, os sistemas centrais de ação que estabelecem a estrutura da sociedade, nos quais se encontram a economia capitalista, o Estado moderno e a família; e, finalmente, em quarto lugar, o sistema da personalidade, cujas disposições para ação e as orientações valorativas “[...] são típicas da conduta metódica da vida e sua antítese subjetiva.” (HABERMAS, 1984, p. 166).

As referidas distinções aclaram o esquema interpretativo da modernidade, no que diz respeito à conexão empírica que permeia o racionalismo ocidental,

sobretudo quando se considera que o foco de análise de Weber é a economia capitalista e o Estado moderno, fenômenos característicos da racionalização ocidental. É na relação de complementariedade desses dois subsistemas que se poderia inferir a peculiaridade do supramencionado processo, no Ocidente, quanto à sua autonomia em relação ao seu ponto de partida e o seu desenvolver de forma autorregulada. É nessa perspectiva que Weber vai descrever a modernização como processo de racionalização social, pois a empresa capitalista se conforma sob a medida da ação econômica racional, o mesmo ocorrendo com o Estado moderno, que se constituirá a partir da ação administrativa racional, ou seja, “[...] ambos são talhados sob a medida da racionalidade com relação a fins.” (HABERMAS, 1984, p. 166). No entanto, segundo Habermas, esse é apenas um dos lados da questão, e não o mais importante, porque a pretensão de Weber, metodologicamente, é explicar o processo de racionalização a partir da institucionalização da ação racional com relação a fins, que têm como ponto de partida, por um lado, a forma de vida metódica de empresários e funcionários cuja ação se orienta por uma ética da profissão e, por outro, o meio de organização representada pelo direito formal. Em ambas subjazem, formalmente, as mesmas estruturas da consciência: representações jurídicas e morais pós-tradicionais.

Tal afirmação significa que, embora as ideias jurídicas modernas, formalizadas pelo direito natural racional, penetrem no sistema jurídico e na organização jurídica das relações econômicas e da administração do estado, por meio da ciência jurídica cultivada por profissionais formados, é a ética protestante, cultivada pelas agências de socialização – a comunidade religiosa e a família – que se torna a orientação para a ação motivada pelo exercício ascético da profissão e deixa seus vestígios nas camadas portadoras do capitalismo. Em ambos os casos, as estruturas da consciência prático-morais vão-se incorporar tanto nas instituições quanto no sistema da personalidade. À medida que tal processo expande orientações racionais com relação a fins, sobre as esferas da vida econômica e administrativa como um todo, ele guarda uma relação com a racionalidade com relação a fins. Nessa direção, diz Habermas, o decisivo para Weber é que, por dotar de concretude institucional e motivacional as estruturas da consciência, ele é, em si mesmo, um processo de racionalização,

Da mesma forma que a ciência moderna e a arte autônoma, o racionalismo jurídico e ético é resultado de uma diferenciação de

esferas de valor que por sua vez resulta de um processo de desencantamento refletido no nível de cosmovisões. O racionalismo ocidental é precedido por uma racionalização religiosa. E Weber examina, deliberadamente, esse processo histórico universal do desencantamento dos sistemas mítico de interpretação sob o conceito de racionalização. (HABERMAS, 1984, p. 167).

O processo de racionalização analisado por Weber é visto por Habermas como se desdobrando em duas dimensões ou processos: a cultural e a social. Essas duas dimensões são tematizadas, por um lado, a partir do estudo da ética econômica das religiões mundiais e, por outro, a partir da origem e do desenvolvimento da economia capitalista e do estado moderno. No primeiro caso, a dimensão cultural, que trata do processo de desencantamento do mundo, a preocupação de Weber é com a racionalização das imagens do mundo, a partir da qual se manifestam os aspectos estruturais do desencantamento, ou seja, trata de aclarar aquelas condições cognitivas, normativas e expressivas que se distanciaram, sistematicamente, umas das outras à medida que desenvolveram padrões normativos de autorregulação. No segundo, a dimensão social, trata da concretização da racionalidade prática na ação social. A preocupação, nesse ponto, diz respeito à objetivação institucional das estruturas da consciência modernas em diversas esferas da realidade, isso como consequência do processo de racionalização religiosa, ou seja, da passagem da racionalização cultural para a social. O acento aqui recai sobre os aspectos estruturais do direito, por serem eles os que possibilitaram a organização da dominação legal, as interações do direito civil com os sujeitos que atuam estrategicamente, e da moral, cujas motivações intrínsecas para uma conduta metódica da vida tem como orientação o trabalho vocacionado disciplinado. Sob esse aspecto, a racionalização cultural seria um fruto não esperado da ascese protestante, portadora do desfecho do processo de desencantamento do mundo. Tema que será abordado a seguir.

### 1.3 Max Weber e o mundo desencantado

#### 1.3.1 O conceito

Se a linguagem fosse considerada como uma caixa de ferramentas da qual o artífice faz uso dos diversos utensílios disponíveis, com vistas ao bom termo do seu trabalho, ou mesmo se ela fosse pensada à guisa de um jogo<sup>84</sup> no qual as moedas de apostas são as palavras utilizadas pelos competidores, que ao lançá-las, para se fazerem compreender, colocam em movimento toda uma gama de significantes e significados dinâmicos e, com isso, projetam luzes sobre os sentidos até então escondidos no labirinto das palavras, então, poderia ser reputado a Weber o título de exímio jogador e de artífice exemplar. Apropriadas designações, portanto, a quem soube arquitetar, com notável esmero e precisão, lances a serem jogados na disputa intelectual. Cada palavra, cada conceito ou categoria era, por ele, cuidadosamente elaborado e cingido com o mais fino apuro intelectual, de modo a extrair um sentido apropriado das mais variadas significações possíveis, subjacentes à ação humana, e na sua particularidade. Desse modo, poderia ser dito que foi com uma jogada de mestre, em meio à disputa sobre a definição do conteúdo efetivo da modernidade, que Weber, num lance decisivo, conquistou uma batalha no campo discursivo, quando utilizou o sintagma “desencantamento do mundo” para designar o *pathos* da sociedade ocidental, ou, quem sabe, não apenas a atmosfera, mas a própria força movente constitutiva da modernidade; potência avassaladora que atravessou os tempos e marcou a civilização ocidental tão profundamente que seus vestígios ainda são visíveis nas formas e contornos da atualidade, como fantasmas que adejam segmentos da cultura, e cujas consequências resultam presentes, ainda, com certo vigor, no estágio atual da modernidade, não obstante a insistência de alguns antepor o conceito dessa atualidade mediante o prefixo “pós”.

---

<sup>84</sup> As expressões “jogos de linguagem” e “ferramentas”, para falar do uso da linguagem, foram utilizadas por Ludwig Wittgenstein, nas “Investigações filosóficas”, com o intuito de demonstrar como a linguagem natural é utilizada no dia a dia: “Na *práxis* do uso da linguagem, um parceiro enuncia as palavras, o outro age de acordo com elas [...]. Chamarei esses jogos de *jogos de linguagem* [...]. Pense nas ferramentas em sua caixa apropriada: lá estão um martelo, uma tenaz, uma serra, uma chave de fenda, um metro, um vidro de cola, cola, pregos e parafusos – Assim como são diferentes as funções desses objetos, assim são diferentes as funções das palavras.” (WITTGENSTEIN, 1975, p. 16-17, grifo do autor).

Na busca de compreender a modernidade, Weber não partiu de uma de uma definição exaustiva. Seu esforço se desdobrou numa tentativa de encontrar uma “[...] causalidade adequada” (JASPERS, 1977, p. 128)<sup>85</sup> que explicasse a peculiaridade do racionalismo ocidental: o substrato movente do “[...] espírito do capitalismo”<sup>86</sup>. Interessava a ele descobrir as condições subjacentes ao surgimento do capitalismo, essa “[...] força mais significativa da vida moderna” (WEBER, 1997, p. 4). Isto é, o móvel da ação humana orientado a finalidades racionalmente motivadas, que não poderiam ser explicadas simplesmente mediante determinadas condições econômicas, pois, do contrário, outras culturas teriam chegado a resultado semelhante. Coube a Weber rastrear, desde as origens mais remotas, o impulso que moveu o Ocidente a empreender uma odisseia, o seu processo de racionalização, e demonstrar que se tal força não conduziu ao sonho de um mundo reconciliado consigo mesmo, como pensaram os iluministas, ou ao retorno a Ítaca, o mundo pretérito do encantado, da magia e dos sortilégios, teve, no entanto, o condão de desencantar o mundo e conduzi-lo a um *ethos* sem esperança, ao desvanecer irremediável de promessas não realizadas (WEBER, 2004; 1997; ADORNO; HORKHEIMER, 1985).

No horizonte dos diversos quadros de análise da sociedade ocidental<sup>87</sup> sempre houve esforços teóricos para elaborar conceitos claros para definir as características mais significativas do espírito da modernidade. Os referidos conceitos teriam de ser amplos o suficiente para abarcar os principais vetores que deram forma à nova configuração histórica, mas também deveriam comportar, em seu sentido mais imediato, a própria ideia força que operou a cisão no núcleo de sentido da tradição ocidental. Tradição que, desde os tempos mais remotos, obteve da religião, tanto o seu principal ponto de apoio normativo, quanto os conteúdos para estabelecer o seu universo simbólico de sentido.

---

<sup>85</sup> Para Karl Jaspers, o método de Weber tinha em vista afiançar liberdade ao pesquisador, no sentido de que ele partia do possível para chegar ao real, da construção de categorias, que permitisse fazer sínteses ideais do objetivamente dado, para daí inferir uma causa, sem, no entanto, submeter a compreensão dos acontecimentos a uma necessidade absoluta, em função de leis rigorosas, “Mas, com base no nosso conhecimento de regras gerais, podemos compreender que isso tenha ocorrido assim porque nós, se estivéssemos diretamente envolvidos, o esperaríamos como em vias de ocorrer.” (JASPERS, 1977, p. 128).

<sup>86</sup> Weber assim define o que ele mesmo denomina por “espírito” do capitalismo: “Se puder ser encontrado algum objeto ao qual este termo possa ser aplicado com algum significado compreensível, ele apenas poderá ser uma individualidade histórica, isto é, um complexo de elementos associados na realidade histórica, que unimos em um todo conceptual do ponto de vista de um significado cultural.” (WEBER, 1997, p. 28).

<sup>87</sup> Cf. Colliot-Thélène (1995), principalmente no capítulo I, sobre as discussões da herança hegeliana na escola histórica alemã.

O sintagma “desencantamento do mundo”, graças à sua força semântica, poderia ser considerado como aquela expressão mais apropriada para assimilar o espírito do novo tempo, em todos os seus matizes, condensar e apreender, de um só golpe, o sentimento corrente que perpassa a modernidade nas suas diversas formas de manifestação. À guisa de uma força cujo precipitar-se assoma com gravidade de uma máxima, ele ilumina os passos percorridos no decorrer do processo de racionalização conformador do Ocidente, ao tempo em que revela o estágio de acabamento do referido processo. Ademais, é uma expressão que opera como categoria ao reunir características afins, remetentes ao substrato idealmente construído, razão porque é indispensável, para a compreensão do movimento de racionalização das sociedades, desde aquelas ações sociais, que atuam como causas imediatas, até aos desdobramentos e às consequências das mudanças históricas. Mas, acima de tudo, trata-se de uma força insurgente que irrompe do próprio núcleo constituinte da cultura ocidental cujo percurso, segundo Weber, atingiu o ponto mais alto do seu desenvolvimento, pois tornou-se ato em seu termo:

Aquele grande processo histórico-religioso do *desencantamento do mundo* que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios *mágicos* de busca de salvação, encontrou aqui sua conclusão. (WEBER, 2004, p. 96).<sup>88</sup>

Desencantamento do mundo, do alemão *Entzauberung der Welt*, é uma locução que significa, textualmente, jogar a magia para fora do mundo. A expressão *Entzauberung* é composta de dois termos: o prefixo *ent* é o verbo cujo significado remete ao ato de arremessar, lançar, expedir, despachar, jogar para fora. *Zauber* é o substantivo designador da magia. Semanticamente, tal expressão insinua a ideia de lançar para fora tudo o que existe de magia ou de encantamento como meio de explicação ou de justificação dos fenômenos naturais. Ou seja, cuida-se de dispensar o recurso à magia, às forças sobrenaturais, de algum modo submetidas à invocação do mago (*Zauberer*), o qual se compreendia apto ao manejo desses sortilégios (PIERUCCI, 2013). Colocando-se como mediador entre a divindade, possadora de

---

<sup>88</sup> Na nota explicativa ao conceito de racionalização, diz Weber: “*Entzauberung der Welt*. Quanto a esse processo, ver os ensaios sobre a ‘Ética econômica das religiões mundiais’. Ali demonstramos que a posição peculiar da antiga ética israelita diante das éticas egípcia e babilônica, cujos conteúdos tinham parentesco próximo, e seu desenvolvimento desde a época dos profetas basearam-se exclusivamente neste fato objetivo fundamental: a rejeição da magia sacramental como via de salvação.” (WEBER, 2004, p. 206).

poderes sobrenaturais, com quem gozava de alguma intimidade para trocar favores, e o mundo imanente, o mágico acreditava possuir alguma ascendência em face das referidas forças para intervir e controlar seus efeitos, naquilo que poderia advir como um bem ou um mal a recair sobre a comunidade.

Quando se trata do desencantamento do mundo, o conceito tem em Weber um sentido restritivo, e nada evasivo, o que não deixa dúvida quanto à acepção clara que lhe fora conferida à guisa de um diagnóstico que vislumbra um destino melancólico e irreversível a que se chegou o Ocidente. O mesmo não ocorre com os termos racionalismo, racionalização e racionalidade, abertos como estão à interpretações várias, como visto previamente, pois, como escreve Marcel Gauchet, em Weber, o desencantamento do mundo tem “[...] uma acepção estritamente definida: ‘a eliminação da magia como técnica de salvação’.” (GAUCHET, 2005, p. 9).

O desencantamento do mundo, portanto, é um dos conceitos fundamentais e indispensável para quem deseja aproximar-se do pensamento weberiano, junto ao de racionalização<sup>89</sup>. É uma ideia que opera como um mote, um alerta que funciona, de certo modo, à guisa de um recurso mnemônico, cuja função seria a de emitir sinais para navegadores incautos que, apesar do estado fragmentário da obra de Weber, existe um núcleo conceitual de sentido em volta do qual gravitam diversos temas da sua sociologia, desde que seguido o fio condutor do processo de racionalização (HABERMAS, 1984)<sup>90</sup>. Atuante como um fio de Ariadne a conduzir o leitor ao núcleo de peculiar do seu pensamento, essa ideia mestra e tema unificador do pensamento

---

<sup>89</sup> Cf. Schluchter (2011; 2014); Sell (2013). Carlos Eduardo Sell chama a atenção para a análise de Wolfgang Schluchter sobre Max Weber, pois vai mostrar que sua obra “[...] desemboca na tese de que o coração da Sociologia weberiana é o problema do racionalismo ocidental e moderno.” (2013, p. 53). Adotando esse ponto de vista, ele acrescenta: “[...] o conceito típico-ideal de desencantamento do mundo está subordinado ao conceito maior e estruturante de racionalização de sua sociologia: a racionalização” (SELL, 2013, p. 110). Adiante ele vai afirmar que, a partir do ponto de vista da análise weberiana sobre o protestantismo ascético, sua contribuição à conformação do espírito do capitalismo e caracterização da gênese do racionalismo ocidental, “[...] a categoria típico-ideal ‘desencantamento do mundo’ ocupa uma função teórica fundamental.” (SELL, 2013, 233).

<sup>90</sup> Sobre o estado fragmentário da obra de Weber, cf. item 1.3.1, supra, quando Habermas afirma que o projeto weberiano pode ser reconstituído num todo se for seguido, como diretriz, o fio condutor de sua teoria da racionalização. Stephen Kalberg considera aparente a fragmentação da obra de Weber e que existe um certo nível de unidade o qual poderia ser demonstrada se não fossem negligenciados os temas de maior envergadura, quais sejam: “[...] (i) as diferentes maneiras com que ele articula ideias e interesses; (ii) sua preocupação em definir a singularidade do Ocidente moderno e formular uma explicação causal para a gênese da sociedade ocidental; (iii) a busca por compreender quais configurações de forças sociais engendram noções de compaixão, conduta ética e autonomia individual; (iv) a tentativa de analisar como a ação se orienta por valores e (v) a ênfase na maneira pela qual pessoas que vivem em diferentes contextos sociais atribuem sentido às suas vidas.” (2010, p. 31).

de Weber<sup>91</sup> aponta, também, para o ponto de chegada de um processo inconclusivo, que é a perda de sentido da sociedade moderna. Sob esse aspecto, é o próprio Weber, portanto, quem deixa vestígio da sua preocupação primeira, quando escreve na “Consideração intermediária”: “Acima de tudo, um ensaio assim sobre a sociologia da religião visa, necessariamente, a contribuir para a tipologia e sociologia do racionalismo.” (WEBER, 1974e, p. 372)<sup>92</sup>. Isso colocado, pode-se depreender que existe uma ideia mestra e tema unificador do pensamento weberiano, no que diz respeito à modernidade: o desenrolar da racionalização religiosa que poderia aparecer condensado sob a expressão desencantamento do mundo. De todo modo, independentemente da acepção de racionalidade utilizado por Weber, e trazido ao debate por Habermas, a questão não reside em tal significado, em si, porque “O termo racionalidade acaba designando, desta sorte, as diversas figuras da Razão que, na nossa cultura, ocupam o espaço do conhecimento racional.” (VAZ, 1995, p. 64). A questão é se tal acepção teria o condão de responder ao problema do “Nada”, que Weber (2004), por meio do conceito de desencantamento do mundo, apresenta como causa de tal falta de sentido? Adiante, será retomada essa questão.

Assim, o ideal das luzes de conduzir a humanidade ao aprimoramento moral, livrá-la do medo de forças míticas e entregar-lhe o domínio do mundo, graças ao conhecimento racional sedimentado na ciência<sup>93</sup>, revela, no seu mais avançado estágio, a outra face de Janus e deixa o ser humano consciente da sua peculiar solidão e da ausência de um fundamento normativo e de sentido. À mercê de si mesmo e das condições criadas por tal processo de racionalização, o sonho de perfectibilidade e da emancipação da espécie se esvai. É, enquanto se permite ver,

---

<sup>91</sup> Sobre a questão da unidade e do núcleo central do pensamento de Weber, diz Pierucci: “Para Tenbruck um processo de racionalização religiosa que opera segundo sua própria lógica interna pode ser considerado o núcleo principal e o tema unificador dos escritos de Max Weber, principalmente dos trabalhos de sua maturidade, muitos dos quais dedicados a comparar tipologicamente as grandes religiões.” (2013, p. 21-22).

<sup>92</sup> Essa passagem da “Consideração intermediária” é traduzida por Pierucci nos seguintes termos: “Antes de mais nada, uma busca como esta em Sociologia da Religião *deve e quer ser* ao mesmo tempo uma contribuição à tipologia e sociologia do próprio racionalismo.” (2013, p. 18, grifo do autor). Ele chama a atenção para os verbos “deve” e “quer ser”, como forma de deixar claro que Weber não se considera um sociólogo da religião, “Ao contrário, Weber se pretende o sociólogo que, ao eleger as religiões como objeto, produz uma dupla macrosociologia: uma sociologia geral da mudança social como inevitável racionalização da vida, e uma sociologia específica da modernização ocidental.” (2013, p. 18). Questões que gravitam em torno da própria religião, ou mesmo que partem da religião para dela se despedir, em seguida, na consumação do processo de racionalização ocidental, como desencantamento do mundo.

<sup>93</sup> Adorno e Horkheimer afirmaram que Freud, anacronicamente, atribuiu à magia a certeza de que poderia dominar o mundo, no entanto, isso apenas vem ocorrer “[...] graças a uma ciência mais astuciosa do que a magia.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 25).

com clareza palmar, o estado de solidão e desamparo humanos, em meio às mudanças vertiginosas que desbotaram os vestígios da tradição, que o conceito desencantamento do mundo em Weber, ao pairar como um anátema sobre a cultura moderna, vem a significar “[...] o levantar do véu que escondia, até o presente momento, aos homens a realidade de seu estar-no-mundo [...] a revelação ao homem de sua verdade.” (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995, p. 98).

### 1.3.2 Do significante ao significado

Procurar identificar a fonte na qual Weber foi buscar o sintagma desencantamento do mundo e dela sorver a significação mais apropriada para descrever o *pathos* da civilização ocidental moderna, poderia contribuir com a percepção sobre a força simbólica e a importância estratégica do referido conceito para o seu pensamento. Ademais, trata-se de uma expressão que irradia luz sobre o sentimento por ele compartilhado como o movimento romântico alemão<sup>94</sup>, ainda presente em sua época, e revela uma certa descrença desse movimento, e também do autor de “A ética protestante”, com a possibilidade de efetivação dos ideais iluministas, com respeito ao aperfeiçoamento moral do ser humano.

Trata-se de uma situação de impotência e de desamparo na qual o homem percebeu estar lançado, graças ao processo de racionalização. À guisa de um sorvo que a tudo devorava à sua volta, ou como um turbilhão ceifador de todos os valores inscritos na consciência moral ocidental, o século XIX tem sua conclusão adiada até o final da I Grande Guerra, signo da falência dos valores sobre os quais o Ocidente se tinha compreendido enquanto Civilização. Valores culturais inspirados na tradição da Religião Cristã, seu ponto arquimediano, fundamento de sua forma de vida, que, ao serem solapados, provocou um sentimento avassalador de pessimismo em relação

---

<sup>94</sup> Uma breve análise da influência do romantismo alemão sobre o pensamento de Weber está em Löwy (2014), principalmente no item 2 da primeira parte: “Pessimismo cultural de Max Weber”. Lá, ele compõe um quadro de referência cultural para mostrar como o “[...] olhar desencantado sobre a modernidade é, na verdade, uma das expressões da *visão de mundo romântica* ‘tardia’ do fim do século. [...] O pessimismo cultural atravessa os escritos de Weber, mas manifesta-se de maneira particularmente marcante na conclusão de *A ética protestante*.” (LÖWY, 2014, p. 43 e 46, grifo do autor). Considerando como verdadeiras estas premissas, pode-se inferir que o conceito desencantamento do mundo é mais do que simples constatação de uma época determinada. Trata-se, pois, de um conceito chave que dá acesso aos labirintos percorridos por Weber para compreender como a alma humana, no seu afã de tomar para si e controlar as rédeas da história, foi construindo um mundo racionalizado, mas que ela mesma não se reconhece no conjunto final da obra dos seus sonhos, e mais, tornou-se uma prisioneira resignada do casulo que construiu.

ao futuro. Esses valores da tradição, de algum modo, já emitiam sinais de esgotamento traíndo o ímpeto de permanecerem em combate ao adiantado de uma racionalização que marchava inconcussa sobre as últimas fortalezas do passado.

Uma a uma das cidadelas culturais da tradição – ciência, moral e arte –, até então escudadas na razão substancial e protegidas sob o manto da religião, foram sendo invadidas pela racionalização. Agora, sob a égide de uma racionalidade meramente procedimental e formal, essas fortalezas conquistadas perderam de vez a força norteadora das mentes e dos corações. Desprovidas do suporte valorativo de natureza transcendente, tornaram-se inaptas para restituírem o sentido à existência, porque a racionalidade com relação a fins se apresentava como caminho de mão única a dirigir os destinos do Ocidente, “[...] aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados amadurece a sementeira da nova barbárie.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 43).

É sob essa perspectiva que se poderia compreender o recurso de Weber a uma expressão com vigoroso conteúdo semântico, a qual brotou da pena de um grande poeta. Assim escreveram Hans Heinrich Gerth e Charles Wright Mills: “Ao refletir sobre a mudança nas atitudes e mentalidades humanas ocasionada por esse processo, Weber gostava de citar a frase de Friedrich Schiller, o ‘desencantamento do mundo’” (GERTH; MILLS, 1974, p. 68)<sup>95</sup>. Se, por acaso, o sentido cravado nesse termo, através da pena de um dos principais representantes do *Sturm und Drang*,<sup>96</sup> expõe uma distinção semântica, que reflete o estado de ânimo com o qual o romantismo capta as vicissitudes da modernidade, a sua onipresença, conspícua ou subliminar, na obra de Weber, potencializa o estado de espírito de uma sucessão de desencantos que se desdobra na história do Ocidente. Porquanto, importa destacar e clarificar, no curso desta exposição, que o sintagma desencantamento do mundo é uma expressão de fundamental importância para o pensamento de Weber sem a qual não seria viável compreender a força e o alcance das suas contribuições, as quais se tornaram paradigmáticas para a compreensão da modernidade ocidental:

---

<sup>95</sup> Outras referências sobre a filiação ou herança terminológica da expressão desencantamento do mundo de Weber em relação a Friedrich Schiller, cf. Pierucci (2013, p. 27-31). No entanto, Pierucci deixa em aberto a discussão dessa filiação, pois nenhum dos autores por ele consultado fez referência direta à obra de Schiller: “Estamos perante um caso claro de ‘uma ideia recebida’.” (PIERUCCI, 2013, p. 29). Ainda sobre essa filiação, cf. Schluchter (2014) e Sell (2013).

<sup>96</sup> “Tempestade e ímpeto”, movimento literário do romantismo alemão dos séculos XVIII e XIX, do qual participaram Friedrich Schiller e Johann Wolfgang von Goethe, como principais representantes.

Pelo sim pelo não, o fato é que Max Weber construiu um conceito, muito mais que um simples termo. E uma vez elaborado o conceito e fixado o significante com toda essa poética lexicalidade, tão insinuante que muita gente pensa se tratar tão só de uma metáfora – Paul Ricoeur é um deles (1995) –, Weber passou a mobilizá-lo com tal centralidade e tamanha proeminência em seus escritos, falas e reescritos da maturidade [...], que o significante *Entzauberung der Welt*, inusitado mas indiscutivelmente um marcador, intenso como referência material pela carga de efeitos de sentido, alusões e ressonâncias que abriga e emite, viria a se tornar uma das marcas registradas, não só das teses substantivas de Weber sobre o desenvolvimento do racionalismo ocidental, mas também da própria escritura weberiana. (PIERUCCI, 2013, p. 31).

Com efeito, poderia ser dito que a força, tanto do significante – que carrega força expressiva própria –, quanto do significado – que desvela anseios secretos da alma humana –, presentes na expressão desencantamento do mundo, não é, sem razão, pungente. Isso decorre, talvez do étimo do qual ela se origina: encantamento. Esse, por sua vez, abriga um sentido que soa, positivamente, ao remeter à ideia de encanto, fascínio, deslumbramento, colosso, maravilhoso, extraordinário, etc.; porém, ao mesmo tempo, no seu reverso, desbrava sortilégios, feitiço, mandinga, malefício, fetiche, etc. Daí que a sensação a que se reporta a mente, em face do significante e do significado do termo encantamento, faz ver a riqueza semântica que ele abriga no seu interior, em função da força da imagem mental aludida, seja ela terna ou lúgubre.

É, pois, uma imagem que aflora dos desejos mais profundos, talvez inconscientes, da alma humana, no seu fascínio de tocar o desejável, enquanto absoluto, porém sempre inatingível. Por conseguinte, quando o termo é antecedido do prefixo “des”<sup>97</sup>, o encantamento, se despe de sua aura magistral e deixa assomar uma imagem sem positividade e encanto. A vertigem do niilismo, como potência aniquiladora que ronda a imaginação humana, desde tempos imemoriais, torna-se companheira inseparável, ao revelar a debacle do mistério ou de quaisquer sentidos escondidos. O mundo desencantado não perde apenas os sortilégios e seus coadjuvantes fascinantes do sagrado, mas, sobretudo, o maravilhoso e todos os desejos superlativos da alma humana.

<sup>97</sup> Cf. Houaiss (2001): “[...] des – *pref. form. vern.*, extremamente prolífico, sobre o qual comenta J.P. Machado: ‘De indubitável origem latina, não se esclareceu ainda definitivamente de que palavra ou locução; há duas sugestões: dis-, para uns; de ex para outros (...)’; exprime sobretudo: 1) oposição, negação ou falta: desabrigo, desamor, desarmonia, desconfiança, descortês, desleal, desproporção, dessaboroso; 2) separação, afastamento: descascar, desembolsar, desenterrar, desmascarar; 3) aumento, reforço, intensidade: desafastar, desaliviar, desapartar, desferir, desinfeliz, desinquietao [...]”.

Não obstante a variedade de sentidos que o sintagma desencantamento do mundo possa despertar na imaginação, ele encontra em Weber uma acepção precisa e mais restritiva, de sorte que, no afã de pactuar essa contenção semântica, Pierucci dedica-lhe um parágrafo inteiro, com apenas duas linhas, para firmar o diligente entendimento reservado por Weber ao sintagma, malgrado os vários empregos ao longo do suas obras: “É deveras surpreendente sua consistência lógica e sua fixação num *par de sentidos* ao longo das sucessivas utilizações.” (PIERUCCI, 2013, p. 35, grifo do autor). Por conseguinte, é forçoso perguntar qual seria essa dupla movente que alberga o sentido atribuído por Weber à expressão desencantamento do mundo? Seria continuidade àquele presente no movimento romântico que, de par com os espectros que rondam o imaginário da alma humana, são despertados ao simples pronunciar-se do significante que produz a representação mental do ominoso? Ou a apropriação weberiana deu-lhe uma inflexão própria<sup>98</sup>, a despeito do conteúdo semântico designativo que se impõe ao simples enunciar-se do sintagma?

O uso feito, por Weber, da expressão desencantamento do mundo toca a tradição romântica e, de alguma maneira, sugere aquele estado de espírito que se irradiou na Europa oitocentista e adentrou o século XX<sup>99</sup>. Porém, quanto ao sentido, diferentemente da polissemia dos termos racionalismo, racionalidade e racionalização, a expressão foi talhada, kantianamente, para não deixar dúvidas. Trata-se de uma representação intelectual, que traduz uma imagem idealmente produzida pela imaginação criativa, após avaliadas todas as possibilidades sensitivas, cuja síntese operada pelo entendimento é um conceito, correspondente ao fenômeno, que simboliza o *pathos* europeu daquela época. Talvez, uma remissão a Bertrand Russell venha a oferecer uma pista ilustrativa desse espírito, após as mudanças ocorridas na segunda metade do século XIX: “Para aqueles que são muito jovens para

---

<sup>98</sup> Segundo Pierucci, não há univocidade no uso do vocábulo desencantamento do mundo, por parte de Weber, “[...] ele se expande e se retrai, fica mais forte ou mais fraco, mas nem por isso chega a se pôr como desbragadamente polissêmico [...] Ele é, sem dúvida alguma, uma exclusividade conceitual da *sua* sociologia, uma espécie de marcador da ‘individualidade histórica’ do seu pensamento – o que, convenhamos, está longe de ocorrer com os termos racionalismo, racionalidade e racionalização, apropriados pelas mais variadas correntes de pensamento.” (2013, p. 35-36, grifo do autor).

<sup>99</sup> Para uma caracterização do sentimento de desencanto que assolou a Europa dos séculos XIX e XX, em paralelo à perspectiva romântica, sobretudo nas vertentes críticas ao pensamento de Hegel – Sören Kierkegaard, Karl Marx e Friedrich Nietzsche –, ver Hannah Arendt, quando ela trata da descrença em face de uma modernidade independente de qualquer vínculo com a tradição. Para ela, o fim da tradição “[...] brotou de um caos de perplexidades de massa no palco político de opiniões de massa na esfera espiritual que os movimentos totalitários, através do terror e da ideologia, cristalizaram em uma nova forma de governo de dominação.” (ARENDR, 1972, p. 53-54).

se lembrar do mundo de antes de 1914, deve ser difícil imaginar o contraste existente, para um homem de minha idade, entre as lembranças infantis e o mundo de nossos dias.” (RUSSELL, 1958, p.1)<sup>100</sup>. O que se pretende sugerir, com isso, é que não há nenhum viés obscurantista, hesitante ou fantasioso, por parte de Weber, sobre o processo de racionalização ocidental. Pelo contrário, talvez tenha sido ele o que, de fato, melhor traduziu o sentimento de um tempo e o fez mediante o uso de um único conceito: desencantamento do mundo.

O fato é que tal conceito impacta, diretamente, a vida humana e a coloca face a face com os seus dilemas existenciais. Como em “O Retrato de Dorian Gray”, não é a realidade desejada, mas um mundo outro, sem encanto e sem magia, o que faz assomar pelo simples pronunciar do sintagma. Ao ser proferido, sua força ilocucionária deixa transparecer a realidade fenomênica na mais pura limpidez semântica, dela extrai aquelas características distintivas e as manifesta em seus contornos mais eloquentes. Trata-se de um conceito que em Weber está revestido com rigor, clareza e singularidade próprias. Como afirma Pierucci, o sítio do qual brota esse conceito não é movediço: “O terreno que piso ao rastrear o desencantamento em Weber é surpreendentemente limpo, é terra firme.” (PIERUCCI, 2013, p. 37).

Mesmo que se procure domesticar ou flexibilizar o seu sentido, o enquadramento semântico adotado por Weber é rigoroso. No conjunto da sua obra ele empregou dezessete vezes o sintagma desencantamento do mundo. Em todas elas, lá está ele, nitidamente demarcado e revestido não mais do que com “[...] *dois conteúdos semânticos* [...]”, Weber na verdade trabalhou com *os dois significados ao mesmo tempo e o tempo todo*, desde sua primeira formulação pouco antes de 1913 até os últimos meses de sua vida, expirada, prematuramente, em junho de 1920.” (PIERUCCI, 2013, p, 42-43, grifo do autor).<sup>101</sup> Esses dois significados incidem,

---

<sup>100</sup> “Neste mundo estranho e inseguro [...] em que antigos estados desaparecem como brumas matinais, não é fácil àqueles que, na juventude, estavam habituados a coisas antigas e sólidas, acreditar que aquilo que estão agora experimentando é uma realidade e não um pesadelo passageiro.” (RUSSELL, 1958, p.1). Max Weber nasceu em Erfurt, Reino da Prússia, a 21 de abril de 1864; Bertrand Russell, em Ravenscroft, País de Gales, a 18 de maio de 1872. Apenas 8 anos separam o nascimento desses dois intelectuais. Não seria difícil perceber que ambos compartilharam do mesmo ideal de vida cultural de seus países. Eles foram, igualmente, contemporâneos do torvelinho que provocou mudanças profundas e irreversíveis na Europa, na passagem do século XIX para o século XX, mudanças que redesenharam, por completo, o modo de vida do Ocidente.

<sup>101</sup> “Weber aqui é tão explícito nos seus próprios termos, que qualquer eventual tentativa de, por aí, demonstrar textualmente que ele concebeu desencantamento do mundo em termos amplos e fluidos teria de se haver com um bom número de definições explicativas do conceito que ele não se poupa em dar, nas quais *enquadra* o processo em limites muito estritos e claros, sem margem para toda a maleabilidade interpretativa dos amantes da polissemia.” (PIERUCCI, 2013, p, 46, grifo do autor).

concomitante e distintamente: desencantamento como perda de sentido e desencantamento como desmagificação, ambos os sentidos para se referirem ao desencantamento do mundo, seja pela religião, seja pela ciência<sup>102</sup>.

Por conseguinte, tais significados atribuídos por Weber ao desencantamento do mundo, enquanto categoria de análise indispensável à compreensão do Ocidente moderno, *stricto sensu*, denota a face mais crua do que ele promove<sup>103</sup>: a liberação do terreno para as investidas e descobertas da ciência e sua transformação pela técnica que, por elas mesmas, são incapazes de trazer respostas ao avanço do niilismo sobre as conformações da contemporaneidade. Desde então, o mundo já não se constitui mais um *locus* governado por forças anímicas em conflito, ou uma obra do Deus bondoso a ser contemplada pelas suas criaturas, mas apenas o campo a ser explorado pela engenhosa aventura do conhecimento científico e técnico<sup>104</sup>, em vista ao desenvolvimento econômico, sem qualquer preocupação com um vislumbre de sentido que, por acaso, o mundo ainda possa segredar. Nesse sentido que, para Lima Vaz, “[...] a categoria weberiana de ‘desencantamento’ (Entzauberung) [...] permanece afinal num plano sociocultural que não desce às raízes metafísicas do problema”. (VAZ, 1991c, p. 158). Isto é, ela é capaz de identificar sua gravidade e mostrar os seus sintomas, mas não chega a tocar na sua causa eminente. Não obstante, isso não seria razão para dispensá-la como um recurso para a compreensão da crise atual.

---

<sup>102</sup> Adotar dois significados para o mesmo conceito, como assim o fez Pierucci, diz Sell, implica cair em contrassenso pois um mesmo conceito não poderia ter dois significados distintos. “Também dialogando com Pierucci, argumento que o processo de desencantamento do mundo, em Weber, possui duas vias, mais não dois significados.” (SELL, 2013, p. 234). Teria sido essa uma avaliação rigorosa demais, por parte de Sell, uma vez que não se trata da utilização de significados excludentes, mas complementares? Talvez não fosse o caso de se aplicar, *tout court*, o princípio da não contradição. Ademais, desencantamento do mundo é um conceito complexo, e essas nuances dos intérpretes confirmam, antes de mais nada, a dificuldade que é lidar com os conceitos weberianos.

<sup>103</sup> “Desencantar o mundo é destruir o animismo. Xenófanes zombava da multidão de deuses, porque eram iguais aos homens, que os produziram, em tudo aquilo que é contingente e mau, e a lógica mais recente denuncia as palavras cunhadas pela linguagem como moedas falsas, que será melhor substituir por fichas neutras. O mundo torna-se o caos, e a síntese, a salvação. Nenhuma distinção deve haver entre o animal totêmico, os sonhos do visionário e a Ideia absoluta. No trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade. A causa foi apenas o último conceito filosófico que serviu de padrão para a crítica científica, porque ela era, por assim dizer, dentre todas as ideias antigas, o único conceito que a ela ainda se apresentava, derradeira secularização do princípio criador.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20).

<sup>104</sup> Sobre o problema do impacto da ciência, e da tecnologia sobre a cultura, afirma Jean Ladrière (1979, p. 12): “O que é certo é que a ciência e a tecnologia que lhe está ligada, adquiriram progressivamente uma influência decisiva sobre tudo o que constitui, no sentido mais amplo do termo, a cultura, vale dizer, sobre tudo o que confere à vida de uma coletividade histórica sua fisionomia particular.”

### 1.3.3 O desencantamento do mundo na obra de Max Weber

O objetivo aqui pretendido é apresentar a questão do desencantamento do mundo na obra de Weber<sup>105</sup>, no encaixe dos passos apresentados por Antônio Flávio Pierucci (2013), apoiado em Wolfgang Schluchter (2011; 2014) e Carlos Eduardo Sell (2013), para compor um quadro de referência teórico que sinalize numa direção mais condizente aos fenômenos que estão na origem da crise da modernidade. Em tal aspecto, o que se pretende, nesse estágio da discussão, é apresentar a sequência da utilização do sintagma. O objetivo é verificar se é possível inferir que tal expressão, à medida que foi sendo utilizada por Weber, tornou-se uma das suas principais categorias de análise para elucidar o processo de racionalização religiosa, como determinante na conformação do feitiço singular da modernidade. Mas não somente, pretende-se, igualmente, verificar se tal conceito resistiu ao tempo e permaneceu efetivo, de tal modo que sua atualidade, enquanto categoria macrossociológica, poderia ainda iluminar questões pouco esclarecidas que rondam o estágio atual do desenvolvimento da civilização ocidental, sobretudo no que diz respeito ao niilismo e à crise de sentido que se instalou em seu interior.

Caberia, ainda, assinalar que tal processo de racionalização do Ocidente foi denominado por Weber (2004), igualmente, de secularização. É um conceito cuja incidência é bem menor no *corpus* weberiano. Tal conceito não pode, simplesmente, ser intercambiado com o de desencantamento do mundo, pois cada um deles tem conteúdo semântico específico, mesmo que ambos se reportem à religião, como destinatário principal. Sob esse aspecto, desencantar conota sempre algo que ocorre

---

<sup>105</sup> A principal referência nesta pesquisa foi Antônio Flávio Pierucci: “O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber”. Seu propósito foi o de “[...] percorrer de ponta a ponta a escrita weberiana, fazendo através de toda a sua extensão um rastreamento completo, exaustivo, dos usos do termo ‘desencantamento’ [*Entzauberung*] e de seus derivados e flexões.” (2013, p. 23). O acesso a essa investigação minuciosa de Pierucci proporcionou uma visão geral do conceito, no conjunto da obra de Weber, tanto na sua abrangência e importância para a compreensão da modernidade, quanto no seu significado e aplicação, enquanto categoria de análise fundamental que eleva à unidade conceitual o diverso da experiência, isto é, o que representou para Weber o processo de racionalização ocidental, em suas diversas formas de expressão. Sob esse aspecto, cabe destacar que o sentido mais restritivo empregado por Weber para designar o desencantamento do mundo, assoma como um balizador imprescindível que pode sinalizar para uma das possíveis causas da perda de sentido da sociedade atual e também das tentativas, por vezes frustradas, de devolver ao mundo os encantos e sortilégios do passado, que já não encontram abrigo nesse mundo desencantado, senão na forma de um placebo que ameniza a angústia de uma vida desprovida de sentido, pois como escreve Pierucci, o “[...] desencantamento em sentido estrito se refere ao mundo da magia e quer dizer literalmente: tirar o feitiço, desfazer o sortilégio, escapar da praga rogada, derrubar um tabu, em suma, quebrar o encantamento.” (2013, p. 7). Como apoio às conclusões de Pierucci, foram utilizadas obras de Carlos Eduardo Sell (2013) e Wolfgang Schluchter (2011; 2014).

no interior da religião e altera seu núcleo sob diversos aspectos, desde o seu substrato até à finalidade, passando por sua forma e constituição, pois se trata da retirada do conteúdo mágico que não se coaduna com uma religião de cunho ético. É, pois, um processo que teve início com os antigos profetas judeus e chega ao seu desfecho com o protestantismo ascético, ao reafirmar o conteúdo da religião cristã como um dever a ser cumprido “[...] exclusivamente para a glória de Deus ou, em termos seculares, por respeito à lei”, nas palavras de Wolfgang Schluchter (2011, p. 317).

O conceito secularização, por sua vez, vai aparecer em Weber (1974c), no contexto da discussão sobre os clubes e associações voluntárias, presentes nos Estados Unidos. Nesse sentido, esses clubes traem o vínculo, mesmo que desbotados, com aquelas formas de congregação originariamente desenvolvidas pelas seitas protestantes: “Os remanescentes, na América contemporânea, são os derivativos de uma regulamentação religiosa de vida que outrora vigorou com penetrante eficiência.” (WEBER, 1974c, p. 360). Aqui, a secularização comporta um significado de perda do status religioso, uma “saída da religião.” (GAUCHET, 2005).

Caberia assinalar que, na leitura de Weber feita por Pierucci (1998), tanto o desencantamento do mundo quanto a secularização são fenômenos derivados de um processo mais amplo e totalizante, a racionalização (Cf. SCHLUCHTER, 2014; SELL, 2013), que se objetiva por estágios. O primeiro seria apenas um deles. Nesse estágio, o embate é travado desde os antigos profetas de Israel, e sua religião de cunho ético-intramundano, contra a magia, e pela filosofia grega. Uma etapa seguinte, inaugurada com a secularização, diz respeito à luta da modernidade para desbancar a religião enquanto força de legitimação do novo *ethos* nascente.

A questão da secularização será retomada no capítulo adiante. Aqui, fez-se, tão-somente, uma breve referência para contextualizá-la, no conjunto da discussão da análise weberiana sobre o racionalismo ocidental e, ao mesmo tempo, deixar o registro: tal fenômeno esteve sob a órbita das preocupações de Weber, no seu esforço de buscar tematizar e trazer à lume os elementos que são constitutivos para compreensão de uma civilização cuja religião permanece como um dos componentes indispensáveis e determinantes para se compreender, não apenas a sua gênese (SCHLUCHTER, 2011), mas, igualmente, sua incidência sobre a paisagem contemporânea.

Por conseguinte, se observada do ponto de vista estritamente quantitativo, a expressão desencantamento do mundo foi utilizada por Weber duas vezes em

“Consideração intermediária”<sup>106</sup>; quatro vezes em “A ética protestante”, seis vezes em “Ciência como vocação” e apenas uma vez em outros trabalhos<sup>107</sup>, ao longo do período de 1913<sup>108</sup> até 1920, ano de sua morte (PIERUCCI, 2013).<sup>109</sup> Esse breve balanço quantitativo faz ver que, no conjunto das oito obras referidas, Weber empregou a referida expressão em dezessete ocasiões: em quatro significando perda de sentido; em cinco desmagificação e perda de sentido; em oito como desmagificação. E mais:

Por duas vezes Weber nomeia o desencantamento como ‘processo’ [...] E por uma vez (passo 1) o desencantamento do mundo se faz acompanhar do adjetivo verbal *zunehmend* = crescente, algo que está no crescente, crescendo, aumentando. Isso quer dizer, antes de mais nada, que o desencantamento do mundo, na medida em que vem definido tecnicamente como desmagificação da atitude ou mentalidade religiosa, é para Weber um resultado, porquanto produto da profecia, e é também fator explicativo do desenvolvimento *sui generis* do racionalismo ocidental, ao mesmo tempo que é, ele mesmo, um processo histórico de desenvolvimento. (PIERUCCI, 2013, p. 59)<sup>110</sup>.

<sup>106</sup> “Consideração intermediária”, escrita em 1913 e publicada em 1915; “Ciência como vocação”, conferência proferida em 1917, publicada em 1919; “A ética protestante” escrita em 1904 e publicada, no mesmo ano, no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, e, no ano seguinte, em 1905, é republicada, na mesma revista, com acréscimos. Em 1920 a segunda versão é trazida a público, com o conceito desencantamento do mundo e outros acréscimos.

<sup>107</sup> Obras nas quais incide o sintagma apenas uma vez, na sequência em que foram escritas e o ano da respectiva publicação entre colchetes: “*Sobre algumas categorias de la sociología comprensiva*”, 1912 [1913]; “Introdução à ética econômica das religiões mundiais”, 1913 [1915]; “Economia e sociedade”, a primeira versão sobre a Sociologia da Religião é de 1913, o texto completo é de 1914, e a publicação de 1921; “A religião na china”, 1913 [1915]; “História geral da economia”, curso ministrado por Weber, no período de 1919-1920, com publicação póstuma, em 1923.

<sup>108</sup> A tradução em espanhol utilizada nesta pesquisa indica 1913 como o ano de publicação do artigo “*Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva*” (WEBER, 1958). Nesse trabalho, incide, pela primeira vez, a expressão desencantamento do mundo. No entanto, para Pierucci (2013), esse texto foi escrito um pouco antes de 1913. Ele assenta seu argumento na primeira nota de rodapé, tirada do título do artigo, na qual Weber faz uma referência cronológica, ao afirmar que “A segunda parte do ensaio é um fragmento de uma exposição escrita há algum tempo, que devia servir para a fundamentação metódica de investigações positivas [...]” (WEBER, 1958, p. 175).

<sup>109</sup> Para uma exposição detalhada da sequência da utilização do sintagma desencantamento do mundo, cf. Pierucci (2013, p. 47-57). Sua exposição é o resultado de uma pesquisa minuciosa na obra de Weber, para identificar e situar o lugar em que incide o sintagma e qual a sua importância no pensamento desse sociólogo. Num encadeamento de dezessete passos, com destaque para o nome da obra, o ano de publicação e a página na qual o conceito tem lugar, acrescido do excerto do texto em alemão, com tradução em português, Pierucci situa o contexto da utilização do sintagma, faz uma discussão sobre a obra de Weber, com diversos intérpretes, e situa cada incidência no conjunto do seu pensamento, para defender a ideia de que a utilização desse conceito por Weber teve um sentido restrito: desencantamento como perda de sentido e desencantamento como desmagificação. Como resultado, tem-se em mãos um estudo que poderá ser utilizado como uma porta de entrada indispensável à complexa e vasta obra do autor de “A ética protestante.”

<sup>110</sup> Principais obras consultadas para este capítulo, sobre a importância do desencantamento do mundo para Weber: Avritzer (1996); Colliot-Thélène (1985); Gauchet (2005); Habermas (1984),

Na sequência, será feito um percurso nos escritos de Weber, na perspectiva desenhada por Pierucci (2013), para destacar os significados por ele empregados na utilização do sintagma desencantamento do mundo. É necessário realçar, e deixar explícito, desde já, que não se trata de uma exegese desse conceito ou mesmo de uma análise histórico-hermenêutica dos escritos nos quais Weber lançou mão daquela expressão. O objetivo, aqui, é bem mais modesto e tem caráter didático. O que se pretende com esse exercício teórico é tentar mostrar a necessidade de retornar a esse conceito para se perceber o quanto o destino do Ocidente permaneceu atado ao destino da religião cristã. Com isso, pretende-se trazer elementos para mostrar até que ponto a saída da religião, para empregar a clássica expressão de Gauchet (2005), operada pelo desencantamento do mundo, minou os fundamentos religioso-metafísicos sob os quais o Ocidente se constituiu enquanto civilização. Doravante, talvez não se tenha como afirmar se outra força normativa ocupou o lugar vazio deixado pela religião, que não o próprio niilismo (VAZ, 1988b). O vazio e a falta de sentido aos poucos foram ocupando o espaço deixado pelo recuo da religião. A chegada do niilismo, de algum modo, pode ser percebida na sequência histórica da incidência do sintagma na obra de Weber.

a) “Sobre algumas categorias da Sociologia Compreensiva” (WEBER, 1958)<sup>111</sup>. Aqui se tem a primeira incidência do conceito. A ideia é expressa como perda de sentido que resulta de um embate entre a magia e a irracionalidade da religião. No contexto em que aparece a expressão desencantamento do mundo, ela é precedida pela indicação da presença de uma racionalidade subjetiva com respeito a fins, presente na ação mágica, ou seja, como algo que não lhe é estranho. Porém, o mais importante, talvez esteja no fato de ser um texto de natureza metodológica, no qual rigor e distinção se tornam condições indispensáveis para a clareza e a precisão terminológicas. Acrescente-se, ainda, que a expressão vem acompanhada daqueles conceitos caros à sociologia da compreensão weberiana, ou seja, à “[...] sociologia como sentido subjetivo da ação social” (PIERUCCI, 2013, p. 66), a exemplo de “caráter subjetivamente mais racional” e “irracional com relação a fins”, os quais antecipam, de alguma forma, a ideia de um mundo desencantando, destituído de sentido, concernindo tão somente ao sujeito dotar sua ação com algum sentido:

---

principalmente o capítulo segundo do vol. 1; Pierucci (2013); Schluchter (2011; 2014); Sell (2014). As demais obras, inclusive as de Weber, estarão citadas no corpo desta pesquisa.

<sup>111</sup> Cf. Pierucci (2013); Schluchter (2014); Sell (2013).

Uma ação orientada conforme representações mágicas, por exemplo, muitas vezes apresenta um caráter subjetivamente mais racional com relação a fins do que certos comportamentos 'religiosos' não mágicos, posto que a religiosidade, à medida que avança o desencantamento do mundo, se vê forçada a aceitar cada vez mais (subjetivamente) referências de sentido irracionais com relação a fins (por exemplo, referências 'de consciência' ou místicas). (WEBER, 1958, p. 181).

É uma passagem emblemática, sobretudo por ser a primeira em que o conceito ocorre, e porque nela Weber faz uma espécie de inversão de ângulo, ao colocar a ação da magia como subjetivamente mais racional do que a religião, quando o comum seria de se esperar que a religião fosse um passo adiante, quiçá o primeiro, no caminho da racionalização, por se tratar da transição da imagem mágica do mundo, monista, na qual tudo é redutível a um princípio único, para a imagem metafísico-religiosa, caracteristicamente dualista, organizada num arcabouço teórico, no qual a transcendência divina é preservada de qualquer contato com a imanência e, por isso mesmo, não pode ser conjurada, por se constituir como causa e princípio fundante e absolutamente outro da relação.

Por conseguinte, por estar sob o controle de intelectuais, os conteúdos dos ensinamentos religiosos estão ordenados numa teoria normativa a exigir do crente um comportamento condizente com princípios de natureza ética, ou seja, inspira responsabilidade moral em relação não apenas a uma ação específica ou eventual, mas implica compromisso prático e perene com os valores professados pela religião, no âmbito da comunidade, em nome de um Deus salvador que é benevolente.

A questão que se coloca é a seguinte: por que Weber opera tal inversão ao colocar a religião percorrendo um caminho inverso ao da magia, ou seja, da ascese intramundana para o misticismo, enquanto reconhece haver, muitas vezes, na magia uma ação racional com relação a fins? Não resta dúvida de que, para Weber, a magia permanece como uma forma de religiosidade primeva, ligada à vida do campo, com pouca abertura à sistematização racional e à racionalidade da ação. Com efeito, seus interesses pragmáticos estão bem claramente definidos e voltados para o imediato deste mundo (PIERUCCI, 2013, p. 76-79). É, pois, uma racionalidade prática, ordinariamente utilizada na resolução de problemas pontuais da vida, sem implicar conduta prático-moral, porque está fora de qualquer elaboração sistemática nos moldes metafísicos.

Não obstante, "Weber trata a distinção entre magia e religião de uma perspectiva histórica travejada por uma visada evolutiva [...]. O processo de

racionalização religiosa é também, de um outro ponto de vista, um processo de intelectualização da oferta religiosa”, escreve Pierucci, (2013, p. 87). Ao que parece, Weber pretende tornar claro, desde a primeira incidência do conceito, que a passagem da magia à religião não significa, *per se*, a saída de um mundo caótico, governado por forças anímicas em conflito e suscetíveis de controle através da magia, para um mundo pleno de sentido, sistematicamente ordenado pelo pensamento religioso-metafísico. Em qualquer uma das formas de religiosidade, seja na magia, seja na religião, o que importa ao ser humano é dotar o mundo com algum sentido e assim aplacar, de alguma forma, os seus temores em relação ao desconhecido, mas, sobretudo, o seu desejo de assegurar o bem-estar neste mundo<sup>112</sup>.

Por conseguinte, “O processo de racionalização religiosa é também, de um outro ponto de vista, um processo de intelectualização da oferta religiosa.” (PIERUCCI, 2013, p. 87), o que não significa simplesmente um abandono dos interesses materiais, que também estão presentes na magia. A religião, nas suas formas muito intelectualizadas, reúne elementos racionalizados mais consistentes e, através do carisma de uma liderança profética, arranca o ser humano das vicissitudes das experiências imediatas da existência e o lança, mediante promessas específicas, em direção a uma conduta de vida ética. Não obstante, isso não significa que essa vida religiosa moralizadora da conduta denegue aquelas preocupações afetas à racionalidade com relação a fins, ou seja, a interesses que os indivíduos com o bem-estar ainda neste mundo.

b) “Introdução à ética das religiões mundiais”<sup>113</sup>. Aqui, o desencantamento do mundo tem o sentido de desmagificação e figura em conexão direta ao protestantismo ascético, cuja forma de vida aponta como via de salvação a ascese intramundana e não a negação ou a fuga do mundo, enquanto uma causalidade adequada que poderia explicar o fenômeno (WEBER, 2004). Diferentemente do primeiro uso do conceito, expresso abstratamente apenas como uma categoria geral de análise, aqui Weber já o aplica, como ideal tipo, a uma experiência concreta passível de ser confrontada objetivamente, no caso, na ética do trabalho inaugurada

---

<sup>112</sup> Sobre a religião como segurança e apoio neste mundo, cf. Weber (1974b, p. 320).

<sup>113</sup> Sobre a importância deste escrito de 1913, publicado em 1915, cuja tradução para o português recebeu o título “A psicologia das religiões mundiais”, sob o influxo da coletânea em inglês, “From Max Weber”, diz Pierucci: “Ao lado da ‘Introdução do autor’, da ‘Consideração intermediária’, e de ‘A ciência como vocação’, a ‘Introdução’ [*Einleitung*] compõe o quarteto de ouro da sociologia teórico-reflexiva de Max Weber.” (2013, p. 90).

pelas seitas protestantes ascéticas, que não viam a ação no mundo destituída de sentido ou em desacordo ao plano de Deus. Os virtuosos, pelo contrário, agiam e trabalhavam para organizar a vida neste mundo, de acordo com a vontade de Deus. Essa ética profissional faz do trabalho o *locus* de vivência da sua própria vocação<sup>114</sup>, o lugar por excelência da resposta ao chamamento de Deus.

Para Weber, duas coisas seriam necessárias para abrir o caminho à ascese intramundana: a primeira, negar a união místico-contemplativa com a divindade como valor supremo e sagrado, a ser consumado através de êxtases ou delírios báquicos; a segunda, recusar, por completo, qualquer forma de magia ou sacramento, como meio de acesso às benesses divinas, que desvalorizam a ação no mundo, e

[...] condicionar a decisão sobre a salvação ao êxito de processos que não são de uma natureza cotidiana racional.

Quando os virtuosos religiosos combinaram-se numa seita ascética ativa, dois objetivos foram totalmente alcançados: o desencantamento do mundo e o bloqueio do caminho da salvação através da fuga do mundo. O caminho da salvação é desviado da 'fuga contemplativa do mundo', dirigindo-se ao invés disso para um 'trabalho neste mundo', ativo e ascético. (WEBER, 1974b, p. 334, grifo do autor).

A ênfase aqui está na contraposição estabelecida, no interior do protestantismo ascético, entre uma prática religiosa mágica ou sacramental, destituída de vínculo efetivo com o mundo, e uma ação eficaz no mundo, como resposta obediente do crente à palavra de Deus, que, de si mesma, faz emergir os sinais materiais certificadores da presumível escolha, daqueles que acreditam ser os eleitos de Deus, desde a eternidade. O trabalho no mundo, ativo e ascético, impulsionará o interesse do "eleito" pelo reconhecimento efetivo. O sinal do reconhecimento se concretizará na conquista de bens materiais, que será o móvel da ação dos "eleitos" para a submissão à Palavra de Deus.

---

<sup>114</sup> Sobre o uso do termo vocação, por Weber, cf. Roberto Motta (2011). Nesse trabalho ele faz uma análise do uso do termo vocação, para resgatar o sentido que lhe fora conferido pela tradição católica. Essa tradição foi pouco utilizada por Weber, por conta de sua preocupação em descobrir as origens históricas da ética do trabalho, que, para ele, estaria no protestantismo ascético. Motta pretende demonstrar que o conceito vocação, "[...] no sentido de um plano de vida, de uma determinada área de trabalho." (WEBER, 1997, p. 52), antecede o significado atribuído pelo autor de "A ética protestante", pelo menos entre os católicos franceses, que falam uma língua românica, o Francês. Escreve Roberto Motta: "Dentro dos limites deste artigo, espero ter demonstrado, de forma convincente, que a palavra, ou palavras, com um significado equivalente ao que Max Weber atribui ao *Beruf* alemão, ou ao chamado inglês, implicando a realização de deveres religiosos através das tarefas do diário mundano interno vida, existem há muitos séculos nas línguas românicas. [...] O que realmente importa, no ensaio de Weber, não é a consistência de seus argumentos teológicos, mas sim a concepção de modernidade e de desenvolvimento defendida por ele." (2011, p. 158, tradução nossa). O tema da vocação na obra de Weber não estará em discussão no presente trabalho.

Nesta segunda incidência, Weber destaca que o êxito do processo não reside nas ideias, mas nos interesses materiais, em contraposição à prática da magia e à sacramental, que relativizam a ação no mundo. Ao mesmo tempo, ele mostra que, tanto a união mística, que prefigura a fuga do mundo, quanto a magia, cujos sortilégios pretendem-se como atalho menos custoso para o atingimento de um fim desejado, são práticas que desvalorizam o agir intramundano. Isso não significa que a tradição puritana corroborava, de alguma forma, com uma visão positiva sobre o mundo. Pelo contrário, para a criatura decaída, o sentido da ação estaria em cumprir os seus deveres, através das ações racionalmente motivadas, conforme a vontade de Deus, e buscar, nos resultados prósperos das referidas ações, os sinais de pertença à comunidade dos eleitos, e não através de meios mágicos pseudossalvíficos. Por conseguinte, “Ascese intramundana = domínio metódico ‘desperto’ da própria conduta de vida.” (PIERUCCI, 2013, p. 99).

c) “Economia e Sociedade”. Obra escrita entre os anos de 1913 e 1914, publicada postumamente em 1921. Nessa terceira incidência, os dois sentidos do desencantamento do mundo caminham *pari passu*, desmagificação e perda de sentido, e remete à ideia da ordenação da conduta da vida, conforme um sentido capaz de orientá-la numa determinada direção. Ou seja, não está inerente ao mundo qualquer forma de sentido previamente estabelecido, porém escondido, o qual deveria ser descoberto. A conduta ética da vida é que vai estabelecer esse sentido, e sua base fundamenta-se na tradição do monoteísmo judaico, através da sua profecia emissária, consequentemente adjunto ao processo de intelectualização religiosa:

Quanto mais o intelectualismo reprime a crença na magia, ‘desencantando’ assim os fenômenos do mundo, e estes perdem seu sentido mágico, somente ‘são’ e ‘acontecem’, mas nada ‘significam’, tanto mais cresce a urgência com que se exige do mundo e da ‘condução de vida’, como um todo, que tenham uma significação e estejam ordenados segundo um ‘sentido’.” (WEBER, 2015, p. 344).

A perda de sentido, efeito da desmagificação, irá conduzir a uma necessidade de reconfigurar o quadro de referência de sentido que, ao ser expulso do mundo, haveria de retornar, não como um deus exilado, pois o monoteísmo judaico é refratário a qualquer interferência de Deus nos destinos humanos, mediante sortilégios. Somente a obediência à sua palavra, que se concretiza nas ações racionalmente motivadas, faz objetivar os seus desígnios salvíficos. Portanto, não se trata de “[...] submeter pela magia as potências suprassensíveis da ‘natureza’ aos

desígnios desconexos e inconstantes dos homens, nem de pacificá-las ritualmente sem considerações minimamente universalizáveis de ordem ética.” (PIERUCCI, 2013, p. 107). Trata-se, antes de mais nada, da negação absoluta a todo laivo de magia e, conseqüentemente, submissão irrestrita aos mandamentos de um Deus único que exige obediência incondicional à sua palavra:

Somente o protestantismo ascético acabou realmente com a magia, com a extramundandade da busca de salvação e com a ‘iluminação’ contemplativa intelectualista como sua forma mais elevada; somente ele criou os motivos religiosos para buscar a salvação precisamente no empenho na ‘profissão’ intramundana – e isto em contraste com a concepção rigorosamente tradicionalista de profissão hinduísta, ao cumprir as exigências profissionais de modo metodicamente *racionalizado*. (WEBER, 2015, p. 416, grifo do autor).

Essa racionalização da ação configurada sob máximas morais, que a um só tempo desmagifica o mundo e exige como resposta uma conduta ética da vida, isto é, um modo vital que se inscreverá, desde então, não mais sob o embate entre forças antagônicas cujos controles ocorreriam através de seduções e encantos, tem sua origem na tradição bíblico-profética, legado assumido pelo protestantismo ascético, o qual realmente rechaçou a magia como atalho para a salvação. Ao conferir um sentido único e necessário ao mundo e à totalidade da vida, sem os sobressaltos da intervenção contingencial e incerta da magia, o protestantismo ascético foi capaz de contribuir para o desenvolvimento racional do trabalho e do desenvolvimento econômico. Assim, a despeito de o fim visado não ser o acúmulo do capital, *tout court*, a conduta ética de vida favoreceu, indiretamente, o desenvolvimento do capitalismo, graças à certeza de que as bênçãos de Deus, a comprovação de que faziam parte da comunidade dos eleitos, concretizava-se na acumulação de riqueza, resultado de uma forma vida racionalmente motivada.

d) “A religião da China”<sup>115</sup>. O sentido emprestado por Weber nesse ensaio é o de desmagificação. Aqui, o desencantamento do mundo é levado às últimas

---

<sup>115</sup> Pierucci faz duas observações importantes, para contextualizar tal ensaio, publicado em 1915, no qual ocorre a quarta incidência do conceito: i) o trabalho tem duas versões distintas, a primeira de 1915, sob o título de *Konfuzianismus*, e a segunda, publicada em 1920, faz parte dos “Ensaio reunidos de sociologia da Religião”; ii) não data o ensaio desde a sua versão definitiva de 1920, porque a expressão desencantamento do mundo não sofreu alterações expressivas, desde a primeira versão. Não obstante as modificações introduzidas por Weber, diz ele: “Baseio-me aqui em estudo de Schluchter, para afirmar que não houve nenhuma alteração de monta no *Resultat*, e que, por conseguinte, a passagem relativa ao desencantamento do mundo foi escrita por Weber ‘dois anos antes’ de 1915.” (2013, p. 115). No Brasil, o texto em epígrafe está na coletânea organizada por Gabriel Cohn, com um esclarecimento dele na introdução: “O texto sobre religião e racionalidade

consequências pelas seitas protestantes, na forma do ascetismo intramundano. Precede ao conceito um parágrafo que contextualiza o sentido estrito do desencantamento e a especificidade da racionalização produzida pela conduta ética da vida, levada a cabo pelo protestantismo ascético:

Para estimar o nível de racionalização apresentado por uma religião, existem duas medidas principais intimamente inter-relacionadas sob vários aspectos. Um é o grau em que ela se separou da *magia*, e a outra o grau de coerência sistemática a que ela conduziu a relação de deus e mundo e, em conformidade com isso, a relação ética própria com o mundo.

Quanto ao primeiro aspecto, o protestantismo ascético, em suas várias versões, representa um último estágio. Suas características mais destacadas apontam para uma eliminação total da magia. Esta foi fundamentalmente extirpada também na forma sublimada dos sacramentos e símbolos, a tal ponto que o rigoroso puritanismo mandava enterrar os cadáveres de seus queridos sem nenhuma formalidade, para assim impedir no nascedouro qualquer suspeita de superstição, que neste contexto significa confiança em manipulações de cunho mágico. Somente aqui foi levado às últimas consequências o *desencantamento* total do *mundo*. [...] no protestantismo ascético puritano tudo o que fosse mágico se tornou *diabólico*, permanecendo valioso tudo aquilo que, pelo contrário, era racionalmente ético: o agir segundo o mandamento divino, e mesmo assim somente a partir de uma atitude santificada por Deus. (WEBER, 2015, p. 335, grifo do autor).

Weber aqui trata do ponto de chegada do processo de desencantamento do mundo e o conceito desponta com toda força semântica enquanto aniquilamento da magia, mesmo naquelas formas sublimadas de sacramentos ou rituais religiosos. Para ocupar o vazio deixado pelas formas pretéritas de encantamento, um substituto à altura do desafio: a eticização do conteúdo da fé. Toda ação no mundo deve estar voltada para o cumprimento do mandamento divino, pois somente ele é santificado por Deus. Com isso, Weber deixa transparecer os critérios de aferição no tocante ao grau de racionalização religiosa, quais sejam, a eliminação da magia e uma conduta ética de vida que faz transparecer, na ação, o aceite incondicional do eleito ao plano de Deus. Sob esse aspecto, o conceito de desencantamento do mundo vai expressar o seu sentido mais preciso e qual sua significação e consequência para a religião:

---

econômica é uma montagem de excertos das conclusões de dois dos trabalhos de Weber sobre a 'ética econômica das religiões mundiais': os estudos sobre hinduísmo e budismo e sobre confucionismo e taoísmo, isto é, sobre as religiões da Índia e da China." (WEBER; COHN, 2003, p. 23). Recentemente, foi publicado o texto integral de Weber (2016), em português: "Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de sociologia da religião", vol. 1: "Confucionismo e taoísmo".

[...] o desencantamento em sentido técnico não significa perda para a religião nem perda de religião, como a secularização, do mesmo modo que o eventual incremento da religiosidade não implica automaticamente o conceito de reencantamento, já que desencantamento em Weber significa um triunfo da racionalização religiosa: em termos puramente tipológicos, a vitória do profeta e do sacerdote sobre o feiticeiro: um ganho em religião moral, moralizada, isto é, expandida em suas estruturas cognitivas e fortalecida em sua capacidade de vincular por dentro os indivíduos. (PIERUCCI, 2013, p. 120).

Considerando o contexto do ensaio, a análise comparativa entre religiões do Oriente – confucionismo – e do Ocidente – protestantismo ascético – a ênfase de Weber é destacar que o processo de racionalização religiosa ocidental tomou caminho diverso do chinês, pois esse contemporizou o desenvolvimento da racionalização religiosa com a crença tradicional, de modo que “A *preservação* deste jardim encantado era uma das tendências mais intrínsecas da ética confuciana [...]” (WEBER, 2016, p. 336, grifo do autor). No Ocidente, por seu turno, o protestantismo ascético coloca o indivíduo ante dois caminhos alternativos: manter a religiosidade tradicional e, com isso, ficar fora do convívio com os “eleitos”, ou se libertar da dependência mediadora mágico-sacramental, por meio do agir moral em conformidade ao mandamento divino. Aqui está a diferença entre os processos de racionalização do Ocidente e do Oriente, na visão weberiana, pois, conforme esclarece Pierucci, “[...] quando a religião se moraliza ‘para valer’, ela desencanta o mundo; e vice-versa, quando uma religião se desmágifica ‘até o fim’, não resta outro caminho àqueles que a seguem a não ser o ativismo ético-ascético no trabalho profissional cotidiano.” (2013, p. 126).

e) “Consideração intermediária”. Nesse trabalho de 1913, publicado em 1915, com versão definitiva em 1920, o sintagma tem lugar em dois momentos. No primeiro, o desencantamento é levado às últimas consequências graças ao ascetismo intramundano. O significado aqui é a perda de sentido, causada pela ciência e a técnica modernas, que não veem o mundo como uma obra preche de sentido a ser contemplada, porque foi criada por um Deus bondoso. Graças ao avanço das ciências formais e da técnica, o mundo será visto como um mecanismo causal, cuja estrutura de funcionamento pode ser aprendida desde fora – pelos modelos lógico-matemáticos – e manipulada pela técnica, pois não há qualquer vestígio de que seja um cosmos organizado por Deus:

Também um amplo reconhecimento recíproco é possível entre a religiosidade e a especulação puramente metafísica, mesmo que esta de ordinário leve facilmente ao ceticismo. É por isso que muitas vezes a religiosidade considerou a pesquisa puramente empírica, mesmo nas ciências da natureza, como mais facilmente compatível com seus interesses do que a filosofia. Foi esse antes de mais nada o caso do protestantismo ascético. Mas ali onde o conhecimento racional empírico realizou de modo consequente o desencantamento do mundo e sua transformação num mecanismo causal apareceu de uma vez por todas a tensão contra as pretensões do postulado ético de que o mundo seja um cosmo ordenado por deus, e, portanto, orientado eticamente de modo *pleno de sentido*. (WEBER, 2016, p. 395, grifo do autor).

Da mesma forma, enquanto significado de desmagificação, provocada pela intelectualização e a eticização religiosa, Weber destaca o transcurso da racionalização da cultura ocidental em analogia às batalhas travadas no referido processo contra os deuses que povoaram o jardim encantado. Vencida a batalha, tal racionalização se objetiva, de forma diferenciada e independente, em esferas de valor autônomas, nas quais a unidade simbólico-normativa, antes ancorada na visão metafísico-religiosa do mundo, perde força diretiva para interferir nos domínios autônomos da realidade. Agora, cada esfera de valor reconhece como válidos apenas os princípios gestados no seu próprio interior, pois que estão subordinadas à legalidade que lhes é própria.

A reflexão sobre o sentido em um mundo plenamente racionalizado, tornou-se exterior ao próprio mundo, pois nenhuma esfera em si mesma repousa sob a égide da busca de um horizonte de sentido. Ademais, as diferenciações açulam conflitos de valores irreconciliáveis entre si: quanto mais racionalizado o mundo, mais a questão religiosa se exila do contato com a vida mundana, indo encontrar abrigo na esfera íntima da existência. “E não foi só o pensamento teórico que desencantou o mundo, mas foi precisamente a tentativa da ética religiosa de racionalizá-lo no aspecto prático-ético que levou a esses trilhos.” (WEBER, 2016, p. 404).

Por conseguinte, sob os aspectos da perda de sentido e da desmagificação, o conhecimento científico não se comprometeu em dotar o mundo de sentido, pelo contrário, o fator causal decisório do desencantamento é a intelectualização científica, pois se trata de um conhecimento cuja finalidade é de ordem objetiva. Isso é o que “Consideração intermediária” vem a expor em seu núcleo primário, qual seja, adensar a questão da racionalização cultural do Ocidente, que Weber a decompõe sob a forma de um processo de “[...] diferenciação,

autonomização e institucionalização das diferentes ordens da vida [*Lebensordnungen*] e condensa em termos plásticos, metafóricos, na linguagem helenizante de um ‘politeísmo dos valores’.” (PIERUCCI, 2013, p. 137). Ao ser destronada do mundo objetivo, a visão metafísico-religiosa do mundo, e com ela a questão do sentido, sai do âmbito da racionalidade para o da irracionalidade, isto é, para a esfera da individualidade subjetivamente conformada, pois perdeu a cidadania discursiva na arena agonística dos deuses, na polissemia do “politeísmo dos valores”.

f) “A ciência como vocação”. Nos pronunciamentos de Weber aos Estudantes Livres de Munique sobre ciência e política como vocação, têm-se os “[...] textos essenciais para o entendimento da posição assumida por Weber em relação a questões centrais da cultura moderna.”<sup>116</sup> (SCHLUCHTER, 2011, p. 9). Neles estão colocadas, de maneira fundamental, a questão do sentido. São, pois, textos filosóficos que reclamam a autorreflexão do indivíduo com vistas à tomada de consciência sobre os desafios a serem enfrentados, com relação aos destinos da nação alemã e à cultura ocidental como um todo, destinos que estão entrelaçados.

“A ciência como vocação”, conferência proferida em 1917 e publicada em 1919<sup>117</sup>, é o trabalho de Weber no qual ocorre o maior número de incidências do conceito, seis vezes ao todo. Duas vezes como perda de sentido e quatro como desmagificação e perda de sentido, concomitantemente. Nas vezes que surge como perda de sentido é para apontar que o progresso da ciência é inconcusso e seu avanço solapa o sentido do mundo. Quando se refere, simultaneamente, aos dois significados, ambos demonstram que a intelectualização e a racionalização vetaram qualquer possibilidade da busca de sentido para o mundo. À racionalidade esclarecida importa, antes de mais nada, aprender, com a própria natureza, como dominar a ela mesma e aos homens, uma vez que, vencida a luta contra o mito, resta apenas a dominação do mundo humano e natural, agora desencantado. Adorno e Horkheimer fizeram eco a esse diagnóstico sombrio weberiano quando afirmaram que, uma vez que não tem “[...] a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência. Só o pensamento que

---

<sup>116</sup> “A ciência como vocação’ não deve ser incorporado aos textos de Weber sobre metodologia da ciência (*Wissenschaftlehre*), nem ‘A política como vocação’ deve ser incluído em seus escritos sobre política.” (SCHLUCHTER, 2011, p. 10). Neste trabalho está em análise apenas o primeiro pronunciamento, pois que traz o sintagma desencantamento do mundo, tema ora em discussão.

<sup>117</sup> Sobre a polêmica em torno da data dessa conferência, cf. Schluchter (2011).

se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20).

Nessa perspectiva, existe uma ampliação de sentido do desencantamento do mundo em “A ciência como vocação”. Talvez pudesse até mesmo afirmar que se trata de um ponto de inflexão no pensamento de Weber com relação ao referido conceito, pois o desdobramento semântico por ele operado adensa os dois significados. Se até então o conceito fora utilizado como recurso gnosiológico, para demonstrar vestígios do “elo causal” (cf. PIERUCCI, 2013, p. 151) denotador da especificidade do racionalismo ocidental, do qual emerge o “espírito” do capitalismo moderno, agora o conceito será utilizado, também, para pronunciar um diagnóstico sombrio sobre a modernidade ocidental:

A crescente intelectualização e racionalização não indicam, portanto, um conhecimento maior e geral das condições sob as quais vivemos. Significa mais alguma coisa, ou seja, o conhecimento ou crença em que, se quiséssemos, poderíamos ter esse conhecimento a qualquer momento. Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isto, acima de tudo, é o que significa a intelectualização. (WEBER, 1974a, p. 165).

A mensagem de Weber aos estudantes é que a busca do conhecimento deve ser vivida como uma vocação e com modéstia. A vocação é a forma própria de conduta do homem burguês, e como não há mais como apelar a forças mágicas, necessário se faz um comedimento ascético, secular, como forma de dar sentido ao labor intelectual, pois, do contrário, ele vai resultar em mera técnica. No entanto, caberia perguntar, será que no curso do “[...] desencantamento, que continuou a existir na cultura ocidental por milênios e, em geral, esse ‘progresso’, a que a ciência pertence como um elo e uma força propulsora, terão qualquer significado que vá além do exclusivamente prático e técnico?” (WEBER, 1974a, p. 165-166).

Somente uma vida que tenha como horizonte uma causa pode ser devotada a um bem maior, para tanto seria necessário preparar indivíduos capazes de renunciar ao imediato da existência em vista desse valor maior (SCHLUCHTER, 2011). No entanto, como postular a busca de um ideal comum de formação quando o que se apresenta como mais visível é uma luta de deuses?

Mas todos esses casos são os mais elementares na luta em que os deuses das várias ordens e valores se estão empenhando. Não sei como poderemos desejar decidir “cientificamente” o valor da cultura francesa e alemã; pois aqui, também, deuses diferentes lutam entre si, agora e em todos os tempos futuros. Vivemos como os antigos, quando o seu mundo ainda não havia sido desencantado de seus deuses e demônios, e apenas vivemos num sentido diferente. [...] Tal como o homem helênico por vezes fazia sacrifícios a Afrodite e outras vezes a Apolo e, acima de tudo, como todos faziam sacrifícios aos deuses da cidade, assim fazemos nós, ainda hoje, tendo apenas a atitude do homem sido desencantada e despida de sua plasticidade mística, mas interiormente autêntica. O destino, e certamente não a ‘ciência’, predomina sobre esses deuses e suas lutas. Podemos, apenas, compreender o que a divindade representa para uma ordem ou para outra, ou melhor, o que ela é numa e noutra ordem. (WEBER, 1974a, p. 175).

O horizonte da modernidade que se descortina para a Europa não era promissor e Weber estava consciente do debacle do projeto da razão iluminista, e sentia na pele os rescaldos do final da Primeira Guerra com a derrota da Alemanha. Coube a ele dar um diagnóstico à altura do seu tempo e mostrar por que os remédios não surtiram efeito. “Além disso, mostrou como podemos continuar vivendo nessa situação incurável, mas não se apresentou como um médico que conhece a terapia redentora.” (SCHLUCHTER, 2011, p. 63).

Muitos deuses antigos ascendem de seus túmulos; desencantaram-se e tomaram, por isso, a forma de forças impessoais. Lutam para conseguir poder sobre nossa vida e retomam novamente sua luta eterna entre si. O que é difícil para o homem moderno, e especialmente para a geração mais nova, é estar à altura da existência do trabalho cotidiano. A busca onipresente de ‘experiência’ nasce dessa fraqueza; pois é uma fraqueza não ser capaz de aprovar a inexorável seriedade de nossos tempos fatídicos. (WEBER, 1974a, p. 176).

Nesse diagnóstico, denso e desalentador, o drama da existência assoma com a maior nitidez, porque a escassez de referenciais positivos que acompanharam o Ocidente desde a sua gênese, o ideal de uma vida plena, na forma talhada sob a medida do *logos* grego e da herança judaica cristã, perderam sua força normativa, para determinar os rumos na arena pública. A esperança da tradição cristã da promessa de um mundo verdadeiro, sucedâneo do mundo perfeito das ideias de Platão, foi descartada, segundo Nietzsche (2014). Weber arremata:

O destino de nossos tempos é caracterizado pela racionalização e intelectualização e, acima de tudo, pelo ‘desencantamento do mundo’. Precisamente os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida

pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais. (1974a, p. 182)

Num compasso quase monotônico, porém, em escala crescente, Weber narra, passo a passo, o processo de racionalização que vai da descrição de como a racionalidade formal se apodera da capacidade preditiva para exercer o domínio do mundo, até a perda dos “valores últimos e mais sublimes” que caracterizam a tradição humanista ocidental, só que agora na forma de um diagnóstico. Lançando mão de conceitos, hierarquicamente encadeados, Weber irá demonstrar que o vértice mais alto galgado pela razão ocidental, graças ao seu próprio desenvolvimento, não significou o atingimento daquele ponto de inflexão no qual ela deveria voltar-se sobre si mesma, numa atitude consciente autorreflexiva, para estimar o valor das suas conquistas. Tal racionalidade, pelo contrário, cindida que está em meio à luta de deuses concorrentes, perdeu a aura da onisciência. Agora, sem contato algum com o mundo vivido, tornou-se refém dos seus próprios conceitos e abstrações, como bem interpretaram Adorno e Horkheimer, na “Dialética do Esclarecimento”, ao afirmarem que o desencantamento do mundo que tinha como meta

[...] dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber [...] coisas semelhantes impediram um casamento feliz do entendimento humano com a natureza das coisas e o acasalaram, em vez disso, a conceitos vãos e experimentos erráticos: o fruto e a posteridade de tão gloriosa união pode-se facilmente imaginar. (1985, p. 19).

Por conseguinte, fadado a cumprir os ditames afetos à autoconservação, nos moldes determinados pelo avanço da racionalização, restaram poucas alternativas ao existente: entre ser submisso ao progresso inconcusso da razão esclarecida, legisladora da ação, ou amaldiçoado por alimentar o desejo de retornar ao jardim encantado.

g) “História geral da economia”<sup>118</sup>. Aqui, no contexto de uma sociedade completamente racionalizada, a expressão significa desmagificação, a qual, por sua vez, é operada pelas profecias racionais. É no final do quarto capítulo, parágrafo nono,

---

<sup>118</sup> Obra, publicada em 1923, na qual o conceito aparece pela décima terceira vez, não foi escrita de próprio punho. Ela é o resultado de um trabalho realizado pelos professores da Universidade de Munique, Siegmund Hellmann e Melchior Palyi, a partir da reunião de várias anotações de alunos de Weber, em um “[...] curso completo de história da economia dado por Weber na Universidade de Munique no semestre de inverno-primavera de 1919-20” (PIERUCCI, 2013, p. 168). Para uma discussão mais aprofundada sobre a importância dessa obra no *corpus* weberiano, inclusive as questões suscitadas por não ter saído diretamente da pena de Weber, cf. Pierucci (2013).

quando trata da origem do capitalismo moderno, que a expressão será utilizada, naquele ponto onde Weber discorre acerca do desenvolvimento das ideias capitalistas. Ele encerra com um diagnóstico sobre o fim do “protocapitalismo” e o início da “era do ferro”, marcados pela despedida da religião e pelo fim do otimismo iluminista: “Ao desaparecer, até os últimos resíduos, do tremendo *Pathos* religioso primitivo das seitas, o otimismo da *Aufklärung* (iluminismo), que acreditava na harmonia dos interesses, foi transportado do ascetismo protestante ao setor da economia.” (WEBER, 1963, p. 321).

Na presente obra, o sintagma desencantamento do mundo é utilizado para lembrar como a força da profecia racional emissária<sup>119</sup> foi decisiva para quebrar a força do encanto mágico. O profeta anuncia um Deus único supramundano, absolutamente transcendente, inacessível por quaisquer meios que se utilizem de magias e sortilégios. Por sua condição laica, em regra, a profecia emissária, “[...] ainda que em grau diverso, desvaloriza os elementos mágicos do sacerdócio organizado [...]. Não são holocaustos o que o deus dos profetas israelitas quer, mas obediência aos seus mandamentos.” (WEBER, 2015, p. 113-114)<sup>120</sup>. O profeta, como portador da mensagem salvífica, anuncia a exigência inarredável do comprometimento ético com os mandamentos revelados por Deus e proclama que a salvação está condicionada à conduta de vida intramundana, que faça valer a submissão à palavra de Deus, e não ao cumprimento de obrigações, rituais e sacrifícios, contemplação ou a fuga do mundo. Em consequência,

---

<sup>119</sup> Duas são as formas de profecia encontradas nas religiões: a “emissária” e a “exemplar”. A emissária, as características éticas predominantes se consumam numa forma de vida na qual o crente se compreende como um instrumento de Deus, para o anúncio de Sua vontade. Aqui, ação intramundana, acessível a todos os fiéis, revela a grandeza da divindade e a submissão aos seus desígnios como uma obrigação ética. É uma forma de profecia típica da tradição profética vétero-testamentária, inspiradora da racionalização da conduta da vida do protestantismo ascético. A profecia exemplar é mais intelectual e restrita à hierarquia eclesial. O modo de vivência seguido é o de um ascetismo que promove a fuga do mundo como forma testemunhal da submissão à vontade de Deus, através da contemplação mística, e tem mais em vista a salvação pessoal. Mais presente na tradição monástica cristã e na religião do extremo oriente, a exemplo da tradição budista (cf. WEBER, 2015, p. 308; PIERUCCI, 2013, p. 179).

<sup>120</sup> Essa contraposição, presente desde o Antigo Testamento, entre duas formas de ação, uma que seria do agrado do Senhor e a outra rejeitada e combatida pelos profetas, pode ser ilustrada no diálogo travado entre Samuel e o rei Saul, para demonstrar que o rei foi rejeitado por desobediência à palavra de *lahweh*. Saul replica e diz a Samuel que foi obediente, porque fez sacrifícios “[...] a *lahweh* teu Deus em Guilgal’. Mas Samuel replica: ‘Agrada-se a *Yahweh* com holocaustos e sacrifícios como se agrada com obediência à sua palavra? sim a obediência é melhor do que o sacrifício, a docilidade mais do que a gordura dos carneiros. Pecado de feitiçaria, eis o que é a rebelião, um crime de terafim, eis o que é a presunção! Porque rejeitaste a palavra de *lahweh*, ele te rejeitou: não és mais rei!’.” (1SAMUEL 15, 22-23).

Para quebrar a força de tal magia e impregnar uma vida nova, com racionalismo, somente foi possível, em todos os tempos, através das *profecias racionais*. Todavia, nem toda profecia destruiu a invocação mágica. É possível que um profeta, acreditado pelos milagres e outros meios, quebre as normas sagradas e tradicionais. Às profecias cabem o mérito de haver rompido o encanto mágico do mundo, criando o fundamento para a nossa ciência moderna, para a técnica e, por fim, o capitalismo. A china carece de semelhantes profecias. (WEBER, 1963, p. 316, grifo do autor).

Nessa comparação entre as culturas Ocidental e Oriental, Weber deixa claro que a peculiaridade do racionalismo ocidental reside na qualidade de um tipo de profecia específica desenvolvida pela tradição judaica, ou seja, a emissária, que valoriza a racionalidade ética da existência, fundada na obediência aos mandamentos divinos: “Em todos os lugares encontramos a magia e a religião; entretanto, só é peculiar do Ocidente o fundamento religioso do regime de vida, cujo resultado tinha de ser o racionalismo específico.” (WEBER, 1963, p. 280).

h) “A ética protestante e o ‘espírito’ do capitalismo”<sup>121</sup>. Significando desmagificação, a expressão ocorre, nada menos, do que quatro vezes: seja através da profecia e do puritanismo, forças quebradoras do encantamento, seja por intermédio das seitas batistas, predestinacionistas e calvinistas, todas desencantadoras do mundo. Com a discussão de Weber sobre o ascetismo intramundano e a ética profissional “[...] atingimos o núcleo do estudo weberiano de 1904/1905” (SELL, 2013, p. 230), a saber: aquele estilo de vida ascético/ético que serviu como ventre no qual foi gestado o espírito do capitalismo. Para Kalberg, “A *ética protestante* também é a primeira tentativa de Weber de identificar a singularidade do Ocidente moderno e de definir suas origens causais” (2010, p. 44), origens que podem ser localizadas na tradição profética judaica emissária, de conteúdo ético salvífico em luta contra a magia, cuja herança será retomada pelo protestantismo ascético, com impacto decisivo sobre a gênese da cultura capitalista moderna:

Aquele grande processo histórico-religioso do *desencantamento do mundo* que teve início com as profecias do judaísmo antigo e, em conjunto com o pensamento científico helênico, repudiava como superstição e sacrilégio todos os meios *mágicos* de busca da

---

<sup>121</sup> Obra publicada em duas versões, 1904-05 e em 1920. Somente na segunda versão, revista e ampliada, é que Weber irá introduzir a expressão desencantamento do mundo (cf. PIERUCCI, 2013; SCHLUCHTER, 2011; 2015; SELL, 2013).

salvação, encontrou aqui sua conclusão. (WEBER, 2004, p. 96, grifo do autor)<sup>122</sup>.

A profecia racional emissária judaica, devido a sua obediência incondicional aos mandamentos divinos, iniciara uma luta contra a magia, em compasso com os gregos, mas, foi somente o protestantismo ascético que consumou o referido processo. Os católicos, ao contrário, mantiveram resquícios de práticas mágicas, por meio dos sacramentos, e do ascetismo como fuga do mundo, conforme escreve Weber (2004, p. 106, grifo do autor), “O desencantamento do mundo: a eliminação da *magia* como meio de salvação, não foi realizada na piedade católica com as mesmas consequências que na religiosidade puritana (e antes dela somente a judaica).” E arremata, nas duas últimas utilizações do sintagma em “A ética protestante”:

As denominações anabatistas, ao lado dos predestinacionos e sobretudo dos calvinistas estritos – consumaram a mais radical desvalorização de todos os sacramentos como meios de salvação, e assim levaram o “desencantamento” religioso do mundo às suas últimas consequências. (WEBER, 2004, p. 133).

[...] Esse caráter sereno, sóbrio e sobretudo *consciencioso* foi então adotado também pela práxis vital das comunidades anabatistas mais tardias, mui especificamente a dos quakers. O radical desencantamento do mundo não deixava interiormente outro caminho a seguir a não ser a ascese intramundana. (WEBER, 2004, p. 135, grifo do autor).

É em “A ética protestante”, na sua versão final de 1919-1920, que Weber faz os últimos registros do sintagma desencantamento do mundo<sup>123</sup> (PIERUCCI, 2013), o qual assoma no seu mais nítido significado e também no seu sentido mais unívoco. É como se Weber pretendesse deixar expressamente clara a importância do fator religioso como determinante para a gênese do capitalismo, para além de outros fatores que poderiam ter contribuído para o irromper desse sistema<sup>124</sup>. Para Weber

---

<sup>122</sup> Pierucci chama a atenção para o fato de que a tradução em português de “A ética protestante”, da Editora Pioneira, pode ter tido a influência da versão inglesa de Talcott Parsons. Com isso a expressão *Entzauberung der Welt* sofreu “[...] as distorções e mazelas” daquela publicação, sendo traduzida por ‘eliminação da magia do mundo [...] a racionalização do mundo [...] desmistificação religiosa do mundo’” (2013, p. 197-198), nunca no sentido literal empregado por Weber: desencantamento do mundo. Neste trabalho, no que diz respeito ao conceito desencantamento do mundo, fez-se a opção de se utilizar, da referida tradução, apenas a introdução. As demais referências são de Weber (2004).

<sup>123</sup> “[...] os quatro passos que nomeiam o desencantamento do mundo n’A *ética protestante* se encontram nos trechos acrescentados pelo autor nos últimos meses de vida.” (PIERUCCI, 2013, p. 189). Weber virá falecer em 14 de junho de 1920.

<sup>124</sup> “Porquanto, embora o homem moderno, mesmo com a melhor das boas vontades, geralmente não seja capaz de imaginar o *efetivo* alcance da significação que os conteúdos de consciência religiosa tiveram para a conduta da vida, a cultura e o caráter de um povo, não cabe, contudo, evidentemente,

(2004), a causa movente que conformou a alma do capitalismo somente poderia ser compreendida se fosse possível identificar a força motriz que lhe deu o impulso inicial. Essa não poderia ser outra senão a própria ação humana, movida por um desejo. Nesse sentido, não poderia deixar de ser mencionado, neste estágio da apresentação do conceito, a insistência de Schluchter com relação ao fator interno, ou seja, a determinante psicológica, e também moral, para a explicação da formação do capitalismo burguês: “[...] a gênese de um conceito ético de dever, de um ethos vocacional específico.” (2011, p. 302).

Segundo Schluchter (2011), Weber visou a compreender a gênese do capitalismo a partir, não de fenômenos externos, mas fatores internos ao indivíduo – interesses materiais e ideais. Isto é, de um móvel normativo que se impusesse como obrigação única e imperativa e que o fizesse agir, no imediato e contingente, em vista de um bem maior, futuro e necessário. Nesse caso, qualquer sinal confirmador da correção da escolha, já seria uma dádiva. O móvel deveria ser algo que tocasse o âmago da existência: o espiritual. “O ‘espírito’ que movia os empreendedores e os operários ‘de novo estilo’ exigia – esta era e continuou sendo a convicção de Weber – uma investigação ‘a partir de dentro’ do assunto.” (SCHLUCHTER, 2011, p. 304).

A questão poderia ser colocada na seguinte direção: se o que está em jogo é o móvel da ação, o que faz com que o indivíduo deseje agir de uma forma e não de outra? Sem dúvida, trata-se de um agir cometido por dever, o que significa uma prática cujo valor reside em si mesma e não é provocada por um estímulo externo, ou seja, no sentido empregado por Kant, uma ação praticada “[...] por amor dessa mesma lei”. (1980, p. 105). Com efeito, é no âmbito da religião que o imperativo moral encontra as condições para se expressar com toda a sua força, na forma de mandamentos, pois cabe ao fiel responder ao chamado, ser provado, manter seu compromisso e buscar em Deus a salvação. “Segundo Weber, sob as condições tradicionais, as forças religiosas tinham a mais duradoura influência em tais concepções.” (SCHLUCHTER, 2011, p. 304). Sendo assim, para Weber (1997; 2004), o protestantismo ascético proveu as condições necessárias e indispensáveis ao espírito do capitalismo, à

---

a intensão de substituir uma interpretação causal unilateralmente ‘materialista’ da cultura e da história por uma outra espiritualista, também ela unilateral. *Ambas são igualmente possíveis*, mas uma e outra, se tiverem a pretensão de ser, não a *etapa preliminar*, mas a *conclusão* da pesquisa, igualmente pouco servem à verdade histórica.” (WEBER, 2004, p. 167, grifo do autor).

medida que vinculou a certeza da salvação ao ascetismo intramundano, vivido como resposta ao chamado de Deus (SCHLUCHTER, 2011).

Em suma, como se procurou apresentar acima a questão do desencantamento do mundo figura na obra de Weber, nas suas dezessete incidências, com duas acepções estritamente definidas: desmagificação e perda de sentido. Ora ocorrendo apenas como um dos significados, ora nas duas acepções, simultaneamente, mas sempre e invariavelmente direcionada a uma ação, de cujo início se percebe na tradição da profecia emissária veterotestamentária, e seu desfecho se consuma na racionalização da conduta de vida presente no protestantismo ascético (SCHLUCHTER, 2014; SELL, 2013; PIERUCCI, 2013). Na profecia judaica, como uma luta travada contra a magia que, com seus sacrifícios e holocaustos, subterfúgios apaziguadores e controladores de supostas divindades manipuláveis, vai de encontro à fé em um Deus absolutamente transcendente, cuja exigência ética inarredável é o cumprimento de seus mandamentos. No protestantismo ascético, como uma retomada dessa mesma batalha, agora contra os resíduos remanescentes desses sortilégios que ainda persistiam nas práticas dos rituais católicos, conforme acreditavam os puritanos. Ambas as batalhas nutriam sua força na certeza de que uma vivência prático-ética, a racionalização da conduta da vida, seria a melhor forma, senão a única, de colher a certeza de que estavam vivendo em observância à palavra de Deus e aos seus desígnios salvíficos.

De mãos dadas, o protestantismo ascético e a razão esclarecida desencantaram o mundo. Como a ciência carrega consigo o destino de levar adiante o desencantamento do mundo, por sua condição de avatar da racionalidade formal, a intelectualização e a racionalização passam a representar o domínio das coisas pelo cálculo. Enquanto ciência formal, ela mesma vai exercer a capacidade preditiva do referido domínio, razão pela qual o seu desenvolvimento progressivo, um dos elos principais do desencantamento, não tem significado algum para o homem, individualmente, além do prático e técnico, vez que ela rompeu os laços com o vivido. No mundo desencantado, em que cada esfera da sociedade edita autonomamente suas próprias normas, acirra-se o conflito na arena de valores concorrentes, o “politeísmo dos valores.” (COLLIOT-THÉLÈNE, 1995, 92). Luta sem trégua dos deuses (WEBER, 1974a), na qual nem mesmo a ciência, principalmente ela mesma, tem o poder para arbitrar algo em relação ao futuro ou acenar para alguma direção, quando está em questão o destino de um mundo, no qual o significado desapareceu

do seu horizonte, juntamente com os valores transcendent<sup>125</sup>, que e deixou como herança, por seu turno, “[...] uma forma de experiência radical do não-sentido que se difunde como um dos sinais mais inquietantes da crise da modernidade no mundo contemporâneo.” (VAZ, 1994 p. 9).

No turvo cenário da contemporaneidade, em que até mesmo as expressões culturais foram confiscadas pela racionalidade técnica e transformadas em produtos de consumo, assim como acontece a tudo que se aproxima da órbita de tal racionalidade, todas as coisas são descartadas como obsoletas, tão logo se mostrem inaptas para acompanhar os ventos do progresso<sup>126</sup>.

Como participante de um coro trágico que acompanha o desenrolar da trama principal, ao largo de onde os destinos do mundo são decididos, e imerso nas rotinas de uma vida sem propósito, o existente vai em busca de algo que amenize a sua angústia e vazio. Com isso, ele se volta para experiências que sinalizem qualquer consolo, como o reencontro com deuses impessoais ou forças anímicas, simulacros compensadores da necessidade humana de buscar alento, não importando qual vestígio de sentido ele possa indicar. Por conseguinte, como é próprio da constituição mais profunda do ser humano o anseio por um sentido absoluto para sua existência<sup>127</sup>, na sua ausência, causada pelo desencantamento, necessidades inconscientes de um regresso a formas de vida pretéritas, supostamente reconciliadas, são despertadas sem, contudo, transformar o cenário trágico de desilusão e desânimo. Eis o desencantamento do mundo, na feição diagnosticada por Weber: uma imagem atual, sombria e desprovida de sentido; imagem de uma modernidade que avança, velozmente, sem horizonte ou destino certos, sob a tempestade e o frio glacial do niilismo que se instalou no coração da civilização ocidental.

---

<sup>125</sup> “E finalmente, a ciência como caminho ‘para Deus’? A ciência, essa força especificamente irreligiosa?” (WEBER, 1974a, p. 169). Segundo Charles Taylor “Todos esses elementos reunidos – a ciência, mecanismo, a postura instrumental – contribuíram para o desencantamento. A mecanização do *Weltbild* é prima em primeiro grau da *Entzauberung* no sentido em que estive usando até aqui: o declínio e definhamento de crença e práticas que invocam espíritos e forças morais.” (2010, p. 903).

<sup>126</sup> Expressão que remete a Walter Benjamim, na metáfora do *Angelus Novus*, que contempla o que se denominou de progresso: “Ele tem o rosto voltado para o passado. Onde diante de nós aparece uma série de eventos, ele vê uma catástrofe única, que sem cessar acumula escombros sobre escombros, arremessando-os diante dos seus pés.” (BENJAMIN, 1991, p. 157-158, grifo do autor).

<sup>127</sup> “Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós.” (AGOSTINHO, 1973, p. 25).

## 2 Dessecularização e reencantamento: o retorno do sagrado

### 2.1 (Re-) Posicionando a questão

Se na atualidade a questão mais urgente a ser colocada fosse de ordem cultural, então, deveria impor-se, como a mais profunda obrigação, segundo Lima Vaz, a recolocação do problema da religião como um dos maiores desafios a serem enfrentados por esta civilização:

A organização da experiência de uma cultura sem religião – o que vem a ser, em toda a terrível e contraditória força da expressão, a cultura de uma religião do nada – está exigindo do homem desse fim do segundo milênio da era cristã um preço literalmente mortal. A recusa desse preço com a afirmação da vida e das razões de viver é a alternativa infinitamente grave que se apresenta hoje ao homem da cultura contemporânea errante em meio à multidão prodigiosa de significados que cruzam o seu mundo, e mais uma vez posto diante da simplicidade essencial da busca do Sentido – da busca de Deus. (VAZ, 1985, p. 12).

Tal afirmação de Lima Vaz mostra-se atual, em face dos acontecimentos que marcam o início do século XXI, e ecoa na referência feita por Habermas aos atentados de 11 de setembro de 2001<sup>128</sup>, sob a proteção de relativa distância de poucos dias daqueles acontecimentos. Habermas se vale do recurso linguístico simbólico para traduzir as reações da sociedade naquela fatídica manhã. Na perspectiva de um observador bem atento às nuances menos perceptíveis do instante, Habermas busca apreender o que os atentados poderiam cravar de insólito nos destinos de uma civilização que se compreendia imune a eventos cuja causa estivesse ancorada sob o signo da religião. Teriam os atentados provocado uma reviravolta no modo como o Ocidente racionalizado compreendera, até então, que o lugar destinado à religião na sociedade moderna poderia não ser mais o da periferia da cultura? Ou teriam, então, despertado, do âmago silencioso da alma humana,

---

<sup>128</sup> No discurso que pronunciou em outubro de 2001, ao receber do Prêmio da Paz, na Feira do Livro de Frankfurt, no mês seguinte ao atentado, Habermas discorreu sobre o tema “Fé e conhecimento”, para dizer que aqueles atentados impunham ao Ocidente racionalizado a necessidade de se recolocar para análise da questão da religião, sob uma outra perspectiva, qual seja, a da relação entre fé e conhecimento, em virtude de que “Só vamos ter a dimensão exata dos riscos de uma secularização que sai dos trilhos em certos locais quando nos estiver claro o que a secularização significa em nossas sociedades pós-seculares.” (HABERMAS, 2002, p. 6).

sedentas aspirações não saciadas na imediata embriaguez da consumação de prazeres fugazes, que não preenchem o vazio de uma vida sem sentido? Quais sentimentos, medos, angústias e desejos foram despertados e revelados, desde o mais profundo do ser humano, na seriedade daquele instante, cujos olhares atônitos e patéticos foram incapazes de divisar?

A gravidade daqueles acontecimentos, de magnitude inquestionável, era de uma clareza palmar que impunha um outro desafio ao pensamento contemporâneo, há muito convencido de que poderia determinar a importância e a urgência das temáticas que deveriam pautar as agendas de discussões. Eles turvaram a certeza das palavras com as quais as sociedades desenvolvidas se compreenderam até então, na autossuficiência da sua racionalidade técnica. Uma nova realidade se impunha, violentamente; o caráter disruptivo por ela engendrada despertou o medo do desconhecido e suplantou a segurança da rotina. É “Como se o atentado ensandecido tivesse feito vibrar no mais íntimo da sociedade secular uma corda religiosa, por todos os lados lotaram-se as sinagogas, igrejas e mesquitas.” (HABERMAS, 2002, p. 6).

Ao comentar essa análise de Habermas, que deu atenção especial ao irromper da “corda religiosa”, e discorrer sobre a multiplicação de movimentos religiosos menos racionalizados em suas doutrinas e, no caminho inverso, a diminuição do entusiasmo do grande público com aquelas igrejas mais tradicionais, Sérgio Paulo Rouanet<sup>129</sup> deixa transparecer que, independente desses acontecimentos, já havia sintomas de surtos espiritualistas anteriores aos atentados e, quiçá, como “[...] sismógrafos de novos tempos” (ROUANET, 2002, p. 5), sinalizaram, antecipadamente, uma mudança de perspectiva na forma como a religião já vinha sendo tratada por renomados pensadores contemporâneos<sup>130</sup>. Ressalta ele, contudo, que, malgrado os cenários favoráveis da atualidade à vivência desse

---

<sup>129</sup> Sugestivo é o título do artigo publicado por Rouanet (2002): “A volta de Deus”, no qual ele vai destacar que os atentados trouxeram uma mudança de perspectiva na forma de se observar a religião. Se antes ela era vista com indiferença pelos intelectuais, agora os sinais de reespiritualização tornaram-se mais presentes em outras camadas da sociedade, a exemplo de seitas orientais, comunidades pentecostais e rituais satânicos.

<sup>130</sup> De fato, a religião já havia chamado a atenção de figuras de renome da academia, a exemplo de Jacques Derrida e Gianni Vattimo, “A religião” (1997), resultado do Seminário de Capri, de 28 de fevereiro a 1º de março de 1994, junto com Hans-Georg Gadamer, e outros filósofos; Luc Ferry, nos seus trabalhos sobre “O Homem-Deus e o sentido da vida” (2010) e “Depois da religião” (2008), com Marcel Gauchet; Jürgen Habermas (2007), “Entre naturalismo e religião”; e Régis Debray (2004), “Deus um itinerário”, em defesa da religião como fator de consolidação de qualquer comunidade, para citar apenas alguns nomes, no âmbito da filosofia.

despertar religioso, sob as formas mais diversas, e os debates em torno dessa relevante questão, que se adensaram após os atentados, “Em nenhum momento o secularismo moderno é posto em xeque, mas a ideia de sua incompatibilidade de princípio com a religião entra em declínio.” (ROUANET, 2002, p. 5).

Se não há dúvida de que esses atentados representaram um ponto de inflexão no modo como o Ocidente racionalizado abordou a questão da religião, ao subestimar ou mesmo trivializar a sua importância para a realização de uma forma de vida humana reconciliada, não deveria ser esquecido que, antes mesmo desses acontecimentos, a religião já havia saído da periferia da sociedade para ocupar espaços cujas forças desagregadoras do mercado não conseguiram preencher com as promessas de uma vivência fincada, exclusivamente, na pura imanência da reprodução material e do consumo. As Ciências Sociais (BERGER, 1993; 2012a; LUCKMANN, 1991; MARTELLI, 1995; MOREIRA; ZICMAN, 1994; NEGRÃO, 1997; PIERUCCI, 1977; 1978) e a Filosofia (DEBRAY, 2004; FERRY, 2010; HABERMAS, 2007; OLIVEIRA, 2013; VATTIMO, 1996; 1998; VATTIMO et al. 1997; VAZ, 1988; 1991c; 2015) já se haviam debruçado sobre esse fenômeno que irrompeu de forma espontânea e distante do olhar onipresente e das sutis formas de controle sociais cujo objetivo é difundir ideias e valores reprodutores da cultura hegemônica racionalizada.

Essas considerações preliminares, que sugerem o retorno da religião à arena do debate contemporâneo, pretendem recolocar o caminho a ser seguido no estabelecimento da temática deste capítulo, reencantamento e dessecularização, isto é, a discussão do irromper de múltiplas experiências religiosas, que se proliferam em vários países, no contexto de análise do processo de racionalização ocidental, analisado por Weber, em confronto à questão do niilismo moderno no pensamento de Lima Vaz. Isso porque, para esse pensador, se há um ângulo privilegiado para o estudo da gênese histórica da modernidade, sob o ponto de vista hermenêutico, histórico-cultural e filosófico, esse ângulo privilegiado não poderia ser outro senão “[...] 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.” (VAZ, 1988b, p. 46).

Nesse sentido, enquanto realidade fática, o fenômeno do despertar religioso, ou de qualquer outra denominação que lhe seja dado, não pode ser negado. Pelo contrário, ele impõe como tema relevante de análise para todas as formas de conhecimento que buscam compreender o sentido da existência humana. Não

obstante, não se poderia desmentir que, no transcurso da presença desse fenômeno, supostamente transfigurador da paisagem fria do Ocidente racionalizado, segue-se com ele, *pari passu*, um cenário de crise de valores e de normas norteadoras que possam apontar caminhos para a superação das contradições que acompanham a atualidade.

Nos limites já referidos, o propósito é analisar se o ressurgir das manifestações religiosas, sob as mais diversas modalidades de crenças e ritos, no mais das vezes distantes dos modelos das organizações religiosas tradicionais, recebeu, por parte da academia, um exame adequado capaz de apontar para além da aparência fática, *tout court*, as causas e prováveis motivações que provocaram o seu retorno mas, igualmente, as implicações que esses movimentos trouxeram para a atualidade, sobretudo no que diz respeito às contribuições para uma possível alteração do marco normativo dessa sociedade. Sob esse aspecto, não se trata de uma pesquisa de campo sobre o despontar desses movimentos em si, suas formas de manifestação, ou mesmo uma descrição quantitativa ao modo de uma pesquisa censitária para comprovar a incidência. O intento, aqui, é partir da constatação fática desse fenômeno social e analisar como as ciências que se debruçaram sobre ele têm buscado compreender suas causas e implicações na da contemporaneidade.

Por conseguinte, o que se pretende fazer, neste capítulo, é um breve exame das discussões do *revival* religioso sob duas perspectivas. A primeira, a partir da Ciência da Religião, para indagar se as narrativas sobre o retorno da religião levaram em consideração as implicações sociais desses movimentos, no sentido de verificar se eles representam uma resposta alternativa aos desacertos de uma modernidade racionalizada, ou apenas retratam desejos subjetivos sedentos de satisfações, que não se esgotam na efemeridade do simples consumo, pois apenas prolongam a ânsia por preencher o vazio de uma vida sem sentido. A segunda, numa análise sob a ótica da Filosofia<sup>131</sup>, para tentar compreender se as experiências vividas por esses movimentos podem ser explicadas a partir do conceito (metáfora) de “reencantamento”, ou mesmo se, de fato, está-se experimentando um retorno a um tempo imemorial “tribal”, idílico, ou, apenas, configura-se como uma experiência efêmera de desejos subjetivos sem que se altere a configuração simbólico-normativa da atualidade.

---

<sup>131</sup> Na perspectiva do reencantamento, a abordagem será a partir de Michel Maffesoli (2009).

Por conseguinte, no tratamento dessas duas perspectivas de análise, do ressurgimento dos movimentos religiosos contemporâneos e de formas de vida que “reencantam” a existência, o que se pretende examinar é se o *revival* religioso no cenário atual, nas mais diversas formas e modalidades, que aos poucos saem do anonimato e ocupam espaços no cotidiano, sinalizam uma reversão da análise weberiana sobre o processo de racionalização ocidental e, conseqüentemente, o recuo da crise de sentido, ou são, tão-somente, formas alternativas de apaziguamento da angústia da existência, na busca de uma resposta às agruras próprias do mistério da condição humana.

O objetivo da análise dessas duas perspectivas, a partir do prisma da Ciência da Religião, portanto, é procurar resgatar e discutir as contribuições que tanto as Ciências Sociais quanto a Filosofia trouxeram para a compreensão do fenômeno do retorno da religião nos dias atuais. Ou seja, a questão é indagar, a partir dessas duas perspectivas de abordagem do fenômeno, se elas conseguiram projetar luzes sobre o que levou a modernidade racionalizada a refazer o relato da razão esclarecida e acrescentar, à sua narrativa fabular, a experiência religiosa, que há muito havia sido descartada das suas descrições simbólicas, exatamente por ela ter sido considerada uma etapa vencida da odisseia humana, no processo de constituição da cultura moderna.

Sob esse aspecto, esse exame tem em vista indagar se as análises sobre o *revival* religioso foram além da simples comprovação fática do fenômeno, deixando de lado seus motivos, por vezes pouco evidentes, e também as suas implicações para as estruturas simbólicas da modernidade ocidental, que aparentam seguir seus objetivos inconcussos, à revelia desses surtos religiosos. Para dizer de outro modo, o que se pretende indagar é se, com a simples constatação e redescrições desses eventos, é possível projetar luzes sobre as causas da falta de sentido da sociedade contemporânea, ou apenas se está no limiar descritivo de um fenômeno que recusa a revelar a sua verdadeira face.

Para além de todo o manifesto, pode haver uma causa eminente que, à guisa de uma força oculta, conduz, sub-repticiamente, os destinos de uma modernidade, ela mesma, uma das primeiras sobreviventes às suas próprias crises. Essa força oculta, poderia até implicar o aprofundamento da ruptura do marco institucional moderno, já cambaleante por tantos desacertos, porém não está manifesto que tenha como propósito reconstituir as antigas estruturas simbólicas de

sentidos e, talvez, menos ainda, criar condições ideais que favoreçam o surgimento de novas formas de vida, que tenham a sua verdade na promoção da peculiar dimensão humana de abertura ao absoluto da existência.

O que se assiste, ao que parece, é o seu contrário, ou seja, o irromper de fenômenos religiosos que se alastram sem a clareza de vínculo com o mundo vivido, cujos valores, por vezes, podem até minar qualquer possibilidade de se postular uma vivência concebida em torno de princípios e ideias correspondentes à estrutura constitutiva humana, que é de abertura e acolhida a um sentido que transcende as formas singulares de qualquer expressão religiosa particular. Por conseguinte, somente crenças religiosas que deitam suas raízes no mundo vivido podem haurir dessa fonte inesgotável de possibilidades cognitivas, promover valores culturais consistentemente normativos, capazes de criar vínculos afetivos permanentes e organizar a existência em torno de um ideal de vida compartilhada.

Por conseguinte, talvez fosse necessário percorrer um caminho diverso ao usual, que desse acesso a um outro ângulo do fenômeno para abordar e compreender o *revival* religioso após seu forçado exílio, não apenas enquanto avanço quantitativo de formas diversas de expressões do sagrado, *tout court*, mas também, analiticamente, a partir de um quadro conceitual sócio-histórico-hermenêutico, ao modo de um questionamento, para saber se os referenciais simbólicos e normativos, sobre os quais está assentado o Ocidente, bem como os valores que o legitimam, que são determinantes para a constituição do devir das diversas esferas autônomas<sup>132</sup> da organização social, comportam um retorno da visão do sagrado – “remagificação do mundo”<sup>133</sup> – como seu princípio de legitimação, ou se estamos diante de um sintoma de algo mais profundo que, desde o subterrâneo da história, ou seja, mesmo sem

---

<sup>132</sup> Se considerada a autonomia das esferas sociais, na leitura que Habermas (1992) faz de Weber, em qual das esferas sociais incidiria o retorno do sagrado? Ciência, moral, arte? Ou será que o sagrado constituiria uma esfera distinta dos demais domínios sociais? Teria ele a função de reuni-las sob um único denominador comum? Ou apenas atuaria num papel secundário, à margem da cultura dominante, como uma forma de compensação psicológica, apaziguadora das angústias de uma subjetividade descentrada?

<sup>133</sup> Há um conceito de “remagificação do mundo”, na perspectiva de uma nova ciência, que recupera elementos cognitivos da metafísica: “No entanto, cabe reiterar, a remagificação de que falamos aqui não se dá no horizonte de práticas mágicas, mas no horizonte cognoscitivo, por meio da adesão a doutrinas, metafísicas e místicas, sua incorporação na ciência, ou de uma ciência que, a partir de si mesma, vai de (sic.) encontro de concepções metafísicas de mundo, como as concepções de mundo ‘unificadas’ defendidas por Capra, Lovelock, Priogine e Morin, por exemplo. É isso que Japiassu identifica como uma forma de neo-agnosticismo, ou que poderíamos chamar também de um neo-hermetismo.” (MOCELLIN, 2014, p. 200). Tal conceito não será discutido nesta pesquisa.

mostrar a sua verdadeira face, conduz os destinos do ocidente moderno, à revelia da vontade dos seus agentes.

Para que a questão seja recolocada noutra direção, faz-se necessário indagar sobre os princípios constitutivos e os valores simbólicos dominantes dessa sociedade. Ora, como se tornou corrente, o valor simbólico decisivo sobre o qual foram constituídos os fins últimos da modernidade é o “valor-indivíduo” (VAZ, 1988), que se assenta sobre o princípio da autopreservação, móvel determinante nas tomadas de decisões no que se refere à satisfação dos desejos imediatos do indivíduo, que reduz o ser ao valor de troca. Sob tal aspecto, como bem afirmou Gianni Vattimo (1996, p. 13),

A consumação do ser no valor de troca, o devir fábula do mundo verdadeiro também é niilista na medida em que comporta um debilitamento da força coercitiva da ‘realidade’. Num mundo do valor de troca generalizado tudo é dado – como sempre, mas de maneira mais evidente e exagerada – como narração, relato (da mídia, essencialmente, que se entrelaça de maneira inextricável com a tradição de mensagens que a linguagem nos traz do passado e das outras culturas. A mídia, portanto, não é apenas perversão ideológica, mas antes uma declinação vertiginosa dessa mesma tradição).

Na sequência desse pensamento, faz-se necessário pontuar que a sociedade ocidental moderna distingue-se pela troca simbólica de valores no mercado de consumo a partir das relações econômicas estabelecidas pelo sistema capitalista. O regente dessa distinção é o indivíduo que, na sua liberdade soberana, erige-se como único critério prático-moral normativo, que, por si só, é incapaz de conferir um sentido absoluto à sua existência, pois, como afirma Cláudia Oliveira, “Nenhuma realidade finita é capaz de limitar ou saciar a razão e a vontade humana” (2013, p. 183). Se isso é verdade, pode ser que se esteja diante de um novo cenário deste mundo moderno que precisa ser melhor observado.

Talvez, aquilo que provoca algum espanto, nesse espectro, seja apenas um sintoma de algo mais profundo, pois “[...] os homens e as mulheres pós-modernos trocaram um quinhão de suas possibilidades de segurança por um quinhão de felicidade” (BAUMAN, 1998, p. 10). Ou seja, diante do silêncio às indagações sobre o sentido mais profundo da existência ou do turbilhão de respostas contraditórias e até inúteis às incertezas futuras, a melhor forma de remediar poderia ser através da imediata satisfação dos anseios presentes. Nas gôndolas dos supermercados das satisfações dos desejos incondicionados do indivíduo prometeico, as religiões estão

disponíveis porque também apresentam algum valor de troca, como qualquer outro produto de mercado, para a satisfação do cliente e podem representar, tão somente, mais uma dessas cotas de felicidade de que fala Zygmunt Bauman.

Assim, a afirmação de que estamos assistindo ao reencantamento do mundo, ou ao retorno do sagrado, o que não deixa de revelar uma forma de abertura à transcendência, em meio a uma sociedade que tem como principal esteio de sua autoprodução e reprodução o *motu contínuo* da satisfação dos desejos primários da espécie, poderia ser, apenas, cifras de um epifenômeno. Para dizer de outro modo, as ideias que determinaram a constituição da modernidade podem não ter perdido, no seu todo, a força persuasiva de que precisam para continuar a conduzir as instituições e as formas de vidas nas quais elas ganharam corpo e se desenvolveram.

Se o *revival* religioso significa, tão-somente, postular o reencantamento do mundo, no sentido da volta à “idade de ouro” perdida no passado da tradição da civilização ocidental, isso poderia representar apenas uma quimera e não uma experiência autêntica. Mesmo que as ciências humanas estejam, ainda, à mingua de uma linguagem capaz de expressar o conteúdo cognitivo desse fenômeno, na sua inteireza e verdade, não se pode descurar o que afirma Michel Foucault sobre o advento dessas ciências<sup>134</sup>, sobretudo em face do que anuncia Nietzsche sobre a morte de Deus, que traz de roldão “[...] o fim de seu assassino” (NIETZSCHE, 2015, p. 534): ato contínuo e natural ao primeiro anúncio: “*Deus está morto!*” (NIETZSCHE, 2011, p. 13, grifo do autor). O sucedâneo desse anúncio? O niilismo, que continua sua obra. Porquanto, tal qual um fardo imposto ao Ocidente moderno, talvez não seja possível apelar o niilismo assim tão facilmente; questão pujante e incômoda que não poderia ser deixada ao largo, se a pretensão é a de problematizar a questão do reencantamento ou do retorno do sagrado, em meio a um tempo que parece ter perdido o mapa de navegação e por isso, singra os mares da história sem rumo certo. Caberia lembrar, aqui, o que escreve Vattimo:

O termo niilismo, inclusive quando se trata de niilismo consumado, portanto não passivo ou reativo, na terminologia de Nietzsche, mantém, com o de ‘fábula’, algumas das características que possui na

---

<sup>134</sup> “Inútil, pois, dizer que as ‘ciências humanas’ são falsas ciências; simplesmente não são ciências; a configuração que define sua positividade e as enraíza na *episteme* moderna coloca-as, ao mesmo tempo, fora da situação de serem ciências; e se se perguntar então por que assumiram esse título, bastará lembrar que pertence à definição arqueológica de seu enraizamento o fato de que elas requerem e acolhem a transferência de modelos tomados de empréstimo a ciências.” (FOUCAULT, 2015, p. 507).

linguagem comum: o mundo em que a verdade tornou-se fábula é, de fato, o lugar de uma experiência que não é ‘mais autêntica’ do que a experiência aberta pela metafísica. Essa experiência não é *mais* autêntica porque autenticidade mesma – o próprio, a reapropriação – desvaneceu com a morte de Deus (1996, p. 11, grifo do autor).

Vista sob essa perspectiva, e se considerada desde a sua constituição, a sociedade moderna sempre se compreendeu “imune” à tradição religiosa e se equilibrou, precariamente, para administrar conflitos de valores concorrentes, o “politeísmo de valores” a que se refere (WEBER, 1974<sup>a</sup>), à míngua de uma unidade simbólico-normativa, abrangente a todas as esferas de ação. Esse conflito desaguou numa crise de valores que, à falta de referência à transcendência, continua a aprofundar a crise de sentido. É nesse contexto que movimentos religiosos tomam vulto e retornam com força persuasiva, alguns até postulando o retorno de antigas estruturas simbólicas de significação, outros nem tanto. Não obstante, o que não poderia ser descurado é que eles também podem trazer consigo elementos propagadores da força inercial do niilismo, que continua a se alastrar e a consumir, inexoravelmente, o que restou dos valores da tradição, como sinalizou Ernest Jünger:

O niilismo não é, portanto, visto como algo terminado, mas muito mais como fase de um evento espiritual que o abarca e que não somente a cultura poderá superar e decidir em seu transcurso espiritual, mas também o indivíduo em sua existência pessoal, ou algo que poderá curar-se como uma cicatriz (1988, p. 42).

De Marx a Nietzsche, passando por Kierkegaard, todos eles perceberam e anunciaram o fim da tradição, o qual assoma o ocidente moderno não como um violento estampido, cujo barulho fosse possível ainda ouvir seus ecos, sinal de que poderia ser possível contornar suas consequências, mas como um silêncio ominoso. Eles perceberam, igualmente, tratar-se de algo insólito: o rompimento dos laços com o passado da tradição jamais poderia ser reconstituído. “O caráter não-deliberado da quebra [da tradição] dá a ela uma irrevogabilidade que somente os acontecimentos, nunca os pensamentos podem ter.” (ARENDDT, 1972, p. 55). É por isso que, ao comentar a crítica de Nietzsche à modernidade, Manfredo Oliveira afirma que

Ele interpreta toda história do ocidente como *processo de racionalização*, em que a modernidade é apenas sua última forma. Este processo implicou a dissolução da vida arcaica e o desmoronamento do mito e tem, na Europa, dois pontos de referência: Sócrates e Jesus Cristo. A modernidade fechou qualquer possibilidade de retorno às origens míticas, e só o futuro pode abrir alternativas, o

que será mediado pela arte, de onde viriam os impulsos para a renovação da tragédia dionisíaca. (1993, p. 75, grifo do autor).

É a partir do olhar sobre uma sociedade cuja autocompreensão, desde a sua constituição, é sob o domínio da razão esclarecida, na qual o sujeito autônomo assumiria as rédeas da sua história e passaria a determinar o seu lugar em face da natureza, da sociedade e do Estado, tornando-se também liberto da tutela da religião, nomeadamente, do Cristianismo, que a questão está sendo reposicionada. Reposicionamento para se indagar até que ponto o simples anúncio da reencantamento do mundo, ou do retorno do sagrado, traz consigo um conteúdo cognitivo capaz de projetar alguma luz sobre a crise e as contradições da modernidade, mormente no que respeite à despedida do sagrado, ou se trata apenas de surto espasmódico de uma subjetividade sedenta por vencer a angústia de uma vida despida de sentido e carente de respostas aos seus interesses pessoais, imediatos, portanto, incapaz de fornecer uma referência de sentido que venha a conferir uma unidade simbólica explicativa às estruturas da contemporaneidade.

Assim, considerando que a modernidade dispensou qualquer recurso à tradição para constituir uma nova forma de vida pautada na autonomia do sujeito, como se tentou discutir no capítulo anterior, então, ela teve que forjar, em contrapartida, novos valores de referência para substituir as tradicionais formas religiosas de justificações do mundo e assim legitimar os seus fundamentos<sup>135</sup>. Com isso, ao que parece, a religião ficou reduzida a mais um dos componentes da cultura, à medida que deixou de ser instituidora de princípios explicativos ou legitimadores da realidade natural e cultural, sendo a adesão aos seus valores uma questão que diz respeito, estritamente, ao indivíduo<sup>136</sup>. Não obstante, não resta nenhuma dúvida de que sejam significativos e dignos de análise os movimentos do *revival* religioso que

---

<sup>135</sup> Nessa sociedade laica, “[...] a crença na existência de um Deus não estrutura mais o espaço político. Não que esse tipo de crença, como sublinhou Marcel Gauchet, tenha desaparecido, mas se tornou, para a maior parte de nós, um negócio pessoal, remetendo-se à esfera do privado – sendo a esfera pública levada a observar uma estrita neutralidade quanto a isso” (FERRY, 2010, p. 33).

<sup>136</sup> Sobre a questão do individualismo, escreve Luc Ferry, “Mas esse é o ponto sensível: os avanços da laicidade, paralelamente aos do individualismo, criaram por todo lado obstáculo ao retorno dos dogmas e dos argumentos de autoridade. Com o naufrágio do marxismo, não foram somente as ideias políticas que animaram a vida de milhões de indivíduos que se viram invalidadas, mas também toda uma visão teológica da política. Não se trata, agora de um simples período passageiro, uma investida provisória na esfera privada, destinada a logo ser ultrapassada pela emergência de um grande propósito, ecológico ou de outro tipo. Com toda evidência a crise é estrutural, ‘historial’, por assim dizer, isto é, ligada à erosão que o universo leigo e democrático impingiu, sem exceção a todas as formas tradicionais de religiosidade.” (2010, p. 21).

tomam conta da modernidade desencantada e retornam ao centro de preocupação das ciências humanas. A análise desses movimentos teria que ultrapassar a simples constatação fática do fenômeno para tentar apreender sua outra face que subjaz e, supostamente, “reencantaria” o mundo.

## **2.2 Religião na contemporaneidade**

### **2.2.1 Delimitação do tema**

Recolocar a questão da dessecularização, do reencantamento, ou do retorno do sagrado implica ter consciência de se tratar de um assunto cuja tematização já percorreu décadas, desde o momento em que os movimentos religiosos se impuseram na cena cultural e social do século XX, como um fenômeno inelutável. Por conseguinte, causa até espanto a vastidão da literatura produzida nesse período, sobretudo pela miríade de temas e de ângulos a que esse fenômeno tem sido submetido. Basta uma simples consulta em catálogos de bibliotecas e páginas da internet para demover o incauto a se aventurar nesse “mar sem margens”, parafraseando Immanuel Kant, do qual exímios exploradores já extraíram de suas profundezas, e colocaram à lume, toda uma variedade de riqueza investigativa, resultante de tal expedição, com acuidade e profundidade necessárias, que, talvez, nada mais de inédito seja encontrado para se perscrutar. Não obstante, por se tratar de um tema que versa sobre a experiência religiosa, essa que é uma das mais sublimes experiências existenciais, a relação do ser humano com o sagrado, não deixa de ser uma questão aberta, pela sua atualidade e relevância, sempre passível de outras formas de abordagem.

Com efeito, do ponto de vista metodológico, torna-se necessário pontuar que o caráter seletivo do material de estudo de qualquer investigação não é algo de accidental, um simples acessório fortuito, mas uma imposição do próprio caminho investigativo, por conta da objetiva impossibilidade de captar o todo da experiência vivida, nos seus diversos matizes, mas apenas recortes subsumidos às categorias e conceitos que nortearam a análise. No percurso aqui seguido, tentou-se reunir algumas contribuições julgadas pertinentes aos objetivos desse trabalho, que se

apresentaram como partes indispensáveis à composição de uma tentativa de análise dos indícios dos fenômenos da dessecularização e do reencantamento do mundo. Para dizer de outro modo, como já se argumentou, o objetivo é propor uma leitura desde a perspectiva de um questionamento sobre algumas das abordagens desses fenômenos, no sentido de saber se tais análises, para além da constatação factual dos sinais de esgotamento da civilização ocidental moderna, veem indícios da gestação de uma nova forma de vida reconciliada ou apenas se trata de práticas compensatórias do vazio de sentido que se alastra, no mesmo compasso da sua crise.

Em vista desse propósito e levando-se em consideração a abundância da literatura disponível, julgou-se que seria necessário fazer um recorte metodológico para delimitar o alcance da pesquisa para melhor situar seu objeto, bem como o propósito a que esse exame se destina, no conjunto desta pesquisa. Para tanto, foram selecionadas duas perspectivas de análises distintas, porém presumidas pertinentes, para situar o *status* da discussão sobre o retorno dos movimentos religiosos. Na perspectiva da dessecularização, a opção foi por Peter Berger (2017; 2017a); com relação ao reencantamento do mundo, foi trazida à discussão um trabalho de Michel Maffesoli (2009) “O reencantamento do mundo”. Entende-se que ambas as visões recolocaram a questão da dessecularização e do reencantamento como temáticas inescapáveis para este século, porque atuais, sobretudo para as ciências que têm a religião como campo de estudo. Nessa direção, o que se mantém como atualidade é a necessidade de se repensar – para refutar? – o paradigma corrente até início da década de 1970, de que o desenvolvimento da modernidade resultaria no fim da religião.

No caso de Peter Berger, a mudança de inflexão quanto ao lugar da religião na modernidade vai ao encontro de outras leituras sobre a questão da religião na contemporaneidade, que não abraçam o paradigma de que o crescente desenvolvimento da modernidade tem como resultado necessário um modelo de secularização onibarrangente. Nessa perspectiva estão Shmuel Eisenstadt (2001), Willfried Spohn (2003) e Wolker Schmidt (2007), por exemplo. De um modo geral, essas análises abraçam a tese de Shmuel Eisenstadt, para quem não se poderia falar de modernidade, mas de “múltiplas modernidades”, porque “Os desenvolvimentos concretos nas sociedades em modernização refutaram as assunções homogeneizadoras e hegemônicas deste programa ocidental de modernidade.”

(2001, p. 139), isto é, um programa cujo desfecho seria o fim da religião, pelo menos na sua forma tradicional.

A opção por Michel Maffesoli (2009), deu-se em razão da sua inversão do conceito weberiano de desencantamento do mundo. Nesse sentido, o que ele propõe não é uma simples reviravolta conceitual, mas um modo alternativo do visar e apreender as novas formas de vivências comunitárias, a partir de contatos fortuitos de pessoas, que ocorrem à margem dos padrões reguladores do mundo administrado. Tal leitura, se esteia na perspectiva aberta pela sociologia compreensiva, como sendo a inauguração de uma nova forma gregária comunal, de caráter eminentemente prático, em contraposição à moral universalista da tradição ocidental. Os delineamentos da perspectiva de leitura dessas comunidades na “pós-modernas” estão postos em “O reencantamento do mundo: uma ética para nosso tempo”. Nesse trabalho de 2009, Michel Maffesoli leva adiante suas reflexões, no escopo da sociologia compreensiva, por ele denominada de “conhecimento comum”. Seu intento é o mesmo: apreender a dinâmica da contemporaneidade, para além da vinculação religiosa, longe dos conceitos da racionalidade ocidental.

Malgrado não conseguir livrar-se dos fantasmas da tradição da racionalidade ocidental, para além do desafio lançado ao pensamento sociológico atual, no sentido de que ele retorne a pensar a partir do lugar onde a sociedade tem sua origem, ele deixa uma contribuição original, à guisa de uma saída dos descaminhos da modernidade. Seu postulado, em resumo, pressupõe que as vivências comuns alternativas, que ocorrem à margem da moral monovalente da tradição ocidental, são formas de repatriar “[...] a eternidade para o aqui e agora, a querer um ‘instante eterno’.” (MAFFESSOLI, 2009, p. 60)<sup>137</sup>. Vivências essas que as tribos pós-modernas dão sinais de sua pujança e, de algum modo, remetem à possibilidade de retorno a um tempo imemorial, reencantado, supostamente perdido, no qual a racionalidade estaria ainda prisioneira do *pathos* originário e originante, e não prisioneira de um *continuum*, de uma sucessão que a tudo suplanta, inclusive o reencantamento do mundo.

Um outro motivo da escolha do trabalho de Michel Maffesoli (2009), poderia ser assim resumido: fazer um contraponto e discutir a questão do ressurgimento dos mais diversos movimentos religiosos e formas de agregações contemporâneos, tendo

---

<sup>137</sup> Toda a tradução do referido trabalho para o português é nossa.

como pressuposto o processo de racionalização ocidental e seu conseqüente desencantamento do mundo, conforme analisado por Weber. Isto é, a análise visa a problematizar esses fenômenos, com o propósito de descobrir se os sinais mais visíveis da contemporaneidade se prestam a corroborar com a ideia de que tais movimentos e formas alternativas de reuniões grupais, que adensam o sentimento de pertença (MAFFESOLI, 2009), são índices de uma nova experiência que vai inverter o vórtice da modernidade prometeica, através da gestação de meios alternativas de convivências que reencantam o mundo. Tais caminhos, por sua vez, remeteriam a experiências originárias das sociabilidades primitivas, calcadas no sentimento de pertença e na vontade de estar juntos, para celebrar a vivência do eterno presente. Ou seja, uma forma de pertença a uma determinada comunidade emocional, independente de vínculos institucionais.

Um esclarecimento adicional sobre a escolha de Peter Berger e Michel Maffesoli, nessa incursão sobre a dessecularização e o reencantamento do mundo: considerou-se necessário esse percurso porque, mesmo que eles abracem pressupostos epistemológicos diversos, as suas análises estão calcadas no mesmo ambiente teórico comum, que é o da “pós-modernidade”, que julga superados os pressupostos da racionalização ocidental. Com isso, eles advogam a chegada de um novo estágio desse processo cujos sinais aparentes já não se deixam reter nas malhas e teias das categorias puídas do passado.

À vista do acima exposto, o que Peter Berger e Michel Maffesoli estariam advogando é que, de algum modo, as categorias da sociologia compreensiva weberiana, cuja importância para a compreensão do advento da modernidade cumpriram seu mister lá no passado, já não correspondem, por completo, aos sinais de mudança do presente, e talvez não tenham mais aquela força para projetar luz sobre o futuro do Ocidente moderno. O futuro talvez esteja a reclamar alguma recauchutagem dos conceitos do passado, mas, sobretudo, pugnam por novos paradigmas capazes de enunciar essa diversidade de novas expressões religiosas e de comunidades alternativas, as quais, por si mesmas, já denegariam que se está diante de uma sociedade secularizada. Para dizer de outro modo, para eles, como ferramentas desgastadas pelo tempo, os conceitos weberianos, que foram capazes de descrever o processo de constituição da modernidade ocidental, teriam perdido a capacidade de penetrar no âmago da atualidade, o que não deixa de ser verdadeiro porque o pensamento deve estar situado à altura do seu tempo, como foi no caso de

Weber<sup>138</sup>, pois as próprias mudanças socioculturais colocam sob suspeição o pressuposto de que o desencantamento do mundo é um processo inconcusso.

Colocar sob suspeição não significa denegar, mas lançar sobre ele uma indagação quanto ao seu alcance e limite. O fato é que no horizonte aberto pela modernidade o sagrado retorna – será que o mundo se “reencanta”? –, e a contemporaneidade se organiza a partir de novas configurações sociais, cada vez mais distantes do que fora legado pela tradição pretérita ou mesmo pelas esperanças calcadas sob a ideia de um mundo alvissareiro. Por conseguinte, novos conceitos e metáforas deverão ser forjados para captar, na agitação da atualidade, a novidade que se faz presente, e projetar luz sobre um futuro incerto, cuja dinâmica se espalha por todos os recantos da atualidade.

Para a consecução desse propósito, optou-se por situar o *status* da questão tentando traçar um panorama geral, mesmo que sucinto, apenas para estabelecer um ponto de partida histórico-conceitual que possibilitasse ancorar a discussão num substrato epistemológico consistente, de modo a permitir o diálogo com outras contribuições afins, limitando-se, assim, a ser uma ponte para a discussão em torno do niilismo em Lima Vaz. Nessa direção, o propósito é colocar uma palavra nesse gigantesco edifício de análise sobre a questão da religião na contemporaneidade, para manter aberta a ágora de conversação sobre o tema. Sob esse aspecto, viu-se como necessário situar as questões da dessecularização e do reencantamento do mundo no contexto mais amplo do seu ressurgimento na contemporaneidade. Isso servirá como ponto de referência teórico para a discussão das contribuições, principalmente, de Peter Berger e Michel Maffesoli sobre os movimentos religiosos contemporâneos.

## 2.2.2 Retorno do exílio: o contexto da discussão

Desde o final da década de 1960<sup>139</sup> as ciências humanas vêm observando um fenômeno que aos poucos foi ganhando visibilidade e importância, porque diz

---

138 Isso não significa que se possa simplesmente descartar as análises de Max Weber sobre o processo de racionalização ocidental, como inapropriadas, ou mesmo como uma teoria que fora superada por novos paradigmas cognitivos. O importante, como assim o fez Peter Berger (1973; 1999; 2017a; 2017b), é retomar a intuição originária legada por esse pensamento e avançar a análise da atualidade, munido de outra metodologia de análise que corresponda aos questionamentos do presente. Sobre o lugar do pensamento de Max Weber na atualidade, cf. Schluchter (2014).

139 “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

respeito a uma das expressões constitutivas da vida humana que, com o advento da modernidade, sobretudo nos meios intelectuais, perdera sua centralidade, tanto como referencial simbólico constitutivo da nova configuração social, quanto como tema de relevância discursiva. Trata-se da religião, essa exilada da vida moderna que assistiu, com resistência quase heroica, a substituição da fé na providência divina, pela fé no progresso temporal (LYON, 1988), capitaneada pela razão esclarecida.

A razão alçou voo livre, por se sentir vitoriosa no embate com a religião, e se constituiu como único marco simbólico normativo com o qual a modernidade se reconheceu. Restou à religião o consolo de ser respeitada somente na aparência, pois fora neutralizada como força motriz da unidade simbólica cultural e da constituição de valores normativos de coesão social. No entanto, o voo de Ícaro da razão não resistiu ao calor solar do momento. Antes soberana e incontestada, agora, desnuda na essência do seu ser, revelou-se um instrumento formal de cálculo, de previsão e de controle da natureza externa, e de repressão da natureza interna, graças a sua constituição genética: razão analítico-instrumental (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). Contrária à vida (NIETZSCHE, 2014), a razão expôs às claras a sua incapacidade de decidir sobre o sentido mais profundo da existência.

Se a razão é declarada incapaz de determinar os objetivos supremos da vida e deve contentar-se em reduzir tudo que encontra a um mero instrumento, seu único objetivo remanescente é apenas a perpetuação de sua atividade de coordenação. (HORKHEIMER, 2002).

Muitas das promessas da razão esclarecida, sobretudo a de promover o progresso na direção de uma vida feliz, não foram realizadas e, quando isso ocorreu,

---

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 dei Sacro*) que foi usada pelo sociólogo italiano Sabino Acquaviva no título de um livro conhecido. Se Acquaviva falava de um 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". (VAZ, 1988b, p. 43). Para Lima Vaz, a questão do retorno do sagrado é problemática porque não leva em consideração a "A nova face do ateísmo ou do humanismo secular" (VAZ, 1988b, p. 28), que ele a classifica sob quatro formas de ateísmo: o secular, o político, o cultural e o da civilização. Além dessas formas de ateísmo, ele acrescenta, ainda, a questão do indivíduo na modernidade e do *revival* religioso, questões que não poderiam ficar de fora das análises da religião na contemporaneidade. Não obstante, seria importante adiantar que nenhuma dessas formas de ateísmo foi objeto de discussão desta pesquisa. Quanto à questão do *revival* religioso, nas suas diversas denominações ou expressões, retorno do sagrado, dessecularização e reencantamento, será discutida no terceiro capítulo, sob a ótica do niilismo, na perspectiva de Lima Vaz.

mesmo assim, o desenvolvimento das forças produtivas e o consumo de bens materiais ficaram mais presentes e restritos aos países desenvolvidos. A exploração da mão de obra pouco qualificada e o modelo de crescimento calcado na extração de *commodities* de países subdesenvolvidos, para suprir as demandas dos países mais desenvolvidos<sup>140</sup>, sem preocupação com a degradação ou destruição do meio ambiente, foram outras das tantas mazelas de tal modelo de racionalidade. Sinal de que o progresso quantitativo, na sua feição técnica, condição para produção de riquezas com vistas à satisfação das necessidades humanas, significou apenas o aumento do conhecimento e da capacidade humanas para a dominação universal da natureza, mas não caminhou *pari passu* com uma forma de progresso qualitativo, humanitário, que deveria visar, antes de mais nada, à ampliação dos valores morais de solidariedade e liberdade (MARCUSE, 2001).

Nesse contexto de desencanto com a razão esclarecida<sup>141</sup>, os surtos religiosos ganharam evidência na proporção inversa ao desmascaramento dessa forma de racionalidade. Isso poderia sugerir que há alguma relação causal entre esses dois fenômenos, ou mesmo, uma “afinidade eletiva”, para usar uma expressão de Weber? Se não há, pelo menos sugere a possibilidade de alguma conexão entre a descrença no poder da razão e a busca de alternativas para satisfação das necessidades humanas, sobretudo quando a questão diz respeito à procura de respostas às suas angústias e frustrações existenciais, pois é quando fala mais alto o instinto de autoconservação. Lembrar que o acento mais visível desses movimentos se deu no pós-guerra<sup>142</sup>, sobretudo nos países mais desenvolvidos do Ocidente, mas também naqueles nos quais a debacle da feição escatológico-revolucionária da razão, cuja crença na filosofia da história dava como certa a passagem da pré-história à história da humanidade, na qual se gestaria o homem novo, significou não deixar

---

140 “O desafio mais imediato é a ‘metafísica’ criada pela sociedade capitalista e a sua cultura do consumo, que assumiu (pragmaticamente) e se beneficiou (mercadologicamente) da crença (metodológica) da ciência e da técnica num progresso contínuo, num sempre-mais-adiante e sempre-melhor, ainda que para poucos, às custas do retrocesso econômico-social de povos inteiros e do esgotamento dos recursos naturais” (MOREIRA; ZICMAN, 1994, p. 12).

141 “A mais ofuscante luz diurna, a racionalidade a qualquer preço, a vida clara, fria, cautelosa, consciente, sem instintos, que resiste aos instintos, era propriamente apenas uma doença, uma doença diferente – e absolutamente nenhum retorno à ‘virtude’, à ‘saúde’ à ‘felicidade’ ... Os instintos têm de combater – essa é a fórmula para a *décadence*: ao passo que a vida ascendente, felicidade é igual a instinto.” (NIETZSCHE, 2014, p. 23, grifo do autor).

142 Ver análise abrangente de sobre o retorno da religião como um fenômeno, em escala global, junto ao do nacionalismo, em Willfried Spohn (2003). Adiante será retomada essa questão.

passar despercebido que, se não existe a afinidade eletiva sugerida, pelo menos, algum sintoma se apresenta.

O fato é que vários movimentos de natureza religiosa foram surgindo nos mais diversos países, inclusive naqueles que foram determinantes na consecução do programa de desencantamento do mundo moderno, ou seja, nos chamados países desenvolvidos, cujos sinais do progresso da razão ilustrada se fizeram mais presentes. Na Europa, esse fenômeno foi denominado de “despertar religioso”<sup>143</sup>, na terminologia utilizada por Stefano Martelli (1995, p. 337s.), e de “reencantamento do mundo” por Michel Maffesoli (2002, 2009), sem, no entanto, significar, necessariamente, um *pathos* de natureza religiosa, para ficar apenas esses dois exemplos, pois é vasta a lista de denominações desse “[...] enigma de um deus morto e sempre retumbante”, nas arcanas palavras de Régis Debray (2004, p. 412).

Apenas para dar uma ideia da escala ampliada de tal fenômeno, para além da Europa, pois está presente em vários países ocidentais, veja-se o que afirma Martelli: nos Estados Unidos, “[...] mas também em outras sociedades pós-industriais da Europa ocidental, os anos 70 veem a rápida difusão de uma multiplicidade de novas formas religiosas – sejam elas assimiláveis ao tipo ‘Igreja’ ou, mais frequentemente, de caráter sectário.” (MARTELLI, 1995, p. 338s). Mas não somente, incidências semelhantes da proliferação de movimentos religiosos, de diversas naturezas, verificam-se também desde a América Latina à Ásia, passando pelo Oriente Médio, o que faz Willfried Spohn dizer que é um fenômeno “[...] que se espalhou em escala global.” (2003, p. 265). Régis Debray assim compõe o cenário de abrangência:

Aquilo de que desdenhava a ascensão à Teillard em direção ao ponto ômega dos reencontros planetários é a teimosia inesperada do parcelar [...]. Mais: é a insurreição das memórias locais suscitadas pela deslocalização tecnoeconômica que reaviva, exacerba a necessidade de integridade palpável e ostensiva. E remobiliza os deuses, os vigias das muralhas. O vernáculo se rebela sob e contra o global. Rejudaização de Israel (onde os rabinos jamais tiveram tanto poder desde a independência). Reislamização dos países e escolas árabes (onde Alá nunca esteve tão presente desde a colonização). Recristianização da Europa oriental. Renovação carismática na

---

143 Sob o título “Sinais de um despertar religioso contemporâneo?”, ver Revista Internacional de Teologia CONCILIUM, tema: “Os movimentos de despertar espiritual”, dedicado exclusivamente a essa questão. Na sua contribuição, Danièle Hervieu-Léger chama a atenção para ambiguidade desse fenômeno: “[...] essa ambivalência própria aos fenômenos de efervescência religiosa é acompanhada, no caso do movimento atual, sob suas diversas formas, de uma ‘ambiguidade ligada aos dados específicos do universo sócio-cultural’ em que se desenvolve. Pois ele se desenvolve não numa fase de extensão do domínio social das instituições religiosas, mas pelo contrário, numa fase de refluxo de sua influência ideológica, política e econômica.” (HERVIEU-LÉGER, 1973, p. 1062).

Europa latina. Retorno do pentecostalismo nas Américas. Recuo da laicidade na própria França. ‘O desforço de Deus’ dá, ao prefixo *des-*, todas as suas possibilidades, ao pôr o passado e o futuro, o baixo e o alto, de cabeça para baixo. E, na sela, a função *reincorporante* e *indenizadora* das salvaguardas confessionais (entre poloneses e russos, protestantes e católicos irlandeses, armênios e turcos, húngaros e romenos, sérvios e albaneses e croatas, cingaleses e indianos, palestinos e israelenses ...). Multicolor é o entrincheiramento das identidades: a vaga amarelo-alaranjado na União Indiana, verde na Ásia central, budista na Ásia oriental (Siri-Lanka, Tailândia, Birmânia), neobudista no Japão, metodista na Melanésia. Os inovadores, que reagem com arrogância a esses recessos ‘retrógrados’ resignam-se diante da sua Terra Santa, a grande América, cimentada pelo amalgama do nacional e do religioso (DEBRAY, 2004, p. 403-404, grifo do autor)<sup>144</sup>.

No Brasil, do ponto de vista quantitativo, observações empíricas confirmam o aumento desses novos movimentos religiosos. Os resultados do Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística<sup>145</sup> comprovam, não apenas sua proliferação, mas, também, a expansão quantitativa de fiéis. Na literatura sobre o assunto, mesmo não havendo consenso sobre a questão<sup>146</sup>, as novas manifestações religiosas são vistas como o “retorno do sagrado”, por Lísias Nogueira Negrão (1994, p. 134) e Luiz Alberto Gomes de Souza (1991, p. 2-16). Para Maria Clara Bingemer, trata-se de uma necessidade mais profunda, de “[...] uma volta (ou uma permanência) da necessidade contemplativa.” (1998, p. 80). Já Leonildo Silveira Campos fala que a versão neopentecostalista do pentecostalismo tradicional “[...] participa desse processo de ‘reencantamento’ do mundo e de ‘revisibilização’ da religião em nossa sociedade.” (1999, p. 34). Em tal direção, Eduardo Rodrigues da Cruz (2004) que vê “A persistência dos deuses” nessas manifestações religiosas. Proclamando o “retorno do sagrado”, Lísias Negrão (1994) observa um mundo que se “reencanta” e ousa alçar um voo mais alto para profetizar: é a “revanche de Deus”<sup>147</sup>.

---

144 Sobre o retorno da importância política das comunidades religiosas em diversos países, que está em compasso com a descrição de Debray, cf. Jürgen Habermas (2007), sobretudo o capítulo segundo “Pluralismo religioso e solidariedade de cidadãos do Estado”.

145 Para uma detalhada análise dos dados do Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2010, sobre as religiões no Brasil, ver TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (2013).

146 Para uma discussão do *revival* religioso, numa perspectiva “pós-religional” e o “transreligioso”, cf. Panasiewicz; Aragão (2015).

147 Lísias Negrão está se referindo aqui à obra de Gilles Kepel (1991), “A revanche de Deus”. Esse estudo versa sobre os movimentos religiosos e políticos de cristãos, judeus e muçulmanos, do pós-guerra com a maior independência da política em relação à religião e o seu exílio para a esfera privada ou doméstica. No entanto, a partir dos anos de 1970 as três “religiões do livro” assumem um protagonismo em relação à defesa de seus valores morais e humanistas em flagrante confronto com uma modernidade que sempre se manteve distante de Deus. Trata-se, pois, de um fenômeno com

Diante de tanta efervescência religiosa, certo estaria Émile Durkheim, ao afirmar que “Há, portanto, na religião algo de eterno que está destinado a sobreviver a todos os símbolos particulares, nos quais o pensamento religioso sucessivamente se envolveu.” (DURKHEIM, 1996, p. 472). O fato curioso, independentemente de uma análise mais detalhada, é que, seja na perspectiva do “reencantamento”, ou “retorno do sagrado”, seja na da “dessecularização”, não importando a metáfora ou o conceito empregado para se tentar apreender esse fenômeno, assiste-se a uma franca expansão do mercado religioso. Nesse comércio farto das mais diversas opções, e em franca expansão quantitativa, está colocada à venda toda sorte de produtos e serviços para quem deseja se iniciar ou mesmo obter uma “[...] técnica que pode ser explorada profissionalmente.” (CARVALHO, 1992, p. 148).

O simples enunciar desse retorno ou da persistência dessas novas formas religiosas na sociedade moderna já depõe a favor do alcance e da relevância, como também da urgência da discussão de um tema que continua impondo-se, a partir do mundo vivido, à arena do debate. Agora, mais rejuvenescido do que quando foi relegado ao ostracismo, mas, sobretudo, candente em sua atualidade, em face de uma modernização racionalizada, em cujo conceito de progresso se escondia a certeza de que já havia superado esse estágio pretérito de sua formação.

O fato novo e de grande interesse, porque constitui uma primeira falsificação da teoria da secularização como racionalização onibrançante, é o surgimento de novos movimentos religiosos a partir dos anos 70, no centro das sociedades urbanizadas, industrial e tecnicamente avançadas do Ocidente. [...] A questão teórica que os NMR [novos movimentos religiosos] levantam, portanto, é se eles constituem um efetivo fenômeno de ‘despertar religiosos’ capaz de representar uma efetiva inversão da tendência do ‘trend’ secularizante, embora de formas diversas e muitas vezes em conflito com a Religião-de-Igreja, e, em geral, distantes da tradição religiosa ocidental. Outros, porém, sustentam que os NMR são formas marginais, que surgem em reação a mudanças sociais mais amplas e ao avanço da racionalização, as quais podem prosperar em enclaves limitados do sistema social, sem, contudo, constituir um substancial toque de retirada, no processo de secularização. (MARTELLI, 1995, p. 339-340).

Sobre esse “fato novo” apontado por Martelli, ou mesmo quanto a sua afirmação com respeito à “[...] falsificação da teoria da secularização como racionalização onibrançante [...]”, caberia aqui já destacar que Peter Berger (1973;

---

magnitude global, não restrito apenas à Europa, Oriente e Estados Unidos, segundo esse autor. Cf. também Lísias Negrão (1997, p. 67).

1999), dois anos após a defesa do processo de secularização<sup>148</sup>, projetava um olhar mais positivo em relação à dessecularização. Mesmo afirmando que há duas exceções no tocante à dessecularização – uma na forma da secularização que se propagou na Europa Ocidental, sobretudo, que ele considera “difusa”, em razão das práticas religiosas remanescentes, distantes da igreja institucionalizada; a outra, disseminada nos meios acadêmicos, “[...] menos ambígua [...], em particular no campo das humanidades e das ciências sociais, que é de fato secularizada.” (BERGER, 1999, p. 10).

No bojo dessas análises sobre o fenômeno da dessecularização, vem a público em 1996, na França, de algum modo inesperado, uma obra significativa, do ponto de vista acadêmico: “O homem-Deus e o sentido da vida”, de Luc Ferry<sup>149</sup>. Inesperada porque se trata de um filósofo que professa o ateísmo, ou melhor, um humanismo “[...] desembaraçado das ilusões da metafísica e da religião.” (FERRY, 2007, p. 297). Para ele, trata-se de uma vivência humanista cujo filosofar, à guisa de Epicuro, vai no sentido de buscar a felicidade, através do cultivo de um estado de espírito distante das grandes preocupações da vida. A *ataraxia* seria o caminho para se atingir esse estado de paz, em relação ao mundo e a si mesmo. A própria questão da finitude humana e da salvação acompanharam os escritos posteriores de Ferry, a exemplo de “Aprender a viver: filosofia para os novos tempos” (2007), no qual desenvolverá três questões que, para ele, são constitutivas da filosofia: a inteligência (teoria), a sede de justiça (ética) e a busca de salvação (sabedoria).

Luc Ferry (2010), em “O homem-Deus e o sentido da vida”, pretende esclarecer a questão da perda de sentido, a ser desenvolvida a partir de duas hipóteses. A primeira é que “[...] a questão do sentido e do sagrado [...] são

---

148 Trata-se da obra “Um rumor de anjos: a sociedade moderna e a descoberta do sobrenatural”, publicada em 1969. Nela, Peter Berger retoma o conceito de secularização, numa perspectiva menos incisiva àquela expressa na segunda parte da sua obra de 1967, “O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião”, publicada no Brasil em 1985. Ali, há uma tentativa de amenizar o impacto causado pela obra de 1967, pois que “[...] soava como um ateísmo, pelo menos em parte.” (BERGER, 1973, p. 7). Independentemente das tentativas de esclarecer ou mesmo de responder às questões teológicas suscitadas nesse período, Berger retoma o tema da secularização em “The Desecularization of the World: a Global Overview” (1999). Agora, o enfoque afirmativo é na dessecularização: “Quero repetir o que disse há pouco: o mundo hoje é massivamente religioso, não é em absoluto o mundo secularizado que previam (com alegria ou tristeza) tantos analistas da modernidade” (BERGER, 1999, p. 9). A menção a esses textos de Berger é tão somente para destacar a atualidade do debate em torno dos temas da secularização/dessecularização e do desencantamento/reencantamento, no âmbito das ciências humanas e sociais, como também para chamar a atenção sobre as diversas perspectivas teóricas concorrentes em questão, no debate.

149 Tradução para o português utilizada nessa pesquisa é de 2010. Todas as datas entre parênteses, ao lado do autor, se referem ao ano da publicação da obra no Brasil.

inseparáveis. A segunda é que elas se ligam, hoje em dia, baseadas em um duplo processo. De um lado, o ‘desencantamento com o mundo’” (2010, p. 52s), o que ele denomina de “humanização do divino” (2010, p. 52), ou seja, é o processo de humanização que ocorre mediante a laicização da Europa. De outro, simultaneamente, ocorre a “divinização do humano” (2010, p. 53). Com tal divinização, aflora a problemática do “amor moderno” (2010, p. 124), ou seja, é o próprio homem que ocupa o lugar do sagrado, da possibilidade de vivência de uma fé autêntica, cuja consequência será o ocaso do teológico-ético e o despertar de uma nova forma de transcendência humana, não vertical, impositiva e heterônoma, mas horizontal, afetiva e autônoma, pois está fincada em novos valores religiosos, no sentido etimológico de *religare*, criadores de vínculos fraternais entre todos os homens:

A transcendência, com efeito, não é negada, por essa reviravolta da perspectiva. Ela, inclusive, está inscrita, a título de ideia, na razão humana. Mas é no seio da imanência para si, como pede a rejeição do argumento de autoridade, que ela agora se manifesta para um sujeito que reivindica, pelo menos no plano moral, um ideal de autonomia. (FERRY, 2010, p. 54).

Embora as discussões sobre a dessecularização<sup>150</sup> e o reencantamento tenham tomado vulto a partir da década de 1970 (MARTELLI, 1995), como visto, já se pode verificar contribuições importantíssimas na década anterior, quando é lançado um outro olhar sobre a religião na sociedade moderna. Thomas Luckmann (2014) foi um dos primeiros a se debruçar sobre essa questão em “A religião invisível”, obra de 1963, precursora de “A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento”, de 1966, em coautoria com Peter Berger, esse que, em 1967, publicou o “Dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião” (1985). Naquele trabalho de 1963, Thomas Luckmann irá propor um quadro de referência conceitual para a análise da religião, que abarca a própria constituição antropológica do indivíduo. Noutros termos, a religião não seria tomada como um simples apêndice a ser acrescentado ao processo de individuação, ela é uma constante antropológica determinante na constituição da visão de mundo e da forma como o indivíduo assume seu lugar na sociedade. “A condição antropológica da religião se encontra na ‘dialética’ entre indivíduo e sociedade que perpassa os processos de individuação do estado consciente e da consciência.” (LUCKMANN, 2014, p. 100). A religião é,

---

<sup>150</sup> Stefano Martelli falará, também, de “dessacralização”, conceito que não está em discussão aqui.

portanto, constitutiva da própria condição humana, mas não só; ela é a experiência, por excelência, que a liberta dos determinismos biológicos e socioestruturais<sup>151</sup> (2014, p. 73s), e a lança na direção de um horizonte aberto a significações.

A ênfase dada à condição do humano, enquanto um ser de abertura, reforça o que lhe é constitutivo, a sua dimensão de transcendência. Esse enfoque antropológico busca apreender o significado dessa condição para poder afirmar que, ao se lançar nesse horizonte, o ser humano não está em busca de uma simples quimera, porque não se trata de uma mera criação subjetiva do indivíduo projetada no futuro. Pelo contrário, diz respeito à busca de um significado mais profundo para a vida, calcado no compartilhamento de um universo simbólico comum, o qual confere sentido à existência individual e comunitária<sup>152</sup>.

Numa outra perspectiva, a partir de um recorte epistemológico próximo à fenomenologia e à sociologia compreensiva, a questão dos movimentos religiosos contemporâneos recebeu uma análise peculiar de Michel Maffesoli (2009). A peculiaridade está em que, pretendendo escapar da tradição racionalista ocidental, ele abraça uma forma de descrição da realidade, na qual a determinação das categorias de análise e as escolhas de conceitos esclarecedores dessas categorias são substituídas por noções, metáforas, analogias e descrições dinâmicas que, segundo ele, são correspondentes à fluidez da própria vida, pois também na natureza tudo está em constante movimento, em mudança permanente. “Sem dúvida, o que nos mostra a observação, a apresentação fenomenológica da vida cotidiana, é que tudo está em movimento, tudo flutua.” (MAFFESSOLI, 2009, p. 43). Essa maneira dinâmica com a qual a realidade se mostra é corroborada, segundo ele por movimentos diversos que surgem à revelia das formas de socializações correntes, desde o advento da modernidade, ora em processo de decomposição, à medida que novas experiências de vida não monovalentes vão sendo gestadas, ao largo dos entraves da moral patriarcal com a qual o Ocidente inscreveu sua história.

---

151 Ao tratar da religião na sua condição antropológica Luckmann vai dizer: “Mantendo o significado elementar do conceito de religião, podemos denominar ‘fenômeno religioso’ à transcendência sobre a natureza biológica, realizada pelo organismo humano. [...], pois a transcendência da natureza biológica é um fenômeno humano universal.” (LUCKMANN, 2014, p. 70, grifo do autor).

152 Marcel Gauchet (1985) advoga uma perspectiva distinta, como se verá no capítulo terceiro. Isto é, a religião poderia não ser um constitutivo da experiência humana, da forma comumente defendida. Ela seria, tão-somente, uma salvaguarda protetora, uma espécie de escudo por meio do qual o ser humano entrou na história, protegendo-se contra os perigos do enfretamento do que ele é em si mesmo. As consequências de tal perspectiva de leitura da religião e do desencantamento do mundo, muito instigante, por sinal, no que diz respeito ao seu núcleo temático, ou seja a “saída da religião”, foge ao objetivo da presente pesquisa, por isso estará apenas sinalizada adiante.

Trata-se, pois, da emergência de um mundo fragmentário, dinâmico e aberto a novas experiências, um mundo no qual a abstração das palavras não pode descrevê-lo. Somente as noções, metáforas e analogias captam o instante fugidio, enquanto palavras vivas e vividas. Dão sinais dessa nova configuração histórica, as experiências de vida, de caráter religioso ou não, cujo desejo do estar-com não tem outra finalidade senão o fato de estar em comunhão, sem a defesa de uma determinada doutrina ou verdade, mas apenas estar juntos para celebrar a vida, o amor e compartilhar “[...] uma concepção um tanto mística do mundo [...]” (MAFFESOLI, 2009, p. 149). Para ele, isso é o estar no coração do reencantamento do mundo. Esse tema será retomado adiante.

Como pode ser visto, a questão do reencantamento, ou do retorno do sagrado” é tema aberto à discussão e perspectivas várias, às quais devem-se acrescentar outros que lhe são correlatos, a exemplo do desencantamento e secularização, e bem assim, das próprias mudanças de perspectiva nas abordagens das diversas disciplinas que tenham, como objeto de estudo, não apenas o fenômeno religioso em si mesmo e suas mais diversas manifestações na contemporaneidade, mas, sobretudo, por se tratar da questão que aflora em meio a um contexto marcado pela presença da crise de sentido e do niilismo<sup>153</sup>.

Por conseguinte, os diversos olhares que se lançam sobre essas temáticas, em busca de melhor clarificar o fenômeno do sagrado na sociedade atual, abrem novos horizontes de interpretação que reclamam, por sua vez, outros modelos

---

153 A crise de sentido e a questão do niilismo na sociedade contemporânea são analisadas por Clodovis Boff (2014) com acuidade sistemática e clareza conceitual ímpares. Provavelmente, junto à preocupação de Lima Vaz, conformam uma das análises mais amplas da questão do sentido e do niilismo em língua portuguesa. Daí a sua importância, sobretudo porque ele, assim como Lima Vaz, não contorna, a questão do niilismo em Nietzsche. Ambos vão apontar os limites e equívocos da perspectiva nietzschiana, bem como as consequências da radicalização do niilismo, sobretudo no que diz respeito à perda de sentido da sociedade atual. Concordando ou não com as análises de conclusões de Clodovis Boff, o espectro do niilismo e da falta de sentido recebe, nessa obra, um singular tratamento, à luz da Teologia Cristã, o que possibilita a compreensão desses fenômenos de um modo menos determinista. Ou seja, a preocupação central é a afirmação da necessidade de se retornar ao impulso originário da fé cristã como forma de reviver a sua experiência fundadora: “Efetivamente, a civilização que nasceu da modernidade e que desenvolveu, como nenhuma outra, o conhecimento científico e o controle técnico do mundo, bem como a liberdade social, a produção econômica e os meios de comunicação, só pode ter futuro se ela se reconciliar com sua alma religiosa primigênia” (BOFF, 2014, p. 555), no caso, a alma cristã. Nomeadamente, sobre o niilismo, que está na raiz da ausência do sentido do mundo atual, diz ele: “Ora, o niilismo não poderá ser refutado, teórica e existencialmente, sem que se recupere a verdade fundamental de que Deus é ‘o’ sentido, verdade essa cuja evidência quase tautológica se encontra hoje obscurecida, engolfada que foi na fumaceira do secularismo.” (BOFF, 2014, p. 568). Pode-se afirmar, sob o ponto de vista da Igreja Católica, que se está diante de duas leituras, da mais alta relevância, sobre as consequências do niilismo na modernidade, tanto na perspectiva teológica, Clodovis Boff, quanto filosófica, Lima Vaz.

teóricos que possibilitam abarcar, sob pontos de vista distintos, as diversas faces desse fenômeno. Somente assim é possível projetar alguma luz sobre a complexa estrutura dos vetores que conformaram o *ethos* ocidental moderno, para se tentar compreender quais as implicações culturais e existenciais para uma cultura que se propugna compreender a si mesma sob signo da racionalidade científica, ao tempo em que dispensou a religião das suas formas de legitimação e reservou ao âmbito pessoal a questão da experiência relacional do ser humano com a transcendência.

Com efeito, faz-se mister reafirmar-se, por seu turno, que, em se tratando de uma discussão cujas raízes repousam no terreno da busca do sentido da existência, ou seja, sobre a pretensão de validade ou adequação dos modelos de análises concorrentes para apreender esse fenômeno, a pergunta que impulsiona a pesquisa não pode pretender ser respondida simplesmente entre as alternativas “sim” ou “não”. Trata-se de uma questão que exige uma clara definição quanto ao aporte teórico-metodológico que será utilizado para destacar um determinado ângulo desse fenômeno, em sua singularidade, e assim tentar compreendê-lo nas suas mais diversas significações, como assim orientam as pesquisas no campo da Ciência da Religião. Levando-se em consideração esse propósito é que se tentará trazer à reflexão duas formas de dessecularização que serão indispensáveis à tematização e discussão do problema do sentido e do niilismo na sociedade contemporânea, nomeadamente as questões da finitude humana, ou da imanentização da transcendência, e da religião numa sociedade secularizada.

### **2.2.3 Secularização: sua gênese, seus limites**

No seu trabalho sobre “Religião e modernidade filosófica”, Lima Vaz (1991c) é explícito quanto à característica da modernidade, quando o assunto é a religião. Para ele, “A relativização do lugar físico e a imanentização das coordenadas do lugar metafísico representam, na verdade, o primeiro e decisivo passo na direção de uma modernidade secularizada nos seus fundamentos, ou seja, na sua relação com o tempo [...]” (VAZ, 1988b, p. 30). Tal fenômeno, o da secularização, tem como força motriz o niilismo, do qual sorve a sua força de combate frente ao cristianismo.

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. (VAZ, 1991c, p. 30).

Sem entrar, neste momento, na análise sobre a interpretação de Lima Vaz sobre a secularização, que ficará para adiante, vejamos o que dizem alguns estudiosos sobre esse tema. De saída, é importante esclarecer que se trata de uma questão cuja discussão está aberta e que há pouco consenso entre seus intérpretes<sup>154</sup>. Não obstante, deve-se deixar claro que, para Lima Vaz, a secularização anda de par com o niilismo<sup>155</sup>, que é causa e a força motriz que a alimenta.

Seria oportuno, desde já, trazer alguns esclarecimentos iniciais para situar o *status* do debate sobre a secularização, no sentido de sinalizar a falta de consenso que acompanha suas interpretações. Nesse caso, é significativa a observação de Charles Taylor (2010) sobre a polissemia do debate, desde a dificuldade em se dizer o que é a secularização, porque não há uma clara definição do que ela representa, nem mesmo sobre o seu sentido: “É lugar-comum dizer que, em nossa civilização, ocorreu algo que merece esse título, embora, algumas vezes, isso seja contestado por estudiosos. O problema, no entanto, é definir exatamente o que foi isso que

---

<sup>154</sup> Considerando que o objetivo da pesquisa não é o de acompanhar, em pormenor, as diversas leituras sobre a secularização e suas repercussões nas conformações histórico-sociais do Ocidente, fez-se a opção de tematizar tal fenômeno, em linhas gerais, sobretudo no que ele é determinante para uma compreensão da interpretação de Lima Vaz sobre o niilismo. Por conseguinte, para um maior aprofundamento das discussões em relação à secularização, remete-se à leitura de dois autores que, pela amplitude das suas análises, o domínio sobre o tema e a abordagem dialógica com as mais diversas perspectivas de leitura, reputam-se como indispensáveis para uma compreensão aberta da secularização. Com esse pressuposto, serão feitas as remissões e citações, situando-os no contexto do debate, naquelas questões julgadas indispensáveis. São eles, Charles Taylor (2010), em sua obra magistral “Uma era secular” e Fernando Catroga (2006), no seu trabalho, marco em língua portuguesa sobre o tema: “Entre deuses e césares: secularização, laicidade e religião civil”. Nessa direção, a escolha do percurso de análise sob a ótica de Giacomo Marramao (1995; 1997) se justifica porque, a sua leitura genealógica da secularização, amparada no conceito de tempo, é indispensável para a compreensão do pensamento de Lima Vaz, na questão da gênese da modernidade ocidental. Por fim, esclarece-se, ainda, que não está em discussão a questão da laicidade/laicização, tema correlato à secularização.

<sup>155</sup> Para Lima Vaz o cerne do problema da secularização está na questão da morte de Deus, “Tendo a sua origem no Idealismo alemão, o tema da ‘morte de Deus’ acaba sendo o santo-e-senha 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.” (VAZ, 1988b, p. 33). No terceiro capítulo, será retomada a questão do niilismo e da morte de Deus. Por enquanto, basta sinalizá-la.

aconteceu” (TAYLOR, 2010, p. 500) ou, até mesmo, se, de fato, aconteceu. Tal situação de incerteza suscita questões de natureza interpretativa. Sob esse aspecto, sugere Taylor que a secularização tem sua causa e desdobramentos em dois vetores, não necessariamente antagônicos, talvez até complementares, a saber: o “Desvio Intelectual (DI)” e a “Narrativa Mestra da Reforma (NRM)” (TAYLOR, 2010, p.903-906). O primeiro significando a mudança da forma de concepção de mundo, que corrói a cosmologia judaico-cristã, graças ao avanço da ciência física e do desenvolvimento de uma concepção de mundo mecanicista. Mesmo sendo abraçada por diversos intérpretes, ela é insuficiente para dar conta da complexidade do processo de secularização. Quanto à segunda, “A Reforma [, ela] não só desencanta, mas também disciplina e reordena a vida e a sociedade” (TAYLOR, 2010, p.905-906), suprimindo a demanda por uma necessidade de expressão religiosa baseada na interioridade do crente e na sua necessidade de uma relação direta com Deus<sup>156</sup>. De toda sorte, para Taylor, na análise da secularização, esses dois elementos devem ser considerados nas suas especificidades, sem, no entanto, supor a precedência de importância de um sobre o outro. Portanto, a conformação do Ocidente moderno somente poderia ser compreendida levando-se em consideração os fatos históricos que a tornaram possível, os quais corroboram e explicam a importância de se levar em consideração tais vetores.

É indispensável considerar, também, a análise que Fernando Catroga (2006) porque, além de emular a interpretação de Taylor, ele elucida e reforça o quão complexo é o processo de secularização e o risco que se corre ao analisá-la de forma restritiva, priorizando uma ou outra perspectiva específica. Nesse sentido, ele traz o fenômeno do *revival* religioso para fazer frente às “teses clássicas da secularização” (CATROGA, 2006, p. 39), que tendem a um certo determinismo histórico, ao pretender elucidar o religioso

[...] a partir de uma epistemologia crente na *cientificação, socialização e historização* do fenômeno sacral tendo igualmente como certo que as sociedades industriais acelerariam a racionalização e, sobretudo, a mundanização e a fragmentação de mundividências, e conduziram à perda de controle, por parte das organizações religiosas, das relações sociais e, no terreno da cultural, ao decréscimo da atracção exercida

---

<sup>156</sup> No capítulo anterior, foram discutidas as consequências da Reforma para o Ocidente, no que diz respeito ao desencantamento do mundo.

pelos seus ritos e símbolos, pelo menos nas manifestações mais institucionais. (CATROGA, 2006, p. 39-40, grifo do autor).

Para Catroga, deve ser considerada, igualmente, a influência do político. No entanto, tal não implica uma submissão direta da religião a esses processos, pois “[...] os comportamentos religiosos são relativamente autônomos dos processos de secularização mediados pela vontade política” (CATROGA, 2006, p. 447). Claro está que isso não significa que ela estaria imune às influências das lutas pelo poder, passando incólume sobre as vicissitudes próprias do político. O que se pretende deixar claro aqui é que a secularização se reveste de uma complexidade de questões e de acontecimentos diversos. Tentar reduzi-la a um ou outro fator específico, por mais conspícuo que seja, corre-se o risco de tal simplificação ser desmentida no curso da própria história.

Não obstante, há um ponto que é pacífico: a secularização diz respeito à questão da religião, mas nela não se esgota (TAYLOR, 2010); está vinculada a acontecimentos que tornaram possível o advento da modernidade e, de algum modo, poderia se dizer que a antecede, se considerado o preceito “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mt. 22,21). Ademais, não se poderia desconsiderar que a secularização, para além da esfera religiosa, teve repercussão em outros domínios da sociedade e da cultura modernas, como um todo. Nesse sentido, como afirma Fernando Catroga,

Não se errará muito se se defender que o conceito de secularização passou a conotar a perda, nas sociedades modernas ocidentalizadas, da posição-chave que a religião institucionalizada ocupava na produção e na reprodução do elo social e na atribuição de sentido. O que, se não implicou o desaparecimento do sagrado, provocou uma maior eufemização das fronteiras entre o religioso e o não religioso [...] <sup>157</sup> (2006, p. 62).

---

<sup>157</sup> É oportuna a observação de Catroga, quando chama a atenção para os cuidados que se deve ter na abordagem da secularização, não sei antes fazer uma longa e minuciosa análise histórica sobre a origem desse étimo. O primeiro, que seja considerada como um processo de longa duração; o segundo, tão importante quanto o primeiro, que seja relevada suas especificidades concretas: “De facto, não se errará muito se se defender que o fenómeno da secularização só poderá ser compreendido desde que situado na longa duração, embora se tenha de relevar as especificidades concretas decorrentes das incidências do processo não só no interior da Igreja, mas em todos os níveis (cultural, económico, político) da sociedade.” (CATROGA, 2004, p. 61). Tais cuidados vão evitar que a secularização seja desenraizada das condições históricas mais amplas que a tornaram efetiva, por um lado, ou que o detalhamento, em minúcia, de particularidades de sua efetivação encubram a importância de um tal fenómeno sobre as conformações histórico-sociais, inclusive com incidência sobre alteração do marco normativo de uma determinada época, por outro. Importa destacar que, como historiados das ideias, Catroga passa incólume sobre esses dois riscos.

Aceitando-se como situada, em linhas bem gerais, a complexidade do tema da secularização, passa-se a acompanhar o caminho traçado por Giacomo Marramao (1997), na forma como ele situa tal fenômeno no bojo das discussões atuais. Para ele, “Secularização<sup>158</sup> é – notoriamente – uma das expressões-chave do debate político, ético e filosófico contemporâneo.” (1997, p. 9). Em cada uma dessas áreas, o termo foi adquirindo conteúdo semântico próprio. Na esfera ético-política, denota o déficit de referência normativa da autoridade tradicional, isto é, trata-se de um fenômeno sociocultural que, com a Reforma Protestante, provoca a quebra do monopólio da interpretação. No âmbito da filosofia, significa a substituição da fundamentação teológico-metafísica, ancorada na racionalidade substancial, desde o momento em que a racionalidade formal assumiu a precedência normativa sobre o mundo, a qual confere ao ser humano a decisão final sobre a sua ação no mundo e a responsabilidade pelas suas próprias escolhas.

Assim, seja naquele sentido empregado por Lima Vaz (1988b; 1991c), seja nas acepções de Charles Taylor (2010) e Fernando Catroga (2006), a secularização é uma questão relevante a ser considerada na discussão sobre o *ethos* moderno nos seus diversos contornos, pois, como afirma Salvador Giner, abraçando a leitura de Marramao: “A secularização é a essência da modernidade. É também seu acicate. E é, finalmente, sua forma de conceber o tempo, como desdobramento contínuo da racionalização e humanização que aquela noção traz em si.” (GINER, 1995, p. 17).

Ora, se a secularização é a essência da modernidade, de cujas entranhas afligidas brota a humanização racionalizada, como seria sanada essa ferida senão concebendo o devir do tempo movendo-se em sentido contrário, em direção à sua origem? De que modo isso poderia ser concebido se o próprio presente está ciente da impossibilidade de recuperar o passado, e conseqüentemente, o que se aproxima, a passos largos, é um futuro cada vez mais incerto, indefinível e sem sentido, como bem apresentado em “Blade Runner 2049” (2017)?

---

158 A etimologia e as modificações semânticas pelas quais passou o conceito secularização, cf. Marramao (1997, p. 10-44). Ele procura esclarecer que, na acepção originária, o termo secularização (*saeculum*) já surge como uma polaridade entre o eterno e o contingente. Em seguida, ressalta que, não obstante tratar-se de um conceito cujo núcleo institucional inequívoco é o direito canônico, a dinâmica própria da modernização ocidental encarregou-se de tornar ambivalente o seu significado original, sem, no entanto, colocar a perder seu caráter dualista, ou seja, a relação entre o secular, o mundo, e o regular, o canônico. Cf. também Catroga (2006), principalmente o capítulo “Semântica da secularização”; (2004, p. 54)”, para quem “Longa é a história desta palavra.” Sobre os termos *secularis* adjetivo e *saeculum*, substantivo, no sentido temporal, epocal, como também de mundo, vida mundana e profano, cf. Quicherat; Saraiva (1993, p. 1016; 1053).

Cássio Starling Carlos (2017), crítico de cinema, captou a perda da sensível teia de sentido sobre a qual deitavam as expectativas das sociedades avançadas, e surpreendido o instante evanescente da atualidade que, na sua decadência, se despede das ilusões não realizadas do passado e da incógnita que um futuro sem esperança lhe reserva:

O que um dia foi já era, só sobraram fragmentos, as memórias nem são mais resíduos com os quais construir histórias [sic]. K [...] vagueia atônito por esse mundo sem referências, impalpável, no qual não há mais origens, identidades e tudo tem a densidade dos espectros. (2017, p. 6).

Se tudo isso for visto como resultado da percepção de que a modernidade está apresentando-se na sua mais pura nudez declinante e irreversível, então, duas inferências poderiam ser feitas para sinalizar que: i) o processo inelutável da racionalização, e da sua coadjuvante, a secularização, de fato, operou uma ruptura com a forma de vida passada, que até há pouco se estruturava e se compreendia sob o amparo da religião cristã; por conseguinte, ii) o que se perdeu nesse percurso foi o substrato da representação normativa, que assegurava a unidade simbólica e dotava de sentido as relações vitais de uma cultura que, do nascimento à morte, tudo deveria refletir, nos mínimos detalhes, seu caráter eminentemente religioso.

A perda dessas referências religiosas, sacrificadas no altar da crença na ideia de um progresso ilimitado e de uma razão ilustrada e sedutora, que se apresentou como capaz de conduzir a humanidade à conquista plena da liberdade, recebem do personagem K<sup>159</sup> uma transcrição artística cuja densidade simbólica, em sua gravidade inominável, tal qual uma esfinge, ainda está para ser decifrada. A arte cinematográfica revela um cenário sombrio futurista, no qual as ilusões do progresso e a razão esclarecida lançaram o Ocidente. Nenhum sinal de reencantamento, nem mesmo no fulgurante progresso tecnológico, na sua mais avançada expressão: a inteligência artificial.

K não é apenas um replicante (humanoide criado para ser escravo). Então, quem – ou o que - ele é? De que maneira poderia ser descrito? Como uma

---

159 Sugestivamente, K, protagonista de Blade Runner 2049, tem o mesmo nome dos personagens de “O castelo” e “O processo”, de Franz Kafka. Nesses escritos, Kafka coloca os protagonistas em situações nas quais uma força oculta, superior vem a destituir suas respectivas autonomias, enquanto sujeitos da trama da existência. Em ambas as narrativas, eles se tornam objeto da livre manipulação de algo que, recôndito e inacessível, os faz percorrer, sem qualquer sucesso, os meandros sombrios e incertos de uma burocracia rígida e impessoal.

representação, uma sombra, um resíduo ou, quiçá, um espectro? Talvez não! Ele representa o que restou do engenho humano prometeico: um simulacro a vagar por um amanhã que se move tal qual reflexo do presente projetado no espelho do futuro. Porém, não como na toca do coelho que revela a Alice um mundo onírico, fantástico, onde as coisas funcionam sob uma outra lógica. Trata-se de um mundo cuja história pode ser rastreada desde o passado, quando o Ocidente deixou-se seduzir pela razão esclarecida e se lançou na empreitada do progresso inconcusso, cujo resultado vai-se configurando como um vaguear do humano/replicante, num futuro distópico, em meio às ruínas que são “Vestígios da modernidade, resíduos de progresso, vistos nos prédios e nas ruas [...]”<sup>160</sup> (LYON, 1998, 10).

Essa representação emblemática de uma civilização cujo progresso resultou em barbárie, para utilizar um termo da primeira geração dos frankfurtianos, é ponto de chegada de um processo inconcusso de racionalização e da sua fiel companheira, a secularização, no qual foi conferida à razão formal esclarecida, e não mais à religião, a capacidade de dar respostas aos anseios da existência humana. No entanto, como resultado, chega-se a uma única certeza: a razão não tem como redarguir às indagações que envolvem o sentido da existência humana. E, mais, na sua feição científico-tecnológica, ela é incapaz de “[...] fornecer um princípio integrador último de uma cultura” (LADRIÈRE, 1979, p. 202), que possibilitaria ao ser humano a certeza da pertença, o enraizamento numa comunidade de referência e a busca de um sentido integrador e totalizante. Daí a imagem niilista do futuro/presente vista por K. Imagem de desamparo, do estar lançado num mundo destituído de sentido, do vaguear numa paisagem desértica, sem qualquer orientação normativa e sem destino certo, seduzido, apenas, pelas reencantadas quimeras do mais novo lançamento do mercado tecnológico, ou pelo súbito anúncio desencantado da tragédia de mais um atentando contra a vida humana ou a natureza.

O processo de secularização, como um *continuum*, e sua efetivação no modo de vida desencantado, a se refletir na paisagem abandonada e privada de sentido, porque descartou os princípios de orientação normativa, recebeu em Giacomo Marramao (1997) uma reconstrução genealógica, a qual permite refazer o

---

160 Veja-se que essa descrição de David Lyon é para enfatizar o cenário que ele denomina de “pós-moderna”, utilizando como proscênio a película do Blade Runner, o caçador de androide, de 1982. No Blade Runner 2049, produção de 2017, a distopia original é atualizada para retratar uma atualidade que reflete o mundo ainda mais desencantado do fim das utopias oitocentistas.

percurso da sedimentação do conceito e, com isso, identificar a confluência de fatores históricos, econômicos, políticos e sociais que provocaram uma ruptura no núcleo constitutivo da cultura ocidental, que se compreendia e estava sob a proteção do palio da religião cristã. Ruptura sem precedente no núcleo de sentido da civilização ocidental, porque ao promover a cisão na constituição simbólica da forma de vida tradicional, foi incapaz de colocar um substitutivo integrador da diversidade dos anseios humanos e ordená-los, sob um único denominador comum: um valor simbólico que desse sentido à existência humana como um todo e projetasse os desejos humanos para além da imediatidade cotidiana.

A reconstrução genealógica sobre o processo de secularização do Ocidente traz, pelo menos, duas vantagens sob o ponto de vista heurístico: a primeira, porque procura recuperar a lógica e o percurso estruturante do Ocidente moderno e, com isso, abrir espaço para uma abordagem não reducionista ou historicista desse percurso. Condição para a compreensão das novas teias de relações entre as diversas esferas constitutivas da sociedade e dos novos atores que saem do poscênio e assumem o protagonismo de uma nova época que se desdobra sob o signo da racionalidade esclarecida. Época que fez da ciência a sua representante mais conspícua, e da técnica a comprovação da suposta certeza da superioridade do ser humano sobre a natureza.

A segunda vantagem, é que esse não determinismo permite apreender a complexidade desse processo e sua incidência sobre as diversas esferas sociais, e seus rebatimentos no mundo vital. E mais, a reconstrução genealógica desanuvia o cenário do presente, sempre aberto às mais divergentes interpretações<sup>161</sup>, à medida que projeta alguma luz sobre o despontar dos novos movimentos religiosos, numa sociedade cujo percurso histórico sedimentou divisas insuperáveis que, talvez, não representam tão-somente um certo distanciamento em relação à religião, mas a perda das condições mínimas de um regresso à tradição, considerando-se que todas as pontes com o passado foram implodidas.

---

161 A respeito do tema da secularização e a vastidão de obras produzidas, bem como a diversidade de interpretações sobre o assunto, Giacomo Marramao adverte que “A literatura sobre a secularização é simplesmente inesgotável” (1997, p. 11). Isso dá a ideia de quanto o tema está aberto a discussões várias e pode se prestar às mais diversas interpretações concorrentes. Nesse sentido, a título de esclarecimento adicional, ratifica-se a opção metodológica histórico-hermenêutica, por se entender que, de par com reconstrução genealógica, é possível compreender o processo de desencantamento do mundo junto ao da secularização/desse secularização, reconhecer e respeitar a dinâmica e sua incidência autônoma desse último, a partir de uma abordagem analítica que leve em consideração a sua presença na esfera de atuação que é própria a cada um deles.

Por conseguinte, caberia destacar que a análise genealógica não entra no mérito da discussão para assumir a condição de juiz da contenda para dizer se esses movimentos são, ou não, a prova cabal da negação, *tout court*, do processo de racionalização ocidental e da secularização, seu acólito inseparável. Pelo contrário, o que essa análise possibilita ver é que algo de irreversível aconteceu na história ocidental, que provocou uma cisão na relação entre a religião e a modernidade. Ou seja, o que ocorreu só pode ser compreendido se for levado em consideração o lugar que esses movimentos ocupam e o papel que eles desempenham nos labirintos das teias de relações que conformam o complexo cultural da atualidade, condição para que o debate sobre o tema da secularização ocupe o lugar que lhe é próprio.

Do ponto de vista histórico<sup>162</sup>, secularização é um termo técnico, afeto ao Direito Canônico, cuja aparição pode ser localizada no século XVI. Naquela época, dizia respeito à passagem de uma pessoa consagrada, regular, com votos religiosos, para a vida secular. Desde então, ela não estaria mais submetida às regras canônicas, próprias à vida religiosa consagrada. No entanto, o termo foi ganhando novos significados, ao longo do tempo, e passou a ser interpretado, também, como sinônimo de descristianização e secularização, isso como consequência do processo de modernização que, com o advento dos Estados nacionais foi aos poucos ceifando o poder da Igreja sobre os destinos do mundo.

De uma forma muitíssimo breve, poder-se-ia dizer que a ascendência da Igreja Católica sobre o *saeculum*, cuja origem dista quase 2.000 anos, tem origem no Edito de Milão, em 313, quando o Imperador Constantino contemporizou com a Igreja o exercício do poder, cedendo acesso da autoridade papal, espiritual e eterna, ao poder imperial, humano e temporal. O Imperador Teodósio I, em 27 de fevereiro de 380, consolida essa ascendência ao declarar o cristianismo religião oficial do Império, ao tempo em que denega e proíbe a homenagem pública aos antigos deuses romanos. Paulatinamente, o cristianismo ocupa o espaço deixado pelo vácuo do poder decadente e assume a legitimação simbólica do Império. Desde então, até o despontar da época moderna, essa diarquia, não sem grandes conflitos e rupturas<sup>163</sup>,

---

<sup>162</sup> Sobre uma abordagem histórico-conceitual, ver também Catroga (2004).

<sup>163</sup> Importa aqui alertar sobre a caracterização do processo de secularização à base de uma síntese histórica. Isso poderia ser tomado à guisa de uma filosofia da história, ou seja, como um processo linear cujo desfecho estaria previamente determinado. Tratando-se, pois, de uma sinopse, não se pode perder de vista a complexidade de questões e concepções determinantes na gênese desse conceito. Para Marramao, uma correta apreensão desse processo deve atentar para o significado que a oposição espiritual/secular impregna de sentido, sobretudo na sua dimensão filosófica, quando

caminhou *pari passu*. Com a Paz da Westphalia, em 1648, o conúbio é desfeito. “A Igreja perde o seu papel de custódio essencial do poder político, enquanto este último se vê livre das responsabilidades inerentes diretamente à esfera religiosa.” (MARRAMAIO, 1997, p. 21).

A partir do século XIX, sobretudo na Europa, a cisão entre eternidade/secularidade se aprofunda, e pode ser observada em três frentes: i) a transposição conceitual hegeliana do ser para o devir (cf. ARENDT, 1972), que se insere num dos índices do fim da tradição, e cuja dialética dessubstancializa qualquer pretensão de se afirmar o eterno, senão a inarredável evanescência do presente, suprassumido no futuro, que também será negado; ii) o abandono da perspectiva agostiniana das duas cidades e a afirmação da resolução das coisas na imanência, ou seja, sem o aguardo do desfecho escatológico da história; e, finalmente, iii) a assunção do conceito de história universal, não mais concebida como o lugar da revelação de Deus, pois supressa está qualquer categoria religiosa para se referir ao desdobrar-se do tempo, no *continuum* da finitude do mundo presente.

Nesse contexto, duas consequências poderiam ser apontadas: por um lado, a secularização poderia vir a ser legitimada sob o ponto de vista teológico, no sentido de que se reconhece a autonomia do mundo em face da fé e desta em relação ao mundo e, por outro, o conceito secularização torna-se “um conceito ubiqüitário.” (MARRAMAIO, 1997, p. 44). Isto é, trata-se de um conceito que se liberta das amarras da dualidade religioso/secular, à qual ele estava circunscrito, e será cotejado por outras áreas das ciências humanas, a exemplo da filosofia, teologia, ciência política e sociologia.

Em Max Weber, o desenvolvimento do Ocidente moderno como processo de secularização<sup>164</sup> está jungido à ideia do protestantismo calvinista, como “espírito

---

vista a partir da doutrina agostiniana das duas cidades, referência incontestada na conformação da civilização Ocidental. Ademais, desde o advento da modernidade outras variáveis vieram a compor esse processo, mormente com a entrada da perspectiva do tempo histórico, categoria lapidar para a compreensão da modernidade em oposição à história sagrada, o que o torna ainda mais rico em termos de “[...] coordenadas simbólicas da condição moderna: emancipação e progresso, liberação e revolução [...]” (MARRAMAIO, 1997, p. 23), que vão alterar, desde a raiz, o significado do que se entende por espiritual e mundano.

<sup>164</sup> Esse conceito aparece no contexto da discussão weberiana sobre as seitas protestantes nos Estados Unidos da América, quando ele trata da importância das associações e clubes para o reconhecimento e a ascensão social que elas possibilitaram aos seus participantes. Mesmo que não se tratasse da significação social dessas associações, diz ele, “Primeiro, estamos interessados no fato de que a moderna posição dos clubes e sociedades seculares, com recrutamento por eleição, é em grande parte produto de um processo de secularização. Sua posição é consequência da

do capitalismo”, e seu conseqüente domínio sobre o mundo, ancorado no processo de racionalização ocidental. Como unidades indissociáveis, duas faces de uma mesma moeda, ambos concorrem para dar suporte ao pressuposto de Weber, que é, ao mesmo tempo, a hipótese de trabalho, móvel da sua busca para explicar o fato de que no Ocidente, e somente nele, foram dadas aquelas condições para o desenvolvimento de um modo de vida que resultou no desencantamento do mundo<sup>165</sup> e, junto com ele, “a problemática geral da secularização.” (cf. MARAMAO, 1997, p. 47-49).

Com Weber, o conceito de secularização<sup>166</sup> perde a sua força axiológica normativa que conotava aquele sentido da oposição dual religioso/secular, tendo o primeiro, sempre e necessariamente, a precedência sobre o segundo, para se tornar uma das mais qualificadas predicções para se referir à essência da modernidade. Ambas, modernidade e secularização, já não podem mais ser pensadas separadamente e, menos ainda, em oposição. A secularização vem a ser, por seu turno, uma consequência esperada da mundanização – no sentido de que o agora mesmo, a atualidade, *modo*, em oposição ao mundo do além –, que se tornou o fado do Ocidente racionalizado. Para dizer de outro modo, a secularização é o ponto de chegada do processo histórico-religioso de eliminação da magia do mundo, iniciado pelos antigos profetas judeus que, junto à racionalidade grega, condenou todos os meios mágicos de salvação, que agora atingiu o seu desfecho, a “sua conclusão lógica” (WEBER, 1997, p. 72).

Em suma, na perspectiva de análise weberiana da racionalização do Ocidente, a secularização atinge o núcleo constitutivo de sentido da sociedade moderna, ao subtrair da religião o núcleo gerador de poder e de sentido<sup>167</sup> e deslocar

---

importância muito mais exclusiva do protótipo dessas associações voluntárias, ou seja, as seitas.” (WEBER, 1974a, p. 357-358).

165 A discussão sobre o desencantamento do mundo foi apresentada na primeira parte deste trabalho.

166 Sobre a importância e o alcance das contribuições de Max Weber à questão da secularização, afirma Maramao: “Pela amplitude de perspectiva e pela riqueza de conteúdo analítico, a reimpostação (e expansão) weberiana do tema da secularização representa, portanto, um verdadeiro divisor de águas. Ainda que contestada, constitui para a filosofia, não menos que para as ‘ciências da cultura’ do século XX, um ineludível ponto de referência” (1997, p. 53).

167 Vista em perspectiva, a análise weberiana sobre a secularização já antecipa, em todos os seus contornos e consequências, o que Carl Schmitt afirmará em sua teologia política: “Todos os conceitos centrais da moderna teoria do Estado são conceitos teológicos secularizados.” (2009, p. 37). Sentença lapidar que demonstra que o centro de gravidade sobre o qual o exercício do poder era efetivado foi deslocado, definitivamente, do domínio religioso para o secular. Conseqüentemente, questões relativas à esfera pública, a exemplo da autoridade, do poder e da soberania dos Estados, como também da liberdade de pensamento e da razão científica, todas elas, sem exceção, são libertadas da tutela da religião, para então se legitimar na aplicação a outras esferas da realidade ou

esse núcleo para o conhecimento. Tal arrojo, ficará consignado sob o conceito de progresso, substitutivo ao de providência (MARRAMAO, 1997, p. 78; LYON, 1998, p. 13s.). A ousada aposta no progresso se concretizará, não sem vacilos, recuos e avanços, através da crença nas possibilidades ilimitadas do desenvolvimento da técnica, que dispensa qualquer fundamentação e é, ao mesmo tempo, o coroamento lapidar e sublime do irreversível destino da metafísica ocidental<sup>168</sup>, o seu próprio fim, segundo Heidegger (2010), porque se realizou na tecnociência.

Malgrado a força simbólica que o sintagma desencantamento do mundo exerceu para a consolidação do conceito de secularização como destino inescapável do Ocidente, nos últimos tempos, esse conceito passou a ser revisto, sobretudo porque um dos pilares que lhe deram sustentação sofreu profundo revés. Trata-se, sobretudo, da ideia de progresso como alternativa à providência, assunção do pressuposto de que, com a práxis, o homem prometeico, sujeito da história, seria um substitutivo à altura de Deus, portanto, poderia imanentizar a escatologia. Cabe lembrar que a ideia de progresso recebeu sua força motriz e foi convenientemente acolitada pela visão otimista da história. No entanto, graças ao caráter puramente quantitativo, que reclama mais inovação, mais produção e mais consumo, a única resposta que o progresso pode articular sobre o sentido da existência foi postergar, indefinidamente, o futuro e torná-lo incerto (MARRAMAO, 1995, 1997), provocando, assim, uma crise sem precedente no seio da cultura, que se “[...] caracteriza, em suma, por um obscurecimento dos *fins* e por uma incerteza generalizada quanto ao *sentido* da própria aventura humana (VAZ, 2002, p. 116, grifo do autor).

O progresso, com o conseqüente avanço da ciência e da tecnologia, afiançou chegar a um novo estágio civilizatório, uma era de abundância e de vida plena, graças ao alvorecer do novo homem, livre dos limites e entraves da tradição, pelo menos enquanto promessa. No entanto, ele despertou, tão-somente, a vontade de consumo e a busca permanente por novidades. Para satisfazê-las, promoveu lançamentos seguidos de novos produtos no mercado de consumo, objetos que

---

contextos (MARRAMAO, 1997, p. 79). Ao perder o reconhecimento como instância legitimadora da esfera pública, o sagrado se recolhe à periferia do sistema e, progressivamente, vai encontrando abrigo nas instâncias de decisões subjetivas.

<sup>168</sup> Sobre a questão da técnica, como destino da metafísica, cf. Martin Heidegger (1989; 2007). Para Lima Vaz, a leitura de Heidegger sobre a metafísica ocidental é equívoca porque não considera que a racionalidade operativo-formal exclui do domínio da racionalidade a questão da transcendência. Com isso, “Exilada do domínio da razão a metafísica emigra para o mundo do *mito*.” (VAZ, 2002, p. 366, grifo do autor). Esse tema será retomado adiante, basta apenas sinalizá-lo no que ele se inscreve como um dos vetores do processo de secularização, na interpretação de Lima Vaz.

reúnem as tecnologias mais avançadas e aguça o desejo de posse. Não obstante, essas novidades não foram capazes de preencher o vazio de uma vida carente de sentido, porque subordinada aos imperativos da necessidade incessante de adaptação às exigências do mercado e dos sistemas sociais, não saciou o desejo mais profundo do ser humano, que é o da transcendência. Com isso, o progresso sucumbiu, enquanto utopia, na sua própria incapacidade de consolar e de cumprir suas promessas (MARRAMAO, 1997, p. 102-113). Progresso que legou como herança uma crise de sentido em meio a um mar de abundâncias materiais, cuja raiz mais profunda, segundo Lima Vaz, esteja no “[...] aumento prodigioso da capacidade de humana de *produzir* e no definhamento, até quase desaparecimento, da capacidade humana de *contemplar*.” (VAZ, 2002, p. 117).

Essa crise de sentido e seus desdobramentos, cujas feições niilistas se fazem presentes na sociedade contemporânea, através da tendência dissolutiva dos valores humanizantes da existência, por uma lado, e o renascimento global de movimentos religiosos, alguns dos quais de caráter marcadamente fundamentalistas, por outro, vão colocar sob suspeição a ideia de que a secularização é um processo inconcusso, que penetra todas as esferas da cultura, e que o abandono definitivo da dimensão religiosa da existência é o destino inelutável do Ocidente racionalizado. Essa crise da ideia de uma secularização oníabrangente e suas consequências para a religião será objeto da reflexão seguinte.

#### **2.2.4 Dessecularização como processo: inflexão não esperada**

Conforme sinalizado acima, o *pathos* do final da década de 1970 não corroborava com a ideia de uma secularização oníabrangente, como bem descreveram Stefano Martelli (1995) e Willfried Spohn (2003). Nesse contexto, um outro sociólogo da religião que vai colocar sob uma nova ótica a questão da secularização será Peter Berger, com uma mudança de inflexão na abordagem sobre a relação entre religião, modernidade e secularização<sup>169</sup>. Uma década após a

---

169 Não somente sobre a secularização, mas também sobre a dessecularização ou mesmo com denominações diversas, a exemplo de “pós-moderno” e “pós-história”, as discussões sobre a crise e os seus desdobramentos na configuração histórico-social da atualidade receberam contribuições das ciências humanas e sociais em seu conjunto. No âmbito desse trabalho, em face do seu objetivo, serão tomadas como principais referências para discussão das novas configurações da sociedade

publicação de “Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural”, que revia a tese desenvolvida sobre a secularização de “O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião”, Peter Berger (2017) irá publicar “O imperativo herético: possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa”.

Para Marramao (1997, p. 103), “O imperativo herético” representa o amadurecimento do percurso pós-weberiano de Berger<sup>170</sup> sobre a conexão entre modernidade e secularização. De fato, será o próprio Berger quem irá dizer, no Prefácio de “O imperativo herético”, que está retomando intencionalmente o argumento no ponto em que foi deixado (BERGER, 2017, p. 7), ou seja, lá aonde os sinais da transcendência haviam se tornado “rumores” (BERGER, 1973, p. 124). Em tal sentido, trata-se, com efeito, de um programa de trabalho a ser desenvolvido pela teologia, uma incursão em “[...] *todas* as tradições [...]” (BERGER, 1973, p. 110, grifo do autor), em busca de qualquer sinal da transcendência, daqueles vestígios que se tenham sedimentado, ao longo do tempo, nas experiências humanas e deixado suas marcas que, mesmo embotadas, estão presentes no cotidiano do mundo da vida. Sinais somente perceptíveis por quem se demora, vivencia e saboreia essa experiência, porque está atento à tradição, pois o impulso religioso originário não é discursivo, mas vivido na contemplação da transcendência (BERGER, 1973, p. 115).

Uma breve retomada do caminho percorrido por Peter Berger poderia apontar o porquê da inflexão do seu pensamento com relação à secularização. Num primeiro momento, tal *status* não religioso da cultura seria uma consequência natural do desencantamento do mundo, que se apresentava como destino inescapável do

---

contemporânea, as contribuições de Peter Berger (1973; 2000; 2017) e Stefano Martelli (1995), considerando a filiação desses autores à tradição cristã ocidental.

<sup>170</sup> Em vista dos equívocos semânticos que o conceito “pós” venha a sugerir, dada a sua polissemia, talvez o pós-weberiano pudesse ser compreendido aqui mais como um levar adiante (“pós”) algumas contribuições do pensamento de Max Weber, que melhor corroboram com o projeto teórico de Peter Berger, no seu esforço de pensar a experiência religiosa na contemporaneidade. Um “pós” suprassumido, no sentido hegeliano, que afirma, nega e eleva o estatuto discursivo weberiano, a altura dos desafios da atualidade, e menos um rompimento *tout court* com essa tradição. Ou seja, o que é negado é a aporia do desencantamento do mundo, para ser recuperado como uma análise da crise da própria secularidade contemporânea (BERGER, 2017, p. 218). Haja vista, que não apenas a sombra de Max Weber acompanha a discussão de Berger (2017) sobre a modernidade secularizada, como também os conceitos e as análises weberianas, com respeito à relação entre o protestantismo e a modernidade. Portanto, na leitura aqui realizada, entende-se que Berger não estaria dispensando ou mesmo abdicando do aparato teórico weberiano, nas suas análises sobre presente. Weber é uma constante para Berger e o pensamento do autor de “A ética protestante” funciona como suporte heurístico que sinaliza novas possibilidades para o desenvolvimento do pensamento religioso, na contemporaneidade.

Ocidente. Sob esse aspecto, poder-se-ia dizer que o processo de racionalização ocidental não apenas expulsou a magia e as divindades que faziam o comércio entre o aqui e o além, mas substituiu, também, a justificação teológico-metafísico do mundo por critérios de verdade fundamentados na própria razão natural. É o que se pode depreender do conceito de estruturas de plausibilidade, viga mestra de “O dossel sagrado”. Ali, Berger fez ver que a razão moderna havia substituído competentemente a função antes atribuída à religião: instituição que conferia credibilidade aos frágeis arranjos humanos, para dotar o mundo com algum sentido. “Como vimos, o problema fundamental das instituições religiosas é como sobreviver num meio que já não considera evidentes as suas definições da realidade.” (BERGER, 1985, p. 166).

Num segundo momento, em “Um rumor de anjos”, a reflexão pretende demonstrar que o acicate da secularização parece ter desgastado o seu extremo, pois há sinais evidentes de que o sobrenatural, “[...] banido da respectabilidade cognitiva por autoridades intelectuais, pode sobreviver em recantos e fendas ocultas da cultura.” (BERGER, 1993, p. 41). O desejo humano por um sentido que ultrapasse a imediatez do cotidiano, e se projete na direção de uma realidade sobre-humana, é a única esperança válida como resposta à suas angústias. Esse desejo reclama do teólogo um retorno àquele que carrega consigo vestígios insaciáveis dessa sede de Deus (BERGER, 1993, p. 69).

Será em “O imperativo herético”, obra de 1979, sistematização dos *insights* do trabalho anterior sobre religião<sup>171</sup>, que Peter Berger retomará a questão da religião na contemporaneidade e, com mais força, vai apontar uma possível saída às aporias que a teologia cristã teve que se confrontar na tentativa de responder às investidas da secularização. Questão que ele retoma adiante, em “Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista”, obra de 2014.

O ponto de partida metodológico de “O imperativo herético” é a constatação fática de que a sociedade moderna tem como eixo constitutivo de sua configuração epocal a liberdade de escolha do sujeito da ação às mais diversas possibilidades que estão para ele disponíveis. É o que ele denomina de “imperativo herético”. Escolher tornou-se uma imposição universal inadiável. Mais do que uma questão afeta a

---

171 “O meu último livro sobre religião foi Um rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. O presente livro retoma deliberadamente o argumento no ponto em que fora deixado naquele – ou seja, na alegação de que o pensamento teológico devia seguir uma abordagem indutiva.” (BERGER, 2017a).

liberdade, escolher constrange o sujeito moderno como uma fatalidade, uma condição que se expande, inexoravelmente, e da qual ele é impotente para se eximir. Daí a necessidade de se indagar: quais são as consequências para a religião, cujo lugar estava de antemão garantido na sociedade tradicional, como alternativa única de plausibilidade sobre o sentido do mundo, numa sociedade moderna, na qual não há limites de escolha?

O problema é abordado desde o núcleo constitutivo da consciência do indivíduo, enquanto ser capaz de apreender, cognitivamente, as regras formais que o capacitam à convivência em sociedade. Como já tinha sido tematizado por Max Weber (2004), o desenvolvimento da racionalidade ocidental se insurge no núcleo de apreensão da realidade do sujeito. Isso porque se trata de um processo de aprendizado que adentra as estruturas cognitivas, e remodela o modo como ele estabelece as relações constituintes da sua existência fática com o mundo, com os outros e com ele mesmo. Isto é, considerando que uma das distinções da modernidade é a precedência do conhecimento científico e tecnológico sobre as demais formas de conhecimento, é inescapável que a consciência do indivíduo tenha alguma simetria com o estágio de desenvolvimento de tal forma de conhecimento, no caso o científico, do contrário haveria um descompasso, senão um completo divórcio entre os mundos objetivo, subjetivo e social, uma espécie de esquizofrenia entre o sujeito e o mundo que o rodeia.

Ora sob o ponto de vista dos processos cognitivos, a modernidade somente considera plausível o que pode ser comprovado, através da evidência científica, conquista do desenvolvimento da racionalidade formal e da técnica, que desbancaram a metafísica e a religião da esfera pública, graças à sua capacidade de produzir resultados compatíveis aos seus propósitos, quais sejam: constituir um mundo à imagem e semelhança da vontade humana, que está ancorada na subjetividade prometeica; torná-lo plausível à apreensão cognitiva pelo senso comum e organizá-lo de modo funcional. Portanto, sob aspecto cognitivo, pode-se inferir a preocupação de Berger foi também a de deixar claro que a modernidade fracassou no seu propósito de conferir ao mundo um conteúdo simbólico, substitutivo do religioso-metafísico, que viesse ao encontro dos anseios humanos mais profundos. Sob esse aspecto, poderia ser afirmado que as promessas da razão esclarecida moderna falharam por não corresponder à necessidade antropológica constitutiva do existente, isto é, à sua sede pela transcendência (VAZ, 2002; 2012b; 2013; 2014).

A modernidade forja, portanto, uma consciência que já não tem a tradição como a regra de ação ou de orientação em face da pluralidade das visões de mundo, porque ela já não é evidente e se subtrai como enclave de uma realidade maior, objetivamente mais real. “*A modernidade pluraliza tanto instituições quanto estruturas de plausibilidade*” (BERGER, 2017a, p. 33, grifo do autor). A segurança do mundo desaba no momento em que o indivíduo tem que fazer escolhas<sup>172</sup>, sem nenhum ponto de referência normativo, senão a solidão do seu eu mesmo, que deve decidir e arcar com as consequências dessas escolhas. Escolher: um fardo que pesa sobre os ombros do indivíduo e sobre o qual não há nenhuma evidência, nenhum ponto arquimediano, nenhum suporte transcendente à mão, porque foi perdido o mundo da certeza religiosa. Aberto está o destino à experiência humana e a ventura é a escolha, em meio a possibilidades múltiplas, incertas e, às vezes, conflitantes. “Até mesmo os deuses estão à disposição numa multiplicidade de ofertas de escolha”<sup>173</sup> (BERGER, 2012b, p. 61). Situação anômica, pois não apenas a ameaça das ameaças, o terror da morte, está à espreita. Sem um porto seguro emanado das novas formas de legitimação social, vem abaixo a plausibilidade subjetiva, dependente que era da institucionalidade da tradição, porque seu ponto de referência normativo estava ancorado no universo simbólico dessa herança, força legitimadora e protetora do indivíduo (BERGER; LUCHMANN, 2014)<sup>174</sup>.

Esse pluralismo, que provoca uma crise de sentido sem precedentes no Ocidente, faz ver em ação o politeísmo dos valores, do qual falara Max Weber<sup>175</sup>. Não obstante, em meio à luta de deuses e à multiplicidade de escolhas que se abrem ao indivíduo atônito, a experiência com uma realidade que o transcende não foi abolida da vida humana: “É tanto mais útil lembrar que a experiência religiosa é uma constante na história humana.” (BERGER, 2017a, p. 75). Cabe, por conseguinte, compreender como essa experiência tem seu lugar numa sociedade secularizada e como a tradição,

---

172 Daí o título da obra “Imperativo herético”. “A palavra ‘heresia’ vem do grego *hairein*, que significa ‘escolher’. Uma *heiresis*, originariamente, significava apenas fazer uma escolha.” (BERGER, 2017a, p. 44).

173 “O pluralismo não só permite escolhas (profissão, esposo ou esposa, religião, partido), mas obriga a isto, assim como a oferta moderna de consumo obriga a decisões (sabão Minerva ou Omo, carro Volkswagen ou Renault). Já não é possível não escolher, pois é impossível fechar os olhos diante do fato de que uma decisão tomada poderia ter sido diferente” (BERGER, 2012b, p. 61).

174 A inflexão de Peter Berger na questão da secularização não invalida os fundamentos teóricos da sua sociologia do conhecimento desenvolvida em “A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento.” (Cf. BERGER, 2017a, p. 20).

175 “Mas todos esses casos são os mais elementares na luta em que os deuses das várias ordens e valores se estão empenhando.” (WEBER, 1974a, p. 175).

que foi desalojada do centro simbólico normativo da modernidade, reencontra o lugar que lhe é próprio, nesse mundo plural e de destino incerto, sem, contudo, capitular ou ceder aos encantos do *saeculum*, mas, sobretudo, manter vivo o constitutivo da sua tradição: o anúncio salvífico de Deus, encarnado na pessoa de Jesus Cristo.<sup>176</sup>

Será sobre esse lugar da religião na modernidade secularizada que Peter Berger irá refazer as trilhas percorridas pelo cristianismo, no seu confronto com a modernidade, desde a Reforma Protestante, e propor um ponto de partida teórico a partir do qual brotariam os fundamentos que alimentam o dizer religioso, que outra coisa não é senão a própria experiência. Sob esse aspecto, ele tomará como referência a experiência da teologia protestante, por entender que há uma vinculação histórica dessa teologia com a modernidade: “Na medida em que o protestantismo manteve uma relação especial com a Modernidade, ele também manteve com a secularização.” (BERGER, 2017a, p. 78, *passim*).

Na trilha de Max Weber, ele irá propor uma tipologia que servirá como sinalizador das formas de relação do cristianismo com a Modernidade. “Três opções básicas apresentam-se para o pensamento religioso na situação pluralista.” (BERGER, 2017a, p. 82). São elas: a “opção dedutiva”, a “opção redutiva” e a “opção indutiva”. Porém, essa tipologia não se pretende exaustiva, a ponto de corresponder à complexidade e à diversidade de leituras que podem ser feitas a partir dessa relação conflitiva. Funcionam, sim, como “tipos ideais” e, como tais, não se espera encontrá-los na realidade, porque são construções formais das estruturas transcendentais do intelecto no seu esforço de tentar reunir, sob um denominador comum, as diversas possibilidades de interpretações advindas da experiência, e dotá-la de algum sentido.<sup>177</sup>

As duas primeiras opções da tipologia de Peter Berger, poderiam ser resumidas dessa forma: a “opção dedutiva”, primeiramente, significaria a reafirmação da autoridade da tradição religiosa no seu confronto com a secularidade moderna, ou seja, parte-se de uma verdade aceita como inamovível, portanto, independente da

---

<sup>176</sup> Para Lima Vaz o grande desafio enfrentado pelo Cristianismo, na atualidade, é anunciar a Palavra numa modernidade que deixou para trás os valores cristãos, desde o momento em que o Ocidente adentrou em um novo tempo, que ele designa de “[...] *modernidade pós-cristã* aquela que do século XIX em diante, passou a ser conhecida como modernidade *tout court*. Ela assinala uma nova época na civilização ocidental do ponto de vista da reorganização do seu sistema simbólico e seus traços começaram a definir-se a partir do século XVII.” (VAZ, 2002, p. 235, grifo do autor).

<sup>177</sup> Sob esse aspecto, Peter Berger esclarece “Tudo isso é apenas um outro modo de dizer que a advertência de Max Weber acerca do que chamou de ‘tipos ideais’ se aplica aqui: nenhuma dessas tipologias existe no mundo; elas são sempre construtos intelectuais.” (BERGER, 2017a, p. 83).

temporalidade. Dizendo de outro modo, não obstante as mudanças que ocorrem na história e na sociedade, por consequência, na vida das pessoas e nas formas de legitimação da realidade, a autoridade da tradição deverá permanecer inalterada, intacta, mesmo que esse fechamento no tempo pretérito venha a provocar a recusa do diálogo com o tempo presente.

O exemplo a que recorre Peter Berger é o da neo-ortodoxia protestante; o modelo teológico apresentado será o de Karl Barth, em combate contra as forças da modernidade. Para esse teólogo, Deus se revela à humanidade, mediante a palavra, e toma, livremente, a iniciativa de falar aos homens. Jesus Cristo, vértice dessa revelação, é a palavra que se fez carne e a Igreja recebe a missão de anunciar essa verdade, o *kerygma*. A esse anúncio, há somente uma única resposta apropriada do crente: ouvir a Palavra, em absoluta obediência a Deus. Assim, Karl Bart representará o confronto da neo-ortodoxia com a modernidade, porque ela relativiza a religião, e, também, com o liberalismo teológico protestante, porque este se aproximou da modernidade ao assumir pressupostos epistemológicos das ciências humanas, que emulam o método das ciências formais.

A vantagem dessa opção, segundo Peter Berger (2017a), é que os critérios de validade dessa tradição permanecem objetivamente afirmados e são tomados como indubitáveis. Por conseguinte, a tradição religiosa é afirmada com toda a sua autoridade para aquela determinada comunidade de crentes. Não obstante, há uma desvantagem, é que o processo de modernização, com seu poder relativizador, mina a plausibilidade subjetiva, porque a religião já não mais participa dos princípios de legitimação da mundividência dominante, ao tempo em que corrói o pressuposto de que a religião ainda tem o poder de conferir sentido à sociedade como um todo, pois, como lembra Danièle Hervieu-Léger (2008)<sup>178</sup>, é também característica da modernidade minar, inclusive, as convicções dos crentes sobre a pretensão da religião de ter alguma precedência sobre o ordenamento da sociedade.

A segunda, é a “opção redutiva”. Como o nome sugere, trata-se de uma tentativa de transposição da tradição em termos modernos. A sua interpretação contemporiza com a secularidade e vai ao seu encontro, de modo que a consciência

---

178 “O que é especificamente ‘moderno’ não é o fato de os homens ora se aterem ora abandonarem a religião, mas é o fato de que a pretensão que a religião tem de reger a sociedade inteira e governar toda a vida de cada indivíduo foi-se tornando ilegítimo, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fiéis.” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 34).

moderna passa a ser critério de verdade sobre assuntos relativos à tradição. Assim, por estar lançado no mundo, o ser-aí<sup>179</sup>, o existente, não escolhe as condições sobre as quais ele vai encontrar o mundo. Lançado no mundo, é a situação na qual se encontra, pois ele não é, no sentido de uma essência previamente determinada, mas existe, é projeto, possibilidade de ser. Por isso, ele tem que construir sua existência mediante as escolhas que fará em tal condição de facticidade, pois não há destino, apenas liberdade, e o mundo em que foi lançado, a modernidade, é um mundo sem Deus. O que reverbera na consciência moderna é o forte impacto daquele anúncio de Friedrich Nietzsche (2012) de que Deus está morto. Doravante, na consciência moderna, restaram, apenas, a sombra de um Deus ausente, um espectro que adeja um mundo secularizado, frio e sem sentido. Nesse mundo, o ser humano busca qualquer coisa que se apresente como tábua de salvação em face das frustrações causadas pelos sonhos desfeitos, graças à não realização das promessas do progresso, anunciadas pela razão ilustrada.

O representante máximo da “opção redutiva” foi Rudolf Bultmann. Seu programa é o da desmitologização<sup>180</sup>, que significa: “Toda essa visão mitológica da realidade está em conflito aberto com a visão moderna, moldada pela ciência, e que entende o cosmos como um sistema fechado de causalidades empíricas.” (BERGER, 2017a, p. 129). O intento de Bultmann seria o de aproximar a religião da consciência moderna secularizada, sob a influência da fenomenologia existencial de Martin Heidegger (1998). Nessa tentativa de traduzir o conteúdo da fé cristã nas categorias modernas, uma das primeiras vítimas foram os milagres, pois a razão formal moderna dispensa qualquer tipo de apreensão da realidade que não tome por base a experiência, e que essa venha a ser comprovada de modo indutivo e experimentalmente. Qualquer que seja a experiência, para ser comprovada, ela deve ser submetida às regras metodológicas das ciências formais e passível de aplicabilidade, como recurso indispensável ao desenvolvimento tecnológico, duas condições não satisfeitas pela experiência da fé. Ademais, não teria sido por esses motivos que a fé e, junto com ela, a metafísica, tenham sido banidas como incapazes

---

179 Sobre o conceito ser-aí (Dasein) cf. Heidegger (1988).

180 “A mitologia é entendida por Bultmann como um padrão de pensamento no qual a altermundanidade é representada como agindo dentro do mundo, ou, em outras palavras, no qual o mundo empírico é constantemente penetrado por forças providas de seu além.” (BERGER, 2017a, p. 128).

de conferir plausibilidade à nova configuração epocal, por que foram consideradas como destituídas de sentido e fora do âmbito do controle experimental?

A barganha com a consciência moderna secularizada cobrou um alto preço. Com efeito, como seriam traduzidos os conteúdos da fé, decodificados em linguagem mitológica, se eles são componentes do próprio *kerygma*? Não obstante, quase como um prêmio de consolação, a “opção redutiva” tem o proveito de diminuir a dissonância cognitiva entre a tradição e a consciência moderna, porque procura traduzir o conteúdo dessa tradição na estrutura cognitiva secularizada. Contudo, o conteúdo religioso da tradição tenderá a se dissolver nas estruturas seculares da racionalidade moderna que, desde seu despontar, entrou em luta contra os conteúdos da religião. Não é sem razão que, também aqui, vence a modernidade.

Por fim, Peter Berger apresenta a “opção indutiva”. Seria, pois uma saída ao impasse estabelecido entre a religião e a modernidade. Trata-se de uma opção que recolocaria a experiência vivida como lugar, por excelência, e fundamento de todas as afirmações religiosas. Friedrich Schleiermacher será apresentado como o principal representante dessa opção, ele que procurou responder à indagação sobre a essência da religião, a partir da experiência de Deus, na qual o ser humano se coloca em dependência absoluta. “Esse é o verdadeiro assunto da religião – não a especulação teórica, nem a pregação moral [...] A experiência subjacente a toda religião, a sua essência, é a descoberta do infinito dentro do fenômeno finito da vida humana” (BERGER, 2017a, p. 157, grifo do autor). O recurso à antropologia é apenas o ponto de partida para visar ao infinito na sua travessia pela contingência, conferindo-lhe sentido. A própria multiplicidade de formas religiosas é sinal de que a experiência é fundamento de todas as afirmações religiosas.

Essa terceira opção é abraçada por Berger, porque ela traz como proveito a possibilidade de a verdade da tradição ser apresentada sem imposição autoritária. Isto é, “A indução significa aqui que as tradições religiosas sejam compreendidas como corpos de evidência acerca da experiência religiosa e dos *insights* dela derivados.” (BERGER, 2017a, p. 85). Por não constranger o ouvinte, ela está aberta ao diálogo intersubjetivo e à gratuidade da experiência. A despeito disso, não se pode perder de vista que os tempos presentes têm como principal moeda corrente a busca de certezas e evidências, passíveis de serem comprovadas, experimentalmente. Por conta disso, ao se optar pelo processo dialógico, não impositivo, pode-se passar a falsa impressão de que o conteúdo da tradição não está seguramente definido ou

mesmo que ele não reúne força suficiente para se impor como opção, diante do desafio que a resposta à Palavra de Deus exige, em meio à multiplicidade de ofertas cujas promessas correspondem aos desejos imediatos e são de fácil assunção, porque não exige maior comprometimento existencial. Não obstante, essa é a única opção que se abre ao diálogo em face das condições plurais da época atual, que a tudo relativiza.

Posto que a discussão em “O imperativo herético” enfrentava a questão de como a teologia protestante travou seus embates com a modernidade secularizada, no último capítulo Peter Berger expande a questão para propor um outro embate para ampliar o horizonte da teologia cristã, por considerar que, na modernidade, quem está em crise não é a religião, mas a própria secularidade. “O fato mais óbvio aceca do mundo contemporâneo não é tanto a sua secularidade, mas antes a sua grande sede de redenção e transcendência.” (BERGER, 2017a, p. 218). Com isso, está proposto um novo desafio à teologia: abrir-se às experiências religiosas de todos os matizes, como forma de arejar o seu discurso. As mudanças profundas em curso na modernidade reclamam um programa mais ousado à teologia: “*Hoje a agenda mais urgente é o confronto com a totalidade das possibilidades religiosas humanas.*” (BERGER, 2017a, p. 217, grifo do autor). Isso seria uma forma de a teologia sair dos seus impasses internos e enfrentar os problemas humanos reais que a modernidade não tem como resolver.

O que aqui é colocado como agenda será retomado numa perspectiva mais ampliada, quando, ao que parece, Peter Berger encontra um ponto de apoio seguro para reunir suas intuições anteriores e recolocar a questão, deixando claro que o horizonte de disputa que se descortina não é mais entre religião e modernidade, pois é próprio da modernidade o seu caráter secular. Em “Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista”, trabalho de 2014, Peter Berger (2017b) vai tornar ainda mais claro o porquê da sua mudança de perspectiva com relação à secularização, e declinar a sua fonte de inspiração. Em 2001 vem à lume um trabalho que colocou em questão as discussões correntes, até então, sobre a constituição da modernidade, para abordá-la a partir de outros parâmetros. Trata-se do artigo “Modernidade múltiplas”, do sociólogo israelense, Shmuel Eisenstadt (2001), cuja contribuição lançou novas perspectivas de análise sobre a dinâmica e o que representou o processo de constituição histórica da modernidade, bem como os vários programas culturais envolvidos na sua

constituição. “Esta é, a meu ver, uma contribuição importante para a nossa compreensão da modernidade, e é muito apropriada à relação entre secularidade e religião nas sociedades modernas” (BERGER, 2017a, p. 138).

O conceito “modernidades múltiplas” abraçado por Shmuel Eisenstadt se tornará um novo paradigma de análise sociológica dos tempos modernos, que veio à lume na década de 1990.<sup>181</sup> (SCHMIDT, 2007, p. 147). Essa análise tem o condão de permitir uma leitura mais condizente com a modernidade, no sentido de que há um processo de autonomização das esferas sociais, conforme postulado por Max Weber (2004), ou, na definição de Jürgen Habermas (1984; 1985; 1992; 2000), de diferenciação: cada domínio da realidade vai buscar em si mesmo sua própria norma de orientação, como visto no primeiro capítulo. Para Shmuel Eisenstadt, as realidades emergentes na origem da modernidade e, sobretudo, após a Segunda Guerra Mundial, desmentem a assertiva de uma constituição uniforme da modernidade. A tese por ele defendida é a seguinte: “Os desenvolvimentos concretos nas sociedades em modernização refutaram as assunções homogeneizadoras e hegemônicas deste programa ocidental de modernidade.” (EISENSTADT, 2001, p. 139).

Essa forma de conceber a modernidade tem, igualmente, o condão de fazer justiça à multiplicidade de modelos institucionais e de formas ideológicas diversas, além de permitir uma análise não restritiva, portanto flexível, das formas nas quais a dinâmica do espírito moderno tomou corpo. São dois os componentes centrais do projeto moderno, a certeza da multiplicidade de papéis, para além dos locais e familiares tradicionais, e a consciência da pertença a comunidades ampliadas,

---

181 Cf. Volker Schmidt (2007). Para Schmidt, um dos limites da teoria das múltiplas modernidades é a falta de um entendimento sobre o conceito de modernidade. “A literatura a respeito das múltiplas modernidades contribui pouco para seu entendimento; ela apenas se distancia do que considera as mais discutíveis perspectivas da teoria da modernização, sem oferecer uma definição ou uma proposta alternativa.” (2007, p. 148). Sob esse aspecto, não obstante as contribuições desse novo paradigma, sua crítica vai de encontro à falta de uma definição clara sobre a modernidade, além da adesão de seus defensores à perspectiva da modernidade cultural. A distinção entre modernidade cultural e modernidade social proposta por Jürgen Habermas foi o que lhe permitiu afirmar, contra os pós-modernos, que o projeto da modernidade segue seu curso, conforme visto. Finalmente, cabe registrar que há, pelo menos, duas perspectivas de análise concorrentes sobre a modernização. Uma, que defende que esse processo caminha para a homogeneizar as sociedades, com o passar do tempo, isto é, as diversas culturas tenderão a ter valores e padrões semelhantes. Outra, que defende que, não obstante a força modernizante, sobretudo a que partiu da Europa ocidental, ela não suplanta as diferenças institucionais e culturais. Em face da falta de clareza conceitual sobre o significado do conceito de “modernidades múltiplas”, Schmidt advoga o conceito de “variedades da modernidade” (SCHMIDT, 2007, p. 151), como o menos equívoco, ou seja, a diferença estaria na espécie e não de gênero. Ao que parece, também não é um conceito plenamente satisfatório para a compreensão do estágio atual da modernidade. Como se vê, não apenas pela polissemia do conceito, mas, sobretudo, pelos desafios que os tempos modernos representam, enquanto epocalidade, trata-se de uma temática aberta e bem atual e provocadora.

portanto, não locais e em constantes mutações. Porém, o que dá suporte à consciência moderna, eixo sobre o qual gravitam as mudanças, é que o ser humano foi emancipado da autoridade tradicional, política e cultural, ou seja ele está consciente da sua *autopoiesis*, de ser construtor do seu próprio destino, a partir de si mesmo.

No campo da autonomia política, tal consciência atinge seu ápice nas revoluções, o que fez diminuir o abismo entre a ordem transcendente e a mundana, graças à ideia de progresso, substitutiva da providência divina. A ciência e a técnica serão, portanto, as duas maiores forças impulsionadoras dessa visão prometeica: o homem artífice substitui o Deus criador e providente. Na esfera social, o que ocorre é “[...] o crescente reconhecimento da legitimidade de múltiplos objetivos e interesses, individuais e coletivos, permitindo, como consequência, múltiplas interpretações do bem comum.” (EISENSTADT, 2001, p. 142). Para dizer de outro modo, no Ocidente, a perda da centralidade da visão metafísico-religiosa, de par com o desencantamento do mundo, abre espaço para mundividências, fragmentárias e concorrentes, as quais não podem ser enquadradas sob uma paleta ideológica simétrica: movimentos sociais, religiosos e feministas, minorias étnico-raciais, fundamentalismos, nacionalismos, cada um desses fenômenos reclama para si uma forma particular de ver o mundo.

Quer se trate de atitudes utópicas ou outras mais abertas e pragmáticas, de identidades multifacetadas ou fechadas, todas elas implicam uma mudança importante, mesmo radical, no discurso acerca do confronto com a modernidade, no reenquadrar da relação entre civilizações, religiões e sociedades, ocidentais e não ocidentais. (EISENSTADT, 2001, p. 142).

O conceito de “modernidades múltiplas”, na perspectiva de Shmuel Eisenstadt, torna-se, assim, o suporte sobre o qual Peter Berger (2017a) irá assentar sua nova perspectiva de análise sobre modernidade e secularização. Em retrospectiva, a mudança de visão foi resultado das suas experiências e reflexões sobre a secularização. Como ele mesmo afirma, isso ocorreu “[...] em algum momento na década de 1970: intensificando os contatos com o que então se chamava de Terceiro Mundo, primeiro na América Latina, então em África e regiões da Ásia impregnadas de religiosidade generalizada.” (BERGER, 2012a, p. 313). Num trabalho

de 1999<sup>182</sup>, ele irá afirmar a falsificação da teoria da secularização, como uma componente onibrangente da modernidade. “Minha questão é que a suposição de que vivemos num mundo secularizado é falsa.” (1999, p. 1). Não obstante, ele vai chamar a atenção sobre essa presença crescente dos movimentos tradicionalistas ou conservadores. Isso deve ser visto como uma reação, pois denota a existência de forças secularizantes, em operação na modernidade. Conseqüentemente, deve-se considerar que a modernidade tem seus efeitos secularizadores que minam as antigas certezas, colocam em dúvida as verdades da tradição e a tornam frágeis e contingentes, ao tempo em que lançam o indivíduo, hesitante, inseguro e vulnerável, para decidir sobre o caminho a ser seguido, sobre qual ele não exerce nenhum controle.

Vista sob a perspectiva da pluralidade, a modernidade se abre a uma análise mais condizente com o seu *pathos*, parafraseando Immanuel Kant, de estar sempre em crítica consigo mesma, mas que não aceita nenhuma outra medida para servir parâmetro senão à de uma análise que recorra a um modelo de racionalidade capaz de abarcar todas as formas de contradição que são geradas no seio do seu próprio desenvolvimento, inclusive aqueles que digam respeito à experiência com o transcendente, constante antropológica que não pode ser dispensada para uma análise que se pretenda compreensiva. Sob esse aspecto, caberia acompanhar, aqui a afirmação de Berger: “A secularidade moderna é um fenômeno muito mais enigmático do que essas explosões religiosas.” (1999, p. 12). Isto é, a secularização não pode ser tomada apenas como um acidente, um desvio de percurso, que poderia ser retificado mediante uma correção de rota e, assim, retornar ao abrigo seguro da religião. Tal qual um acicate, ela punge as formas de análises unidimensionais e monolíticas, que se prendem ao simples despontar do fenômeno e o apresenta como prova incontestada do *revival* religioso, tal qual um naufrago que se agarra desesperado aos destroços da embarcação, como único recurso disponível para evitar ser tragado pelas vagas do oceano. Com efeito, enquanto enigma, a questão da secularização reclama ser decifrada em seu mistério, pois que ela segue o seu compasso inconcusso na direção de um horizonte incerto, a despeito da profusão de movimentos religiosos de todos os matizes e gostos.

---

182 Cf. Berger (1999) “The Desecularization of the World: A Global Overview”. Ele encerra esse texto afirmando: “[...] aqueles que negligenciam a religião em sua análise dos assuntos contemporâneos fazem isso incorrendo em grande perigo.” (1999, p. 18).

Posta a questão da secularização/desseccularização sob esse ângulo, talvez um recorte um pouco mais aberto aos desafios que ela se apresenta, sobretudo na riqueza de oportunidades de análises disponíveis, vê-se que o espectro da modernidade não pode ser apreendido por um discurso que a reduza a uma das suas variadas vertentes, de tantas possibilidades de manifestações que ela faz transbordar de suas entranhas, abertas pelo acicate da secularização e do desencanto do mundo. Quem sabe seja, exatamente, essa pluralidade irreduzível a marca registrada da contemporaneidade, que viabiliza, inclusive, o estar aberto a uma outra inflexão, à luz da sociologia compreensiva, por exemplo, que vislumbra, nos descaminhos tortuosos de uma modernidade em conflito consigo mesma, alguns sinais de reencantamento do mundo, assim como pretende Michel Maffesoli, questão que se pretende tematizar na sequência.

## **2.3 Um reencantamento pós-moderno**

### **2.3.1 O contexto do reencantamento pós-moderno: uma moral evanescente**

O reencantamento do mundo foi um dos temas que tomou a dianteira nas últimas décadas, e caminha *pari passu* com a ideia do retorno da religião ou do sagrado, ou, ainda, da desseccularização do mundo e temas afins. Uma simples consulta à Internet<sup>183</sup> dá a dimensão e a extensão, sob o ponto de vista quantitativo, de como o tema se espalhou nas redes sociais. Sob esse aspecto, é concorrente direto do conceito de desencantamento do mundo, sintagma utilizado por Max Weber para descrever o processo de racionalização da cultura ocidental moderna, no que ele tem de singularidade marcante (WEBER, 1997), conforme visto no capítulo primeiro.

---

183 É visível a extensão da incidência do conceito reencantamento do mundo nos sites de busca. Na consulta realizada no Google, por exemplo, em 09.08.2018, o verbete “reencantamento do mundo”, apresentou 76.000 resultados. Para o mesmo conceito, em inglês, *re-enchantment of the world*, os números saltaram para 14.500.000, em língua espanhola, *reencantamiento del mundo*, 30.400 e, finalmente, em língua francesa, *réenchantement du monde*, 210.000. Consulta idêntica com relação ao conceito oposto, “desencantamento do mundo”, os números são também superlativos. Têm-se na sequência: em português, 76.100; em inglês, *disenchantment of the world*, 4.270.000; em espanhol, *desencantamiento del mundo*, 196.000; e em francês, *désenchantement du monde*, 472.000, todos em valores aproximados. Os números pretendem tão-somente sugerir que se trata de um tema que não é estranho ao debate contemporâneo.

Para uma caracterização do reencantamento<sup>184</sup>, nos limites dos termos propostos no horizonte desta pesquisa, tomaram-se como ponto de partida as análises elaboradas por Michel Maffesoli (2009) em “O reencantamento do mundo: uma ética para nosso tempo”<sup>185</sup>, por duas razões. A primeira porque, nas suas análises, a ideia subjacente e a metodologia utilizadas para compreender a complexidade das mudanças, ora em curso nas sociedades contemporâneas, têm rigor e pertinência heurística capazes de trazer à lume determinados fatos sociais nem sempre levados em consideração na análise dos movimentos sociais emergentes, quanto se trata do *revival* religioso, talvez até em virtude de que, por ter em vista a compreensão do futuro do fenômeno religioso, numa sociedade dessecularizada e desencantada, às vezes se deixa passar o presente com suas vicissitudes e riquezas cotidianas. Sob esse aspecto, talvez poderia ser dito que se está diante de uma análise social significativa, que tem buscado o esforço de compreender o presente, assim como o fez Max Weber, quando descreveu os caminhos percorridos para a formação do mundo moderno, tomando-o como um processo de racionalização das formas de vida do Ocidente. O método que parte das coisas mesmas, o hermenêutico, por não compactuar com o determinismo positivista, fá-lo aproximar-se da dinâmica do real vivido, sem violentá-lo, tal é o propósito dele. A segunda razão é que, assim como Max Weber, Michel Maffesoli também não se rendeu ao historicismo e, menos ainda, à filosofia da história ou ao positivismo, cujos sortilégios enfeitiça, até então, algumas perspectivas de análise, que buscam explicar a sociedade atual como resultado da ação de uma única causa eficiente, seja ela o sujeito histórico, o

---

184 O tema do “reencantamento” é extenso, conforme acima acenado, e vasta é a bibliografia, disponível em vários idiomas, com menor sucesso em língua portuguesa. Acrescente-se a isso o fato de que ele abarca, não apenas, o fenômeno religioso, mas também as ciências naturais e a ecologia. Uma pesquisa sobre o tema no âmbito da ciência foi realizada por Alan Delazeri Mocellim: “Ciência, técnica e o reencantamento do mundo” (2014). Para uma discussão em torno do reencantamento e desencantamento do mundo, cf. Rudy Albino de Assunção (2011): “O ‘reencantamento do mundo’: interpelando os intérpretes do desencantamento do mundo”. Não obstante tal latitude que o tema abarca, nesta pesquisa optou-se por tratar a relação do “reencantamento do mundo” com a questão do niilismo, e suas implicações para a questão da perda de sentido da sociedade contemporânea, a partir do pensamento de Lima Vaz.

185 Publicado em 2007, esse trabalho de Michel Maffesoli não é apenas um ponto de partida para a discussão do reencantamento do mundo, mas um dos pontos de chegada da sua longa contribuição à sociologia compreensiva. Muitas das noções e termos em discussão, bem como as ideias ali explicitadas, resultam de um longo processo de maturação, gestado desde “A violência totalitária”, de 1979, e “A sombra de Dionísio: contribuição a uma sociologia da orgia”, de 1982, passando por “O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa”, de 1988, até desaguar em “O conhecimento comum: introdução à sociologia compreensiva”, de 2007, cujo subtítulo da obra não deixa dúvida sobre seu objeto. Nesta pesquisa, foi utilizada a edição em língua espanhola: “*El reencantamiento del mundo: una ética para nuestro tiempo*”, de 2009.

proletariado, seja a objetivação da ideia, na sua dialética do espírito, seja, ainda, um necessário acontecer de um plano divino concebido desde a eternidade, na forma de um Providência que conduz a história rumo à *parousia*.

Mesmo que o seu não-historicismo radical, condensado sob o termo “presenteísmo”, tenha recebido acertadas observações de seus intérpretes, a exemplo de que escreveram Roberto Motta<sup>186</sup> e Baêta Neves (1997), deve-se reconhecer um ponto positivo do seu “método aberto<sup>187</sup>”: ele não se impõe à força desde o exterior na direção do mundo vivido para reconstituí-lo, conceitualmente, ou explicá-lo na sua constituição multifacetada e dinâmica, e menos, ainda, para dizer o que a realidade deve ser. Pelo contrário, seu intento é descrevê-la, torná-la presente naquilo que ela é na sua dinâmica e surpresa, isto é, deixar que ela se mostre tal qual é: presentificá-la<sup>188</sup>. Mas não só, está-se diante de um pensamento não dogmático, que reclama autenticidade e, acima de tudo, rigor e coragem para compor um modo de “[...] pensar em tom menor, um processo metanoico<sup>189</sup> francamente oposto à costumeira atitude paranoica.” (MAFFESOLI, 2007, p. 25)<sup>190</sup>. Com isso, ele pretende apreender a realidade no que ela tem de movente, ou seja: “[...] fazer uma ciência inscrita na tradição compreensiva que proceda por verdades aproximativas”, nas palavras de Danielle Pitta (1997, p. 24).

---

186 A pertinente observação de Roberto Motta, com a qual se concorda, é que um termo médio deveria ser interposto entre o historicismo radical de Hegel e Marx, e o “presenteísmo” de Maffesoli. “Tenho em mente, parafraseando Robert K. Merton, que falava em *middle range theories* (1957), uma história de médio alcance que corresponderia (o paradoxo é só verbal) à *longue durée*, de que trata Fernand Braudel em *La Méditerranée* e noutros escritos. Sustento que, assim concebida, a história penetra o cotidiano, o qual só pode ser entendido – continua minha tese – a partir da compenetração da *dynamis*, da potência, e dos próprios conteúdos do projeto histórico.” (MOTTA, 1997, p. 62). Não obstante, Motta reconhece a importância da recusa de Maffesoli ao evolucionismo e ao historicismo, formas de pensamento que, ao se impor sobre a realidade, deixam escapar a riqueza da sua diversidade, além de servirem de anteparo à indolência, que prefere o dogmatismo à aventura do pensamento, “[...] reduzindo a ciência social a uns poucos lugares-comuns.” (MOTTA, 1997, p. 58).

187 “Utilizando instrumentos variados, não se restringindo à crítica e superando o reducionismo positivista, o método aberto, que propomos, é o mais apto a captar o fôlego social; e este, não sendo jamais o mesmo, pode variar de acordo com as ambiências de uma época.” (MAFFESOLI, 2007, p. 95, grifo do autor).

188 “Se concordarmos, com o que foi dito, que a sociologia é a ideologia de nosso tempo, então será importante que ela saiba dar a conhecer, aberta e generosamente, todos os aspectos aí envolvidos; que ela saiba reconhecer o que é antes de querer decretar o que deve ser.” (MAFFESOLI, 2007, p. 72, grifo do autor).

189 No sentido bíblico de conversão, o que Maffesoli (2007) propõe, como desafio, é uma metanoia, conforme expresso nos cinco pressupostos que compõem a introdução de “O conhecimento comum”: i) crítica ao dualismo esquemático (um pensamento holista que opere com a razão e a emoção); ii) a “forma” (o espaço como condição de possibilidade e articulação das constelações); iii) uma sensibilidade relativista (uma sociologia como ponto de vista; crítica ao domínio do conceito); iv) uma pesquisa estilística (a necessária labilidade social reclama metáforas e analogias); v) um pensamento libertário (convivência, cumplicidade e empatia: o esquecimento como método).

190 Toda a tradução do referido trabalho para o português é nossa.

Se, como afirma Habermas (1984), a sociologia tornou-se uma condição de possibilidade para se pensar a crise da sociedade moderna, sobretudo porque ela pensa a partir da sua crise, tem-se em Maffesoli um representante à altura de uma tradição sociológica consolidada, como bem chama a atenção Roberto Motta (1977)<sup>191</sup>. Tradição essa da qual fazem parte Max Weber, Georg Simmel e Émile Durkheim. Como esses gigantes da sociologia nascente, Maffesoli vai propor uma nova forma de fazer sociologia, não como uma simples cópia de ideias e pontos de vista já correntes e aceitos na academia, mas, abandonando antigas e convenientes avenidas do pensamento já pensado, ele desbrava novas trilhas para pensar o não pensado, parafraseando Martin Heidegger, e mostrar como o “[...] ‘conhecimento ordinário’ fez com que pudéssemos ver a importância que encerra o presente: o retorno das tribos<sup>192</sup> e o do nomadismo; a pregnância (a força da forma) dos corpos e do emocional; enfim, outra ‘transfiguração’ do político.” (MAFFESOLI, 2007, p. 17).

Em tal sentido, assim como a sociologia compreensiva weberiana é um ponto de passagem obrigatória para se vislumbrar, numa grande arquitetônica conceitual, os elementos constitutivos que conformaram o Ocidente moderno, a perspectiva da sociologia compreensiva de Maffesoli pretende levar adiante aquele impulso originário presente do pensamento de Max Weber, só que agora, para compreender uma nova configuração que, para ele, se desponha na sociedade contemporânea, como que recolhendo os resultados a que chegou o processo de

---

191 Apenas para se ter uma ideia da importância de Michel Maffesoli, na constelação dos grandes pensadores da sociologia contemporânea, torna-se indispensável recorrer ao Prof. Roberto Motta: “A liderança, o fascínio exercido por Maffesoli, as consequências que daí resultam para o desenvolvimento das ciências sociais contemporâneas estão a merecer um ensaio especial. E não esqueçamos que, inclusive por força da cátedra que ocupa na Sorbonne – esta mesma Sorbonne da qual, entre muitos outros, foram catedráticos Tomás de Aquino e Durkheim –, Michel Maffesoli está situado numa das posições estrategicamente decisivas das ciências sociais e humanas, em plano internacional.” (MOTTA, 1997, p. 63).

192 A metáfora tribo pretende lançar luz sobre a massificação e avanço de pequenos grupos que não se identificam como sujeito histórico da atualidade, nem se refletem na lógica da identidade. “A metáfora tribo, por sua vez, permite dar conta do processo de desindividuação, da saturação da função que lhe é inerente, e da valorização do papel que cada pessoa (persona) é chamada a representar dentro dela.” (MAFFESOLI, 2006, p. 31, grifo do autor). Já a metáfora tribalismo serve para refletir a pluralidade de situações e experiências diversas que instituem a socialidade. “Ela é precedida pelas noções de comunidade emocional, da potência e da socialidade que a fundamentam. É seguida pelas do policulturalismo e da proxemia que são suas consequências.” (2006, p. 32). Adiante, ele reforça o porquê da utilização dessas metáforas para dar conta de uma nova forma de agregação que emerge na sociedade: “Talvez seja difícil de conceitualizá-la, mas, com a ajuda de antigas figuras, certamente será possível esboçar seus contornos. Daí a proposição das metáforas de tribos e tribalismo. Acontece que essa metáfora traduz muito bem o aspecto emocional, o sentimento de pertença e a ambiência conflitual que esse sentimento induz. Ao mesmo tempo, ele permite ressaltar, além desse conflito estrutural, à busca de uma vida cotidiana mais hedonista.” (MAFFESOLI, 2006, p. 231).

desencantamento do mundo para analisá-los, ainda numa perspectiva sociológica compreensiva, a qual pretende resgatar os elementos constitutivos da sociedade nascente, e propor um caminho alternativo à adequada apreensão cognitiva da presentificação desse novo *ethos* em gestação.

Essas razões levaram a propor, nesta pesquisa, a discussão do reencantamento do mundo no horizonte de reflexão que se convencionou denominar de “pós-modernidade”, tendo como ponto de referência o pensamento de Maffesoli. Isso não significa deixar de reconhecer a importância das contribuições que outras óticas de análise poderiam trazer sobre o tema, mas que não estariam contempladas no escopo desta pesquisa. Em tal sentido, a proposta de análise da questão do reencantamento do mundo, a partir de Maffesoli, mostrou-se mais pertinente aos objetivos desta pesquisa, pelas razões já aduzidas, o que não significa, diga-se de passagem, não haver ressalvas sobre alguns dos seus pressupostos metodológicos, como no caso da radicalização do presenteísmo, conforme sinalizado.

Sob esse aspecto, talvez fosse também necessário reafirmar os limites e as implicações do conceito de “pós-modernidade” para apreender as injunções da força normativa da racionalidade esclarecida, na determinação das estruturas sociais modernas, conforme tematizado no primeiro capítulo, a partir da crítica de Habermas e de Lima Vaz a tal conceito. Não obstante, não se vai entrar aqui na questão sob em qual das formas de “adeus à modernidade” Maffesoli poderia ser referido. Importa, tão-somente, propor à arena da discussão mais um recorte dessa realidade tão complexa dos tempos atuais, nas suas variadas possibilidades de tematização, uma das quais, a proposta por Maffesoli, sob a régua e o compasso do conceito de reencantamento, a de sua leitura da sociologia compreensiva de Weber, como também o seu confronto ímpar com a tradição do racionalismo ocidental, naquela forma apresentada no primeiro capítulo.

Uma outra questão que se deve destacar, desde logo, é de natureza metodológica. Pode-se reputar como inescapável o desafio de se lançar no caminho proposto por Maffesoli para a compreensão da dinâmica da sociedade atual, sob pena de se perder na simples reprodução de teorias sociais, já consolidadas, que não atentam ao que ele denomina de “socialidade nascente”. Trata-se, portanto, de um outro caminho a ser percorrido, capaz de conduzir à apreensão desse novo que se abre no horizonte da atualidade, e só pode ser abarcado por outra trilha investigativa. “É essa uma linha de pesquisa que reintroduz na análise social dimensões míticas e

imaginárias, as mesmas que o racionalismo ocidental cria haver apagado há muito tempo e para sempre.” (MAFFESOLI, 2007, p. 93). Para tanto, há que se abandonar aquele modelo tradicional de racionalidade, que foi determinante para a conformação do *ethos* moderno: a racionalidade instrumental, ora saturada (MAFFESOLI, 2009).

Com efeito, o esgotamento de todas as possibilidades de se apresentar respostas às questões da vida moderna ou mesmo de propor alguma saída para a crise da sociedade, trai o vencimento do prazo de validade do modelo de racionalidade moderna, sobretudo, porque é incapaz de apreender o que há de novo ou está, ainda, está nascendo, cuja expressão mais aparente se manifesta através da dinâmica e da mutabilidade que lhes são próprias. Daí ser necessário indagar qual seria o caminho ou a melhor maneira para se apreender esse pulsar constante das novidades “pós-modernas”, quando se está prisioneiro de conceitos e categorias fixas e inertes, heranças da tradição e não se vai além do instituído, que se tornou medida puída?

Sob esse aspecto, o que é singular em Maffesoli é o caminho que ele propõe para se compreender o que se denomina de pós-modernidade, que “[...] não é algo meramente fragmentado, mas que constitui uma combinação de fragmentos cujos diferentes elementos estabelecem uma sinergia entre si.” (MAFFESOLI, 2002, p. 231). É a perspectiva de uma realidade cambiante, na dinâmica que lhe é própria, que deve ser descoberto, ou melhor, que se deve deixar transparecer a novidade, sobretudo no que poderia ser caracterizado como reencantamento do mundo. Tal novidade das novas configurações sociais, segundo Maffesoli, somente poderiam ser apreendidas se fosse apeado das costas o peso da tradição racionalista do Ocidente.

Com efeito, para uma primeira aproximação da noção de reencantamento, necessário se faz considerar algumas singularidades metodológicas do pensamento de Maffesoli, sobretudo da sua consciência fática de que, para apreender o mundo fragmentário e dessemelhante da pós-modernidade, não é mais possível operar mediante conceitos e categorias que se assentam na unidade do pensamento. Tais recursos da razão moderna, que foram determinantes na formação e desenvolvimento da civilização ocidental, esgotaram a capacidade de expressar o que ora ocorre de mais pujante, significativo e dessemelhante, de cuja inscrição dá conta uma dinâmica diversa dos padrões logocêntricos da moral moderna. Para Maffesoli, trata-se de uma questão epistemológica, pois, “[...] a unidimensionalidade do pensamento não serve para compreender a polidimensionalidade do vivido.” (MAFFESOLI, 2007, p. 219). Ademais, a realidade é maior do que o conceito e a subordina (cf. NEVES, 1997).

Conforme a tradição da epistemologia ocidental, os conceitos são aquelas representações gerais, formadas pelo intelecto humano, cuja propriedade é classificar e ordenar os elementos da experiência, de modo que o universo simbólico constituído, para dotar a vida de sentido, seja expresso numa linguagem compreensível por todos e, portanto, capaz de ser intersubjetivamente compartilhada. São os conceitos que possibilitam que seja dada à diversidade infinita das sensações uma unidade significativa e não uma “rapsódia”, na feliz expressão de Immanuel Kant (1997). Mas não é assim que pensa Maffesoli. O poder dizer o que as coisas são, o conceito, vem-se impondo desde o exterior para coagir a realidade vivida e criar uma sociedade sob vigilância. “Do momento em que se reconhece a falência ou ao menos a relativização do descomedimento prometeico, do qual é o conceito uma modulação, precisamos saber aceitar a modéstia da noção.” (MAFFESOLI, 2007, p. 63).

Com efeito, o que ocorre na pós-modernidade é que há uma rebelião das coisas frente às palavras, a dinâmica plural do mundo vivido denega os conceitos, as convenções e os esquemas abstratos. Os costumes e, com eles, o modo de sentir a vida se alteram, por conseguinte, as ideias que pareciam incontestáveis são relativizadas. O que parecia ser a maior conquista do Ocidente moderno, uma vida segundo a razão, que tudo reduz a um único denominador comum, à abstração calculista, perde o seu encanto. O desejo do estar-com rompe a barreira fixa da universalidade totalizante e fria, ao tempo em que se volta à labilidade do diverso, da experiência particular, do que está próximo. O efêmero e o contingente recobram a dignidade do instante. Ambos somente poderão ser apreendidos por meio de uma ética que valoriza o presencial, o singular e, por isso mesmo, o presenteísmo<sup>193</sup> difuso terá sua distinção no “[...] fato de repatriar a eternidade aqui e agora, de querer um ‘instante eterno’.” (MAFFESOLI, 2009, p. 60).

---

193 Maffesoli apresenta três palavras chaves ou noções indispensáveis para a compreensão do que está em curso na sociedade e que demarcam o reencantamento do mundo. São elas “localismo”, “tribalismo” e “presenteísmo” (MAFFESOLI, 2002, p. 223-234). Em oposição ao universalismo, a primeira diz respeito à volta da valorização do bairro, do território, do que está à mão: o espaço próximo onde a vida transcorre. Na atualidade, é o localismo que funda o hedonismo. A segunda, “tribalismo”, que resulta de seus trabalhos de longas décadas. “A tribo como um processo transversal que contribui para o reencantamento do mundo e se opõe ao universalismo” (2002, p. 224). No entanto, como o pensamento corrente visa ao universal, torna-se difícil valorizar o sentimento de pertença. Finalmente, o “presenteísmo”, de inspiração nietzschiana, porque o que é valorizado não é o outro mundo, o mundo perfeito, mas o “estar-com”, o presente, com suas vicissitudes.

Se bem observado, sob o ponto de vista do pensamento do uno<sup>194</sup>, as raízes da moral moderna poderiam ser encontradas, não apenas desde os movimentos culturais e políticos do Renascimento, período no qual teriam sido gestados alguns dos principais conteúdos cognitivos que vão determinar os traços fisionômicos identitários da cultura Ocidental moderna. Tais feições, que até hoje resistem à mudança, foram talhadas sob a medida da tradição judaico-cristã, que coloca a realização plena da existência para além das condições da história humana. O ser, a facticidade da existência, segundo Maffesoli, fica em desvantagem em relação ao dever-ser, o futuro, o universal, o normativo, o impositivo, conceitos que se prestam a desenraizar a existência da sua imanência efetiva, servem como impeditivos do querer viver a gratuidade do presente, em nome do que virá.

Fundada a partir de um imaginário que tem como referência de salvação o porvir, a moral ocidental, com o seu avatar mitológico do progresso contínuo, fica na dependência de um mediador entre o aqui e o agora e o dever-ser, seja ele Cristo ou o proletariado, que venha a conduzir a história ao seu futuro paradisíaco: a “Cidade de Deus” ou ao “paraíso comunista”. Em relação a tal avatar mitológico, não esteve imune nem mesmo a filosofia da história, essa que tentou traduzir, com o recurso da razão natural, aquele ideal de uma Providência divina que conduziria a história. O homem prometeico, subjetividade solitária, que através do trabalho iria conquistar o ideal de vida, não vai além da vontade de Ulisses, atado ao mastro, que somente pode ouvir o canto das sereias, mas não pode provar dos seus deleites. As imposições normativas da moral, ancorada na razão esclarecida, não favorecem o acesso ao mundo como ele é, pelo contrário, em nome do bem maior a ser conquistado no futuro, nega o acontecer presente ao tempo em que agencia as maiores atrocidades cometidas no século XX, em nome da ideologia do progresso, legitimadas e justificadas com a mediação das racionalizações científicas (MAFFESOLI, 2009).

Tal autossuficiência da moral, cuja razão esclarecida é o principal acólito, tornou-a incapaz de provocar uma reflexão a partir da *phrónesis*, a virtude opinativa da sabedoria prática, que se coloca entre o *logos* e o *ethos*. Virtude tal que é capaz de ouvir a existência, no que ela oferece de diverso e celebra com a cotidianidade

---

194 No contexto da tradição do monoteísmo ocidental, o uno seria uma cifra da modernidade, conseqüentemente, para Maffesoli: “Desde esta perspectiva, a modernidade não começa no século XVII, mas desde a época de Santo Agostinho, quando este escreveu que a razão humana conduz à unidade.” (MAFFESOLI, 2002, p. 220).

trágica, que vive o presente na sua pura gratuidade do agora vivido. São, pois, novas maneiras de viver, de pensar e de ser,

[...] em uma palavra, tribais, as que destacam com clareza a saturação da *forma moral* e que, ao mesmo tempo, acentuam a emergência da *forma ética* e deontológica, quero dizer com isto, seguindo de perto a etimologia de ambos os termos, um laço (comunicativo) social, porém, eventual, tributário do instante e em relação com o instinto. Um laço primordial, de certo modo. No qual o indivíduo conta pouco, enquanto a comunidade se valoriza. (MAFFESOLI, 2009, p. 68, grifo do autor).

Os novos arranjos “societais”<sup>195</sup> prenunciam uma nova forma de convívio baseada numa ética que visa a restaurar o *pathos* da pureza original: a convivência simpática com a natureza. Trata-se, pois, de uma transfiguração do cotidiano, de um impulso apaixonado, que emula o fervor místico-religioso, naquele desejo de se fundir, em êxtase numa unidade maior, mas sem perder de vista o sentimento de pertença à comunidade. Não a uma determinada comunidade isolada ou até mesmo hermética, mas no sentido do “proxemia”, de estar próximo e em interação ubíqua. “Por uma espécie de concatenação mágica ou quase mística, o vínculo social se constrói, simbolicamente, através de uma apropriação de lugares sucessivos.” (MAFFESOLI, 2009, p. 52). Por isso, a necessidade de uma ética da situação, que acentue o respeito aos espaços particulares, a história compartilhada, que identifica o modo de ser de cada um, bem como o laço carnal que os envolve, sem, contudo, pretender fundi-los sob um único valor moral abstrato, intemporal, absoluto. Uma ética que esteja situada no coração do presente.

Esse modo de ser colide com a ideologia dominante do utilitarismo onipresente e rechaça um mundo organizado unicamente pelo mercado e pelo racional. As tribos pós-modernas e os movimentos religiosos criam uma atmosfera amorosa de sedução, uma nova experiência de ser coletivo, na qual “[...] a alma coletiva tende a prevalecer frente ao espírito individual” (MAFFESOLI, 2009, p. 48), numa “religância imaginal”,<sup>196</sup> na qual o corpo se entrega dionisiacamente aos prazeres, sem a intrusão do juízo moral ou de juízo entre o bem e o mal.

<sup>195</sup> A expressão “societal” quer enfatizar a característica essencial do estar-junto-com, para além de uma simples associação contratual. “Embora um tanto estranha à língua, esta expressão se faz necessária para, de imediato, distinguir-se de um social já gasto e (talvez) em vias de extinguir-se. O societal seria, portanto, uma outra maneira de dizer ‘holismo’.” (MAFFESOLI, 1985, p. 17).

<sup>196</sup> Por “religância imaginal” Maffesoli denomina os excessos do corpo individual em meio ao corpo coletivo, como uma outra forma de vínculo social. “O que prevalece, na verdade, é o espaço. Espaço do próprio corpo que se trabalha com tempo, que se veste para a oração, que é decorado para o

Tendo em vista que uma das contribuições da modernidade tenha sido a de expor a condição da finitude humana, na sua mais castiça fragilidade, ela fez ressurgir, ao mesmo tempo, outras modalidades de convivências humanas que recompõem valores imemoriais, isto é, uma nova forma de socialidade. Esses valores estão calcados na deontologia do instante, expressos em formas de vivências comuns, cuja prioridade é dada às relações imediatas, portadoras de emoção, de sentimento de pertença e de respeito pelo outro e pela natureza.

Por conseguinte, tal forma de socialidade se expressa através da solidariedade orgânica, cuja vitalidade se pronuncia através do retorno de valores arcaicos, vividos sempre na proximidade e nos afetos. “A perduração de formas e situações arcaicas, o ‘reencantamento’ do mundo que presenciamos, certo sensualismo e, sobretudo, a ênfase dada ao local tem aí sua origem.” (2007, p. 227). São tais valores que agora ressurgem, a despeito de a moral universalista moderna tê-los julgado superados. Esses valores estão calcados na deontologia do instante, expressa em formas de vivências comuns, cuja prioridade é dada às relações imediatas, portadoras de emoção, de sentimento de pertença e de respeito pelo outro e pela natureza. Uma deontologia que valoriza a condição humana na sua absoluta finitude e vai de encontro à ideia moderna do indivíduo prometeico, que exerce o domínio soberano sobre si mesmo e sobre a natureza. Nesse contexto, até mesmo o desenvolvimento tecnológico pode vir em apoio a essa nova configuração societal.

Por conseguinte, poderia dizer-se que a complexidade e a heterogeneidade seriam os traços marcantes da pós-modernidade. “Pluralização da pessoa, fragmentações tribais, policulturalismo galopante são umas das tantas características da vida social. De fato, se tomamos estes termos em seu sentido metafórico, se respira politeísmo no ar, inclusive panteísmo.” (MAFFESOLI, 2009, p. 130). Toda essa plethora de formas que expressam a diversidade vai de encontro à ilusão sobre a qual a modernidade foi fundada: a ideia do uno, que pretende determinar o que é verdade monológica. É dele que emanam suas principais instituições, sistemas teóricos e concepções constitutivas do sujeito como indivíduo.

---

prazer, que se mutila para um prazer doloroso. Território do corpo tribal que nós nos esforçamos para conquistar e defender-se contra todas as formas de intrusão. Em todos estes casos, espaços simbólicos que geram e reivindicam o lugar. É o que pode ser chamado de ‘religancia imaginal’.” (MAFFESOLI, 2009, p. 48).

A pós-modernidade, por conseguinte, tem como um dos seus atributos mais conspícuos o diverso, o indefinível, o fragmentário: diversidade de gênero, policulturalismo, multiplicação e diversificação de tribos, sincretismo religioso e relativismo teórico. O complexo ressurgente, cada situação particular adquire valor, a heteronomia suplanta a imposição vertical normativa: natureza, espírito e cultura, tornam-se partícipes de uma diversidade mais ampla. Uma espécie de comunhão na qual o arcaico é revivido através do paganismo, do naturalismo e da valorização do mitológico e do trágico, tal comunhão somente pode ser apreensível por meio de uma deontologia que valorize a vivência presente e os instintos gregários em meio a um mundo que se reencanta.

Em suma, frente à universalidade normativa da moral do dever-ser uno e solitário, cujo poder se evanesce e degrada, outras relações sociais são esculpidas a partir de uma ética do querer-estar-juntos, como irmãos, em cuja diversidade de gostos e de modos de ser está a semente substitutiva da unidade de poder centralizado. Nessa atmosfera, contexto no qual o mundo se reencanta, não cabe uma definição ontológica do real, mas uma análise fenomenológica que capte o emocional e sua dinâmica, na qual tudo está em movimento, tudo é mudança, tudo é vida.

### **2.3.2 Das cadeias dos conceitos aos labirintos das metáforas**

Somente a dinâmica deslizante e fluida das metáforas e analogias é capaz de presentificar uma realidade cambiante. Por isso, já atenta contra os pressupostos metodológicos<sup>197</sup> de Maffesoli designar de conceito o “reencantamento” ou qualquer outra palavra que tente captar a realidade social vivida na sua dinamicidade. À expressão “pós-modernidade”, por exemplo, conota mais uma condição, um estágio no transcurso da sociedade contemporânea, caracterizada pela diversidade de vivências particulares, e não uma denotação ou conceito imposto do exterior ao

---

<sup>197</sup> “Em suas diversas manifestações, a criação intelectual só é pertinente quando se enraíza na criação popular, quando aceita ser apenas uma das expressões do que temos por ‘gênio’ popular. Utilizando instrumentos variados, não se restringindo à crítica e superando o reducionismo positivista, o método aberto, que propomos, é o mais apto a captar o fôlego social; e este, não sendo jamais o mesmo, pode variar de acordo com as *ambiências* de uma época.” (MAFFESOLI, 2007, p. 95, grifo do autor). Uma discussão introdutória à questão do método está em Daniele Perin Rocha Pitta (1997), para quem o contributo principal da sociologia compreensiva maffesoliana não está propriamente no método em si, mas nas veredas abertas como pistas de pesquisa. Segundo Daniele Pitta, três são as etapas no caminho percorrido por Maffesoli para captar a coerência interna da socialidade, o “não-lógico”: “o procedimento analógico, a pesquisa estilística e as correspondências.” (1997, p. 22).

mundo vivido que veria a explicitá-lo. A metáfora “pós-modernidade” sugere, simplesmente, um outro modo de registrar o regresso acentuado do arcaísmo (MAFFESOLI, 2006, p. 7).

De fato, não se encontra em sua obra qualquer definição precisa, na acepção clássica aristotélica, de delimitação conceitual, seja para dizer o que algo é – princípio da identidade –, seja para expressar o que não é – princípio da não contradição – e, menos ainda, apresentar o terceiro excluído, pelo contrário<sup>198</sup>. São insinuações que apontam veredas a serem percorridas; metáfora, noção, analogia. “A analogia, portanto, permite acima de tudo compreender o presente.” (MAFFESOLI, 2007, p. 139). Um simples modo de dizer algo, que venha a captar a complexidade e a ambivalência da sociedade e o sentido do instante vivido sem, contudo, pretender enquadrá-los sob qualquer denominação ou conceito que remeta à tradição da racionalidade ocidental (Cf. MAFFESOLI, 2007, p. 207).

Como se tentou apresentar até aqui, umas das peculiaridades do trabalho de Maffesoli é a de lidar com os fenômenos “pós-modernos” numa perspectiva que vai de encontro à tradição do racionalismo moderno. Qualquer pressuposto científico que pretenda compreender o presente cristalizando-o ou quantificando-o, deixará escapar a dinâmica da riqueza que lhe é própria, riqueza esta que jamais vai se deixar apreender nas teias dos conceitos ou ser submetida aos parâmetros limitados das definições. Por conseguinte, deve ser possível fazer valer outros recursos do saber epistemológico que sejam adequados para apreender, qualitativamente, o que ocorre na frugalidade do tempo, sempre efêmero e evanescente, o que pressupõe um pensamento que esteja livre das cadeias dos conceitos, pois “[...] o caminho do conhecimento segue em paralelo ao da deambulação existencial.” (MAFFESOLI, 2007, p. 184). Portanto, para lidar com esse dinamismo e a efervescência que lhes são próprios somente é possível mediante a criação de novas palavras<sup>199</sup> e metáforas, passíveis de abarcar as manifestações culturais quotidianas, no instante mesmo de sua exteriorização e presentificação. Ou seja, ao que parece, o que ele propõe é uma espécie de epistemologia do instante vivido.

---

<sup>198</sup> Para além dos três princípios da lógica clássica, existe uma lógica que valoriza o contraditório, o não lógico e a inclusão do outro. “E a ressurgência de valores arcaicos, tais como o território, a ecologia, o regionalismo e o hedonismo, é particularmente instrutiva a esse respeito.” (MAFFESOLI, 2006, p. 62). “O que constitui a estruturação individual ou coletiva não é, decerto, o princípio da identidade, mas a contradição ou a alteridade,” (MAFFESOLI, 2006, p. 68).

<sup>199</sup> Cf. Heidegger (1988).

No caminho para constituir o que se denominou de epistemologia do instante vivido, Maffesoli vai trabalhar com um conjunto de termos que opera à guisa de metáforas mediante as quais seria possível escapar à prisão da tradição racionalista. Tradição que sempre esteve afeita a representações mentais, ancoradas em abstrações lógicas, distantes da realidade, mas sob o absoluto controle do sujeito cognoscente, sobretudo a partir do *cogito* cartesiano. Por tal razão, e em contrapartida, deve-se “Ter os olhos abertos capazes relativizar a Verdade a fim de apreender as verdades vividas.” (MAFFESOLI, 2009, p. 26). Isto é, inserir-se na dinâmica do cotidiano para poder apreciar o existencial vivido, sempre provocador de novas formas de socialização, que se despontam a cada instante, e estão prenhes de sentido para serem apreendidos cognitivamente<sup>200</sup>.

O relativismo metodológico, em torno do qual gravitam as considerações de Maffesoli, é condição inescapável para apreender as contradições do real, pois se trata de pensá-lo de forma compreensiva. Isto é, trata-se de um pensamento que não pretende coagir, dogmaticamente, a dinâmica do real, mas dela aproximar-se, numa “Atitude hermenêutica, fenomenológica que se inscreve dentro de um *relativismo generalizado*” (MAFFESOLI, 2009, p. 27, grifo do autor), de pressupostos teóricos da sensibilidade relativista, pois “[...] a compreensão envolve generosidade de espírito, proximidade, ‘correspondência’.” (MAFFESOLI, 2007, p. 49).

Essa aproximação da realidade, de forma compreensiva e com sensibilidade<sup>201</sup> ecológica, tem em vista reconhecê-la em sua facticidade e conceder-lhe a importância devida, pois é dela que brota o impulso vital que possibilita o convívio, o estar-junto e o partilhar do mesmo destino. Eis a forma de superar o solipsismo do sujeito cartesiano e sua relação dissimétrica com a natureza: “É de ordem da religância: estar religado aos outros, ao mundo e ter confiança nos outros e no mundo.” (MAFFESOLI, 2009, p. 153). Isto é, têm-se em vista estabelecer uma ética da convivialidade, uma deontologia da socialidade próprias à pós-modernidade.

<sup>200</sup> Diz Roberto Motta que Maffesoli “[...] gosta de assinalar que toda experiência tem poder cognitivo, tudo é método, tudo é caminho, tudo serve à sociologia.” (MOTTA, 2007, p. 10).

<sup>201</sup> Quando utiliza o termo sensibilidade, Maffesoli está priorizando a experiência originária, no sentido grego de *aisthesis*, ato primeiro e condição de toda e qualquer cognição e da sua elaboração teórica posterior. Ou seja, primeiro a vida, a experiência – ato primeiro –, somente depois o pensar – ato segundo. Daí a valorização da proximidade, da solidariedade, do afeto, do emocional, do estar-junto. Com isso, mesmo que ele não decline a filiação dessa visão, pelo menos ela flerta com a tradição do criticismo kantiano, herdeira de Aristóteles, para quem no processo cognitivo, o entendimento atua somente após ser provocado pela experiência. Ou seja, pensar é ato segundo. Sobre esse modo estético de estar no mundo, ver Hérís Arnt (1997).

Se as ideias governam o mundo, e o fazem por meio da subsunção do diverso da experiência no conceito, elas deixam escapar a dinâmica e a riqueza do que não é dado no fenômeno, mas não somente. A própria dinâmica da realidade escapa à abstração pressuposta na formulação conceitual, pois, como afirma Roberto Motta,

Nenhum processo puramente lógico autoriza passar da experiência, sempre e necessariamente singular e concreta, à abstração, à universalidade, à normatividade reivindicada por ideias, ideários e ideologias. A força dos conceitos confunde-se com a dos símbolos totêmicos. (1997, p. 61).

Se o caráter representativo do conceito congela o instante fugidio, vivido, somente as noções as metáforas e as analogias são capazes de o captar, em toda sua fluidez e riqueza simbólica, porque elas não pretendem aprisionar, formal e transcendentalmente, a vida. Por isso, faz-se necessário pensar o que não se vê, o imaginário, a “centralidade subterrânea”<sup>202</sup>, esta que é o núcleo sobre o qual se deita e se se alimenta a organização das coisas humanas. Mesmo permanecendo um enigma indecifrável, é de tal “centralidade subterrânea” que a efervescência dos fenômenos recebe seus impulsos indomáveis, sua potência criadora e seu elã vital. É ela que promove o sentimento de pertença, mas que somente pode ser apreendido fora dos padrões da tradição, que não se dão conta “[...] que há uma lógica passional dando vida, ontem e sempre, ao corpo social. Esta lógica, tal como uma centralidade subterrânea, se difrata numa multiplicidade de efeitos, que informam a vida cotidiana.” (MAFFESOLI, 1985, p. 15).

---

<sup>202</sup> A “centralidade subterrânea” é o constitutivo de toda socialidade. Essa metáfora pretende expressar o modo como os deuses, com seus mitos e ritos, sob outras formas e denominações, permanecem, clandestinamente, atuantes. Mesmo descurada pelo positivismo e funcionalismo, a centralidade é o substrato sobre o qual se constitui a sociologia. É uma forma de pensar a sociedade a partir do que está próximo, do cotidiano e sua estrutura complexa, que não pode ser apreendido pelos conceitos desgastados da tradição, mas somente por um modo de conhecimento plural. “É essa a parada da centralidade subterrânea: saber compreender uma arquitetura diferenciada que se assenta numa ordem ou numa potência interior e que, mesmo não confluindo para uma finalização, faz-se acompanhar de uma força intrínseca que convém levar em conta.” (MAFFESOLI, 2007, p. 247). No sentido de sinônimo de “potência social”, em oposição ao poder, a centralidade vai reverberar naquela separação operada por Habermas (1984, p. 145) entre o mundo da vida e o sistema. O mundo da vida é uma fonte inesgotável de um saber atematizado que dormita no seio da comunidade. O sistema é o campo de operação das forças da racionalidade com relação a fins. Em todo caso, “O que essas expressões pretendem sublinhar é que uma boa parte da existência social escapa à ordem da racionalidade instrumental, não se deixa finalizar e não pode se reduzir a uma simples lógica da dominação. A duplicidade, o ardil, o querer-viver se exprimem por meio de uma multiplicidade de rituais, de situações, de gestuais, de experiências que delimitam um espaço de liberdade.” (MAFFESOLI, 2006, p. 54).

Todo esse pulsar do mundo vivido é da ordem emocional, portanto, antepredicativo<sup>203</sup>. É a ele que se aplica a metáfora “reencantamento do mundo”<sup>204</sup>, porque não é redutível ao conceito, que é uno, ou à prescrição moral, que tende à universalidade e denega o banal, nem se submete ao “[...] fantasma do Uno’: Deus, a Verdade Una, a Finalidade, o Sentido da História, e outras maiúsculas que ignoram a pluralidade da coisa humana e o politeísmo dos valores.” (MAFFESOLI, 2009, p. 44). Sob tal ponto de vista, o reencantamento iria de encontro ao “desencantamento do mundo”, naquele sentido weberiano de um processo de racionalização que expulsou a magia do mundo e tentou fazer *tabula rasa* do vivido, do fantasma da religião, do pensamento mágico e do imaginário, com o seu positivismo prometeico, que buscou na razão<sup>205</sup> os princípios para instaurar uma sociedade perfeita (MAFFESOLI, 2007, p. 57).

Pautada num ideal comunitário, que se organiza em torno de elementos simbólicos que identificam o pertencimento a uma determinada comunidade, a harmonia compartilhada dessa comunidade, identificada pelo desejo de estar juntos, recupera a unidade entre o material e o espiritual. Tal unidade, acessível ao inconsciente arquétipo coletivo, é mediado pelo imaginário, o qual promove uma atmosfera dionisíaca, experimentada enquanto se está presente (presenteísmo), através de uma “religância imaginal”. Atmosfera não captada por conceitos ou fórmulas abstratas, mas, por um pensamento orgânico, uma atitude fenomenológica e uma capacidade, desde sempre, “[...] um pouco mágica [...]” (MAFFESOLI, 2009, p. 46), de se ajustar aos costumes e de qualificar, antes mesmo de julgar, pois a simplicidade da existência cobra a usura de ser vivida e não simplesmente demonstrada.

---

<sup>203</sup> Termo tomado de empréstimo a Martin Heidegger, para quem a verdade do ser se torna presente como *Alétheia*, em oposição à tradição metafísica que a concebe como *veritas*, ou seja, como correspondência entre o pensamento e o objeto. Para Heidegger, o ser se mostra como *Alétheia*, como desvelamento, torna-se presença em sua verdade antepredicativa. É um dom de si, por isso o existente vai em busca do sentido do ser. (HEIDEGGER, 1989, p. 57). Não obstante, em Heidegger, está descartada a ideia de que o antepredicativo seja algo da ordem do emocional. Neste caso, poderia se dizer que em Heidegger, o antepredicativo estaria mais para a contemplação do ser de que fala Platão na Carta Sétima. Somente nesse sentido, presume-se, é que se poderia ter a conotação de contemplação mística.

<sup>204</sup> Cf. Maffesoli (2007, p. 35; 169; 227; 2009, p. 31 e 130).

<sup>205</sup> “Não há certeza de que a racionalização crescente tenha alijado o pensamento mágico ou, antes, levando a minha hipótese à extrema consequência, é possível que se esteja assistindo a certo ‘reencantamento do mundo’ [...]. Não há porque se ter receio de repetir que a perspectiva racionalizante foi (e ainda é) a mais explorada; o pensamento mágico é, em nossos dias, uma espécie de ‘primo pobre’.” (MAFFESOLI, 2007, p. 169).

Extraindo as consequências das críticas do positivismo, reconhecendo a importância da ideologia, tomando conhecimento da eficácia da forma, da analogia, da metáfora, e observando o retorno de uma visão cíclica – é que poderemos compreender a existência em seu aspecto plural. (MAFFESOLI, 2007, p. 185-186).

Existência plural que, por sua vez, somente pode ser apreendida por meio de uma metáfora capaz de identificar o confronto expresso entre dois modos de viver e de conceber a sociedade atual. De um lado, estariam os que defendem o poder instituído, respaldado pela moral universalista do Ocidente. Eles veem o mal se alastrando em todos os recantos e, por isso, impõem um moralismo verticalizado, pois se julgam capazes de purificar o mundo<sup>206</sup>. De outro, a potência instituinte de uma forma de vida selvagem, anárquica e anômica, engendradora de um novo *ethos*, a partir de uma deontologia que valoriza os sentimentos, a vivência do presente e o prazer de estar-junto<sup>207</sup>.

O “Poder da nomação!” (MAFFESOLI, 2009, p. 19), a força do instituído, outra coisa não é senão a capacidade do entendimento humano de organizar o diverso da experiência em conceitos. Com eles, têm-se a capacidade de expressar e ser compreendido, seja tratando de sentimentos e vivências subjetivas, seja afirmando algo sobre o mundo objetivo, ou ainda, vivenciando, no ambiente sociocultural, um mundo comum de normas, valores e ideais, compartilhado por uma determinada comunidade. Não obstante, o conceito sempre se relaciona como o passado, com o instituído, jamais com a pluralidade e dinâmica do presente, o que vai de encontro ao que ocorre no presente, que é vivido e perpassa o conhecimento comum, que se propaga através dos encontros fortuitos, e é fonte inesgotável de um saber indispensável à interpretação e à compreensão da socialidade (cf. WATIER, 1997).

A deontologia do vivido, na dinâmica que lhe é própria, instituiu-se distante do comando e da vigilância onipresentes dos conceitos, e postula uma nova forma de

---

<sup>206</sup> Esse o comportamento dos que se colocam sob a lógica do dever-ser e combatem os que veem a vida como gratuidade do instante a ser vivido e não como algo a ser corrigido, recebeu veemente crítica de Nietzsche (2014). “Daí o mecanismo, habitual, da projeção consistindo em ver este mundo mais miserável do que ele é, a fim de poder tomar conta dele e o salvar.” (MAFFESOLI, 2006, p. 2).

<sup>207</sup> Apenas para esclarecer o porquê da insistência em relação à proximidade e ao estar-junto. Tem-se em Maffesoli uma precedência do espaço – que reúne todas as condições para o acontecer da proximidade e a valorização do estar-juntos, para compartilhar os sentimentos de vida de forma solidária – em relação ao tempo, categoria que, de par com a da história e a da política, engendraram a feição individualista burguesa da modernidade. Se isso é verdade, pode-se inferir a importância dada por ele ao *ethos* reinaugurado pelas tribos pós-modernas, que prenunciam, de certo modo, uma forma de vida alternativa à do homem prometeico: “[...] o tribalismo, em todos os domínios, será o valor dominante para os decênios futuros.” (MAFFESOLI, 2006, p. 4).

socialização, livre dos imperativos do Uno, da moral universalista e das abstrações teóricas, já claudicantes ante os aspectos tortuosos da realidade. “Em sua lógica peculiar, o procedimento conceitual só pode aplicar-se a um corpo inerte.” (MAFFESSOLI, 2007, p. 82). Com efeito, ao invés de representar o mundo, o que é próprio do conceito, presentificá-lo; complementar a representação conceitual com a presença que somente a verdade metafórica poderá fazê-lo. Daí a indagação: o que fazer quando as transformações pós-modernas emudecem as palavras desgastadas e teorias que nada dizem sobre a realidade? “[...] *encontrar as palavras menos falsas possíveis que se aplicam a dizer o que ela é.*” (MAFFESSOLI, 2006, p. 3, grifo do autor).

No entanto, isso somente se torna possível num estado de calma, próprio do espírito trágico, porque tem a certeza de que não há salvação. Abandonar as abstrações gerais e o desenraizamento; redescobrir o sentido do vivido, não na ordem das razões<sup>208</sup>, mas das significações, próprio da hermenêutica; retornar ao trágico:

O dizer-sim à vida inclusive aos seus mais obscuros e mais duros problemas; a vontade de vida, que se alegra da própria inesgotabilidade no *sacrifício* dos seus tipos supremos – a *isso* eu denominei de dionisíaco, *isso* eu adivinhei como ponte que conduz à psicologia do poeta *trágico*. Não para livrar-se do terror e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto, por meio da sua veemente descarga – assim entendeu Aristóteles – : mas sim, para além do terror e da compaixão, *para sermos* nós mesmos o eterno prazer do devir, – aquele prazer que também inclui o *prazer do destruir* ... E, com isso, toco novamente no ponto do qual parti uma vez – o *Nascimento da tragédia* foi minha primeira transvaloração de todos os valores: com isso, regresso novamente ao solo do qual cresce minha vontade, meu *ser capaz* – eu, o último discípulo do filósofo Dionísio, – eu, o mestre do eterno retorno ... (NIETZSCHE, 2014, p. 113-114, grifo do autor).

Como se pretendeu apresentar até aqui, o caminho proposto por Maffesoli, para a apreensão do novo que se está instituindo, será o da hermenêutica, na forma de um relativismo generalizado, condição para se pensar a decomposição do mundo moderno, estabelecido sobre a supremacia racional do Uno, e a emergência de um mundo fragmentário, complexo, o qual não pode ser apreendido na universalidade conceitual da moral, mas através de metáforas<sup>209</sup> capazes de expressar éticas

<sup>208</sup> Cf. Descartes (1973, p. 155), as Segundas Objeções de Descartes aos seus contraditores, que não levaram em conta a ordem das razões de suas Meditações. Nesse sentido, ao que parece, Maffesoli contrapõe a ordem das razões à das matérias, ou seja, à própria realidade cambiante.

<sup>209</sup> “[...] é preciso saber se contentar com as metáforas, analogias, imagens, todas coisas vaporosas, que seriam os meios menos piores possíveis para dizer ‘o que é’, o que está em estado nascente.”

particulares justapostas, que minam os alicerces de instituições decadentes, ao tempo em que abrem espaço para outros arranjos sociais: “[...] pensar a criatividade do homem sem atributos, pensar a vitalidade da vida quotidiana, pensar a ética em gestação. Limpar para permitir a construção. Desprender-se do *instituído* a fim de que possa emergir o *instituinte*” (MAFFESOLI, 2009, p. 27, grifo do autor). Sendo o instituído, a moral universal que representa um mundo que não mais existe; e o instituinte, as éticas particulares, fundadas na deontologia do instante, próprias a cada situação singular, na qual os laços sociais são construídos mediante os momentos partilhados conjuntamente, pois já não se está à espera da chegada da salvação ou de um paraíso distante, mas se vive o instante presente fluído, o aqui e o agora plenos.

Esse relativismo vai de encontro à ambição do conceito, na sua pretensão de a tudo abarcar na representação, e se coloca em face da liberdade do pensamento, próximo às coisas, ao vivido, na labilidade das situações, para apresentar a vida viva, de modo que as palavras participem do sentido e da potência do vivido. Trata-se, pois, da deontologia do instante, condição para uma ética “inmoral” e não universal. “A palavra viva e vivida se converte em *palavra recobrada*. Nos encontramos, aqui, no coração do reencantamento do mundo” (MAFFESOLI, 2009, p. 31, grifo do autor).

### 2.3.3 Um novo *ethos* societal em gestação

Uma das principais características da modernidade é o antropocentrismo (VAZ, 2012). Seus elementos distintivos e, ao mesmo tempo, mais determinantes para constituição do *ethos* moderno, são o substancialismo, que dá o fundamento metafísico, o subjetivismo, núcleo constitutivo do qual emana a nova identidade do sujeito, e a consciência de si, vértice para qual convergem os outros dois elementos constituintes da subjetividade, princípio normativo da modernidade, segundo Hegel, conforme visto no capítulo primeiro. Todos esses elementos são provenientes da empresa cartesiana que parte da dúvida para chegar à certeza universal, à verdade do sujeito congnovente: *Cogito ergo sum* (Descartes, 1973). Sob o ponto de vista epistemológico, seja na ótica racionalista, sua expressão mais radical, seja no seu contraponto empirista, que não conseguiu se desvencilhar, no seu todo, das malhas

---

(MAFFESOLI, 2006, p. 5). Adiante, Maffesoli dirá que as metáforas são como “[...] verdades aproximativas e momentâneas.” (2006, p. 29).

da substância, seja, ainda, no criticismo e no idealismo alemães, todo esforço da filosofia moderna foi o de fundamentar esse princípio, cuja consequência foi o progressivo abandono de modelos de justificação do mundo de natureza metafísico-religiosa.

Por conseguinte, o que se propõe Maffesoli é travar um embate contra o esse modelo de antropocentrismo, que está encrostado nas estruturas simbólicas da sociedade contemporânea, o qual resiste bater em retirada, mesmo já tendo sofrido um forte abalo da crítica nietzschiana. Seu intento, colocar o humanismo do presente para fazer frente a tal modelo esclerosado, pois tal forma de humanismo valoriza o fluxo da existência quotidiana, cujo impulso vital, tal qual uma ideia força subjacente às novas formas de convivência social, de tão conspícuo, pode até passar despercebido, sobretudo para quem está ainda prisioneiro às malhas do pensamento do Uno. No entanto, esse novo impulso pode ser visto na publicidade, na música e no cinema, que atualizam e integram velhos arquétipos do imaginário coletivo, através de uma anamnese que recobra experiências primitivas, fundamento primordial da cultura, às quais se acreditava esgotadas em suas potencialidades. “Espécie de realidade latente, ‘resíduos’ filogenéticos que reaparecem nas práticas e excessos tribais.” (MAFFESOLI, 2009, p. 72).

Segundo Maffesoli, há uma “sabedoria selvagem” adormecida na própria base societal. Impulso anímico, favorecedor de um clima efervescente afetivo, quando experimentado nas relações proxêmicas, e atuante à guisa de um sinalizador da saturação do idealismo<sup>210</sup>. É algo que brota do fundo do abismo<sup>211</sup>, o qual reserva um

---

<sup>210</sup> Caberia assinalar que a contraposição entre “idealismo” e “fundamento societal” destaca “[...] uma característica essencial do ‘ser-junto-com’” (MAFFESOLLI, 1985, p. 17) e sinaliza que a sociedade tem sua origem nas contradições do próprio viver societal. Não obstante, ao trabalhar com essa permutabilidade entre o “idealismo” e o “fundamento societal”, Maffesoli não escapa ao destino de apenas justapor o uno ao diverso, tão presente na tradição da racionalidade ocidental, que resultou no beco sem saída da racionalidade esclarecida e fez par com a dominação. Com isso, sua tentativa de sair da tradição, através do eterno presente, ou como ele denomina a “[...] espacialização do tempo que constitui seguramente a verdadeira revolução epistemológica de nossa época” (MAFFESOLI, 2002, p. 223), o coloca de volta ao centro do problema, já enfrentado pela filosofia moderna. Digase, de passagem, que se o pensamento pós-metafísico entende que conseguiu, ao seu modo, escapar à armadilha da subjetividade, através do recurso à linguagem, ou seja, um paradigma discursivo para se pensar a realidade, não significa que tal *médium* tenha força suficiente para se constituir como um novo princípio ordenador das contradições de uma modernidade em conflito consigo mesma (VAZ, 2012). A questão da linguagem, e dos seus limites, para se constituir como princípio normativo será retomada no capítulo seguinte.

<sup>211</sup> Sobre o abismo como o lugar do qual brota a potência societal, ver Heidegger: “Enquanto este fundamento, porém, a liberdade é o *abismo* (sem fundamento) do ser aí. Não que o comportamento individual livre seja sem razão de ser (*grundlos*); mas a liberdade situa, em sua essência como transcendência, o ser-aí como poder ser diante de possibilidades, que se escancaram diante de sua escolha finita, isto é, que se abrem ao destino.” (HEIDEGGER, 1989, p. 115).

tesouro escondido a ser explorado, por meio de um retorno às origens, que rejuvenesceria uma existência desgastada e instituiria a socialidade. Tal socialidade “[...] é sempre um misto de desejo e de animosidade; é ela uma provocação, um apelo feito ao porvir, uma iniciação que prepara uma integração.” (MAFFESOLI, 1985, p. 141). Sua marca estaria presente nas produções culturais, que retomam motivos temáticos de rituais religiosos, mágicos e mitológicos, a exemplo de “Harry Potter” e “O Senhor dos anéis”, após um período de exílio, consequência da expatriação a que sofreu tal forma de sabedoria por parte da sociedade moderna. Vê-se, igualmente, nas apresentações musicais *New age*, *Have metal*, góticas, entre outras, nas quais as pessoas se sentem integradas às outras, por compartilharem as mesmas emoções e o mesmo modo de ser, em torno de um ídolo da moda, numa totalidade social que as supera, enquanto consciência individual.

Em tais experiências o que se mostra de marcante é que há uma liberação da libido, quando provocada pela embriaguez, o fervor e a volúpia que tomam conta do corpo, agora livre do olhar externo da moral. Conforme escreve Maffesoli, “A embriaguez é, a um só tempo, uma iniciação cósmica (a perda de si) e uma iniciação erótica (a agregação coletiva).” (1985, p. 138). Aquelas sombras, que povoavam os mitos e provocavam a perda da noção de espaço-temporalidade, são agora integradas na vivência intensa do momento, pois exercem a sua função agregadora de matriz fundante dessa comunidade ética, isto é, no sentido originário do termo, de um *ethos*, enquanto espaço vital e morada comum, lugar onde se realiza a abertura para o todo da existência, naquilo que ela reserva de estranho, numinoso e mortal. Ou seja, o *ethos* na sua indescritível tragicidade: “Em suas diversas manifestações, o bárbaro, o grotesco, o excesso, etc., são as formas contemporâneas do trágico eterno.” (MAFFESOLI, 2009, p. 85-86).

*Cool* é o termo empregado por Maffesoli para designar esse *pathos* existencial do reencantamento pós-moderno. Para além de um estado de espírito, ele é a expressão de um modo de ser e um jeito de se expressar e de conviver mais sereno, fora da relação de dominação entre sujeito e objeto. Há o respeito à alteridade, impulsionado pelas redes sociais que proporcionam um turbilhão de imagens e mensagens desenraizadoras da falsa segurança da sociedade de controle. Entrar nessas redes é penetrar num mundo infinito, sem limites; é participar de comunidades

diversas e da superfluidade de<sup>212</sup> “[...] uma vida excessiva que escapa aos modos de vida e às normas comumente admitidas” (MAFFESOLI, 2009, p. 82), porque proporciona e antecipa a gestação de uma nova forma de vivência em comum.

Assim, um novo *ethos* vai-se constituindo à margem da moral e do poder oficial, fragilizados e relativizados. Uma socialidade que se dá as suas próprias leis vai-se estruturando, à medida que alimenta o sentimento trágico e não teme nem mesmo a morte, fantasma que o poder sempre pretendeu dominar numa luta inglória. Socialidade diversa, que vive os extremos, flerta com o abismo, pois desfruta os prazeres que a vida lhe oferece e não pretende dominar o mundo ou exercer poder algum sobre ele, porque abdicou do desejo do domínio, presente na sociedade utilitarista e mercantil, pois que está voltada às coisas mesmas e assim participa da ética do instante, aceitando a existência com as suas vicissitudes, e despreocupada com o amanhã, pois, “[...] somente o presente, sempre e repetidamente semelhante a si mesmo, merece atenção.” (MAFFESOLI, 2007, p. 178).

É em face do estágio avançado de esgotamento do ciclo que culminou com a vitória do homem prometeico, que uma nova configuração epocal está em gestação, firmando-se em uma ética promotora de valores qualitativos, que estimam o desfrutar dos bens disponíveis. Ética que “[...] é, antes de mais nada, a expressão do querer viver global e irreprimível; ela traduz a responsabilidade que este conjunto assume quanto à sua continuidade. E, neste sentido, é trata-se de uma ética que, dificilmente, será formalizável” (MAFFESOLI, 1985, p.21). Porque é uma “ética da aparência”<sup>213</sup>, segundo João Maia (1997, p. 43), ela vai de encontro à moral universal do trabalho, da produtividade, que visa a resultados previamente determinados, e em cujo móvel subsiste no controle que o indivíduo exerce sobre si mesmo, condição para o exercício do seu arbítrio e da sua dominação sobre a natureza. Domínio cujo ponto de partida se assenta na busca quantitativa da certeza da pertença à comunidade dos eleitos, própria à tradição do protestantismo ascético (WEBER, 2004), e o ponto de chegada se firma na constituição de um ciclo de dominação interminável.

<sup>212</sup> “As mensagens por computador, as redes sexuais, as diversas solidariedades, os encontros esportivos e musicais são todos indícios de um *ethos* em formação. É isso que delimita esse novo espírito do tempo que podemos chamar de socialidade.” (MAFFESOLI, 2006, p. 128).

<sup>213</sup> É da aparência a perspectiva da ética maffesoliana, segundo João Maia, pois seu intento é negar o modelo produtivista do dever-ser, que engendrou o progresso cuja finalidade está voltada para si mesmo, em detrimento do banal, do quotidiano efêmero, do estar-junto. “A ética da aparência torna possível a cenarização da paixão, do imaginário, do lúdico. Esta ética possuiu um papel contrário ao da ordem da medida, da economia e da razão.” (MAIA, 1997, p. 43).

O lugar onde ocorre a gestação desse novo *ethos* é em meio às vivências alternativas desprendidas pelas tribos juvenis<sup>214</sup>, nas quais os jogos dos afetos e dos desejos intensos são liberados e se expressam através de estéticas e éticas plurais, da utilização das tecnologias, do consumo de músicas e bens vários, da diversidade de experiências sexuais e também nas ações de solidariedade, sinal da dimensão constitutivamente comunitária. Ou seja, é o saborear da existência naquilo que ela reserva de trágico, no sentido nietzschiano do abraçar livremente o destino, do *amor fati*.<sup>215</sup> É o gosto pelo excesso, a afirmação arcaica e juvenil do presente, a relativização da autoridade e a conseqüente negação da moralidade horizontal e dos valores evanescentes da tradição patriarcal do Ocidente.

Nessas tribos pós-modernas, o prazer de estar junto e gozar o mundo como ele é se funde aos valores estéticos, reafirmam a diversidade e a especificidade do *ethos* local, ganham significado e expressam a “[...] arte de viver que é a existência comum.” (MAFFESOLI, 2009, p. 35). Isso ocorre através da valorização do retorno às origens míticas, sem a necessidade de estabelecer uma substância precisa, algo “[...] muito mais indefinido, a saber, uma adesão, algo animal, à vida em toda sua ambivalência, bem-estar e mal-estar mesclados.” (2009, p. 37).

Nesse contexto, o próprio desfrute do luxo, que expressa um estado de espírito para gozar o presente, não poderia ser considerado simples mercantilização da existência, mas “[...] uma relação com o mundo menos monovalente e mais complexa.” (MAFFESOLI, 2009, p. 87). Da mesma forma, os excessos presentes na pós-modernidade, desde o consumo, sem culpa, aos diversos programas televisivos e à Internet, passando pelo *tecno*, o *hard rock* e o *show business*, todos são índices de uma dinâmica que fecunda a pluralidade, num intercâmbio que vai de encontro à ordem monovalente estabelecida, ao tempo em que prenuncia uma nova forma de convivência coletiva. Cimentam, assim, tais excessos, a novidade nascente, a partir

---

<sup>214</sup> “O cotidiano e seus rituais, as emoções e paixões coletivas, simbolizadas pelo hedonismo de Dionísio, a importância do corpo em espetáculo e do gozo contemplativo, a revivescência do nomadismo contemporâneo, eis tudo o que acompanha o tribalismo pós-moderno.” (MAFFESOLI, 2006, p. 3).

<sup>215</sup> “*Meu novo caminho para o ‘sim’*. – Filosofia, como até agora a entendi e vivi, é a voluntária procura também dos lados execrados e infames da existência. [...] Uma *filosofia experimental*, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer, em vez disso, atravessar até ao inverso – até a um *dionisíaco dizer-sim* ao mundo, tal como é, sem desconto, exceção e seleção –, quer o eterno curso circular: – as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência – minha fórmula para isso é o *amor fati*.” (NIETZSCHE, 1974, p. 400, grifo do autor).

da dinâmica do inconsciente coletivo. Inconsciente este que revela o lusco-fusco das diversas máscaras constitutivas da pessoa e mina a noção do sujeito monocrático, prisioneiro da consciência de si:

Em que pese o resultado perturbador para nossa tranquilidade bem-pensante, há que reconhecer que se trata de uma espécie de ‘xamanismo’ difuso que se capilarizou em nossas sociedades civilizadas. O estado selvagem primitivo ressurgue nessas diversas formas culturais que são a música, o teatro, o esporte, o turismo de massas e outras comunhões com a natureza. (MAFFESOLI, 2009, p. 90).

Esse modo compreensivo de visualizar a sociedade nascente faz reconhecer a ambivalência das figuras arquetípicas e sua complementariedade. Trata-se, portanto, de um embate entre forças opostas, bem/mal, vida/morte, constitutivas do mito. Ambivalência própria das tribos contemporâneas, em realce à ação da imaginação criativa, integradora dos sentidos e dos humores diversos. “Esta integração do sensível na compreensão societal pode ser uma maneira, não normativa e não judicativa, de compreender o *mundo imaginal* em que estão imersas as tribos contemporâneas.”<sup>216</sup> (MAFFESOLI, 2009, p. 91, grifo do autor). Ao estar juntos para expressar emoções e entrar na dinâmica do excesso, do orgasmo<sup>217</sup>, através da dança, da música, que promovem a efervescência, o indivíduo participa da “transcendência imanente”<sup>218</sup> e se incorpora na imensidão de um ser mais amplo. Esse excesso, próprio do trágico, remete a uma ética da situação concreta vivida, não universal, e revela, por sua vez, a solidez da tribo, no seu contínuo questionamento do instituído. Paradoxalmente, é no perigo dos excessos que as redes simbólicas são tecidas, o que permite uma participação na transcendência através do vivido na imanência do grupo.

---

<sup>216</sup> Na participação da sensibilidade para a compreensão do societal, Dionísio é o mediador das contradições entre a *physis* e o *ethos*, o equilíbrio dos opostos. “Se paradoxo há em aliar-se Dionísio e ordem, trata-se, evidentemente, de um paradoxo dinâmico. Sua função centralizadora é, ao mesmo tempo, fator de equilíbrio. Dionísio é, efetivamente, uma espécie de interposição entre a natureza e a cultura, ao permitir, ao mesmo tempo, o acesso ao instintual e o aprofundamento da socialidade.” (MAFFESOLI, 1985, p. 140).

<sup>217</sup> O fator de socialidade é o orgasmo: “Não há dúvida de que é justamente esta turbulência dos afetos contra o fantasma da ordem que permite a resistência, no próprio curso da vida cotidiana – resistência esta explosiva ou branda, variando de período a período.” (MAFFESOLI, 1985, p. 107).

<sup>218</sup> A metáfora “transcendência imanente” poderia ser interpretada como uma analogia ao “divino social” de Durkheim (MAFFESOLI, 2006, p. 55). Transcendência significa a saída da individualidade e o perder-se numa unidade mais ampla, o grupo. Essa comunidade, à guisa da “comunhão dos santos” da tradição cristã, transcende o indivíduo (MAFFESOLI, 2006, p. 82). “Ela é o cadinho onde se amalgamam as diversas modulações do estar-junto.” (2006, p. 86). “É uma ética que serve de cimento para os diversos grupos que participam desse espaço-tempo.” (2006, p. 203).

Nessa participação interativa desse novo *ethos*, as redes de comunhão constituídas afirmam o sentimento de pertença, geradoras de solidariedade e generosidades, fora das regras universais da moral. É uma forma de vivência anômica, que remete ao desejo do nomadismo, do estar aberto ao destino, com todas as suas facetas, surpresas e desafios, pois a existência só pode ser captada na sua significação transpessoal. Essa alquimia, que instaura um novo comércio, no qual deuses e demônios estão presentes, coloca em crise o *status quo*, porque a consciência de si já não consegue distinguir a autenticidade da inautenticidade, a verdade da errância. Fragilizado o contrato social, novos laços sociais são firmados nessa nova forma de convivência. “Comunicação, interação simbólica, diferentes modos de dizer o mesmo: processo de correspondência, de reconhecimento, de interpretação do que havíamos separado, do que se havia separado, e se revela comum.” (MAFFESOLI, 2009, p. 96). Eis, portanto, segundo Michel Maffesoli, os sinais presentes, na chamada pós-modernidade, de um novo *ethos* societal em gestação, que reclama a instauração de uma nova deontologia, como se verá na sequência.

#### **2.3.4 Deontologia para um novo tempo: ética da religância<sup>219</sup>**

Uma mudança dos costumes somente poderá ser percebida por quem está atento à plasticidade das coisas. O turbilhão das constantes transformações, ainda em curso na pós-modernidade, não deixa margem à elaboração de conceitos capazes descrevê-lo. Por serem tantas as vicissitudes e o transbordamento de novidades, os hábitos de pesquisa não dão conta da riqueza de estímulos que são captados, intuitivamente, e, por isso mesmo, não têm como teorizá-los. Não obstante, nesse vórtice disruptivo da dinâmica dos acontecimentos, o que se presencia em tais mudanças dos costumes não é uma simples separação das coisas ou mesmo o seu esfacelamento, mas algo que prenuncia o seu oposto. Isto é, o que atua como força motriz dessas mudanças é o princípio da união dos contrários, próprio das experiências primitivas míticas, selvagens, que corrobora com a ideia-força da “[...]”

---

<sup>219</sup> A ética da “religância” é uma metáfora para designar a deontologia “inmoral”, que não se reconhece numa visão histórica unidimensional, mas que privilegia o plural, o estar religado aos outros e à natureza, confiante de que se é parte de uma unidade plural. O índice de que se está vivenciando uma ética da religância é a iniciação fraternal, ou seja, a acentuação de modos de ser alternativos que “[...] constituem a ética da religância, fundamento mesmo de uma socialidade originária e original.” (MAFFESOLI, 2009, p. 167).

*participação*, quase em sentido místico ou mágico do termo, de cada coisa ou de cada qual num conjunto que lhe confere sentido” (MAFFESOLI, 2009, p. 100, grifo do autor), numa relação ecológica, pagã, anímica, reencantada.

Nessa atmosfera dinâmica que se respira na atualidade social, a moral, puramente racional, não encontra amparo. É o lugar próprio de uma ética da responsabilidade<sup>220</sup> e de uma comum participação, no qual o afeto circula livremente, pois o determinante são os valores proxêmicos que intensificam as relações e valorizam a comunidade emocional, na qual é acentuado o sentimento de pertença, o compartilhar das vivências e das histórias particulares, à guisa das comunidades primitivas que comungavam seus mitos. Nessa atmosfera comunitária, há o “Adensamento dos rituais, dos códigos particulares, dos modos de ser específicos que entram em conflito com as normas estabelecidas.” (MAFFESOLI, 2009, p. 102).

No campo religioso, essa atmosfera também se faz presença entre alguns movimentos, que se distanciam em relação à doutrina e à hierarquia rígida da Igreja tradicional, e se aproximam mais da dimensão emocional da religião. São grupos que se liberam do dogmatismo e passam a valorizar as emoções humanas, as afeições, o estar próximo, juntos, sobretudo quanto a ortodoxia desencarnada substitui a liberdade de espírito, fonte viva e originária do fervor religioso, pelo cumprimento da lei abstrata e de decretos que repercutem mais como proibição e menos como afirmação da vida e do espírito. Em suma, seja no ambiente laico, seja no religioso, o ar que se respira é o da anomia do espírito, da emoção animadora da comunidade, da relativização à abstração legiferante moderna: “‘Conventículos’ sexuais, religiosos, musicais, desportivos, culturais, são legiões e mostram, *in actu*, que o indivíduo e o individualismo teórico que lhe serve de justificação são coisas um pouco passadas de moda.” (MAFFESOLI, 2009, p. 104).

Émile Durkheim já havia salientado a importância da religião, do “divino social” (MAFFESOLI, 2006, p. 27), para o estudo do desenvolvimento da sociedade. Vistas em perspectiva, as categorias religiosas ainda mantêm sua importância porque reverberam a inadequação dos modelos institucionalizados de explicação da

---

<sup>220</sup> “Responsabilidade ética, em sentido forte: responder com os outros, fazendo eco com o dado natural, em função do que as coisas são. Reconhecer que há nelas uma força específica. Reconhecer que o corpo social é sem dúvida um *corpo* que alia o material e o espiritual, e que é muito mais que os elementos que o compõem. Espécie de ‘corpo místico’ que possui uma ‘aura’ original, e que se expressa nas múltiplas comunhões nas quais todos e cada um somos ‘captados’, e nas quais o corpo se perde e, conforme o adágio ‘quem perde ganha’, adquire um excedente de ser.” (MAFFESOLI, 2009, p. 104-105, grifo do autor).

sociedade atual. Porquanto, a dinâmica dos novos movimentos sociais, cuja força de coesão reside na participação e integração afetiva do eu na alteridade, faz com que o desejo de transcendência, que é o desejo de comunhão plena com uma entidade imensurável, se realize na própria imanência. Desse modo, a efervescência provocada pela intensidade dos ritos, naquele instante vivido, realiza o desejo mais profundo de saída de si mesmo, um mergulhar na experiência de um ser coletivo, em direção à comunhão espiritual ilimitada.

Comunhão em torno a imagens arquetípicas que favorecem, *misteriosamente*, a adesão a determinado produto, a determinada música, a determinada *star*. [Assim, se] Restabelece a situação pré-moderna que considerava o mundo como um tecido de metáforas que era conveniente decifrar. Repousa no fato de que existe o 'dado'. 'Intimações' objetivas com as quais devemos contar. Em suma, há uma precessão dos mitos, os quais podem ser considerados como o verdadeiro fundamento de toda experiência existencial e, em princípio, de toda cultura. (MAFFESOLI, 2009, p. 106-107, grifo do autor).

Essa nova forma de convivência cria uma experiência societal alternativa, estranha e ao largo da sociedade oficial, assentada numa comunhão com figuras originárias, arquetípicas, cuja densidade está em ser constituída numa unidade formada pela comunhão espiritual. As próprias conquistas da tecnologia, como o telefone e a internet, favorecem essa unidade espiritual que dispensa, por vezes, a presença física, mas reforça a unidade espiritual do grupo, esteada na centralidade subterrânea. Centralidade que é esse impulso invisível a descentrar a estrutura antropológica do indivíduo, o não diviso, e a remeter à constituição da pessoa, no sentido de máscaras diversas, capaz de identificações múltiplas<sup>221</sup>, ou da *per sonnare*, que se comunica na originalidade de uma linguagem autêntica, própria àquela comunidade de vida do instante, capaz de interações múltiplas, à guisa da comunhão dos santos da tradição Cristã (MAFFESOLI, 2002, p. 228; 2009, p. 154). A organicidade dessa forma holista de vivência recorda as comunidades pretéritas. É dela que brota a ética do instante cujo impulso é capaz de subverter o *status quo* do

---

<sup>221</sup> Uma análise da questão da identidade cultural na pós-modernidade está em Stuart Hall (2015). Para ele, as velhas identidades, que tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio. Novas identidades, baseadas no pertencimento às culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais, surgem e fragmentam o indivíduo moderno, até então visto como um sujeito unificado, indivisível, o que viria a provocar uma crise de identidade. Não obstante, caberia indagar se, de fato, é o indivíduo que está em crise de identidade ou se são as formas de o perceber que não o captam na sua outra face de Jano, uma vez que esta não se faz tão transparente. Isso não significa que o indivíduo deixou de ser menos ele mesmo ou que haja uma deflação do individualismo.

individualismo moderno, saturado. É uma ética que surge do próprio chão do mundo vital, estruturado coletivamente, e marca o ritmo e o compasso de uma vida que não teme o trágico da existência.

Deixar que a realidade se mostre naquilo que ela é e apreendê-la: eis o propósito da fenomenologia. No entanto, na sociedade pós-moderna, o que se mostra como realidade é o esgotamento da categoria de sujeito epistemológico cartesiano e, através dele, a corrosão da moral e da sociedade tradicional, quase inerte para resistir à força da efervescência cultural portadora de uma ética imoral, que valoriza as identidades grupais nascentes e suas pluralidades. Esses sinais nem sempre são perceptíveis por um pensamento que se negue a olhar de frente para o mundo a fim de observá-lo como ele é e não como ele deveria ser.

Essa efervescência realça a realidade vivida e compartilhada, tanto na sua dinâmica concreta, quanto na sua promoção do estar juntos. O fato é que os fundamentos sobre os quais a modernidade estabeleceu seus principais valores – a racionalidade, o progresso e a liberdade –, deixaram de mover as paixões humanas, pois o imperativo da moral asséptica reprimiu os impulsos naturais por não poderem ser controlados pela luz ofuscante e monocular da razão. “A razão foi relativizada pela imaginação, o progresso contrabalanceado pela volta de valores arcaicos, enquanto a liberdade, já não está à altura do sentimento de pertença inclusive de particularização que parece prevalecer nas tribos pós-modernas.” (MAFFESOLI, 2009, p. 121). O outro da razão, o reprimido, retorna com seu vigor intenso e mostra que a vida, em sua totalidade, não é o reflexo da clareza meridiana pretendida pela moral, mas é, acima de tudo, *lusco-fusco*. Esconde mistérios, revela segredos, recolhe-ae e retorna nos impulsos indômitos. Não é apenas Apolo, a narrativa lógica, clara e controlável. É também Dionísio, a noite, a paixão, o ímpeto indomável dos afetos e o dramático da tragédia<sup>222</sup>.

Tal necessidade de estar junto reclama, portanto, uma deontologia particular, atual, sem projeção para o futuro, seja de natureza política ou religiosa, pois o tempo que preside essa encarnação é o *Kairós*. Instante finito, tempo pleno no qual

---

<sup>222</sup> O dramático como condição para o restabelecimento do *pathos* originário na sua inteireza, razão e paixão, totalidade indivisa, retorno do trágico: “De fato, quer se queira, quer não, não é mais o princípio de individuação do século XVIII ou o seu corolário social do século XIX que constituem elementos de referência para nossos dias; antes, é o ‘retorno de Dionísio’ que remete a um fenômeno ‘confusional’ – mas indo muito além do que possa ter de chocante, para nossos esclarecidos espíritos, este fenômeno possui uma longa tradição e tem sido o fator propulsor de atitudes sociais não desprovidas de atrativos.” (MAFFESOLI, 1985, p. 173).

cada um, em êxtase, se entrega nessa deidade social imanente, para de lá fazer surgir o tesouro mais profundo adormecido, em cada individualidade, com os seus valores de solidariedade e generosidade primitivas. É uma deontologia dos afetos, efêmera e selvagem, do instante vivido e do pertencimento, cujo aspecto sinuoso do sentimento tem prevalência, pois escapa à racionalidade normativa. É o reencantamento na voz do coração que ecoa, nos delírios místico-religiosos, nas efusões musicais e nas histerias desportivas, sem nenhuma outra finalidade senão a da entrega gratuita ao instante voluptuoso que a tudo une no diverso. Uma deontologia plural da religância que não é outra coisa senão o comércio perpétuo que a tudo faz confluir, material, espiritual, natural e cultural, para a unidade do instante pleno de emoção, ao contrário da clivagem operada pela moral moderna asséptica. Como afirma Maffesoli:

A importância dos afetos, o papel que joga a emoção, o recrudescimento do sentimento de pertença, as histerias das quais temos falado, tudo isso recorda que assim com o corpo individual não existe mais senão em uma perpétua interação, o corpo social repousa igualmente na confluência da razão e do sentido. (2009, p. 124-125).

Essa deontologia pós-moderna privilegia a diversidade, não reconhece um único sentido para a história ou uma forma de pertença regida pelo contrato social, tão caro ao processo de socialização moderna. O que importa é o estar juntos, é a participação mística que envolve os outros e a natureza. É uma deontologia prática que concatena cada cifra da realidade vivida, os fragmentos da realidade heterogênea, e as reúne na vertigem dionisíaca do trágico da existência, não sob a paleta da normatividade heterônoma e vertical da moral moderna, mas a partir dos códigos e regras internas, horizontais, que emergem da comunidade vivida.

A deontologia do presenteísmo valoriza o instinto animal, a vivência do instante presente, o paganismo e o naturalismo, considerados como irracionais pela tradição. Não se está em busca da salvação, da emancipação ou de um amanhã distante, ao modo judaico-cristão, com sua defesa de superação de todo instintivo e natural no humano. O hedonismo e o tribalismo, que valorizam o espírito de corpo e cuja vitalidade se expressa na efervescência festiva de suas vidas em comum, tendem a predominar e a dominar o ambiente das cidades, com suas diversas formas de expressão cultural. Aos poucos, eles vão transformando a paisagem urbana, por meio de suas indumentárias, suas trocas de afetos e gostos exacerbado pela moda, essa sede do novo que a cada instante a vida deixa pulsar com gratuidade. Assim,

clandestinamente, eles vão mudando sentimentos, comportamentos e maneiras limitadas de ver mundo, unicamente pela lente monótona da moral tradicional.

Nas tribos, inaugura-se uma deontologia conformadora dessa nova visão do mundo não monocrática, individualista ou universal, mas, emocional, comunitária, concreta, numa palavra, holística. Ou seja, deontologia da experiência, do vivido institivamente na sua originalidade. Trata-se de um modo de ser, de um sentimento instintual de pertença no qual a existência de cada um está em função e é condição necessária do bem-estar e do modo de vida de toda comunidade.

É esse tal instinto o que funda, como algo não-dito, a comunidade de destino. Em sentido estrito, atua às suas costas. E apesar de tudo continua sendo eficaz. [... porque] Pensar, perceber, imaginar, desejar, sentir, querer não são senão uno. Ou, mais exatamente, estão estreitamente ligados em uma cadeia sem fim que testemunha o aspecto *orgânico* de toda vida. Vida que não pode dividir-se. Vida em que o vegetativo, o animal, o humano, constituem um todo complexo que não poderia, sem risco, ser dissecado. (MAFFESOLI, 2009, 139-140, grifo do autor).

Dois modos de ser e de pensar estão em conflito na pós-modernidade. Talvez seja essa a causa da tão propalada crise da modernidade. De um lado, o despontar de uma forma de vida, uma deontologia, que vê o destino como algo a ser abraçado, *amor fati*<sup>223</sup>, amor ao destino, com o que ele reserva de surpresa favorável ou desfavorável, a saber, o estar aberto à facticidade da existência. Modo de ser passional, presente nas irrupções das tribos e movimentos religiosos pós-modernos que deixam aflorar os instintos sociais. De outro, uma moral abstrata, universalista, cuja paleta normativa impõe um único modo de ser e viver, voltado para o ideal do homem prometeico, quer dizer do homem teórico que trabalha e exerce o controle de si mesmo e o domínio da natureza, mas sem desfrutar os bens do presente, porque tem em vista o ideal racional de um bem maior no futuro, jamais alcançável.

As tribos, esse modo de existir em relação com o outro, se tornaram um fato social contemporâneo, malgrado ter havido resistência em aceitá-las, de fato. Nelas, a deidade é a própria comunhão e suas vivências cimentadas nas relações entre si, com a natureza e, também, com os objetos tecnológicos. Convivência que se funda numa força não advinda de instituições positivas, mas, à guisa de uma “Igreja

---

<sup>223</sup> “Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati*: não querer nada de outro modo, nem para diante, nem para trás, nem em toda eternidade. Não meramente suportar o necessário, e menos ainda dissimulá-lo – todo idealismo é mendacidade diante do necessário –, mas amá-lo ...” (NIETZSCHE, 1991, p. 154).

invisível”, substrato movente do desejo lúdico de estar juntos e compartilhar situações próprias de uma vida em comum. Desejo que não se deixa apreender pelo determinismo do conceito, porque se trata de uma experiência intensa e autêntica, que se poderia denominar de uma “[...] *mística da religância*. Estar religado ao mundo e aos outros em uma reversibilidade sem fim.” (MAFFESOLI, 2009, p. 148, grifo do autor). Paixões, emoções, desejos, instintos próprios da natureza humana, tudo vivido em comum e haurindo sentido na fonte espiritual da “Igreja invisível”.

Essa forma mística de conceber o mundo, presente desde tempos remotos, que haure sua força e solidez em um substrato oculto que lhe assegura perenidade, é também a alma da Igreja oficial. É a força de um espírito que não se deixa apreender institucionalmente, mas que está presente nos cultos esotéricos, nas sociedades secretas, nas fraternidades religiosas, nos cultos dos mistérios, etc.

É o que justamente se denomina a ‘centralidade subterrânea’ ou ‘socialidade’ integradora das dimensões oníricas, imaginárias, lúdicas, imateriais do dado mundano, contra o aspecto puramente ‘positivo’ de um social racional e contratual. A religiosidade contemporânea, o sincretismo filosófico, o relativismo teórico que, certamente, se inscreve nessa perspectiva. (MAFFESOLI, 2009, p. 149).

O que está em jogo, como visto até aqui, e ao que parece ser a preocupação central de Maffesoli, em “O reencantamento do mundo”, é retomar as noções centrais do seu pensamento e reafirmá-las como indicadores fáticos da constituição desse novo *ethos* em gestão, que reclama ser pensado a partir de um outro parâmetro moral, pois todo *ethos* carrega consigo o desafio cognitivo da reflexividade. Com efeito, a ética deontológica do vivido, que remete à “centralidade subterrânea”, substrato de uma sociedade de irmãos, ora em gestação, seria, portanto, a única forma não normativa que vai deixar transparecer a originalidade de tal *ethos* e a sua total independência em relação à moral do Uno, herança da tradição racionalista.

Com efeito, por sua completa autonomia em face da tradição, a deontologia do vivido é capaz de apreender as novas experiências religiosas panteístas e as vivências espirituais animistas integradas à natureza e ao cosmo, conforme propagado pela *New age*, em oposição às instituições eclesiais estabelecidas. Dessas novas experiências que fogem ao substrato normativo da racionalidade, aflora uma nova forma de vida, uma comunidade fraterna, uma sensibilidade ecológica, um desejo de estar juntos, de voltar a se ter confiança mútua. Não é sem razão que é

lançada mão, a título de exemplo, as expressões populares da fé cristã, pois, para ele, no cristianismo menos racionalizado, a relação entre a Igreja visível e a invisível é mais patente, pois se difunde uma visão do mundo mais plural, holista, sobretudo nos festejos populares dos santos, vestígios de que formas pagãs de culto continuam presentes, não obstante a resistência doutrinária da moral saturada, que pensava haver vencido a batalha contra as formas arcaicas de religiosidade<sup>224</sup>.

Todas essas formas de manifestações religiosas populares e de vivências afetivas são expressão de uma ética da religância que vai de encontro à borrasca do desencanto deixado pela racionalidade ocidental moderna. Sob esse aspecto, poderia se fazer eco à afirmação de Nizia Villaça, para dizer que, assim como Max Weber bem descreveu o desencantamento do mundo de forma distintiva, “Michel Maffesoli oferece o reencantamento através da imagem do mito, do alegórico e sua função agregativa.” (1997, p. 37). Talvez fosse o caso de se indagar, mesmo sem a pretensa ousadia de conhecer a resposta: será que de fato se assiste a um processo de reencantamento ou apenas se projeta um desejo de que ele se realize?

Em todo caso, como já se teve oportunidade de se afirmar, tal perspectiva maffesoliana não deixa de ser um contraponto ao desenvolvimento do sistema capitalista cujos encantos e sortilégios são incapazes de esconder as dificuldades de tal sistema de se legitimar nesta sua fase tardia. Encantos e sortilégios do progresso<sup>225</sup> que vão compondo a própria sinfonia, regendo a orquestra do presente e ditando a velocidade do compasso, entre *larghuissimo* e *prestíssimo*, quase nunca *alegro*; tudo, decerto, sempre ao seu favor. Ao tempo em que muros e torres são derrubados, outros são erguidos, talvez não tão visíveis, porém de eficácia incontestável, sobretudo quando observadas com a devida atenção as barreiras cada vez mais intransponíveis entre ricos e pobres, entre Ocidente e Oriente, Norte e Sul. Intolerâncias religiosas,

---

<sup>224</sup> Talvez fosse o caso de antecipar um pouco, apenas no sentido de chamar a atenção ao que Carlos Rodrigues Brandão (1994) escreve em “A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido”, sobre a revalorização do catolicismo popular, por parte da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, em face do avanço dos movimentos neopenteconstais, no Seminário “Misticismo e novas religiões”, no período de 21 a 24 de maio de 1991, para sinalizar o quanto Maffesoli está atento a questões do *revival* religioso deste lado do mundo. Adiante, no capítulo terceiro, essa questão será retomada numa perspectiva mais ampliada.

<sup>225</sup> Roberto Mota, não sem antes reconhecer os méritos, a ousadia e os desafios que Maffesoli lança às Ciências Humanas e Sociais, para a compreensão da contemporaneidade, reflete sobre esse “suposto” reencantamento presente na utopia maffesoliana, lembra que nada há de novo sob o sol, como adverte o Eclesiastes, e acrescenta: “A ciência avança, a informática prevalece e, se o muro de Berlim já foi derrubado, Wall Street, e com ela todo o chamado sistema de produção de mercadorias parece mais forte do que nunca.” (MOTTA, 1997, p. 63).

intolerâncias raciais expressas com práticas racistas violentas, guerras fratricidas e genocidas, nas quais nem mesmo as crianças são poupadas, cometimento de atentados brutais contra a vida, sob as mais diversas formas e requintes, quase sempre em nome de Deus, de uma determinada crença ou da religião, ou até mesmo em defesa de uma concepção abstrata de humanidade. Apenas uma coisa parece certa: no requinte das armas estão inscritos, sem qualquer pudor, os signos do mais arrojado desenvolvimento da racionalidade tecnológica, expressão assaz avançada do progresso conquistado pelo gênio humano, através da tecnociência moderna.

Os sinais da vitória do indivíduo prometeico são conspícuos, os tempos continuam sombrios<sup>226</sup>. O antropocentrismo moderno continua sua saga, incontinente, e não aparenta cansaço. Talvez a crítica literária venha a projetar alguma luz sobre esse indivíduo moderno, na sua mais absoluta singularidade, pois, quem sabe, esteja somente na arte aquela propensão para mergulhar nas profundezas da alma humana e trazer de lá todos os seus habitantes, sem o temor da censura ou a paleta demarcadora da falsa moral autoritária, que se pretende detentora de uma verdade absoluta, capaz de determinar, de véspera, o que é o bem e o mal. Ademais, nada está mais próximo à *aisthesis*, à sensibilidade, à emoção, ao *pathos*, no sentido grego do termo, do que a arte, na sua expressão máxima, através da *poiésis*, esta que converte qualquer coisa do não ser em ser, a partir de fragmentos materiais da realidade que são moldados à medida dos sonhos humanos. Em todo caso, não se pode esquecer, também que são os atos que moldam o ser humano, pois como escreve Cristóvão Tezza:

‘Meus atos’, diz Montaigne, ‘condicionam-se ao que sou; não posso fazer mais nem melhor, e o arrependimento não se aplica às coisas que estão acima de nossas forças. Em suma: ‘Não é uma mancha que há em mim; é minha cor natural’. Depois de séculos de constrição medieval religiosa, em que a condição humana só podia ver a si mesma como algo desprezível que se reduz a pó, entende-se a força renovadora do sopro de Montaigne. Ele reinaugura uma valorização da independência do indivíduo que não teria mais retorno na consciência do Ocidente.

Por essa característica marcante, poderia ser nomeado o santo padroeiro da autoficção, esse gênero que, talvez por um refluxo cristão tardio, seja ainda visto como expressão do que temos de pior, como os blogues da internet. A ideia de alguém que se dedique inteiramente a si mesmo – embora seja isso, metáforas à parte, o que todo mundo faça o tempo todo – soa desagradável ou mesmo inaceitável. O mundo inteiro vê a si mesmo moralmente solidário, comunitário ou socialista;

---

<sup>226</sup> Hannah Arendt (1987).

e, do ponto de vista científico, como objetivo e neutro. A chamada autoficção parece quebrar as duas regras ao mesmo tempo. (2017, p. 12).

Por conseguinte, quando Michel de Montaigne procura livrar o indivíduo das amarras da religião e o torna liberto da sua consciência, segundo Cristovão Tezza, significa dizer que uma nova consciência será moldada e que esse indivíduo trilhará um caminho sem volta. Ele projetará sua forma de vida e atuará de acordo com os seus desejos, os quais devem ser satisfeitos a todo custo, sem o constrangimento da religião, sem a ameaça do pecado e, acima de tudo, sem arrependimentos, porque se tornou o centro de gravidade para o qual todas as coisas convergem. Assim, se o que Michel Maffesoli vê no reencantamento do mundo “a cor natural do indivíduo”, embalada nas práticas do estar junto, de cujos atos emergem uma deontologia do vivido, uma ética da religância, outros sinais mais candentes denotam uma coloração menos alvissareira e em nada bucólica e ingênua; pelo contrário, a inexorabilidade do tempo, em sua parceria com a história, lança a humanidade numa espiral de desencanto e de falta de sentido, que nem mesmo as metáforas e as noções seriam capazes de desqualificar o peso da negatividade que circunda os tempos atuais, e que seus precursores já renunciaram como um fado dos tempos modernos. Trata-se da questão do niilismo, objeto do capítulo seguinte.

### 3 Modernidade e niilismo em Lima Vaz

#### 3.1 A questão do niilismo

##### 3.1.1 O contexto da discussão

Nos seus estudos sobre o desenvolvimento da cultura ocidental moderna, especialmente, na forma condensada no final de “A ética protestante”, Max Weber (2004) chega à conclusão de que subjaz à expansão do Ocidente, que culminou com o advento da modernidade, um processo de racionalização cujo desfecho foi o desencantamento do mundo. Quando se demora na análise do referido processo e das suas consequências culturais e sociais, que ainda se fazem ver na contemporaneidade, é possível divisar pontos de convergência com a interpretação proposta por Franco Volpi (2012b) sobre a questão do niilismo e a modernidade, e, de modo especial, com o pensamento de Lima Vaz (2012b). Tal caso ocorre se for considerado, principalmente, mas não somente, aquele cenário prosaico e nada alentador, mediante o qual é encerrada “A ética protestante”. Se Weber (2004)<sup>227</sup> divisou o reflexo da atualidade no “Nada”, que fantasia a conquista do mais alto estágio de humanidade, Volpi, com as breves palavras iniciais do seu trabalho sobre o niilismo, resume o *pathos* do referido estágio ao afirmar que “O homem contemporâneo se encontra em uma situação de incerteza e precariedade.” (VOLPI, 2012b, p. 13). Já Lima Vaz, por seu turno, na sua radical análise sobre as consequências do niilismo para a contemporaneidade, vai cravar um diagnóstico realista do presente, sem o *glamour* ou aquelas colorações da herança nietzschiana, abraçadas por Martin Heidegger (2003; 2007; 2010) e Gianni Vattimo (1996; 1998). O diagnóstico de Lima Vaz é claro, seguro e preciso: as vicissitudes teóricas, políticas e sociais dos últimos duzentos anos “[...] desembocaram nas atuais e agressivas formas de *niilismo* sobretudo no campo ético.” (VAZ, 2012b, p. 286, grifo do autor). Isso posto, talvez não seja prematuro afirmar que tais pontos de vista confluem para sintetizar, de

---

<sup>227</sup> “Então, para os ‘últimos homens’ desse desenvolvimento cultural, bem poderiam torna-se verdade as palavras: ‘Especialistas sem espírito, gozadores sem coração: esse Nada imagina ter chegado a um grau de humanidade nunca antes alcançado.’” (WEBER, 2004, p. 166).

modo lapidar, o espectro da falta de sentido que adeja a contemporaneidade. Por enquanto, contenta-se em sinalizar o *status* da questão, sem ainda discutir o mérito, cuja análise será retomada adiante, num contexto mais amplo do debate.

Com efeito, esse espectro de desânimo, característico dos tempos atuais, é apresentado por Volpi por meio de uma metáfora, cuja imagem poderia ser reproduzida à guisa de um quadro imaginário. Esse quadro funcionaria como um descritor emblemático da situação do homem atual e, ao mesmo tempo, informaria o contexto de hesitação no qual ele se encontra. Tal metáfora poderia ser, desse modo, reconstruída e ampliada em seu recorte: aquele que sempre caminhou com segurança sobre uma superfície gelada e firme, de repente, com o degelo, vê-se diante de uma realidade fragmentada em milhares de pedaços e precisa encontrar um lugar seguro para pôr os pés. No entanto, desconhece se algum desses fragmentos poderia proporcionar-lhe alguma firmeza, isto é, se as intempéries de uma época que rompeu a invariabilidade dos valores e também dos conceitos explicativos, ainda proporcionaria alguma segurança para dizer uma palavra que seja reflexo de tal realidade. Em meio à situação de insegurança, o que lhe restaria, por conseguinte, para evitar ser tragado pelo sorvo da relativização do presente, que a tudo devora, senão, buscar compreender o porquê dessa situação? No entanto, caberia indagar: será que sobreviveu ao degelo a capacidade de pensar através de conceitos? Talvez sim! No entanto, esses já não possuem aquela força simbólica unificadora, aquele ímpeto persuasivo legado pela tradição, que apontava o lugar destinado a cada coisa, e, assim, conferia certeza, estabilidade e sentido ao mundo, condição que o tornava um lugar habitável e familiar, porque sedutor e aprazível.

Com efeito, não foi sem razão que, no final do século XIX e, sobretudo, na primeira metade do século XX, a crise de sentido que se alastrou no Ocidente tornou-se objeto de análise das mais diversas ciências humanas e sociais. Nesse contexto, a filosofia não se eximiu de traçar um diagnóstico do presente e procurar respostas aos desencantos, à perda de sentido e às ameaças anômicas que atormentam o homem contemporâneo, haja vista o impulso que tomaram as análises da fenomenologia existencial<sup>228</sup>, já no primeiro quartel do século XX, cuja afirmação

---

<sup>228</sup> Mesmo não sendo objeto de debate nesta pesquisa, vale destacar alguns dos principais ícones dessa corrente filosófica, dentre eles Martin Heidegger (1988), de “Ser e tempo”, que interpreta o esforço de Friedrich Nietzsche, para dar uma resposta à crise da modernidade, como o ponto mais alto do percurso da metafísica ocidental, a qual é compreendida enquanto a história do esquecimento do ser; Jean-Paul Sartre (1987), que nos passos de Heidegger, irá adensar, no seu romance “A

recorrente foi a de enunciar que a angústia do existente, a sensação de que faltava algo para lhe dar completude, não seria um mero acidente no percurso da odisseia humana na sua procura por Ítaca, mas uma condição inarredável da própria existência. Seria o existente, ele mesmo, o ser-aí<sup>229</sup>, quem deveria conferir sentido à sua existência, porque teria na liberdade, que lhe é inerente, o modo próprio do seu existir, ou seja, o de um ser livre de quaisquer determinações.

Assim, conforme enunciaram os chamados filósofos ateus<sup>230</sup>, não haveria nenhuma outra realidade ou essência, além da própria condição fática de estar lançado no mundo. O existente está só e não há como postular auxílio para preencher a incompletude da sua condição ou sanar a fissura constitutiva do seu ser, manifestada através do fenômeno da angústia, índice mais proeminente da cisão homem-mundo. Porquanto, em face de um contexto tão adverso, o que poderia ser identificado como a razão de tal situação? Segundo Volpi, o termo ao qual a reflexão filosófica chegou foi o de “[...] identificar a causa essencial desse fenômeno no ‘niilismo’” (VOLPI, 2012b, p. 13). Esse misterioso e repulsivo conviva retorna: “Distinto, isolado, identificado o mais perturbador e sinistro de todos os hóspedes se transforma em um objeto fundamental do laboratório filosófico cujos traços, de resto, vêm delineando uma situação de incerteza, precariedade, desencanto e perda.” (PECORARO, 2006, p. 12). Ao retornar, ele adentra como tema inescapável, inadiável e, sobretudo, incômodo, mas que não poderia deixar de ser lançado na arena das discussões do século XX, para ser olhado de frente, sem que se tenha condições de antecipar o que isso vai significar.

O niilismo tornou-se, destarte, aquela presença indesejável na paisagem da modernidade e alguém chamou a atenção, com muita propriedade e clareza, sobre sua presença: “O niilismo está à porta: de onde vem esse mais sinistro de todos os

---

náusea”, de 1938, a angústia e a condição do sem sentido da existência, prenúncio de sua obra clássica “O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica”, de 1947. O que está em jogo no existencialismo são os problemas da precedência da essência em relação à existência, e da relação entre a transcendência e a imanência, ou seja, o problema da liberdade humana em face da existência de Deus, enquanto essência absoluta. Sob tal aspecto, será o próprio Sartre (1970) quem vai distinguir dois segmentos de filósofos existenciais: os que acreditam em Deus e os ateus.

<sup>229</sup> Tradução mais aproximada para a língua portuguesa do conceito *Dasein*, utilizado por Heidegger (1988) em “Ser e tempo”, para designar a absoluta situação de desamparo do existente, enquanto ser-lançado-no-mundo.

<sup>230</sup> “O que torna o caso complicado é que há duas espécies de existencialistas: de um lado há os que são cristãos, e entre eles incluirei Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica; e de outro lado, os existencialistas ateus, entre os quais há que incluir Heidegger, os existencialistas franceses e a mim próprio. O que têm em comum é simplesmente o facto de admitirem que a existência precede a essência, ou, se se quiser, que temos de partir da subjectividade.” (SARTRE, 1970, p. 212-213).

hóspedes?” (NIETZSCHE, 1974, p. 387). Não se sabe! Constata-se, indubitavelmente, que ele está aí e infiltrou-se no núcleo mais profundo da modernidade. Poderia, então, ser defenestrado? Não! Como poderia ser expulso esse hóspede que, ao adentrar em casa, tornou-a, imediatamente, residência e propriedade sua? Não teria sido todo o esforço da tradição Ocidental, desde a primeira irrupção da questão do nada, uma tentativa de extirpar sua presença da intimidade do lar? Ao que parece, não seria possível fugir à afirmação de Parmênides (1973), que já antecipara, com sua sentença quase oracular, senão o destino inescapável dessa tradição, pelo menos, os desafios que a aguardavam e cuja sorte já estava lançada, e seria definida pela escolha entre uma das duas vias: o caminho do ser ou o do nada. Quanto à via do não ser, parafraseando Nietzsche (1973) no seu comentário sobre o fragmento do poema de Parmênides, deve-se ter todo o cuidado, porque, do caminho do nada, nada advém.

Posto o contexto da questão do niilismo nos termos até aqui sinalizado, caberia, desde já, delimitar o horizonte da discussão e esclarecer o percurso a ser seguido, tomando como ponto de partida o esclarecimento etimológico do termo. Niilismo é uma palavra que vem do latim *nihil* (QUICHERAT; SARAIVA, 1993) e significa nada<sup>231</sup>. Por isso, tratando-se da questão do niilismo, é preciso localizá-la no próprio percurso da filosofia, de modo a acompanhar o seu transcurso na história da civilização ocidental, em toda sua extensão. Não obstante, o objetivo desta pesquisa é bem mais modesto e, portanto, não é o de narrar, na linha do tempo, o transcorrer da história desse conceito, pela magnitude que seria o desafio da reconstituição de sua história<sup>232</sup>. O que se pretende, portanto, é procurar compreender como o niilismo irrompe na modernidade, na perspectiva do pensamento de Lima Vaz<sup>233</sup>. Para dizer

---

<sup>231</sup> Tal afirmação vem a parecer uma questão que, de certo modo, é desprovida de sentido, porque não é sabido, afinal de contas, o que é o nada. Vitória de Parmênides!? “A significação etimológica da palavra *nihil*, sobre a qual os romanos já tinham refletido (*ne-hilum*), não foi até hoje clarificada.” (HEIDEGGER, 2007, p. 36). Espectro!? ...

<sup>232</sup> Considerando os limites desta pesquisa, remete-se a uma bibliografia básica que acompanhou a utilização do conceito niilismo na história da tradição ocidental: Araldi (2004), Heidegger (2003; 2007), Pecoraro (2006), Severino (1982), Vaz (2012b) e Volpi (2012b).

<sup>233</sup> Várias foram as perspectivas que os estudos sobre o niilismo tomaram no século XX e adentraram no século XXI, ora tentando domesticá-lo, ou travesti-lo, a exemplo do “pensamento fraco” de Gianni Vattimo (1996; 2016), discípulo de Heidegger, como uma única forma de se dizer algo sobre a fábula do mundo, e vê no mal-estar na sociedade contemporânea a consequência da falta de mais radicalização do niilismo, ou seja, de aceitar a contingência e o devir como modo próprio da existência; ou na ótica de Emanuel Severino (2015), que no seu retorno a Parmênides, para confrontá-lo e afirmar que o ser é, inclusive no seu devir, eterno e necessário, e, assim, jamais poderia ser degradado pelo tempo; ou mesmo Heidegger (1988), que vincula o niilismo à história da metafísica ocidental, para afirmá-la como niilista, pois esqueceu-se de pensar o ser. O propósito,

de outro modo, o escopo é apreender a incidência do niilismo enquanto questão inescapável à modernidade, cujo espectro surge do seio de uma tradição que se compreendeu sob o signo da razão. Por conseguinte, a questão é indagar porque a razão, que antes buscou encontrar princípios norteadores do agir humano, preferiu abandonar-se a um tipo de conhecimento sobre o mundo que privilegia o domínio das coisas e não a busca do sentido da existência humana, e, por conseguinte, agora se vê enredada numa espiral de negatividade, que coloca sob suspeição qualquer expectativa de restituir ao homem contemporâneo um horizonte de sentido, para além das ilusões prometidas pela sociedade de consumo.

Por conseguinte, para se adentrar na questão do niilismo na modernidade, isto é, na daquele espectro do nada que adeja o mundo do ser, como presença ameaçadora do não-ser, é imprescindível, antes, tentar uma aproximação de alguém que primeiro identificou sua estada, delineou os seus contornos e suas formas de expressão, apontou suas causas, procurou definir sua essência e atestou o seu irromper no seio da civilização do Ocidente, como um desfecho inescapável de sua própria história, e, acima de tudo, procurou ultrapassá-lo. Trata-se, pois, de Friedrich Nietzsche<sup>234</sup>, o mesmo que se declarou o protoniilista europeu e que “[...] descreve o que pertence ao futuro, o primeiro niilista perfeito da Europa, mas que ultrapassou o niilismo, tendo-o vivido em sua alma – e vendo atrás de si, abaixo de si, longe de si.” (NIETZSCHE, 2017, p. 143). Sob esse aspecto, diz Volpi, “Não é, pois, exagero considerar Nietzsche como o profeta máximo e o teórico maior do niilismo, alguém que cedo diagnostica a enfermidade que afligirá o século e para a qual oferece uma terapia” (2012b, p. 47), qual seja: a afirmação e o recrudescimento do niilismo, levando-o ao extremo, à maneira de um caminho único capaz de conduzi-lo à sua superação, ao seu ultrapassamento.

---

aqui, é conduzir a análise da questão do niilismo na perspectiva do pensamento de Lima Vaz. Não obstante, se foi necessária a passagem por Nietzsche e por alguns dos seus principais intérpretes, é por entender que ele foi um dos primeiros que colocaram o problema do niilismo na sua mais crua verdade, e vinculou essa verdade aos destinos da modernidade ocidental, da forma mais determinante e profunda. Sobre o lugar que ocupa Nietzsche na história da filosofia, como o mais importante intérprete da questão do niilismo, ver, na nota próxima, o que escreveu Franco Volpi (2012b).

<sup>234</sup> A importância de se introduzir a questão do niilismo a partir de Nietzsche ocorre em razão do lugar que ele ocupa nos estudos desse fenômeno, bem como da perspectiva de análise abraçada nesta pesquisa, pois como afirma Volpi: “É opinião comumente aceita que os dois pais fundadores e grandes teóricos do niilismo são Dostoievski e Nietzsche. Ao primeiro se liga o niilismo de caráter literário; ao outro, o perfil propriamente filosófico desse movimento.” (2012b, p. 17).

### 3.1.2 O proto-niilista europeu

Segundo Martin Heidegger (2003)<sup>235</sup>, a interpretação nietzschiana sobre a história ocidental pode ser descrita à guisa de um movimento que está determinado pelo surgimento e o desenrolar-se do niilismo. É somente a partir desse desdobramento que é possível compreender a crise do Ocidente e se haveria a possibilidade da superação dos seus impasses. Por conseguinte, teria que se identificar, no pensamento de Nietzsche, aquele conceito a partir do qual se desponta a certeza da presença do niilismo. Qual seria, então, essa expressão basilar que denota, em seu mais claro significado, o substrato constitutivo do niilismo? Para o autor de “Ser e tempo”, a expressão não poderia ser outra, senão, “Deus está morto!” (NIETZSCHE, 2012b, p. 138). Sentença que aparece pela primeira vez em “A gaia ciência”, obra de 1882, no aforismo número 125. Da boca de “O homem louco”, que em pleno dia acende uma lanterna, se dirige ao mercado e, aos gritos, declara que está à procura de Deus, Nietzsche anuncia uma verdade cujo conteúdo já não assusta seus ouvintes, porque já não tem relevância alguma. É por isso que aqueles que já não acreditavam em Deus gracejam dele, indagando, Deus está sumido? Perdeu-se igual à criança? Viajou; será que tem medo de nós? “Para onde foi Deus?”, gritou ele, ‘já lhes direi! “Nós o matamos – somos todos seus assassinos.” (NIETZSCHE, 2012b,

---

<sup>235</sup> A leitura que Heidegger faz do pensamento de Nietzsche causa um certo *frisson* nos intérpretes nietzschianos mais ortodoxos, porque sua análise segue o compasso estabelecido em “Ser e Tempo”, quando ele afirma que toda história da metafísica ocidental não foi outra coisa senão a história do esquecimento do ser (HEIDEGGER, 1988). Com isso, segundo Heidegger, o esforço de Nietzsche de superar a metafísica, inaugurada por Platão e Aristóteles, cujo arremate final é dado pelo cristianismo, e anunciar a vontade de poder, força capaz de transvalorar todos valores, o mantém enredado nas teias da metafísica, porque ele teria reduzido o ser a um mero valor. “O pensamento valorativo da metafísica da vontade de poder é mortífero em um sentido extremo, porque não deixa o ser mesmo eclodir; isto é: ele não deixa o ser ganhar a vitalidade de sua essência.” (HEIDEGGER, 2003, p. 522). Sobre a crítica a essa interpretação de Heidegger, ver Claudemir Luíz Araldi (2004) e Scarlet Marton (2009; 2010). Ambos reconhecem, no entanto, a importância de Heidegger para a compreensão do conceito de niilismo em Nietzsche, pois como escreve Araldi: “A afirmação heideggeriana de que o pensamento de Nietzsche está ‘sob o signo do niilismo’ abre perspectivas novas de compreensão e de interpretação” (ARALDI, 2004, p. 22). Na mesma direção, Marton afirma que “Embora dele [de Heidegger] nos distanciemos, quando procura reinscrever o pensamento nietzschiano na história milenar da metafísica, com ele concordamos quanto à maneira de caracterizar o niilismo incompleto e o niilismo acabado.” (MARTON, 2009, p. 82). Nos limites desta pesquisa, não está em discussão o debate entre as diversas interpretações do niilismo, no pensamento de Nietzsche. A remissão à questão objetiva tão-somente sinalizar que há outros ângulos de visão sobre o tema. Se aqui se fez a opção de seguir a trilha aberta por Heidegger, é por ele ter sido um dos primeiros a entrarem em diálogo com Nietzsche e demonstrar a importância do seu pensamento para a compreensão da crise da cultura ocidental e, com isso, incorporá-lo ao seio dessa tradição, o que torna suas contribuições indispensáveis para uma compreensão mais abrangente da contemporaneidade.

p. 137, grifo do autor). A sentença “Deus está morto!”, portanto, segundo Heidegger, “[...] denomina o destino de dois mil anos de história ocidental.” (2003, p. 475).

Passados quatro anos, “A gaia ciência” recebe o acréscimo de um quinto livro, denominado “Nós, os impávidos”. Nietzsche o inicia com a seguinte constatação: “O maior acontecimento recente – o fato de que ‘Deus está morto’, de que a crença no Deus cristão perdeu crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa.” (NIETZSCHE, 2012b, p. 207). Em tal aforismo fica claro que se trata da morte do Deus cristão. No entanto, esse deicídio não pode ser considerado de forma restritiva, ou seja, atinente apenas ao Deus cristão. A suspeição lançada por Nietzsche não diz respeito exclusivamente à forma de vida religiosa cristã da civilização ocidental, mas transpassa o núcleo de uma civilização que foi constituída por meio do encontro das culturas judaica, grega e latina, as quais foram suprassumidas na síntese alcançada pelo cristianismo.

Por conseguinte, enquanto civilização, o Ocidente é uma totalidade cultural cuja expressão máxima sempre foi compreendida sob o signo da razão, jungida com a fé cristã. Assim, o enunciar da morte de Deus poderia ser compreendido com um brado na tentativa de romper o inominável silêncio da tradição (ARENDDT, 1972), em face de um novo mundo que se abria de costas ao passado. Um grito de alerta, única forma encontrada por Nietzsche para fazer com que a modernidade tomasse consciência de que aquilo que seria o estágio mais avançado de tal civilização, ou seja, a conquista alcançada pelo progresso da racionalidade científica e sua objetivação através do domínio técnico sobre a natureza, outra coisa não seria senão a expressão mais cristalina e acabada do niilismo<sup>236</sup>. Nihilismo que pervaga essa cultura de ponta a ponta e, por isso mesmo, qualquer tentativa de fugir ao seu infortúnio outra coisa não é senão uma recaída nos seus próprios sortilégios.

---

<sup>236</sup> Heidegger dirá que o emprego do termo niilismo por Nietzsche vai além da utilização que se tornara comum na Europa de então. A primeira aparição teria sido em uma carta dirigida por Friedrich Heinrich Jacobi a Johann Gottlieb Fichte, em referência ao idealismo. A popularização ocorreu no âmbito da literatura da Rússia, por Turgeniev que a colocou em circulação, enfatizando a ideia de que só deve ser considerado aquilo que é acessível aos sentidos. Como não há nada além do que os sentidos experimentam, então, a autoridade e a tradição deixam de ser critérios de verdade. Por conseguinte, “Nietzsche emprega a palavra ‘niilismo’ como o nome para o movimento histórico por ele reconhecido pela primeira vez que já transpassava de maneira determinante os séculos precedentes e que determina o seu próximo século, um movimento cuja interpretação essencial ele concentra na sentença resumida: ‘Deus está morto’” (HEIDEGGER, 2007, p. 22). Esse posicionamento de Heidegger sobre o sentido do conceito de niilismo empregado por Nietzsche é seguido por Araldi (2004), Marton (2009; 2010), Pecoraro (2006) e Volpi (2012b). Segundo Pecoraro, “[...] só Emanuele Severino, com preocupações e efeitos opostos, conseguirá construir um edifício especulativo à altura da problemática nietzschiana [...]” (PECORARO, 2006, p. 32).

Mas, qual o significado da expressão “Deus está morto!”, em Nietzsche, terminantemente, e não somente de modo latente, à guisa de uma mera força de expressão? Segundo Heidegger, significa que “[...] o mundo suprassensível está sem força de atuação. Ele não fomenta mais vida alguma. A metafísica, isso significa para Nietzsche a filosofia ocidental entendida como Platonismo, está no fim.” (2003, p. 478). Ou seja, segundo Araldi (2004), aquela afirmação do parágrafo 125 de “A gaia ciência” expressa como Nietzsche apreende, em toda sua profundidade e extensão, o significado desse acontecimento, não apenas como um meio para externar todo o seu ceticismo quanto aos valores ocidentais, por serem incapazes de engendrar uma forma de vida boa, porém, mais determinante ainda para a modernidade é o fato de ter decretado o fim de tudo aquilo que constituía o horizonte de sentido para a humanidade. Escreve Araldi:

Com o anúncio da ‘morte de Deus’ não só se consuma o livramento do espírito livre de todo o passado, mas se abre também um horizonte infinito e incerto que aponta para além de si, das fronteiras de seu ceticismo. A ‘morte de Deus’, desse modo, implica o abandono e a negação de todo sentido e segurança que Deus, tido como a verdade suprema, significava para a vida humana. (2004, p. 259-260).

No entanto, caberia indagar por que tal anúncio vem a selar o ocaso da metafísica? Não se trataria, tão-somente, de mais uma metáfora, muito própria ao modo nietzschiano de colocar as questões? Quais foram os sinais que, no transcurso do pensamento ocidental, já ensaiavam o *réquiem aeternam* da metafísica? Seria possível identificar esse processo de seu acabamento? Antes de mais nada, têm-se que considerar quem é Deus para Nietzsche, o que Ele representa enquanto um ser transcendente, de que forma Ele interfere no curso da história humana, que relação de dependência ou de correspondência existe entre Deus e os destinos do mundo, de que modo a presença dessa ideia poderia ser um problema para o homem. Para Nietzsche, “O conceito ‘Deus’ foi até agora a maior *objeção* contra a existência ... Nós negamos a Deus, negamos a responsabilidade em Deus: somente *dessa forma* é que redimimos o mundo. —”<sup>237</sup> (2014, p. 48, grifo do autor).

---

<sup>237</sup> Isso significa, para Scarlett Marton, que Nietzsche, ao dispensar a ideia de uma causalidade criadora, que impede a criação de novos valores, “[...] implode a estreita vinculação, presente no pensamento cartesiano, entre metafísica e teoria do conhecimento.” (2010, p. 177). Mesmo que se considerasse plausível essa interpretação de Marton, segundo Heidegger (2003; 2007), Nietzsche continuaria, ainda, prisioneiro da metafísica ocidental.

Em 1888, dois anos antes de sua morte, em “O crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo”, Nietzsche vai enumerar, didaticamente, os seis passos da história da dessubstancialização da ideia de Deus, ou seja, do mundo suprassensível e, apontar, em cada um desses passos, o evento constitutivo que contribui para o evanescer dessa ideia:

Como o ‘mundo verdadeiro’ por fim se tornou fábula. História de um erro.

1. O mundo verdadeiro alcançável ao sábio, ao piedoso, ao virtuoso – ele vive nele, *ele é esse mundo*.

(Forma mais antiga da Ideia, relativamente inteligente, simples, convincente. Transcrição da proposição: ‘Eu, Platão, *sou* a verdade’.)

2. O mundo verdadeiro, por enquanto inalcançável, mas prometido ao sábio, ao piedoso, ao virtuoso (‘ao pecador que faz penitência’).

(Progresso da Ideia: ela se torna mais sutil, mais capciosa, inapreensível – *ela se torna mulher*, torna-se cristã...)

3. O mundo verdadeiro, inalcançável, indemonstrável, imprometível, mas já enquanto pensado, um consolo, uma obrigação, um imperativo. (No fundo o velho sol, mas entrevisto entre neblina e ceticismo; a Ideia se tornou sublime, pálida, nórdica, konigsberguiana.)

4. O mundo verdadeiro – inalcançável? Em todo caso, inalcançado. E enquanto não alcançado também *desconhecido*. Por conseguinte, também não é consolador, redentor, obrigatório: Para o quê algo desconhecido poderia nos obrigar?...

(Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. Canto de galo do positivismo.)

5. O ‘mundo verdadeiro’ – uma Ideia que não é mais útil para nada, que nem mesmo obriga –, uma Ideia que se tornou inútil, supérflua, *por conseguinte* uma Ideia refutada: eliminemo-la!

(Dia claro; café da manhã; retorno do *bon sens* e da jovial serenidade; vergonha de Platão; ruído infernal de todos os espíritos livres.)

6. Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? Talvez o aparente?... Mas não! *com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente!*

(Meio-dia; Momento da mais curta sombra; Final do mais longo erro; Ponto culminante da humanidade; INCIPIT ZARATUSTRA.) (NIEZSCHE, 2014, p. 31-32, grifo do autor).

Circunscrevendo-se aos limites dessa pesquisa, sem entrar no mérito da interpretação de Heidegger (2003; 2007), Araldi (2004), Pecoraro (2006), Marton (2009; 2010) ou Volpi (2012b), o que importa aqui é destacar, apenas, um dos aspectos possíveis de leitura desse texto, no que respeita ao niilismo, e dizer que Nietzsche, além de tornar explícito que o anúncio da morte de Deus não pode ser tomado como algo privativo e próprio ao fenecer do Deus cristão, deixa transparente, também, que se trata de um processo inscrito numa dilatada linha do tempo. Isto é, sua extensão longitudinal precedeu às origens do cristianismo e pode ser identificada

desde o período clássico da Grécia antiga, lugar de onde ela se projetou, historicamente, determinando o curso dos acontecimentos, até se fazer presença de forma mais saliente no seio da modernidade, essa que é a expressão terminante da vitória da racionalidade esclarecida sobre os fundamentos metafísico-religiosos do mundo.

O impacto do anúncio da morte de Deus, ou seja, de que o mundo perfeito não tem mais força para atuar sobre o mundo aparente, solapa as entranhas dos próprios fundamentos sobre os quais o Ocidente assenta sua intrínseca razão de ser, o seu sentido, e, sobretudo, o seu vir a ser. Isso porque a narrativa histórica que tecia o manto identitário dessa tradição, com os tênues fios metafísico-religiosos, consoante Nietzsche, não ia além de uma ilusão “[...] *ótico-moral*” (NIETZSCHE, 2014, p. 30, grifo do autor). Para dizer de outro modo, a ideia de Deus, enquanto fundamento exterior ao próprio mundo, ideia sobre a qual foi inscrita a história da civilização ocidental e também a medida do seu reconhecimento, não passava de uma projeção idealizada que fora tomada como verdadeira. No entanto, malgrado os esforços de se reter a verdade dessa história, a trajetória do Ocidente revelou-se tão-somente como um conto fabular, ou, mais ainda, um erro, uma simples ideia descartável, porque incapaz de obrigar e, como devém inútil, deve ser eliminada. Ou, com afirma Araldi, “Após a constatação de sua incognoscibilidade, o mundo verdadeiro é desprezado e descartado.” (2004, p. 91).

Se a afirmação “Deus está morto”, consoante Heidegger (2003; 2007), condensa, nela mesma, o veredicto de que o nada está em expansão, então, o exame de tal sentença é, acima de tudo, o adentrar no núcleo do sentido de um pensamento que colocou o nada<sup>238</sup> como origem, meta e acabamento da história da metafísica ocidental, ou seja, “[...] é o equivalente à tarefa de interpretar o que Nietzsche entende por niilismo, e assim indicar como o próprio Nietzsche se coloca ante o niilismo” (HEIDEGGER, 2003, p. 479), significando, por conseguinte, que a defesa ou a simples referência à tradição do pensamento iniciada por Sócrates já carrega consigo mesma o passaporte para o adentrar na experiência do niilismo e dela sorver a essência do nada, essência que se propaga como decadência, através de valores negadores da vida (NIETZSCHE, 2014). É por isso que a morte de Deus carrega, igualmente, como significado que “[...] em qualquer momento e em qualquer lugar, novos valores

---

<sup>238</sup> “Nada significa aqui: ausência de um mundo suprassensível, imperativo. O niilismo ‘o mais sinistro de todos os hóspedes’ encontra-se à porta.” (HEIDEGGER, 2003, p. 479).

poderão vir a ser criados” (MARTON, 2009, p. 71), porque o horizonte de possibilidades está aberto ao ser humano, e já não existe a matriz ordenadora da moral vigente desde Sócrates.

Em Nietzsche, o niilismo é pensado enquanto história, um movimento que está presente desde sempre, mas nem por isso reconhecido, pois não se trata de um simples fenômeno histórico, em meio a tantos outros que porventura poderiam ser identificados na longa trajetória do Ocidente: cristianismo, humanismo e esclarecimento, p. ex. O niilismo é o próprio móvel, o modo de ser que se estende a todos os povos, sob a força de atração da modernidade. “Pensado em sua essência, o niilismo é muito mais o movimento fundamental da história do Ocidente.” (HEIDEGGER, 2003, p. 480). Sob esse aspecto, não pode ser abordado como uma simples expressão de ateísmo ou à guisa daquele *pathos* anti-religioso<sup>239</sup> que se alastrou desde o século das luzes.

A afirmação de que o mundo perfeito desvaneceu, de que Deus está morto, não significa, com efeito, que seria possível fazer uma simples operação gerencial da qual resultaria a permuta de um modelo de fundamento, o metafísico-religioso, por um outro modelo, qual seja, o da razão esclarecida. Como se trata de algo que diz respeito ao sentido mesmo da existência humana e de sua destinação, há que se perguntar, sobretudo, pela solidez do novo fundamento que se pretende estabelecer. Para indagar de outro modo, o que deveria fundamentar esse novo modo de ser da existência? Em que lugar seriam buscados os elementos para constituir esses fundamentos? Quais recursos estariam disponíveis para reconstituição de um novo quadro normativo?

Mesmo numa visada rápida no texto nietzschiano em exame, não se poderia deixar passar despercebido que o intento de Nietzsche, com a simples menção a um “Talvez o mundo aparente? ...”, interrogativo, seguido de um “Mas não!” exclamativo, é deixar claro que não poderia haver quaisquer dúvidas quanto a uma suposta essência do “mundo aparente”. Por ser tributário do “mundo verdadeiro”, a dependência do mundo aparente em relação ao outro é absoluta, pois dele provém-lhe o sentido e a sua razão de ser. Dessa forma, a unidade indissociável que ambos

---

<sup>239</sup> A questão do niilismo, cuja gravidade foi proclamada com o anúncio da morte de Deus, segundo Heidegger, não pode circunscrever-se ao campo da apologética teológica, sob pena de se renunciar ao desafio de pensar o nada e as suas consequências para o sentido da existência humana (HEIDEGGER, 2003; 2007).

conformam, implica impossibilidade da permanência de um deles quando da exclusão do outro. E, ainda, caso se pretenda colocar algo no lugar do mundo verdadeiro, tal não irá além daquela adequação realizada pela interpretação “[...] eclesiástico-cristã e teológica, que assumiu seu esquema ordinário, sua ordenação hierárquica do ente, a partir do mundo helênico-judaico, cujo esquema fundamental foi instaurado no começo da metafísica ocidental por Platão.” (HEIDEGGER, 2003, p. 482).

Com efeito, em Nietzsche está descartada qualquer possibilidade de o pensamento metafísico-religioso ser o repositório de algum sentido para o mundo, mas não somente. Por ter sido reservado à metafísica o lugar preponderante no núcleo constitutivo da cultura ocidental, e a destinação histórica de tal cultura ter sido estabelecida a partir desse núcleo, então, a metafísica é em si mesma, a ambiência, em meio à história, na qual “[...] se torna destino o fato de o mundo suprassensível, as ideias, Deus, a lei moral, a autoridade da razão, o progresso, a felicidade da maioria, a cultura, a civilização perderem o seu poder edificador e transformarem-se em nada” (HEIDEGGER, 2003, p. 483). O que isso viria a significar? Que o próprio cristianismo, que se desenvolveu sob o concurso de tal forma de pensamento, não seria senão consequência do niilismo, que vige e conforma tal ambiência desde sempre. Sob esse aspecto, por não se vivenciar o niilismo como um movimento histórico e não se colocar a pergunta pela sua essência, o embate travado para sua superação não passa de tentativas fadadas ao fracasso, porque se tomou o efeito pela causa, o que nem de longe contorna o problema. Nessa perspectiva, colocar a questão do niilismo, para Nietzsche, mais do que uma simples tomada de posição intelectual, uma proposição que não vai além de um exercício retórico, o que importa é pensá-lo no que ele tem de verdadeiro, pois, como afirma Heidegger,

Pensar o niilismo é muito mais encontrar-se naquilo em que todos os atos e tudo o que é real nessa época da história ocidental têm seu tempo e seu espaço, seu fundamento e seus panos de fundo, seus caminhos e suas metas, sua ordem e sua justificação – com uma palavra: sua ‘verdade’. (2007, p. 29).

Tratando-se de uma questão sobre a qual estão lançados os destinos do Ocidente, ela necessita ser posta com a mais absoluta clareza e respondida, categoricamente, sem subterfúgios. Por conseguinte, é o próprio Nietzsche quem colocará a questão para si mesmo e, ao se indagar, apresenta, afirmativamente, a resposta: “Que significa o niilismo? *Que os valores superiores se depreciam.*”

(NIETZSCHE, 2017, p. 147, grifos do autor). E aqui reside o ponto central da problemática nietzschiana, ou seja, da questão sobre o mundo supremo, enquanto matriz normativa que fundamenta o mundo aparente: aqueles valores que foram tomados como supremos, como os referenciais sobre os quais o Ocidente foi constituído e estabeleceu sua identidade própria, foram barateados de tal modo, que apressaram a chegada desse estranho hóspede indesejado, o niilismo, que é “[...] a ‘falta de sentido’ que aparece quando se debilita a força vinculante das respostas tradicionais ao porquê da vida e do ser [...]” (VOLPI, 2012b, p. 61).

Tais respostas, por conseguinte, cingiam-se como máximas, à guisa de uma força normativa vinculante, porque alicerçadas em Deus, na Verdade e no Bem, fonte absoluta dos valores. Desse modo, findo o mundo das verdades eternas, seus valores transformaram-se em moedas falsas, ou seja, como nulidades sem qualquer finalidade. Porque não puderam ser objetivados e não se converteram em história, foram, portanto, incapazes de mover o mundo. Numa palavra, por terem perdido a vitalidade eles precisam ser desmascarados: “[...] para que esses valores supremos, se eles não são capazes de assegurar ao mesmo tempo a defesa, os caminhos e os meios de uma realização das metas colocadas por eles?” (HEIDEGGER, 2003, p. 284). Assim, nas palavras de Rosario Pecoraro, “A depreciação dos valores supremos, isto é, o niilismo, começa ali, ou seja: começa com o platonismo que distingue entre dois mundos e introduz assim no ser uma ruptura.” (2006, p. 43).

É sob o aspecto da desvalorização dos valores<sup>240</sup> superiores, ou seja, de que a lógica interna que move a história do Ocidente é intrinsecamente niilista, que Nietzsche enuncia a transvaloração de todos os valores. Com a identificação da raiz da qual brotam a falta de sentido e os descaminhos do mundo ocidental, imprescindível se faz instaurar um novo marco valorativo, que para Nietzsche é também niilismo<sup>241</sup>. “Essa fase normativa do niilismo é denominada por Nietzsche o

---

<sup>240</sup> “Segundo Nietzsche, o processo de desvalorização dos valores é a marca mais profunda que caracteriza a evolução histórica do pensamento europeu, que é, por conseguinte, a história de uma decadência e ato originário de tal decadência: o ato originário de tal decadência já está presente na fundação da doutrina de dois mundo na obra de Sócrates e Platão, vale dizer, na postulação de um mundo ideal, transcendente, em si, que enquanto mundo verdadeiro está posto por cima do mundo sensível, considerado, por seu turno, como mundo transparente.” (VOLPI, 2012b, p. 62).

<sup>241</sup> Heidegger chama a atenção para o fato de que Nietzsche continuará a denominar de niilista essa fase positiva de instauração de novos valores, o que torna esse conceito ambíguo no pensamento nietzschiano: “O nome niilismo permanece com isso plurissignificativo, e visto em seus extremos, de início, sempre ambíguo, uma vez que designa por um lado a mera desvalorização dos valores supremos até aqui, mas tem em vista ao mesmo tempo, por outro, o contramovimento incondicional à desvalorização.” (HEIDEGGER, 2003, p. 485).

niilismo ‘plenificado’: o niilismo clássico.” (HEIDEGGER, 2003, p. 285). Encontra-se, portanto, no pensamento nietzschiano, a compreensão do termo niilismo sob vários sentidos<sup>242</sup>, dentre eles, o niilismo fatigado, que atua na desvalorização dos valores suprassensíveis, que está em curso, e o niilismo radical, plenificado, da transvalorização dos valores, inaugurado por Nietzsche<sup>243</sup>, como afirma Heidegger,

O aceno para os diversos níveis e formas do niilismo mostra que, segundo a interpretação de Nietzsche, o niilismo é por toda parte uma história, na qual se trata dos valores, da instauração dos valores, da desvalorização dos valores, da transvalorização dos valores, do novo estabelecimento dos valores e, por fim e efetivamente, da instauração diversamente avaliadora do princípio de toda avaliação. As metas supremas, os fundamentos e os princípios do ente, as ideias e o suprassensível, Deus e os deuses – tudo isso é *a priori* concebido como valor. Nós só apreenderemos portanto suficientemente o conceito nietzschiano de niilismo quando soubermos o que Nietzsche entende por valor. Somente a partir daí compreenderemos a sentença ‘Deus está morto’, tal como ela é pensada. (HEIDEGGER, 2003, p. 285).

Depreende-se do acima exposto que o niilismo em Nietzsche tem como alvo a questão dos valores, a qual atua como centro gravitacional de suas preocupações com os destinos do Ocidente. É nessa perspectiva que, para ele, todas as tentativas de saída do niilismo estariam fadadas ao fracasso, se, primeiramente, não se transvalorar os valores, ou seja, se antes não se estabelecer um novo princípio valorativo capaz de superar o que, desde Sócrates, não foi outra coisa senão expressão da “*décadence*”: uma moral da negação dos instintos: “Os instintos *têm de*

<sup>242</sup> Segundo Heidegger, o termo niilismo em Nietzsche é “plurissignificativo”, e também ambíguo, pois, designa, por um lado, a simples desvalorização dos valores superiores e, por outro, “[...] o contramovimento incondicional à desvalorização” (2003, p. 485). Sobre os vários significados do niilismo em Nietzsche, cf. Araldi (2004), que o analisa, na esteira de Heidegger, enquanto processo. Araldi vê a radicalização do processo do niilismo em três etapas: o niilismo incompleto; o completo, que se mostra de forma ativa ou passiva; e o niilismo radical ou extremo. “À medida que se radicaliza o processo niilista de declínio, todas as tentativas antigas, medievais e modernas de fornecer um sentido à existência e ao mundo sucumbem e, ao sucumbirem, mostram ser a ausência de sentido a condição inevitável do homem que pautou sua existência em valores morais.” (ARALDI, 2004, 112).

<sup>243</sup> “*Proposição principal*. – Em que sentido o *niilismo completo* é a consequência necessária do ideal atual.

- *Niilismo incompleto*, suas formas: vivemos em meio dele.
- As tentativas para evitar o niilismo, *sem* transmutar os valores dominantes, provocam o contrário, agravam o problema. [...]

O *niilismo radical* é a convicção da absoluta insustentabilidade da existência, quando se refere aos valores superiores que se aceitam; acrescenta-se ainda o sabermos que não temos o menor direito de fixar um além ou um ‘em-si’ das coisas.

Esse conhecimento é a continuação do ‘espírito verídico’ que se desenvolveu em nós: é também a consequência da fé na moral. Eis aqui a antinomia: enquanto cremos na moral, *condenamos* a existência.” (NIETZSCHE, 2017, p. 152-153, grifo do autor). Um estudo didático dessas fases do niilismo em Nietzsche está em Araldi (2004).

combater – essa é a fórmula para *décadence*: ao passo que a vida *ascendente*, felicidade é igual a instinto.” (NIETZSCHE, 2014, p. 23, grifo do autor). Sob tal aspecto, o niilismo é, enquanto ideal de vida superabundante, a busca de maximizar a vida: “O ‘niilismo’, ideal da mais alta potência do espírito, a vida mais abundante, é em parte destruidor, em parte irônico” (NIETZSCHE, 2017, p. 168), isso porque será necessário destruir os valores, que somente a transvaloração incita, e suprimir as condições favoráveis à negação da vida. Para dizer de outro modo, se antes o pecado capital era a insurreição contra Deus, agora o delito é ir de encontro à vida, às condições mesmas sobre as quais o ser humano é o que é (MARTON, 2009).

No entendimento do que Nietzsche concebe por valor estaria a chave para desvendar o desenvolvimento da sua concepção de niilismo, sobretudo naquilo que o conceito alberga de ambivalência. Diz Nietzsche: “O ponto de vista do ‘valor’ é o ponto de vista das *condições de conservação e aumento*, em relação às formações complexas de duração relativa da vida dentro do devir.” (2017, p. 412). Conservar e aumentar, eis as duas finalidades a que se destina o valor. Dito de outro modo, o que é visado enquanto valor é essa tal viabilidade por ele despertada para garantir a conservação da vida e o aumento da sua potencialidade, em vista do futuro, pois “‘O devir’ é para Nietzsche ‘a vontade de poder’.” (HEIDEGGER, 2003, p. 491). Vontade que é o traço fundamental da própria vida<sup>244</sup>, porque somente através dela é possível instaurar novos valores. Agora, não mais a partir de uma moral tradicional, que funciona como “[...] o grande *antídoto* contra o niilismo prático e teórico” (NIETZSCHE, 2017, p. 154, grifo do autor), mas, como um princípio instaurador de valores, isso porque “[...] a vontade de poder é o princípio de transvaloração de todos os valores até aqui.” (HEIDEGGER, 2003, p. 493).

Por seu caráter normativo, o niilismo opera na história da desvalorização dos valores superiores, ao tempo em que antecipa a necessidade de instauração de novos valores, fundado na vontade de poder, porque detém, em si mesmo, o domínio sobre os valores. Daí sua capacidade de implementar, desvalorizar e transvalorar, atributos que lhe são inerentes, para assegurar as condições de conservação e elevação desse mesmo poder. Sob esse aspecto, pode-se compreender a interpretação de Heidegger quando ele afirma que “Conquanto a vontade quer o suplantar dominador de si mesma, ela não se aquieta junto a nenhuma riqueza da

---

<sup>244</sup> “Vontade de poder, devir, vida e Ser no sentido mais amplo significam na linguagem nietzschiana o mesmo.” (HEIDEGGER, 2003, p. 492).

vida” (HEIDEGGER, 2003, p. 498) e nem mesmo à ilusória esperança de um devir<sup>245</sup>. Por ser, em essência, um moto-perpétuo instaurador de valor, a existência da vontade de poder se consuma no “eterno retorno do mesmo”<sup>246</sup>: “É a forma extrema do niilismo: o nada (o ‘contrassenso’) eterno!” (NIETZSCHE, 2017, p. 156).

Sob esse aspecto, a sentença proferida pelo louco, “Deus está morto” ressoa como a confirmação de que foi perpetrado “[...] um ato mais grandioso.” (NIETZSCHE, 2012b, p.137). Com isso, o niilismo da negação dos valores supremos atingiu o seu mais fino acabamento e, conseqüentemente, chegou a hora imperativa para ser lançado o além-do-homem<sup>247</sup>. “‘O super-homem’ é o homem, que é homem a partir da realidade determinada pela vontade de poder e para esta.” (HEIDEGGER, 2003, p. 511). O que impedia a humanidade atingir a sua essência, aquela força imperativa metafísico-religiosa, desvaneceu-se, perdeu o poder e a vitalidade, está morta. “*Mortos estão todos os deuses: agora queremos que viva o super-homem!*” – que este seja um dia, no grande meio-dia, a nossa derradeira vontade! –.” (NIETZSCHE, 2011, p. 76, grifo do autor). Isso não significa que desaparecerá a crença no Deus cristão ou em um ser transcendente. Sinais esparsos de retorno dos deuses poderia até acontecer, mas a força determinante vigente no mundo é surda aos seus rogos, porque adentrou em cena outro sujeito determinante. A essência que estava fora, agora está abrigada na subjetividade, que apenas dá ouvidos à autoconsciência. Se Deus está morto, quem ocuparia o seu lugar? Seria aquele que condensa a resposta de Édipo à esfinge e, assim, estaria, então, confirmada a sentença de Protágoras de que o homem seria a medida de todas as coisas?

Com a transvaloração de todos os valores até aqui, é dirigida ao homem, com isso, a requisição mais irrestrita possível para erigir

<sup>245</sup> “Uma finalidade qualquer basta para atribuir-lhe um sentido. Todas essas concepções têm de comum o quererem alcançar algo pelo seu próprio *processus*: — e logo se percebe que por esse ‘eterno vir-a-ser’ *nada* se realizou, *nada* se atingiu... Assim a decepção quanto a um pretensão alvo do ‘eterno vir-a-ser’ é a causa do niilismo: ou essa decepção relaciona-se com um propósito de antemão determinado, ou de maneira geral, percebe-se que todas as hipóteses de uma finalidade até aqui emitidas, quanto à ‘totalidade da evolução’, são insuficientes (o homem não mais se apresenta como o colaborador e, menos ainda, como o centro do ‘eterno vir-a-ser’).” (NIETZSCHE, 2017, p. 150, grifo do autor).

<sup>246</sup> “Resta demonstrar que este ‘em vão’ é o caráter do niilismo atual. A desconfiança em nossos valores antecedentes acentua-se até ousarmos a pergunta: ‘Não serão todos os ‘valores’ meios de sedução, para arrastar a comédia sem que o desfecho se aproxime?’ Essa *demora*, com um ‘em vão’, sem finalidade nem motivos, é a ideia mais *paralisante*, sobretudo quando se compreende que se foi enganado, sem ter a força necessária para não se deixar enganar...” (NIETZSCHE, 2017, p. 156, grifo do autor).

<sup>247</sup> “O além-do-homem é a figura suprema da mais pura vontade de poder, isto é, do único valor. O além-do-homem, o domínio incondicionado do puro poder, é o ‘sentido’ (a meta) daquilo que unicamente é, ou seja, o sentido da ‘terra’.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 27).

incondicionalmente a partir de si, por meio de si mesmo e sobre si mesmo os 'novos padrões' sobre os quais a instauração do ente na totalidade precisa ser realizada em direção a uma nova ordem. Na medida em que o 'supra-sensível', o 'além' e o 'céu' são abolidos, a única coisa que resta é a 'terra'. Portanto, a nova ordem precisa ser a seguinte: o domínio incondicionado do puro poder sobre o globo terrestre por meio do homem; não por meio de um homem qualquer, nem muito menos por meio da humanidade até aqui que vivia sob os valores tradicionais. Mas por meio de que homem então? (HEIDEGGER, 2007, p. 27).

Desde Descartes, tudo o que estava sob o espectro de abrangência do *cogito* se tornou objeto da ação do sujeito do conhecimento, não obstante o fundamento da verdade clara e distinta fosse tributário da substância infinita: Deus. Em Nietzsche, por seu turno, a vontade de potência submerge qualquer possibilidade de que, no acontecer desse além-do-homem, o mundo seja sujeitado a uma determinação que estaria avante de sua vontade. Pelo contrário, a vontade se apresenta na mais translúcida claridade do meio-dia e, por si mesma, pode “[...] instaurar valores e avaliar segundo valores” (HEIDEGGER, 2003, p. 517), indistintamente, porque Deus está morto. Uma outra história recomeça e deve ser festejada: “Muito bem! Adiante, homens superiores! Somente agora vêm as dores do parto à montanha do futuro humano. Deus morreu: agora nós queremos – que o super-homem viva.” (NIETZSCHE, 2011, p. 272, grifo do autor).

No entanto, deveria ser indagado como foi possível o cometimento de tal crime e como Nietzsche o descreve, para melhor elucidar a questão. Com o recurso de metáforas, Nietzsche fez uso daquelas imagens que sempre significaram referenciais palpáveis, símbolos de grandezas incomensuráveis, sobre as quais o ser humano se abismava em face do mistério da existência. Por meio do louco, ele lançou indagações sobre os fantasmas dessa magna tragédia: “Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis?” (NIETZSCHE, 2012b, p. 137). A morte de Deus assoma, desse modo, como a expressão mais abissal do niilismo, o ponto zero da humanidade. Todas as grandezas simbólicas sucumbem diante da magnitude de tal ato: os sinais que indicavam ser o mundo o lugar reconhecível da vizinhança, da proximidade e da familiaridade, do sentir-se em casa, tornaram-se invisíveis sem a luz do sol; os referenciais normativos que representavam segurança quedaram-se não apenas impotentes, mas desnecessários, porque inúteis. É o advento do além-

do-homem, o instaurador de novos princípios cuja medida repousa na própria subjetividade instauradora de valor.

Claro que a perspectiva da abordagem nietzschiana sobre o niilismo não chega à conclusão de que a morte de Deus desemboca na ascensão da subjetividade, expressão máxima do antropocentrismo ou, como interpreta Heidegger, como sendo o acabamento da metafísica. Sob tal aspecto, deve-se argumentar, que o niilismo foi uma das questões do pensamento de Nietzsche que ficaram inconclusas. Não obstante, em vista do objetivo desta pesquisa, necessário se fez ir além dos seus escritos, para tentar demonstrar que não é possível colocar a questão do niilismo dispensando o confronto com o pensamento daquele que o vivenciou, em primeira mão e em todas as possibilidades, as suas mais radicais consequências, acreditando tê-lo ultrapassado (NIETZSCHE, 2017). Mas, como ninguém consegue saltar sobre a própria sombra, Nietzsche também não escapou às armadilhas e ao destino da filosofia do sujeito. Mesmo com a engenhosidade de uma hábil inflexão estratégica de pensamento, tal qual um salto na direção de um moto-contínuo, único ponto de fuga qualificado a contornar o artilho do princípio da contradição, ele vai buscar abrigo nas sutilezas da imaginação, na ilusória tentativa de escapar à tensão própria do pensar<sup>248</sup>. “Imaginemos essa ideia sob o mais terrível aspecto: a existência tal qual é, sem finalidade nem motivos, mas repetindo-se sem cessar, de uma maneira inevitável, sem um desfecho em o nada: o ‘Eterno Retorno’.” (NIETZSCHE, 2017, p. 156). Por conseguinte, mesmo estando em face do paradoxo da radicalização do niilismo, do nada que ele suporta e propaga, da impossibilidade de uma saída sob as categorias e conceitos legados pela tradição, o pensamento não pode tergiversar ou deter-se no silêncio, sob pena de se dar por vencido, antes da batalha decisiva, mas deve seguir adiante. E é exatamente isso que Nietzsche faz: segue adiante.

---

<sup>248</sup> É muito esclarecedora a interpretação de Araldi sobre as tensões da filosofia de Nietzsche, o que vem a confirmar a genialidade de um pensamento que não se furtou em radicalizar o niilismo, como forma de superá-lo, mesmo que se tenha enredado nos limites intransponíveis da razão, exatamente por ter colocado com tal profundidade uma questão para a qual não há resposta. Diz Araldi: “É necessário evitar compreender as tensões do pensamento de Nietzsche como um movimento dialético que guie, *necessariamente*, à superação do niilismo. Julgamos *mais* coerente tratar a repetição, o ato de girar incessantemente a roda do tempo, como uma expressão do vazio do sentido do homem moderno, que não só *oculta* desertos, mas que *experimenta* o vazio desértico medrar em seu interior.” (2004, 450-451, grifo do autor). E como bem lembrou Araldi, isso se inscreve naquele “singular destino” da razão, do qual Immanuel Kant se refere no prefácio da primeira edição da “Crítica da Razão Pura: “A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades.” (KANT, 1997, p. 29).

Ora, para que a cura nietzschiana possa se efetivar é necessário pensar este pensamento na sua forma abissal: a existência não tem sentido nem finalidade; o mundo é desprovido de significado, é um caos eterno. Existência e mundo eternamente retornam, e nós devemos querer esse eterno retorno do mesmo. Não há mais valores, verdades, sentidos, escopos; há apenas o devir e o seu eterno repetir-se no qual o além-do-homem, que concentra em si o mais alto grau da vontade de potência, poderá imprimir o *seu* sentido, o marco das suas criações. (PECORARO, 2006, p. 45, grifo do autor).

Diferentemente do Platão dos diálogos aporéticos<sup>249</sup>, Nietzsche tenta escapar do beco sem saída da radicalização do pensar sobre o niilismo, condição para superá-lo, lançando mão do recurso do pensamento mais pesado do eterno retorno. Com isso, ele busca saltar sobre as armadilhas da inarredável condição humana de finitude, envidando todos os esforços inteligíveis para enganar as moiras e assim fugir à trágica sina de ser devorado pelo sorvo do nada. Mesmo que se reconheça tratar-se de uma estratégia heurística, que sói acontecer com os grandes gênios, no esforço de não mitigar ou trair o próprio pensamento, esta questão sobre as consequências do niilismo extremado não poderia deixar de ser colocada: será que essa inflexão radical de Nietzsche não o tornaria prisioneiro da concepção cíclica do mundo, própria à cosmologia antiga? Ou será que, com isso, ele compreendeu ter conseguido, tal qual Ulisses, levar adiante o barco e passar entre Cila e Caríbdis, sem ser devorado ou sorvido? Não é objeto de discussão, nesta pesquisa, discorrer sobre as possíveis interpretações e os desdobramentos que o pensamento de Nietzsche suscitou, na tentativa de esclarecer a significação mais profunda da sua opção pela radicalização do niilismo e a estratégia recursal ao eterno retorno<sup>250</sup>. Fica, no entanto, como sinalização, a oportuna observação de Araldi, que se não resolve tal aporia, atua, pelo menos, como uma instigante provocação para quem acalenta esperanças de compreender a modernidade e sua crise alimentando-se da ilusão de que é possível simplesmente contornar, e não enfrentar, o estreito de Messina:

O pensador Nietzsche, à medida que se aprofunda na obscuridade e nas raízes de seus pensamentos, no aspecto abissal e não esclarecido do niilismo, triunfa sobre suas máscaras e ilusões, ele vê não só seu *tempo* ruir, mas também vê, mediante pensamentos, todas as ilusões de sua época ruírem e constituírem-se em passado, num

<sup>249</sup> Nos chamados diálogos aporéticos, o intento de Sócrates, de responder às questões em disputa, não lograram êxito. No entanto, Platão resiste em buscar saídas que não encontrem abrigo no pensamento, no *logos* demonstrativo, consciente do impasse, ele apenas sinaliza a necessidade da continuidade do diálogo.

<sup>250</sup> Algumas discussões seminais sobre essa questão podem ser encontradas em Araldi (2004); Marton (2009; 2010).

monte de ruínas que cresce sempre mais. (Araldi, 2004, p. 546, grifo do autor).

Por conseguinte, o que se pretendeu asseverar até aqui foi o quanto a questão do niilismo está imbricada na crise da modernidade e, diante de tal situação, deixar claro que não se trata de algo que venha de fora para ser acrescentado, como um simples aditamento, à guisa de um manto suplementar, que complementaria a vestimenta identitária da história do Ocidente moderno. O niilismo, a questão do não ser, acompanhou essa história já em seus albores, ou mais aquém, desde o momento em que o ser humano deparou-se com o imperativo de indagar pelo sentido da existência e do seu devir, em busca de uma resposta que viesse afugentar, não apenas as vicissitudes próprias à vida mergulhada na contingência, mas, sobretudo, o espectro do nada. Espectro que adeja os frágeis aparatos simbólicos humanos que tentam sustentar o *ethos* da existência, sempre e a todo momento abalados sob as investidas do niilismo. Isso porque, enquanto potência, o niilismo é uma força com tal magnitude que não se pode, simples e deliberadamente, anular ou conter; quando muito, pode-se tentar mitigá-la, mesmo ciente de que é possível, apenas e tão-somente, remediar o seu ímpeto dilacerante, isso porque

O niilismo deu-nos a consciência de que nós, os modernos, estamos sem raízes, estamos navegando às cegas nos arquipélagos da vida, do mundo e da história: pois no desencanto já não há mais bússola nem oriente; não há mais rotas, nem trajetos ou mediações preexistentes utilizáveis, nem tampouco metas preestabelecidas para serem alcançadas. (VOLPI, 2012b, p. 192).

É sob esse aspecto da consciência da gravidade do seu tempo, que Nietzsche se coloca como aquele que vivenciou o niilismo, tal qual um andarilho, que atravessa os desertos do niilismo e do nada<sup>251</sup>, com o objetivo de conquistar, à guisa de troféu, o pensamento afirmativo: do camelo, passando pelo leão, até chegar à inocência. “Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim.” (NIETZSCHE, 2011, p. 28-29). Nessa perspectiva, é possível afirmar que Nietzsche foi o primeiro que assumiu o mais trágico dos desafios, qual seja, o de abandonar

---

<sup>251</sup> Na interpretação de Scarlett Marton, “A travessia do niilismo, a noção de além-do-homem e o projeto de transvaloração dos valores estão presentes ‘Assim falava Zaratustra’” (2009, p. 79-80). Essas expressões significam o combate contra o dualismo, céu vs. terra, forma de pensar imposta pela metafísica e a religião cristã.

todos os arrimos, que ainda suportavam a efemeridade de uma existência evanescente, e levar o seu pensamento para além do ainda não pensado, e com radicalidade abissal, como bem expressou Araldi: “Ao pretender viver na luz pura do conhecimento sem a arte, sem as ilusões da moral e da religião, o espírito livre depara-se com o nada, com o deserto de seu livramento.” (2004, p. 256). É dessa radicalidade do colocar a questão do niilismo e de vivenciá-la radicalmente que se pode compreender porque ele levou ao paroxismo, aos limites das possibilidades do pensamento, a questão do niilismo, para desse ponto fazer valer, do horizonte mais extremo das fronteiras do nada, o irromper de um novo homem, “[...] que radicalize a negação para, desse modo, atingir a suprema afirmação” (ARALDI, 2004, p. 34), porque é capaz de prescindir das muletas dos valores supremos e instaurar, por si mesmo, novos valores. O além-do-homem, o super-homem e o eterno retorno figuram, assim, como espólio de um pensamento que se dispôs a levar às últimas consequências a questão do nada e apontar os seus impactos e desdobramentos na modernidade ocidental, como uma realidade incondicional e incontornável.

A radicalização do niilismo na obra do filósofo alemão abre vários caminhos que, apesar de serem antevistos, nem sempre foram trilhados e esgotados por ele: a radicalização da crítica à tradição e a ‘consumação’ da filosofia metafísica, a compreensão do niilismo como mais originários, oculto e ‘essencial’ do que o ato de negar (como pensa Heidegger) são sendas (talvez a se perderem) que se abrem a partir dela. (ARALDI, 2004, 457, grifo do autor).

Por conseguinte, assim como o desencantamento do mundo em Max Weber é analisado como processo inscrito no desenvolvimento da cultura ocidental, que deságua num futuro completamente incerto<sup>252</sup>, o niilismo em Nietzsche se inscreve na história de um pensamento que tensiona permanecer aquém da própria civilização ocidental, para mostrar que se trata de uma ameaça real, ínsita à condição humana; ameaça que permeia os recônditos mais secretos da alma e cujo maior desespero é ter como destino o risco de ser devorada pelo nada, sobretudo quando constrangida pela falta de expectativa por uma vida reconciliada, despertada pelo vazio de sentido, por vezes resignada aos encantos das sereias da chamada pós-

---

<sup>252</sup> “Ninguém sabe ainda quem no futuro vai viver sob essa crosta e se ao cabo desse desenvolvimento monstro hão de surgir profetas inteiramente novos, ou um vigoroso renascer de velhas ideias e antigos ideais, ou – se nem uma coisa nem outra – o que vai restar não será uma petrificação chinesa ou melhor: mecanizada, arrematada com uma espécie convulsiva de autossuficiência.” (WEBER, 2004, p. 166, grifo do autor).

modernidade, que deixou para traz os sonhos e as utopias, como bem expressou Franco Volpi:

[...] por entre cinzas apagadas da utopia, a inteligência mostra-se hoje incapaz de engendrar experiências simbólicas suscetíveis de consenso e corre o risco de reduzir-se a uma inteligência cínica, que, para eliminar o mal-estar da perda de centros de gravidade, se embriaga com o aqui e no agora, com o presente em sua mais pontual e efêmera atualidade, com o sentido em sua mais imediata consumação. Isso também é niilismo. (2012b, p. 158).

Como “inteligência cínica”, essa forma sutil de manifestação da racionalidade esclarecida, fausta e ávida pela busca da felicidade e de uma forma de sentido, que se consoma na imediatez do prazer do indivíduo, ela se satisfaz em permanecer nos vales e “[...] transferir para o homem-demiurgo a tarefa de criar uma nova esfera de *objetividade* para o mundo.” (VAZ, 1999, p. 271). Esse homem-demiurgo, cujo centro de gravidade é a racionalidade subjetivista, entende-se a si mesmo como causa eficiente instauradora do sentido do mundo e, assim, dispensa qualquer outro sentido que não esteja sob sua medida. Com isso, ele abandona o esforço de galgar as alturas do pensamento e da contemplação, para de lá colher princípios normativos orientadores da ação e responder às ameaças de um dos espectros mais desalentadores da atualidade, porque subverte a própria noção de uma vida alicerçada sobre valores e ideais comuns: o prometeísmo subjetivista, expressão, por excelência, do niilismo ético.

## **3.2 A raízes niilistas da modernidade**

### **3.2.1 O niilismo sem *glamour***

Sob o signo dos binômios desencantamento/reencantamento, secularização/desseccularização, expressivos foram os esforços para se traçar um diagnóstico abrangente do desenvolvimento da civilização ocidental, numa tentativa de identificar as causas que provocaram um abalo sísmico nos seus fundamentos normativos, abalo que desaguou no “[...] paroxismo de uma crise sem precedentes.” (VAZ, 2002, p. 123). Trata-se, pois, de uma crise de tal magnitude que desde a sua

eclosão tem suscitado esforços teóricos em vista de esclarecer a inusitada e paradoxal situação à qual o Ocidente foi arremessado. Situação que, para Weber (2004), seria corolário do movimento inconcusso do processo de desencantamento do mundo que havia atingido seu vértice.

Dentre os esforços para tematizar a origem e as consequências de tal crise, têm-se, por exemplo, no âmbito da Filosofia, os primeiros frankfurtianos, Adorno e Horkheimer (1985), que a expressaram ao modo de uma dialética interna à própria história da racionalidade instrumental. Tal racionalidade mostrou-se, através do desenvolvimento da civilização ocidental, em luta ferrenha com os encantos míticos, para vencê-los e conduzir a humanidade à emancipação das forças do destino. Não obstante, distinta racionalidade escondeu, ardilosamente, a natureza do seu caráter e a sua essência mítica, em cujos artifícios e sortilégios objetiva-se seu pendor à dominação total, como “[...] uma calamidade triunfal” (ADORNO; HORKHEIMER 1985, p. 19).

No lado da Sociologia, Peter Berger (1985), em o “Dossel sagrado”, irá dizer que tal crise repercute e impacta a religião sob a forma de uma secularização que silenciou o sagrado e buscou outras formas de justificação do mundo, dispensando qualquer recurso à transcendência. Dois anos depois, em 1969, Berger começou a escutar “Um rumor de anjos” (1973), que do além rompia o antes tranquilo percurso inexorável da secularização e já se mostrava no horizonte um novo clarão que iluminava a noite escura de um mundo sem Deus, porque, agora, estava infestado novamente de deuses. Para ele, a modernidade e sua diletta filha, a secularização, ao contrário do que se pensava, não haviam banido a religião do seu núcleo de interesse, apenas tinham concedido o virtuoso benefício da pluralidade religiosa, isto é, foi a ideia da centralização religiosa na figura da autoridade que perdeu força, para “O imperativo herético.” (BERGER, 2017a). Nessa obra, Berger enaltece o caráter plural e a liberdade de escolha promovidos pela modernidade. No entanto, ele não problematiza o conteúdo cognitivo dessa escolha, a qual por estar condicionada à subjetividade, centrada na satisfação de seus desejos ilimitados, inclusive pela transcendência, não dispõe de nenhum ponto de referência para julgar a razoabilidade das suas escolhas, senão os próprios desejos. Não seria o caso de se indagar em que medida a busca de tais satisfações pessoais e a substituição do destino pela escolha não invalidaram a experiência religiosa como forma exemplar de moldar experiências de vida comum, inerente ao ser humano? Malgrado sua perspicaz e indispensável

análise da religião no contexto da modernidade, consubstanciada na autoridade intelectual que lhe faz jus, Berger não problematiza essa questão. Satisfez-se em afirmar que “O fato mais óbvio acerca do mundo contemporâneo não é tanto a sua secularidade, mas antes a sua grande sede de redenção e transcendência” (2017a, p. 218), mitigada, segundo ele, pelas instituições secundárias, que, de algum modo, absorveriam os impactos da crise de sentido (BERGER, 2012b).

Adiante, navegando nas asas das “múltiplas modernidades” de Shmuel Eisenstadt (2001), Berger (2017b) irá mais além, como pode ser visto em “Os múltiplos altares da modernidade”, obra na qual ele vai reafirmar a pluralidade do mundo, como fato, e que ele bem caracterizou com o subtítulo: “Rumo a um paradigma da religião numa época pluralista”. Aqui, um pouco tímido, ainda aceita o pressuposto de que a modernidade provocou, “[...] necessariamente *um* declínio da religião” (2017b, p. 10, grifo nosso); não “o” declínio. Tal declínio seria tão-somente uma questão de grau? Ele não diz o quanto houve de declínio, nem se se trata de um fenômeno passageiro ou contínuo, ou, quem sabe, seria uma posição que poderia ser recuperada pela religião, nessa corrida de obstáculos colocados pela modernidade, pois a religião já não mais participa do núcleo normativo, nem das diretivas do certame, isto é, “A religião já não ocupa o lugar de referência, por primazia, que ocupou na sociedade tradicional, melhor dito, na sociedade medieval.” (GIOVANETTI, 2002, p. 287).

Em todo caso, o que se pode inferir é que Berger está diante de uma encruzilhada entre dois momentos do seu pensamento, isto é, teria que se posicionar, teoricamente, quanto à pertinência ou não do imperativo secularizante da modernidade. Com efeito, o seu rigor e honestidade intelectuais o levaram a mitigar a questão, mas não fugir, talvez porque a secularização e o adentrar da ciência e da técnica, como vetor normativo da modernidade, graças à diferenciação das esferas sociais, na forma postulada por Weber, não sejam questões de somenos e rejeitem uma posição definitiva entre o sim e o não. Ou seja, são questões sujeitas às vicissitudes próprias à dinâmica da modernidade, por um lado, e à condição de abertura à transcendência, ínsita ao ser humano, por outro. Ao que parece, Detlef Pollack acertou em cheio nesse dilema, ao dizer que, “Berger abandonou o pressuposto de que todos os processos atribuídos à modernização, seja a racionalização, a tecnologização ou a penetração da ciência em todas as esferas, minimizam a importância da religião.” (2017b, p. 222). Não obstante, o fato é que Berger permaneceu fiel à sua ideia mestra, isto é, de que a modernidade conduziu à

pluralização e à secularização, talvez por não querer denegar, no todo, sua herança weberiana. Afinal, para quem foi “treinado” na escola neokantiana de Weber (BERGER, 1969), deve carregar algumas marcas indeléveis do mestre tributário de Kant, pois, como afirma Paulo Meneses, “Max Weber explicitou a definição de Kant<sup>253</sup>, ao definir a modernidade como *Entzauberung*, o desencantamento do mundo, que deixou de ser mágico, que se dessacralizou, tornando-se agora de todo permeável à razão humana e profana” (1992, p. 8). Por maiores que sejam os sinais contraditórios lançados pela contemporaneidade, as injunções da análise weberiana sobre a modernidade ainda permanecem provocantes, e não poderiam deixar de ser consideradas. Disso Berger tem plena consciência e não nega sua trajetória intelectual.

Caminho um pouco singular para responder à injunções da crise da modernidade, também no âmbito da Sociologia, foi empreendido por Michel Maffesoli<sup>254</sup> (1985, 2006; 2009). Para ele, como visto no capítulo anterior, deve-se aceitar a pluralidade e louvar o relativismo generalizado, pois fenômenos que sinalizam uma mudança de paradigma e reclamam uma atitude hermenêutica e fenomenológica capazes de apreender, na efemeridade do momento, a gestação do novo, a partir de um princípio arquetipo vital: “Isto é, capaz de ver e pensar ao mesmo tempo a decomposição do mundo moderno e de sua moral universal, e a emergência de outro, muito mais fragmentário, constituído de éticas justapostas.” (MAFFESOLI, 2009, p. 27). O novo já se insurge através da vitalidade das tribos urbanas juvenis, pós-modernas, em contraposição ao indivíduo prometeico, solipsista, bem como das facilidades das novas mídias sociais, que impuseram formas alternativas de relacionamento e interação, de expressão de afetos e desejos, de um estar aberto ao novo, ao *amor fati*, distantes do olhar da autoridade moral tradicional. Esse novo que se levanta, tal qual um reencantamento, é na forma de nova ética, “a ética da

---

<sup>253</sup> Segundo Paulo Meneses, “A definição clássica da modernidade é a de Kant: o homem chegou à maioridade, agora ‘ousa saber’, liberta-se da tutela das tradições e dogmas, e assim, emancipado, é dono do seu destino e se guia só por sua razão.” (1995, p. 8).

<sup>254</sup> O pensamento de Maffesoli é transpassado por metáforas e noções, não conceitos. É assim ele mesmo advoga: uma ousada tentativa de sair da mesmidade dos gabinetes, das discussões herméticas de conceitos sobre conceitos, de teses sobre teses próprios da academia. Tal como um desafio às elucubrações etéreas, nas quais tudo se torna factível, ele quer mostrar que a Sociologia não se faz em gabinetes refrigerados, porque não é lá que os impulsos vitais da existência humana ganham concretude, mas no mundo real. É lá onde acontecem as ações e as batalhas travadas contra as surpresas do inesperado, que a tudo relativiza; nas quais os desejos se tornam realidade ou frustração, tudo pintado com as cores duras da realidade, que a sociedade recebe seu registro de nascimento, singular e efetivo.

religância” (2009, p. 161), à guisa de um retorno mágico à inocência de um tempo pretérito, que remeteria a Dionísio, o deus banido da cidade, para reinstaurar o imaginário, o mítico, o reinado dos afetos, do carinho, do desejo, do estar juntos, daquele sentimento de pertença, mesmo sem compromissos duradouros, mas que se deleita nos prazeres fugazes e imediato de momentos fugidios. A questão aqui será a de saber se o “novo”, do qual fala Maffesoli, estaria mais próximo de um recomeço restaurador, daquela ideia da chegada de um tempo puro, como a inocência da criança, da qual falou Nietzsche ou do que Mario Vargas Llosa denominou como “Civilização do espetáculo.”<sup>255</sup>

Ora, sob o ponto de vista da fidelidade de Maffesoli ao que se convencionou chamar de pós-modernidade, não existe o que reparar. Ele segue, religiosamente, o *menu* pós-moderno, da desconstrução e da eliminação das conquistas da modernidade, que, segundo Habermas (1992; 2000) e Paulo Meneses (1992), caracteriza-se pelo contentamento em relação ao eventual, ao processual e ao dinâmico, sem preocupação com algo que simbolize o sistema. Não obstante, o seu pressuposto pós-moderno de um retorno às origens arcaicas assentado num mimetismo da natureza traz consigo, ao que parece, um paradoxo que não divisa nenhuma saída compensatória no que diz respeito à questão do sentido. Isto é, de um lado, uma “fuga” para o jardim dos prazeres das pequenas coletividades, para satisfações subjetivas; de outro, a dureza e as agruras provocadas pela submissão à moral tradicional e aos imperativos do “sistema”, para utilizar uma expressão habermasiana.

Com efeito, tal concepção de reencantamento deixa a impressão de que apenas se confirmou a vitória do *Animal Laborans*, na expressão de Hannah Arendt (2007), em sua luta constante para realizar os seus desejos primários, vetor distante da sua capacidade de pensar e realizar algo perene e com valor simbólico, sob o ponto de vista cultural, isto é, libertar-se dos laços que o prendem à natureza e adentrar no *ethos*. E o que dizer sobre a crise da modernidade e a destinação histórica da humanidade, estariam elas respondidas sob esse novo paradigma, ou melhor, sob a metáfora do reencantamento? Ao que parece, a *pars destruens*<sup>256</sup> da ética da

---

<sup>255</sup> “É a civilização de um mundo onde o primeiro lugar na tabela de valores vigente é ocupado pelo entretenimento, onde divertir-se, escapar do tédio, é a paixão universal.” (VARGAS LLOSA, 2013, p. 29).

<sup>256</sup> “Sejamos claros, implementar essa *pars destruens* não é uma simples postura, um esteticismo decadente. Justifica-se apenas porque nos permite participar dessa *pars construens* que é a ação:

religância é mais determinante que a *pars constuens*, porque, no campo da ação, humana para a constituição do *ethos*, é necessário algo de permanente, nem que seja algum resíduo da tradição, do contrário, sempre se teria que partir do ponto zero, o que significaria a negação de qualquer possibilidade de se pensar a gesta humana compondo uma história, uma forma de vida<sup>257</sup>. Em todo caso, também não fica claro se a cisão entre o reencantamento do mundo e o sistema estaria resolvida. Talvez não seja esse o seu propósito, até porque, independente das novas formas de sociabilidade, a locomotiva pós-moderna do progresso segue seu curso inexorável e sem destino certo. Estaria Maffessoli chamando a atenção para a perspectiva nietzschiana do “eterno retorno do mesmo”? É possível, no entanto, trata-se de uma questão que foge ao escopo desta tese.

Em linhas gerais, o que se procurou mostrar até aqui é que as incursões nos dilemas e na crise da modernidade permanecem abertas a várias tentativas de interpretações. No entanto, esses pontos de vista acima discutidos, não obstante a pertinência das suas contribuições, ficam a dever um passo adiante na inserção no próprio núcleo causal da crise da modernidade, de tal forma que favoreça uma apreensão mais ampla dos seus problemas e da sua crise. Ou seja, é como se faltasse uma inflexão que, ao ser descurada, poderia cair no esquecimento algo de indispensável para esclarecer as incertezas desses tempos atuais, sobretudo no que diz respeito às questões do sentido da existência e da destinação histórica da humanidade, o que poderia resvalar para uma certa acomodação ao instituído, como se não fosse necessário ir além das aparências.

Com efeito, foi no sentido de ampliar a discussão em torno da crise da modernidade que se está propondo uma leitura de um outro ponto de vista, o de Lima Vaz. Isto é, de uma inflexão que tem o condão de acompanhar um outro ritmo dos acontecimentos, observar a dinâmica das mudanças que ele promove e traduzir tais mudanças em conceitos claros e precisos, que possibilitam uma compreensão crítica,

---

pensar a criatividade do homem sem atributos, pensar a vitalidade do cotidiano, pensar a ética na gestação. Limpo, para permitir a construção. Desprender-se do instituído para que o instituinte possa emergir. [...] A característica da labilidade vital é produzir formas e destruí-las. E, ao fazer isso, supera-se a si mesma. Paradoxo fértil, se houver! A ‘forma’ é constituída (costumes, hábitos, organizações, instituições ...), mas se quiser permanecer viva, deve ser desenvolvida destruindo o que ela mesma constituiu. Dialogicidade entre o *pars destruens* e o *pars construens*. Destruições e construções andam de mãos dadas. E a arte de conhecer reside justamente no ajustamento à arte de viver que reside nessa dialogicidade.” (MAFFESOLI, 2009, p. 27; 35).

<sup>257</sup> “Na *physis*, estamos diante de uma necessidade *dada*, no *ethos* tem lugar uma necessidade *instituída*, e é justamente a tradição que suporta e garante a necessidade dessa instituição e se torna, assim, a estrutura fundamental do *ethos* na sua dimensão histórica.” (VAZ, 1988. p. 17).

mais abrangente e em perspectiva da modernidade. Porém, não se trata, apenas, de uma inflexão que não se deixou “[...] intimidar com o interdito moderno e contemporâneo da metafísica”, como sugere Francisco Javier Herrero (2003, p. 152). Pelo contrário, Lima Vaz tinha plena consciência do fim da tradição, pelo menos na forma até então compreendida, mas, sobretudo, de que os conceitos tradicionais não tinham “[...] perdido seu poder sobre as mentes dos homens”, nas palavras de Hannah Arendt (1972, p. 53). Isto é, trata-se da consciência de que os conteúdos da tradição precisariam ser rememorados e resgatados como recurso cognitivo, com vistas à formulação das questões adequadas, à altura dos desafios dos tempos atuais. Não sendo tal propósito realizado, os conceitos poderiam ganhar vida própria e passar a determinar os pensamentos, porque agora eles estão libertos das amarras impostas pela tradição. Por isso é que, nem de longe, poderia divisar em seu pensamento a projeção de um futuro utópico ou, menos ainda, a um retorno de um passado irrecuperável.

Nessa direção, poderia ser sumarizado como Lima Vaz apreende a modernidade no seu dilema em face da crise que a acompanha, após o rompimento com a tradição: por um lado, ele via que a cultura ocidental tornara-se, efetivamente, uma civilização universal, porque conseguiu romper a particularidade de uma cosmologia fechada e se lançou na aventura civilizacional historicamente aberta, cujo índice maior dessa universalização se torna presente na disseminação do seu modo de vida, objetivado em seus aspectos técnico-científico, econômico, político e cultural; por outro, ele percebeu que tal cultura quedou-se incapaz de forjar, com igual vigor, um ethos cujo núcleo normativo expressasse a unidade superior de um complexo “[...] no qual se integrariam harmoniosamente os subconjuntos formados pelas particularidades culturais, políticas, sociais e mesmo econômicas das comunidades nacionais, constituindo a *unidade na diferença* da grande comunidade humana.” (VAZ, 2002, p. 125, grifo do autor).

Posto o dilema dessa forma, caberia reafirmar dois pressupostos: o primeiro é que a perspectiva aqui abraçada não implica superação de tal dilema; o segundo é que a batalha do pensamento para compreendê-lo, na sua complexidade e abrangência, não deve ser travada por entre as sinuosas velas da pós e múltiplas modernidades e, menos ainda, na simples adesão ao canto das sereias do reencantamento, da dessecularização ou do *revival* religioso, porque tais visões sobre a atualidade, hipoteticamente se dispensaram de pensá-la em sua gravidade. A crise

que acompanha a modernidade, conforme visto no primeiro capítulo, atinge os seus próprios fundamentos normativos e, segundo Habermas (1992; 2000), as saídas propostas, até o momento, seriam mais deserções, porque não estariam à altura dos desafios que ela representa para os destinos da civilização ocidental. Com isso, entende-se ser inescapável e inadiável o enfrentamento com o que existe de mais grave no núcleo constituinte da modernidade, o nihilismo, cuja sombra confunde-se com o próprio perfil dos tempos atuais.

Assim, para situar a questão no contexto mais amplo, deveria ser levado em consideração que desde a passagem do século XIX para o século XX, esforços foram empreendidos na tentativa de compreender a crise da modernidade, sob o ponto de vista de um princípio unificador, como forma de equilibrar as instabilidades provocadas por tal crise, quase sempre lançando para o devir uma aventada possibilidade de solução dos dilemas modernos. Nesse sentido, talvez poderia ser dito que foi sob a marca do enfrentamento ao impasse nuclear da civilização moderna, sobretudo com os revezes advindos no período pós-revolucionário, que se aquiesceu à ideia da necessidade de um princípio unificador, supra-histórico, para se compreenderem as vicissitudes do tempo. Tomem-se como exemplo as filosofias da história, exceto as de cariz materialista<sup>258</sup>. Hegel talvez seja o maior representante de uma tradição de pensamento que procurou transcrever, em linguagem filosófica, os mistérios da revelação judaico-cristã (HABERMAS, 2000). Seu esforço teve o escopo de projetar luzes sobre os rumos do desenvolvimento ocidental, a partir de um modelo interpretativo esculpido sob a medida da religião cristã, cuja matriz simbólica mostrava-se mais consistente para desvendar os mistérios da jornada do ser humano sobre a terra.

Para Hegel, os eventos da encarnação, morte e ressurreição de Jesus Cristo eram índices da objetivação do espírito na sua odisseia de tornar presente a

---

<sup>258</sup> É necessário chamar a atenção, desde já, que não encontra abrigo no pensamento de Lima Vaz, assim como não havia no de Weber, a ideia de ressuscitar as filosofias da história, tão caras aos séculos XVIII-XIX. A preocupação fundamental que faz transparecer nos seus escritos é a de não deixar cair no olvido, não no sentido heideggeriano de “esquecimento do ser”, o fato de que o Ocidente moderno, ao permutar a fundamentação transcendente por uma metafísica imanente, não foi capaz de estabelecer um critério normativo que desse esteio aos seus valores e ao mesmo tempo os impulsionasse à universalização, tal como ocorreu ao seu modo de vida material. Por conta disso, a civilização ocidental tornou-se incapaz de responder à questão relativa ao sentido e ao rumo de sua história, ao tempo em que vagueia como uma nau sem um mapa de navegação preciso, que venha a auxiliar na correção de suas errâncias, em face das incertezas de um futuro desconhecido. Sobre a análise do pensamento materialista de Karl Marx, a partir do Cristianismo, cf. Lima Vaz (1983).

razão na história. Assim, os tempos modernos representavam o vértice dessa história, um ethos racionalmente ordenado, sob o influxo de uma filosofia de matriz cristã, pronto para se universalizar, enquanto cultura e civilização. Sobre essa civilização, pesava o encargo, e também o destino, de levar a efeito o ideal de uma história universal, lugar da realização de um desígnio superior. Enquanto civilização, o Ocidente consolidou-se num ethos cuja alma se expressava sob a dignidade e a medida da religião cristã, concretização no mundo do substrato transcendente que outorgava o sentido absoluto da história, esta compreendida como História da Salvação, cuja normatividade do tempo estava ancorada no passado.

O avanço da modernidade quebra essa força normativa da religião cristã como matriz orientadora do tempo histórico, porque o vetor diretivo dos tempos modernos se inscreve no primado de um presente sempre contínuo, isto é, da imanência, pois, como afirma Marcelo de Aquino, “À diferença do tempo histórico instituído por uma modernidade filosófica, o tempo religioso confere normatividade ao passado.” (2002, p. 199). Ora, para uma época que foi capaz de subscrever a ideia de Providência<sup>259</sup> sob o conceito de progresso, forjar, a partir de tal conceito, o mapa a ser seguido pela humanidade (VAZ, 2001) e colocar sua força motriz na racionalidade produtora, recorrer a Deus ou à religião para estabelecer qualquer orientação normativa, já não seria mais uma das suas prioridades, pois, como afirma Maurício Pagotto Marsola, sob o primado do presente “Abre-se o espaço para a aparição de novos deuses no horizonte da imanência, cada qual arrogando para si sua própria absolutez, forjando uma espécie de ‘duelo de titãs’, para empregar de modo parcialmente inadequado uma expressão de Weber.” (2003, p. 105).

Quando Lima Vaz toma para si o desafio de pensar a modernidade ocidental e sua crise, o propósito não é o de confirmar pressupostos previamente aceitos, mormente aqueles relativos à ideia de que a racionalidade esclarecida havia colocado a nau do Ocidente na direção de salvaguardar os destinos dessa cultura, não obstante as vicissitudes históricas, próprias à odisseia humana. Como leitor atento de Jean Ladrière (1979), para quem os revezes da cultura ocidental moderna é um dos seus problemas mais “nevrálgicos”, o que o resultado das meditações de Lima Vaz irá trazer à lume, e que surge com firmeza inabalável, será algo distinto da própria razão. Ou seja, o que desponta e se faz presença é o outro da razão, este se

---

<sup>259</sup> Sobre a substituição do conceito de Providência pelo de progresso, ver no capítulo primeiro, as contribuições de David Lyon (1998).

estabelece como matriz inarredável de um futuro incerto: o niilismo, bem mais glacial do que pensara Nietzsche (2017), Heidegger (2003; 2007) e Vattimo (1996; 1998), para os quais a questão do nada seria apenas a marca que reclamava uma aposta maior em relação aos destinos da existência humana. Para Lima Vaz, o niilismo não poderia ser trado como uma questão de menor relevância, como se já tivesse sido encontrado resposta satisfatória a tamanho enigma ou ser tornado, apenas, como mais um dos adereços a enfeiar a paisagem da modernidade.

Reverso daquela certeza de que os progressos científico e tecnológico lograriam, igualmente, êxito na realização do ideal de vida emancipada, ao modo das grandes conquistas nos domínios econômico e material, a sombra do niilismo, enquanto presença conspícua que adreja as conformações culturais atuais, pode ser divisada tanto na dissimétrica relação entre a produção/distribuição de riquezas, que relega à indigência a maioria das populações esquecidas nas periferias das nações desenvolvidas, quanto em suas formas mais devastadoras, ou seja, na angústia e no vazio que atestam a carência de orientação e de sentido que se propaga na sua mais emblemática expressão: o “niilismo ético”<sup>260</sup> (VAZ, 2002, p. 128), forma que se tornou o centro das preocupações de Lima Vaz (PERINE, 2003; Sampaio, 2006; Oliveira, 2013), por se tratar do seu semblante mais radical: a negação da condição de transcendência, ínsita à natureza humana. Trata-se, com efeito, de uma peculiar forma de niilismo que faz com que o olhar perplexo e silencioso, em face da negação do universal e do impacto do não-sentido, divise o evanescer do acalentado sonho irrealizado das utopias. É essa forma de niilismo, típica da modernidade ocidental tardia, que Lima Vaz se dispôs a investigar, sobretudo porque, para ele, a crise atingiu o seu clímax: “É a hora em que se desvanecem, um a um, os grandes ideais que povoavam o céu simbólico do primeiro homem moderno na sua marcha, por ele tida como avançar seguro para uma civilização universal e para o kantiano ‘reino da liberdade’.” (2012b, p. 129-130).

Em face de tal cenário, Lima Vaz posiciona como inadiável o pensar da constituição desse ethos, a partir dos seus fundamentos, para tentar identificar em

---

<sup>260</sup> Algumas contribuições sobre a questão da ética e do niilismo no pensamento de Lima Vaz, foram apresentadas por Carlos Roberto Drawin; Delmar Cardoso; Ivan Domingues; José Paulo Giovanetti; Marilene R. M. Brunelli; Valmireh Chacon, e são partes de uma coletânea organizada por João A. Mac Dowell (2002), sob o título “Saber filosófico história e transcendência: homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em 80º aniversário”. Essas contribuições e outras afins poderão ser mencionadas ao longo desta pesquisa.

que momento a civilização ocidental moderna perdeu o eixo de referência normativo, em torno do qual gravitavam os seus valores, e se lançou, pela primeira vez, numa inédita aventura, sem, contudo, estabelecer, no seu plano de viagem, a destinação e o sentido do seu acontecer e do seu devir, enquanto civilização universal (VAZ, 2002). Por conseguinte, identificar esse momento significa nominá-lo, conceitualmente, para identificá-lo; retornar à fonte, não para priorizar o antigo e reafirmá-lo, mas para rememorá-lo e indagá-lo, pois, como afirma Vamireth Chacon, “Não se trata de privilegiar o passado, e sim revisitá-lo em busca de mais outras inspirações.” (2002, p. 243). Esse resgate significa, livrá-lo do esquecimento, trazendo-o à memória, não como um simples exercício intelectual fortuito, mas como a reconstituição de sua gênese, de modo a identificar sob que feição ele reaparece e atua, determinantemente ou não, sobre os destinos incertos do Ocidente, como bem afirmaram Adorno e Horkheimer, “Não é da conservação do passado, mas de resgatar a esperança passada que se trata.” (1995, p. 15). Tal é o propósito de Lima Vaz<sup>261</sup>, tal é a sua fidelidade ao mister da filosofia<sup>262</sup>.

Por conseguinte, se, por um lado, o espectro do niilismo reclama ser compreendido pelo que ele significa como negação da identidade com a qual o Ocidente se compreendeu enquanto cultura e civilização, ou seja, naquilo que ele se autodeterminou e se tornou realidade historicamente situada no tempo e no espaço, por outro, *a fortiori*, a indagação sobre o devir de tal civilização torna-se ainda mais candente, mormente porque é no futuro que são projetados os ideais e abertos os horizontes das esperanças que conformam o sentido sobre o qual o ser humano concebe a razão do seu próprio ato de existir, isso porque

No momento em que as sociedades ocidentais atingiram um alto nível de satisfação das necessidades materiais e um domínio até então desconhecido pela humanidade, da racionalidade científico-técnica a serviço dessa satisfação, o problema do sentido passa a ser o desafio maior dessas sociedades e a reflexão sobre a cultura e,

---

<sup>261</sup> Sobre a importância e as contribuições de Lima Vaz ao pensamento cristão na atualidade, cf. Libâneo (2002); MacDowell (2002); Perine (2002).

<sup>262</sup> Carlos Roberto Drawin foi preciso ao caracterizar a necessidade de se pensar a modernidade quando afirma que “[...] a filosofia é um destino da cultura, na medida em que transcreve e explicita a reflexividade que lhe é inerente.” (2002, p. 248, grifo do autor). Tal afirmação pode ser imputada a Lima Vaz, sem nenhum reparo, porque foi o que ele assumiu como missão: captar o conteúdo cognitivo atematizado do seu tempo e elevá-lo à dignidade do conceito, e assim compreendê-lo, em sua significação mais profunda, para lançar alguma luz sobre os destinos da ventura humana sobre a terra.

consequentemente, sobre a ética, impõe-se como a sua mais importante tarefa intelectual. (VAZ, 1995, p. 56).

Assim, cuidar de compreender que as injunções subjacentes à crise de sentido da modernidade não seriam circunstanciais, não significa estar de posse de alguma resposta que aponte uma saída da crise. Não obstante, importa destacar que o simples reposicionamento da questão visa a sinalizar que a raiz de tal crise diz respeito ao próprio fundamento normativo do ethos moderno. Nesse sentido, entende-se como possível uma outra compreensão de tal crise, isto é, a partir das pegadas deixadas nas trilhas abertas por Lima Vaz. Ele que aceitou o desafio de subir as íngremes escarpas da montanha do pensamento para estender o olhar sobre o conjunto da civilização, visando um horizonte mais amplo, que desse condições para inferir uma possível causa do mal-estar moderno.

Em vista do acima exposto, o curso da pesquisa será o de acompanhar os passos do pensamento de Lima Vaz, desde o ponto em que ele identifica o acontecer de uma inflexão normativa que provocou mudança no universo simbólico de valores, a qual, com o advento da modernidade, substitui o núcleo de referência gerador de sentido da forma de vida da civilização ocidental moderna, até então ancorado no substrato transcendente da religião cristã, por uma forma de racionalidade que se compraz com o simples formalizar e calcular, em vista da reprodução da vida material para o imediato e voraz consumo, na ilusória tentativa da satisfação dos desejos infinitos da condição humana. Tal mudança de curso resultou no despertar de uma forma específica de niilismo: o niilismo ético. Esse que não inspira fascínio ou encanto, porque segue seu curso inexorável, ditando o ritmo e o compasso que lhe é próprio: o arrastar penoso de formas de vida carentes de sentido que, sob comandos anônimos, seguem por caminhos que não escolheram e não sabem para onde estão sendo conduzidas ou o que lhes reserva o futuro, porque lhes falta um princípio normativo a apontar um rumo alternativo.

### **3.2.2 O amanhecer de um tempo quantitativo sempre presente**

Para Lima Vaz, a falta de sentido que paira sobre os destinos da civilização ocidental, como uma sombra, cuja expressão mais candente é o niilismo, não significa que o poder corrosivo desse fenômeno tenha atingido, apenas, contornos de algumas

esferas da sociedade e da cultura contemporâneas. Trata-se de um influxo desestabilizador que adentrou o próprio núcleo normativo civilizacional e ali estabeleceu morada permanente, de modo que não existem sinais de que ele esteja em vias de despedida. Por se tratar de uma questão pertinente ao sentido e à destinação da existência humana, premente se torna compreendê-la, nos seus mais diversos contornos e matizes, sob pena de se tomarem as mais diversas expressões de *revival* religioso como sendo a fronteira mais avançada de um novo recomeço promissor, a projetar, num futuro próximo, porventura em pleno ato, uma forma de vida constituída a partir de fragmentos de memória, resíduos inapagáveis daquele tempo em que a experiência religiosa ditava o compasso dos valores e do modo de vida ocidental. E, assim, tal qual uma seiva revificante, esses vestígios estariam fertilizando novamente o solo árido da dos tempos atuais, na forma de reencantamento do mundo, isto é, de um novo recomeço que reordenaria a matriz simbólico-normativa com força suficiente para mudar os destinos da civilização.

Se, de fato, com o desenvolvimento da racionalidade esclarecida, constituidora do ethos moderno, a matriz religiosa perdeu a própria centralidade enquanto força normativa da sociedade, sendo progressivamente substituída pela ciência e pela técnica, não poderia deixar de ser levado em consideração que talvez o destino da religião não seria melhor que o da arte e de outras expressões do espírito humano, que se tornaram objeto de consumo cultural<sup>263</sup>, de caráter estritamente subjetivo, tão bem descrita por Vargas Llosa como “Inquietante antecipação dos abismos a que pode chegar uma cultura que sofre de hedonismo barato e sacrifica ao divertimento qualquer outra motivação e desígnio.” (2013, p. 43). A gesta histórica da os tempos atuais, portanto, tem logrado êxito em modelar uma nova forma de vida aderente à sua própria concepção de mundo, o que significa dizer que o Ocidente, em um polo diametralmente oposto ao humanismo tradicional, “[...] 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.” (VAZ, 1988, p. 27, grifo do autor).

---

<sup>263</sup> Sobre a arte como objeto de consumo, ver Adorno; Horkheimer (1985), no trato do conceito de “indústria cultural”. Para eles, “A indústria cultural realizou maldosamente o homem como ser genérico. Cada Um é tão-somente aquilo mediante o que pode substituir todos os outros: ele é fungível, um mero exemplar.” (1985, p. 136).

Tomando-se como verdadeira tal assertiva, então faz-se mister indagar em que medida o recuo da religião do espaço definidor do sentido, que compunha o universo simbólico constitutivo do Ocidente, abriu espaço para o avanço do niilismo, que se tornou como que o *pathos* constitutivo da modernidade. Essa indagação pretende remeter a discussão ao cerne da questão do niilismo e, assim, apreender o significado de tal conceito no pensamento de Lima Vaz, na sua mais clara acepção e na sua importância basilar para a compreensão da atualidade.

Nessa perspectiva, é indispensável aclarar, primeiramente, o lugar do discurso, as condições histórico-sociológicas, bem como as opções pessoais que demarcam o pensamento de Lima Vaz, em face da plurivocidade de interpretações do mundo moderno, uma vez que são pressupostos determinantes. Por conseguinte, não se está diante de um teórico que pensa a realidade a partir de um ideal desvinculado dos problemas do mundo que o cerca. Trata-se, portanto, de um homem cujo pensar é “[...] autenticamente filosófico que se desenvolve, contudo, no âmbito da fé cristã e da vivência eclesial. Com efeito, é com referência ao cristianismo que o filósofo jesuíta avalia, em última análise, o fenômeno da modernidade”, como bem expressou João MacDowell (2003, p. 15). Para dizer de outro modo, na condição de um leitor atento de Hegel, tem-se aqui um filósofo cujo labor intelectual orienta-se para “[...] a captação do seu tempo no conceito” (VAZ, 2002, p. 48), isto é, que busca traduzir, sistematicamente e em argumentos claros e precisos, o que a definida época moderna significa como desafio à tradição e aos valores cristãos, isso porque “H. Vaz filosofou sempre como alguém que crê. Para espanto de muitos intelectuais que lhe conhecem a inteligência e a vasta cultura, ele permanece fiel a sua fé.” (LIBÂNIO, 2002, 368). Sobre a fidelidade à religião e à fé, o seu testemunho é lapidar:

Nelas vivo e delas me alimento espiritualmente [...]. Posso afirmar que não experimentei conflitos interiores a esse respeito, pois desde o início guiei-me pela diretriz de Santo Agostinho, que conheci ainda estudante de filosofia, e que João Paulo II repete em sua encíclica *Fides et ratio*: ‘crê para entenderes e entende para creres’. Essa dialética agostiniana entre fé e razão assegurou para mim uma convivência fecunda entre a fé que professava e a razão que praticava. (VAZ, 2000, p. 41, grifo nosso).

É sob o olhar de um pensamento situado e comprometido com o seu tempo e a sua fé que se pode divisar, com mais nitidez, a originalidade do recorte epistemológico realizado por Lima Vaz para apreender, fenomenologicamente, o próprio eixo normativo sobre o qual gravita a modernidade. Esse modo de pensar a

atualidade foi sendo gestado progressivamente, e poderia ser resumido em dois momentos: no primeiro, através de uma ação apostólica comprometida com os desafios do presente, cujas reflexões serviram de esteio para alimentar a fé e a caminhada da Juventude Operária Católica e da Ação Popular, na década de 1960<sup>264</sup>. No segundo, conforme ele mesmo afirma, “Em 1970 meu trabalho intelectual recebeu um novo rumo. Naquele ano ocorria o segundo centenário do nascimento de Hegel.” (VAZ, 2000, p. 30). Desde então, seu labor intelectual e apostólico foi como professor na Faculdade de Filosofia dos Jesuítas, em Nova Friburgo, no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais e no Centro de Estudos Superiores do Instituto Santo Inácio, em Belo Horizonte, lugar onde fixou residência definitiva, a partir da década de 1980, até sua morte, em 2002<sup>265</sup>. Desses anos de meditação e aprofundamento sistemático no seu labor intelectual sobre o pensamento ocidental, o resultado foi promissor sob dois aspectos: no primeiro, na formação de uma geração de pessoas comprometidas em pensar, a partir da visão cristã do mundo, os tempos repressivos em transcurso no Brasil de então, num contexto mais amplo, que é o da crise de sentido que se abateu sobre a modernidade ocidental. O segundo, na comprovação do legado na sua vasta produção intelectual, sistemática, e em diversos artigos, resenhas, traduções, material didático, editoriais, notas bibliográficas e verbetes, contribuição inestimável e indispensável para se compreender o complexo desenvolvimento da modernidade, sob um quadro teórico, com perspectiva histórica mais diversa e abrangente, cuja originalidade é ter colocado em diálogo o pensamento cristão com outras interpretações sobre a crise da modernidade ocidental, com abertura, honestidade e rigor intelectual ímpares.

Tais pressupostos oferecem um ensejo para se adentrar na preocupação fundamental do pensamento de Lima Vaz: meditar sobre o sentido da existência humana em meio à crise de uma civilização acossada pelo espectro do niilismo, esse que a lança no sem destino, tal qual uma nau que navega à deriva, por falta de um princípio normativo orientador. Por conseguinte, será a partir de uma reconstituição

---

<sup>264</sup> Até 1968, quando recebeu *habeas corpus* do Superior Tribunal Militar, Lima Vaz teve que se apresentar, com frequência, aos órgãos de segurança, em função das suas opções pastorais. Cf. Vaz (2000).

<sup>265</sup> Não é objetivo desta pesquisa fazer um resumo biográfico da vida acadêmica, da produção intelectual e do trabalho apostólico de Lima Vaz, até porque muito já foi dito a respeito. Em todo caso, deixam-se aqui algumas indicações, sobretudo no que diz respeito a esse período atribulado da vida do país e da ação dele junto ao povo de Deus. Sobre a biografia de Lima Vaz, cf. Amaral (2002); Libânio (2002); MacDowell (2002); Souza (2002); Ribeiro (2012b); Oliveira (2013).

genealógica da civilização ocidental, mediante um profícuo diálogo com a tradição mais renomada do pensamento ocidental, a exemplo de Platão, Aristóteles, Santo Agostinho, Tomás de Aquino, Immanuel Kant, Friedrich Hegel, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Max Weber, Karl Löwith, Hans Blumenberg, Jürgen Habermas, Michel Foucault e Marcel Gauchet, sem esquecer a Escola de Frankfurt. Estes são alguns dos pensadores mediante os quais ele procurou dialogar para identificar o ponto de ruptura que conduziu o Ocidente a abandonar o núcleo tradicional instituinte de valor normativo e instaurar um novo marco referencial sobre o qual o mundo moderno passou a tomar como medida de seu próprio destino.

Com efeito, é prudente antecipar que ao se postular uma causa para a crise da modernidade, está-se apresentando um recurso heurístico, para lançar alguma luz sobre a questão do niilismo, e não uma proposta para a superação da crise. Sob esse aspecto, faz-se oportuno esclarecer, desde já, que o objetivo de buscar a identificação do vetor normativo sobre o qual a modernidade instituiu seu modo de vida, tem o condão de servir, principalmente, como um alerta, sobretudo como um anteparo para se preservar daquela ilusão de que a crise da modernidade ocidental tardia é uma mera contingência histórica, em via de ser ultrapassada. Decorre daí a importância de se pensar a crise na sua radicalidade, amplitude e gravidade com que ela se abateu sobre a contemporaneidade, como também a urgência em se procurar responder, conscientemente, aos seus desafios, os quais talvez não possam ser apreendidos mediante a ideia do retorno a um passado mítico reencantado, que o *revival* religioso poderia ensejar ou, menos ainda, de uma fuga para a pós-modernidade dos “pequenos relatos”, de Lyotard (2004), e do “relativismo generalizado”, de Maffesoli. (2009).

Postas as considerações acima, será necessário destacar que foi em “Raízes da modernidade”, obra concluída um pouco antes de sua morte, em 2002, que Lima Vaz fez um percurso na história das ideias que plasmaram o ethos da cultura ocidental moderna, para então colher os sinais que podem revelar o substrato do qual germinou o mundo moderno, alterando, com isso, seu eixo normativo. Obra na qual ele “[...] inscreve sua própria compreensão da modernidade, tendo em vista o tecido de sua obra anterior.”<sup>266</sup> (MARSOLA, 2003, p. 88). Nessa direção, ele acompanha a

---

<sup>266</sup> Trata-se dos Escritos de Filosofia III – Filosofia e Cultura, obra de 1997, em sua 1ª edição, cujo objetivo foi o de estudar a singularidade da civilização ocidental no seu desafio de ser compreendida sob o signo da razão, desde o seu alvorecer até o momento atual de sua crise. O exame é

ideia corrente de que o desenvolvimento da cultura ocidental pode ser apreendido como uma unidade composta por três grandes acontecimentos que conformaram a sua identidade: o primeiro, o surgimento da razão grega; o segundo, a assunção da filosofia antiga pelo cristianismo e, o terceiro, a eclosão da razão moderna. Esses acontecimentos têm sua gênese no labor ínsito da filosofia de se perguntar pelo que é, e qual o sentido da existência humana. Questões que subvertem as certezas impostas pelo senso comum e lançam para o devir o desafio de constituí-lo sobre outro fundamento (VAZ, 2002). Nessa perspectiva, o que importa verificar é que tais acontecimentos, no alcance que lhes são próprios, não apenas enunciaram a passagem de um determinado estágio da história para um outro, mas, igualmente, fundaram algo de singularmente novo, no seu devir. Não obstante, as transformações a que favoreceram, nem sempre deixaram transparecer as rupturas que acarretaram no *continuum* da história e da cultura ocidental. Ou seja, eles transcorreram num movimento dialético de “[...] continuidade e descontinuidade, primeiramente, entre mito e razão, depois entre filosofia antiga e teologia cristã, finalmente entre teologia cristã e razão moderna.” (VAZ, 2012b, p. 11).

Com efeito, pode-se inferir a razão pela qual o foco da investigação de Lima Vaz, mesmo considerando-o na sua relevância, não é no complexo conjunto de mudanças ocorridas no mundo moderno, seja no processo denominado por Max Weber (2004) de desencantamento do mundo, que provocou uma clivagem na racionalidade, cuja expansão deixa-se entrever nas várias esferas da sociedade moderna, conferindo-lhes total autonomia; seja na perspectiva de uma história política da religião, como assim o fez Marcel Gauchet (2005), para quem o cristianismo figuraria como desfecho de um ascendente processo de “saída da religião” do centro irradiador normativo da sociedade<sup>267</sup>; seja, ainda, na leitura de Jürgen Habermas (1984; 2000) sobre o desencantamento do mundo weberiano, como um processo de racionalização, que, em compasso à diferenciação das esferas sociais, liberou uma

---

acompanhado de um capítulo sobre a questão da transcendência e sua objetivação na experiência religiosa cristã, “[...] cujo esmaecimento no nosso horizonte cultural, aparece-nos como um dos pontos de cristalização mais dramáticos da presente crise espiritual do Ocidente.” (VAZ, 2002, p. XII). Nesta pesquisa, foi utilizada a 2ª edição, de 2002.

<sup>267</sup> “A saída da religião é a saída da estruturação religiosa das sociedades; um processo que durou séculos no Ocidente, e está a ponto de acabar [...]. No entanto, há que precisar duas coisas. Em primeiro lugar, que a saída da religião não significa o final das crenças religiosas. Elas mudam de lugar e de função, porém subsistem no interior de um mundo no qual a religião já não o organiza. Em segundo lugar, que a tentativa fundamentalista de recompor a organização religiosa que se desfez é vã em seu próprio princípio. Está fadada ao fracasso” (GAUCHET, 2005, p. 294).

outra dimensão da racionalidade, a comunicativa, condizente às injunções plurais da própria modernidade, que impunham um novo tipo de justificação, agora não mais ancorado no sujeito, mas em critérios de validade intersubjetivos, mediados pela linguagem.

Assim, excetuando o rumo tomado por Habermas na direção da filosofia da linguagem, aquelas conclusões sobre o processo de racionalização que desaguou na crise da modernidade são aceitas por Lima Vaz, sem ressalvas, desde que não comprometa o pressuposto de que tal crise é uma crise de fundamento e está longe de ser resolvida. Sob tal aspecto, a filosofia da linguagem é incapaz de prover um fundamento normativo à altura dos desafios e da profundidade de tal crise<sup>268</sup>, isso porque “É da *modernidade* pós-renascentista que tentamos identificar as raízes.”<sup>269</sup> (VAZ, 2012b, p. 12, grifo do autor). Isso significa que há uma ruptura insanável ocorrida no período “pré”, lugar no qual deitam as raízes da modernidade, a qual impede qualquer tentativa de retomada de rumo. Nessa direção, não bastaria decretar a passagem da filosofia do sujeito para a da linguagem, como assim o fez Habermas (2000), e imaginar ter-se superado o impasse de tal cisão<sup>270</sup>. Porquanto, há uma questão de fundo que deveria, antes, ser colocada: teria a linguagem condições de sustentar a magnitude ontológica constitutiva da condição humana, na sua estrutura fundamental: corporeidade, psiquismo e espírito, bem como nas suas relações de objetividade, intersubjetividade e transcendência? Nos limites dessa pesquisa, não é objetivo sinalizar respostas a tão graves, urgentes e constitutivas questões, o fato de sinalizá-las é para afirmar quão pertinentes e inescapáveis elas o são<sup>271</sup>.

<sup>268</sup> Sobre as implicações dessa crise para a relação entre a filosofia e a cultura, sobretudo no que concerne ao abandono da modernidade do seu núcleo normativo, que estava ancorado na tradição, ver Lima Vaz (2002), principalmente o capítulo segundo. Considerando que as questões relativas à constituição da modernidade e suas implicações para a compreensão da crise que a acompanha foram problematizadas no primeiro capítulo, acima, aqui serão feitas algumas remissões, quando julgado indispensável à compreensão do conceito de niilismo moderno em Lima Vaz.

<sup>269</sup> Sobre a utilização do conceito de modernidade epocal, no sentido de um tempo que se coloca em relação ao passado para compreender-se a si mesmo, ver capítulo primeiro, acima e Habermas (1992).

<sup>270</sup> Não poderia ser descuidado o esforço da filosofia da linguagem para superar os limites impostos pela filosofia da subjetividade, sobretudo na tentativa de propor um modelo de ética que pudesse abrir novos horizontes de discussão sobre a pergunta “como devo agir?”. Sob esse aspecto, são louváveis os esforços de Karl-Otto Apel (1994) e Jürgen Habermas (1989) para a elaboração de uma ética discursiva que permitisse o diálogo com o mundo moderno, em face da crise de racionalidade e de legitimação do capitalismo tardio. Em confronto a essas duas perspectivas, há um rico debate com Richard Rorty (1997; 2002). É oportuno sinalizar que Lima Vaz acompanha esse debate, mas não comunga com seus desdobramentos, porque para ele a linguagem não poderia se constituir num princípio normativo capaz de responder às vicissitudes do presente

<sup>271</sup> Uma análise sistemática dessas categorias constitutivas do ser humano está em Lima Vaz (1991; 2013). São duas obras de antropologia filosófica que podem ser consideradas como respostas às

Por conseguinte, a ruptura das tradições religiosas postulada por Max Weber, na forma do desencantamento do mundo, e a crise daí decorrente, é aceita sem questionamento por Lima Vaz, pois o considera como um dos mais qualificados intérpretes da modernidade, vez que ele divisou, nesse percurso, o advento da “[...] dissolução das grandes tradições religiosas e éticas da humanidade” (2002, p. 140). Tal dissolução, parafraseando Hannah Arendt, poderia ser interpretada como uma decorrência “[...] da descoberta e posse da terra” (1997, p. 263), resultado de uma dialética na qual o indivíduo, ao tempo em que toma a posse da sua interioridade, a realiza ao modo de uma “ascese intramundana”, na conceituação de Weber (2004, p. 87).

Isso posto, o que precisaria ser afirmado é que a solução de continuidade operada no núcleo constituidor de sentido da civilização moderna não pode ser mitigada sob nenhum artifício do intelecto, salvo à custa de deixar no seu curso um hiato epistemológico<sup>272</sup>. Nessa direção, nem mesmo a radical tentativa de Nietzsche (2014; 2017) de postular um recomeço, desde o período trágico da Grécia antiga, pode parecer exequível, senão sob o postulado do além-do-homem e do eterno retorno<sup>273</sup> (NIETZSCHE, 2012b; 2017), de um amanhã inocente como a criança (NIETZSCHE, 2011). Seu intento foi o de preparar o caminho para um possível retorno de Dionísio, o deus da valorização da vida e da entrega à gratuidade do *amor fati*, que fora expulso por Sócrates. Desde então, sob os auspícios de Apolo, o deus do autodomínio e da ponderação, Sócrates instaurou na própria interioridade do pensar o lugar por excelência do encontro com a verdade (NIETZSCHE, 2014). Nessas veredas nietzschianas, a ruptura ocorre lá no período clássico e sua consequência mais extrema é o niilismo, o qual deve ser radicalizado (NIETZSCHE, 2017), para que

---

célebres questões formuladas por Emmanuel Kant, “1. Que posso saber? 2. Que devo fazer? 3. Que me é permitido esperar” (1997, p. 639), e confluem para a pergunta fundamental e inescapável: que é o homem?

<sup>272</sup> Isso para dizer, no mínimo, que não é à toa que Lima Vaz está de acordo com as consequências do processo de desencantamento do mundo, na forma delineada por Max Weber (2004), mormente naquela cisão no núcleo constituidor do sentido, o que implica dizer que não se pode apostar nalguma correção de rumo, mitigando a gravidade de tal cisão, porque ela tornou o futuro completamente incerto (VAZ, 2015).

<sup>273</sup> Até que ponto o postulado do eterno retorno nietzschiano implica uma retomada da cosmologia antiga? Sobre o significado do eterno retorno em Nietzsche, remete-se a Scarlet Marton, para quem: “No além-do-homem, o filósofo quer apontar uma nova maneira de sentir, pensar, avaliar. Nem fruto de um progresso, nem ponto culminante de uma reta ascendente, ele intervém num momento qualquer do processo circular eterno, que é o mundo. Fazendo surgir novos valores, recria o passado e transforma o futuro. Com o *amor fati* o pensamento do eterno retorno assume caráter ‘educador’ e ‘disciplinar’; com o além do homem, torna-se princípio seletivo.” (2010, p. 237). Sobre o eterno retorno, cf. Melo Neto (2013).

o aportar do devir do novo homem, que assumirá o próprio destino, seja a realização da completa liberdade. A morte de Deus (HEIDEGGER, 2003) seria, então, o índice mais saliente dessa liberdade, porque dá ao homem a medida ilimitada de suas próprias possibilidades.

O mesmo seja dito em relação ao caminho postulado por Heidegger (1988; 2003; 2010), ao colocar a crise de sentido da modernidade como sendo o resultado de uma história do esquecimento do ser, porque “[...] a questão do sentido do ser não somente ainda não foi colocada de modo suficiente, como também caiu no esquecimento”<sup>274</sup> (1988, p. 50). A contraprova estaria no primado da técnica moderna, cuja essência “[...] não é, de forma alguma, nada técnico” (2010, p. 11), mas é metafísica. Ou seja, ela é tão-somente a etapa mais avançada da realização da metafísica ocidental, cuja questão deve ser colocada como forma de se descobrir a verdade<sup>275</sup>. Assim, seria necessário decretar o fim da metafísica e, junto com ela, da filosofia, de modo a remover todos os seus destroços, para abrir o acesso ao pensamento originário sobre o ser. Tal desafio somente poderá ser vencido a partir de um pensamento que tenha como ponto de partida a condição de facticidade do ser-aí, daquele existente que tem o seu próprio ser colocado em questão.

Isto é, por estar lançado no mundo como projeto e na iminência de perder-se a si mesmo, o existente se projeta em busca do sentido do próprio ser. Combate que Heidegger compreende ter vencido, com sua fenomenologia existencial, mas que, segundo ele, fora perdida por Nietzsche, porque ficou prisioneiro nos meandros da metafísica ocidental, mesmo que seu intento tenha sido o de travar e vencer o combate decisivo contra a metafísica, desde Platão, na sua expressão religiosa cristã. Isso poderia ser visto no seu esforço de transvalorarão dos valores supremos, que até então dominava o mundo sensível, acreditando que, com a inversão da metafísica, ele estava superando-a. “Por si mesma, toda e qualquer inversão desse gênero

---

<sup>274</sup> “Caso a questão do ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como *destruição* do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se o *fio condutor da questão do ser* até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser que, então, tornaram-se decisivas.” (HEIDEGGER, 1988, p. 51, grifo do autor).

<sup>275</sup> “A questão da técnica e a questão da constelação em que acontece, em sua propriedade, em desencobrimento e encobrimento, a vigência da verdade.” (HEIDEGGER, 2010, p. 35).

permanece apenas o auto-enredamento no mesmo que se tornou indistinto.”<sup>276</sup> (HEIDEGGER, 2003, p. 493).

Com efeito, seja sob a medida da transvaloração dos valores, que intenta regressar ao período da Grécia trágica para de lá reaver a inocência do devir, seja no pretense retorno a um pensamento que se propõe pensar o ser no seu desvelamento originário e em sua verdade, impensados pela técnica, bastião mais avançado da metafísica ocidental, a questão da perda de sentido e do destino da história humana permanece sem uma resposta satisfatória, ou, pelo menos, como uma questão aberta. Para recolocar o tema numa outra direção, talvez fosse o caso de se indagar: será que os veredictos do sem sentido, inescapável à modernidade, pronunciados por Adorno e Horkheimer (1985), Weber (2004) e Benjamin (1991), entre outros, permanecem a reclamar uma outra forma de enfrentamento? É provável que sim, caso não se queira embarcar nos discursos do *revival* religioso e do reencantamento do mundo ou mesmo tornar-se presa fácil do caleidoscópio multifacetário da pós-modernidade indistinta de Lyotard ou no relativismo de Rorty (1997) e de Maffesoli (2009). Pela própria natureza e relevância, trata-se de uma questão inadiável a reclamar, no mínimo, um redirecionamento, para ser abordada sob outro prisma.

Uma inflexão que redireciona a busca de resposta ou, pelo menos, que procura ampliar o horizonte da compreensão da crise da contemporaneidade, vai no sentido de manter acesa a chama da preocupação, quanto ao porvir do que restou da civilização ocidental, mormente ao que concerne à herança, e também à sua ventura de elevar sempre ao tribunal da razão, como pretendia Kant, as vicissitudes do seu existir. É sob esse aspecto que o esforço de Lima Vaz de localizar a causa da crise na própria raiz da modernidade, circunscrita à perspectiva de um primado epocal, tem o condão de buscar justapor valores correntes de uma época à emergência de novas formas de vida contrárias a esses valores, o que suscita a necessidade de se repensarem os meios tradicionais que regulam seu universo simbólico. Sob esse aspecto, o marco do que se convencionou ser denominado de modernidade pode ser descrito como aquela inflexão ocorrida na civilização ocidental, em que a razão, “[...]”

---

<sup>276</sup> Nietzsche, apesar de sua batalha contra a metafísica ocidental, não logrou êxito no seu propósito de superar a metafísica, segundo Heidegger. A contraprova de tal debacle nietzschiano, viria corroborada pelo seu conceito de valor: “Uma elucidação bastante clara do que Nietzsche pensa sob a palavra valor é a chave para o entendimento de sua metafísica.” (2003, p. 488). Por não fazer uso dos predicamentos da metafísica, porque ela não diz o ser a partir de si mesmo, Heidegger se coloca como aquele que superou a metafísica ocidental e ainda retirou do esquecimento, o ser.

no seu uso teórico explícito ou formalizado (*logos demonstrativo*), emerge definitivamente como instância reguladora do sistema simbólico da sociedade” (VAZ, 2012b, p. 12), e assim passou a conduzir os destinos do ocidente a partir de um novo paradigma normativo.

Consequência mais imediata desse novo paradigma racional, formal e quantitativo, é que ele revoluciona a noção e a forma de relacionamento do ser humano com o tempo, no qual o presente assume a proeminência sobre o passado e o futuro. Quantificado e seccionado, o tempo perde o vínculo e seu *continuum* com o cosmo sagrado, compartilhado por todos, no qual o passado tinha caráter exemplar e normativo e o futuro estava sob os cuidados da Providência. “O tempo como mudança e transformação constante – ou seja, como original *experiência de aceleração* – torna-se assim a Forma por excelência da modernidade [...]”<sup>277</sup> (MARRAMAIO, 1995, p. 57, grifo do autor). Nesse novo ethos, apenas o presente é ato instituinte da razão, pois o passado tornou-se peso inerte e o futuro um amanhã imprevisível sobre o qual não há ideia qualquer de arbítrio<sup>278</sup>, malgrado tudo acorrer ao seu encontro, inelutavelmente. As marcas do novo paradigma de uma racionalidade operacional, cindida em momentos autônomos, podem ser vislumbradas sob três aspectos: i) na relação do humano com a objetividade do mundo, que vem a ser mediada pela razão técnica; ii) na ascendência da ideia de indivíduo como ente social, cuja identidade deixa de ser tomada como herança e torna-se construída no confronto das relações sociais; e, finalmente, a mais emblemática, iii) na irrupção de uma subjetividade como polo instaurador do mundo e causa eficiente do influxo de autotranscendência, que vai se desdobrar no próprio domínio da imanência e em todas as direções, isto é: “[...] nas instituições do universo político, na construção do mundo técnico, na concepção de autônoma do agir ético, na fundamentação teórica, enfim, da visão do mundo.” (VAZ, 2012b, p. 16).

Sob o aspecto da compreensão genética da modernidade, como se trata de um processo não linear, há que considerar uma dinâmica cuja dialética envolve

<sup>277</sup> Se o tempo é a “Forma”, no sentido aristotélico, mais que um atributo ele é “[...] a distinção ‘soberana’ da qual em última análise dependem as próprias categorias fundamentais da ciência e da política.” (MARRAMAIO, 1995, p. 57).

<sup>278</sup> Sob a égide da ideia de progresso, o tempo se torna linear, mas não no antigo sentido de uma história que conduz à realização plena, com a segunda vinda de Cristo, a *parusia*. Trata-se da “[...] noção linear-direcional de um tempo prospectivo no qual não predomina mais nem o passado da tradição nem o presente espacializado e fugaz da calculabilidade – das construções *more geometrico* do século XVII –, mas o futuro.” (MARRAMAIO, 1995, p. 104).

continuidade e descontinuidade na instauração do ethos moderno. Sob o ponto de vista histórico, o Ocidente experimentou a dinâmica da continuidade/descontinuidade em outras ocasiões, como visto acima. No mundo antigo, quando da passagem do mito à filosofia, na idade média, na relação entre razão e fé e, na modernidade, com o advento da racionalidade técnica, que desbanca a religião do centro gerador de sentido da sociedade. Considerando tratar-se de uma ruptura que transpassa toda constituição do tecido social e cultural, que percorre desde as crenças às mentalidades e práticas sociais, compreendê-la, segundo Lima Vaz, é de interesse particular “[...] pois nela é a interpretação da nossa própria existência histórica que está em jogo.” (2012b, p, 18). Nessa direção, ele discute duas formas de interpretações da ruptura operada pela modernidade, as quais tomam como base o universo teológico cristão medieval e o processo de instauração de uma perspectiva pós-cristã no mundo, o qual, nas palavras de Marilene Brunelli, seria a “[...] primazia dada à *práxis* humana sobre a natureza, tornando difícil, para o homem, visualizar qual será seu futuro.” (2002, p. 281). Assim, na primeira interpretação proposta por Lima Vaz, a ruptura ocorre como decadência, no sentido de que o antigo se deteriora com o novo, isto é, a modernidade rompe com o núcleo constitutivo teológico medieval; na segunda, como progresso, afirma-se a originalidade do novo, o qual não apenas invalida o antigo, mas irrompe como algo inédito na história com a assunção de uma noção de tempo que valoriza unicamente o presente. Nessa perspectiva, Lima Vaz irá dizer que a modernidade apenas substituiu sua visão religiosa, porque

[...] em lugar do Deus transcendente da tradição cristã, novos deuses fizeram sua aparição no horizonte da imanência. O primeiro foi o Progresso que, de fato histórico incontestável mas contingente e estruturalmente ambíguo, foi erigido em demiurgo criador de uma história em contínuo avançar para um futuro melhor. O outro deus, congênere do primeiro, é o velho Cronos ressuscitado, o deus arquetipal da mitologia grega, o deus Tempo, cultuado na fruição obsessiva do presente e na expectativa de um futuro que será necessariamente melhor. Essa idolatria do tempo está na origem de uma das experiências mais intensamente dramáticas do homem moderno, vivida como distanciamento e oposição entre o tempo humano e o tempo físico. (2001, p. 164).

Com relação ao moderno como decadência, Lima Vaz (2012b) sumariza as leituras de Carl Schmitt, Karl Löwith e Eric Voegelin. Sobre a perspectiva de Carl Schmitt, ele dirá que ela prima pela absolutização do político. Por esse ângulo, o Estado moderno seria a transcrição imanente da onipotência de Deus. Isto é, a ruptura

com o passado ocorre porque a legitimação da esfera do poder deixa de ser transcendente e passa à imanente “divindade” do Estado onipotente. Quanto à leitura historicista de Karl Löwith (1991), o foco estaria na afirmação do progresso em substituição à profecia. Os novos tempos, tributário do antigo, é a secularização da visão bíblico-cristã, reescrita sob as categorias econômicas da ideologia do progresso. Com relação à leitura teológico-metafísica de Eric Voegelin, ele reputa como a mais abrangente. Tal interpretação da modernidade parte da inversão da categoria da gnose antiga, junto à transcendência. Isto é, na atualidade quem se diviniza é o próprio gnóstico e a ele é conferida a tarefa de implantar o reino do Espírito no mundo, porque Deus saiu de cena. O ponto de convergência nessas três perspectivas de análises é que elas partem do pressuposto de que os arquétipos teológicos bíblico-cristãos, antes destinados a expressarem a transcendência, foram transpostos para imanência histórica, ou seja, foram secularizados.

No que diz respeito à modernidade como progresso, Lima Vaz resume as análises de Marcel Gauchet (2005), na perspectiva política, e de Hans Blumenberg (2008), na perspectiva cultural. O primeiro, contrário à interpretação de Schmitt, interpreta o processo de desencantamento do mundo como uma história política na qual a religião assoma, desde sempre, como fulcro de legitimação e sacralização do exercício do poder, prática identificada nas sociedades antigas. Porém, nas sociedades modernas, a religião perde essa função legitimadora, graças ao cristianismo, que inaugura uma forma inédita de liame entre religião e poder, na qual a esfera política passa a instaurar, a partir de si mesmo, sua autolegitimação, sob o impulso do processo de secularização, como visto no capítulo segundo, acima. O centro disruptivo dessa relação estaria na constituição do indivíduo moderno, autônomo, o qual projeta nas instituições sociais o mesmo impulso de autofundamentação, próprio à ideia do sujeito livre e autodeterminado, conforme a ideia iluminista kantiana. Não obstante, tal não significa que, com isso, esteja decretado o fim da religião, com expressão da fé ou da satisfação de necessidades subjetivas, privadas. O que tem seu ocaso é aquele modo de fundamentação e legitimação das instituições sociais cuja fonte provinha da religião, a começar pela família. Para dizer de outro modo, tal processo de desencantamento da religião retira dessa esfera cultural o seu poder de legitimar, simbolicamente o novo *ethos*, como bem havia sido observado por Weber e reforçado por Habermas, conforme visto no capítulo primeiro. Tal não decorre senão como resultante do adensamento

progressivo da autonomização das esferas de valor, no qual cada uma delas passou a gerar, a partir de si mesma, seus princípios normativos, independentemente das demais esferas, inclusive a da religião. “Em suma, estamos assistindo à construção da primeira civilização não-religiosa da história, na qual a modernidade afirma-se na sua novidade e na justificação de seus valores.” (VAZ, 2012b, p. 25). Não obstante, o problema fundamental relativo ao sentido da existência permanece insolúvel, mesmo que a resposta à questão da escolha entre Deus ou o homem, tenha já recebido seu retorno inesperado.

A resposta que optou pela autonomia absoluta do ser humano, seja simplesmente vivida seja teoricamente pensada, provocou esse imenso abalo sísmico no subsolo da história espiritual do Ocidente, do qual emergiu o até então desconhecido continente da primeira civilização não-religiosa da história. Essa civilização será adotada e legitimada por seus atores maiores, sobretudo pela nova classe dos ‘intelectuais’, sucessores dos clérigos medievais.<sup>279</sup> (VAZ, 2001, p. 163).

Sob a perspectiva cultural de Blumenberg, Lima Vaz irá dizer que ela afirma a absoluta autonomia da modernidade em relação ao passado, desde o momento em que seu vetor normativo constituiu-se pela instauração do “EU”<sup>280</sup> e, assim, ela se coloca como novidade em todas as suas expressões culturais, morais, políticas, tecnológicas, bem como na própria reconstituição do mundo vivido. “A modernidade se caracteriza, em outras palavras, pela aparição histórica do *vazio* de sentido provocado pelo esgotamento da capacidade explicativa do antigo sistema teológico.” (VAZ, 2012b, p. 27, grifo do autor). É esse *vazio* que reclama um novo conteúdo, pois os antigos fundamentos ruíram e um novo vai surgindo, a partir da autoafirmação do indivíduo que assoma como vértice da arquitetônica simbólica moderna. Colocando-se como *causa sui* e do mundo por ele criado, ele instaura para si mesmo o desafio de compreender esse mundo e transformá-lo à medida de si mesmo<sup>281</sup>. Eis, pois

---

<sup>279</sup> Na nota que reforça essa conclusão sobre o processo de secularização da sociedade, Lima Vaz afirma: “A formação da sociedade civil como lugar social da satisfação dos interesses privados dos indivíduos, entre eles suas aspirações religiosas, mas subordinados ao interesse universal sob a tutela do Estado, confirma historicamente o projeto propriamente moderno de autofundação da sociedade, nele incluindo todas as iniciativas da subjetividade.” (VAZ, 2012b, p. 25).

<sup>280</sup> Para uma discussão em torno da perspectiva de Blumenberg, isto é, da absoluta autonomia da modernidade em relação ao seu passado e da novidade que ela representa, enquanto uma época que se legitima a si mesma, cf. José Carlos Aguiar de Souza (1995).

<sup>281</sup> Para Lima Vaz, “A novidade específica dessa última curiosidade reside no interesse pela *inteligibilidade* do mundo que subsiste depois de esvaziado seu fundamento *teológico*, enigma cuja chave de solução a filosofia moderna pensa encontrar no próprio *sujeito* da curiosidade.” (2012b, p. 27, grifo do autor).

comprovado o porquê de todo esforço empreendido pelo pensamento moderno, para fundamentar o novo eixo diretivo do Ocidente a partir do *ego cogito*:

A novidade específica dessa última curiosidade reside no interesse pela *inteligibilidade* do mundo que subsiste depois de esvaziado seu fundamento *teológico*, enigma cuja chave de solução a filosofia moderna pensa encontrar no próprio *sujeito* da curiosidade. (2012b, p. 27, grifo do autor).

Ao reconhecer a plethora de paradigmas de interpretação do enigma da modernidade e apresentar aqueles que ele reputa com os mais significativos, Lima Vaz sinaliza que as urdiduras dessas análises tecem uma trama que aponta para o ator principal dessa trajetória: o indivíduo; pois é para o núcleo irreduzível do eu, e enquanto sujeito histórico, que convergem todos os fios que compõem o tecido simbólico dos tempos modernos:

Mergulhado no fluxo das situações e das circunstâncias, o *eu* deve assegurar a unidade biopsíquica e espiritual do indivíduo e a forma de suas relações fundamentais como o mundo, o outro e a transcendência, É, pois, a hermenêutica do indivíduo moderno que está no centro das axiologias da modernidade, de Descartes a nossos dias. (VAZ, 2012b, p. 28, grifo do autor).

Nas suas mais diversas irrupções históricas, o eu se inscreve como a face enigmaticamente transparente para a qual convergem não apenas aspirações mas, sobretudo, aqueles fios invisíveis que vão tecendo as identidades simbólicas de uma época, que são esculpidas através do modo de ser e de agir humanos: na antiguidade como membro da polis e cidadão do império; na idade média, o cristão. No entanto, na modernidade, cinco figuras desse eu se sucedem, sugerindo a necessidade de substanciá-lo: o *honnête homme*, racionalista; o cidadão burguês dos séculos XVIII e XIX; o ativista revolucionário, até a Grande Guerra; o confiante consumidor do entre guerras; e, finalmente, uma quinta “[...] que se anuncia a partir da grande crise dos anos 1970 e está sendo gerada pelas profundas transformações dessa passagem de milênio, abrangendo crenças, costumes, política, educação, economia e tecnociência.” (VAZ, 2012b, p. 28). Todas essas figuras modernas do indivíduo, na busca de afirmar suas identidades, em nada relembram as formas de vida tradicionais cujo caráter de permanência era uma das suas características mais marcante. Não obstante, elas têm força simbólica suficiente para se afirmarem como reveladoras do ineditismo próprio desses novos tempos.

Daí é necessário indagar até que ponto essas ideias que estão no núcleo das forças que conformaram a modernidade são simples transposição para a imanência de categorias teológicas, como pretenderam Carl Schmitt, Karl Löwith e Eric Voegelin, ou se gozam de absoluta autonomia no tocante à tradição, nas perspectivas de Marcel Gauchet e Hans Blumenberg. Quaisquer que sejam as perspectivas da continuidade ou da descontinuidade “entre o passado e o futuro”, para recordar o título de um trabalho de Hannah Arendt (1992), o fato é que sob a égide do indivíduo prometeico, a modernidade deu as costas para o fundamento transcendente do seu existir e o fez com maestria singular, utilizando-se da herança ocidental, quando lhe conveio, ou descartando-a, se ela impede o avançar inconcusso do Prometeu moderno, nas palavras de Ivan Domingues, “[...] o sujeito-fazedor ou construtor – mistura de deus, de engenheiro e de arquiteto, se não de escultor ou mesmo de pintor (qual Leonardo), sujeito que em sua unidade está a raiz da arte, da ciência e da tecnologia.” (2002, p. 261). O fato indiscutível é que, desde o momento em que Descartes jungiu subjetividade e fundamento, ele outra coisa não fez senão conferir o pleno estatuto metafísico ao foro íntimo da consciência, realizando, assim, o que dissera Agostinho de Hipona (1973), ser o próprio Deus o mais íntimo que o eu mesmo de cada um, como bem lembrou Marramao (1995).

### **3.2.3 O despertar do sujeito**

O caminho seguido até agora foi no sentido de deixar aberta a necessidade de se nominar a causa da crise da modernidade e com isso fixar a questão no seu cerne, como assim o fez Lima Vaz, ao mergulhar nas entranhas das polêmicas ocorridas no fim da idade média para então vislumbrar, no confronto entre perspectivas doutrinárias concorrentes, qual poderia ter sido a ideia predominante que causou uma torção no curso do eixo normativo da civilização ocidental. Pela natureza e os objetivos desta pesquisa, não caberia, aqui, entrar nos embates teológicos ocorridos nos idos do século XIII, instância na qual brilha a centelha simbólica que iluminou o renascimento, período no qual eclodem os novos paradigmas científicos, políticos e filosóficos, que irão, pouco a pouco, mudar, definitivamente, o próprio modo como o ocidente irá identificar-se a si mesmo. Por conseguinte, de uma cultura na qual a religião era o esteio normativo, o Ocidente caminha para uma forma de vida

cujo eixo diretivo aflora da interioridade do sujeito. Consequentemente, como afirma José Paulo Giovanetti, numa “[...] sociedade na qual o eu é o centro, o sujeito é a referência máxima, até a vivência da fé sofre o impacto da subjetividade.” (2002, p. 297). Assim, a nau Ocidente abandona o ancoradouro do porto seguro da religião, cujas correntes das verdades da metafísica clássica lhe davam firmeza, e se aventura em busca de seu próprio futuro, no mar revolto da cultura, sob o risco de ser tragado pelas vagas das incertezas do destino, em meio a uma viagem cuja meta, doravante, não estará previamente determinada sequer nas verdades da religião, nem nos manuais da escola, mas aberto no livro do mundo, como já afirmaram Galileu Galilei e René Descartes.

Compreendida como uma civilização que se instaurou e se reconheceu sob o signo da razão, o Ocidente empreendeu uma guinada no seu núcleo de fundamento, a partir do momento em que se deparou diante da urgência inescapável de responder questões que não mais cabiam nos cânones do método aristotélico<sup>282</sup>. Lima Vaz traduz essa revolução metodológica como sendo o abandono da tradicional regra de ouro da ontologia clássica grega, cuja origem remete a Parmênides, que diz respeito ao paradigma da inteligibilidade relativa à pergunta sobre “o que é?” Interrogação que não remete senão a única resposta possível: o “Ser”, em contraposição ao nada, donde nada surge, como visto no capítulo anterior. Nessa perspectiva, deve ser levado em consideração que, sob o ponto de vista ontológico, a tradição cristã insere uma novidade qualitativamente significativa ao paradigma de inteligibilidade da essência, dando um impulso inédito a essa filosofia, ao acrescentar, ao núcleo paradigmático da resposta sobre o “Ser”, o conceito de criação, que ao invés de se contrapor ao nada, coloca em movimento, a partir dele mesmo, o conceito de existência. Na criação (*ex nihilo*) Deus traz à existência o mundo, em absoluta oposição ao nada. Dois paradigmas de inteligibilidade se estabelecem, o da essência, da filosofia antiga, e o da existência, da tradição cristã. Será, portanto, o desdobramento desse segundo paradigma no pensamento moderno que abrirá as

---

<sup>282</sup> As contribuições de Cassirer (2001) e Koyré (2001) são indispensáveis para se compreender o que representou o declínio da visão de um universo escalonado, hierarquicamente, com o advento das novidades da filosofia e da física que retiraram a terra do centro, deixaram o sol vagar à deriva, mas não apenas, desafiaram o *status* vigente ao assumir uma impensável cosmologia fundada sob o primado do universo infinito. Essas ideias vão determinar a ruptura com a visão medieval de um universo fechado, cujo impacto, sob o ponto de vista social, cultural, político, econômico e epistemológico apenas será percebido, com toda gravidade, no decorrer dos séculos XVII, XVIII e XIX, quando o caminho de volta já estava completamente fechado, sob qualquer ponto de vista, pois o tempo não reverte seu percurso.

comportas da subjetividade para que ela se afirme, enquanto existente, como *causa sui*, desde o momento em que Existência se tornou sinônimo de Razão.

Ora, quando Platão procurou superar o paradoxo entre Heráclito e Parmênides, o ser como dinâmica e devir e o ser na sua unidade e fixidade absolutas, três questões estiveram presentes, as quais procuravam respostas sobre i) a inteligibilidade e o sentido do exercício do saber; ii) o significado do objeto do saber; e, finalmente, iii) sua incidência ou a razão da inteligibilidade para o agir, ou seja, a sentido da ética, que se consuma na interrogação socrática sobre como se deve viver. “O modelo platônico legou à teologia cristã da criação duas contribuições doutrinárias de fundamental importância: o exemplarismo, fundado na transcendência das Ideias, e o finalismo do Bem, que rege a ordem do mundo.” (VAZ, 2012b, p. 131). Tal modelo deixa, também, como herança, três conceitos (transcendentais, na linguagem da escolástica) que designam o conjunto do fundamento, da finalidade e do sentido último da inteligibilidade, que tem em vista o bem viver, cujo princípio está no próprio Ser: *Unum, Verum e Bonum*. Sob o ponto de vista da apreensão inteligível do finalismo do bem, a inteligência, por se mover num horizonte da pré-compreensão do sentido, em razão de sua constitutiva abertura, apreende, na sua intuição mais profunda, a unidade sobreposta à diversidade dos sentidos. Essa unidade, que é o Ser, move a constituição intencional da inteligência em direção a algo que a ultrapassa e a transcende<sup>283</sup> (RAHNER, 1989).

A transposição dessa estrutura de inteligibilidade para a tradição cristã, foi desenvolvida na metafísica do *Esse* de Tomás de Aquino<sup>284</sup>. Segundo Lima Vaz, o

<sup>283</sup> O argumento de Karl Rahner para demonstrar que a transcendência é condição inscrita na constituição do ser humano é exemplar: “Isso se evidencia pelo fato de a negação de tal abertura ilimitada do espírito para o todo colocar e afirmar, implicitamente, tal a abertura. Pois um sujeito que se reconhece como finito, e não só se acha em seu conhecimento ignorando a limitação da possibilidade de seus objetos, já ultrapassou sua finitude, já se desqualificou como meramente finito, diferenciando-se de horizonte subjetiva e atematicamente dado de possíveis objetos que é de infinita amplitude. O que diz objetiva e tematicamente que não existe nenhuma verdade, afirma essa proposição como verdadeira, pois do contrário a afirmação não teria nenhum sentido.” (1989, p. 32).

<sup>284</sup> Em hipótese alguma têm-se a ilusão de que essas breves considerações alcançam a profundidade e complexidade da metafísica do *Esse* em Tomás de Aquino, pois, como afirma Lima Vaz, “A metafísica tomásica do *esse* representou a transcrição conceitual mais abrangente e profunda da fulgurante irrupção do *esse* no domínio da inteligibilidade elementar dos seres que a tradição clássica circunscrevera ao domínio da *essência*.” (2012b, p. 97, grifo do autor). Isso posto, reafirma-se que, em vista dos limites dessa pesquisa, a opção metodológica foi a de compor a sequência da argumentação, destacando os conceitos determinantes que lançarão luzes sobre a causa da ruptura operada no eixo normativo da tradição ocidental, com o advento da modernidade. Por conseguinte, existe o conhecimento de que apenas se tangenciam os desafios que foram enfrentados na articulação conceitual entre o pensamento grego e o cristão, para dotar de sentido a existência e conferir a inteligibilidade que lhe é de direito, graças ao conceito bíblico-cristão da criação.

aquinate traduziu as categorias filosóficas da tradição grega sobre o Ser, para o pensamento teológico cristão. Com isso, o *Esse* deixa de ser pensado apenas como essência cognoscível, fora do mundo sensível e apreendido somente como inteligibilidade, para ser apreendido como Existência, como ato de ser (*Actus Essendi*), que poderia ser assim resumido: Deus cria o mundo, como ato de sua livre vontade, e se revela como causa primeira da criação e sentido absoluto da história. A novidade da revelação bíblica (teologia) sobre a tradição grega (filosofia) é que ela supera a visão cíclica do mundo, ao inaugurar a concepção do tempo histórico, aberto ao acontecer sempre renovado da presença do bem, na forma da aliança, o que atesta a fidelidade daquele que diz: “Eu sou o que sou.” (Ex 3, 14). Por se revelar onipresente e fiel à sua aliança, Ele reclama uma resposta do indivíduo, resposta que deve ser dada na sua trajetória histórica em direção à plenitude final do desígnio salvífico. Aquele que é verdadeiro em sua promessa e fiel aos desígnios da aliança, conduz o indivíduo à realização do bem. A encarnação de Cristo, portanto, é a prova cabal da realização da promessa de um Deus, Verdadeiro e Bom<sup>285</sup>.

Decorre daí a questão da inteligibilidade e do lugar que ocupa a condição do existir, jogada na contingência histórica, em face da essência absoluta<sup>286</sup>. Ao que parece, nesse ponto reside o cerne da questão, pois a depender de como a finitude é concebida se estabelecerá sua relação com a infinitude, dentro da economia da salvação. A metafísica do *Esse* de Tomás de Aquino vai na direção de afirmar a dignidade da existência, ao contrário da metafísica de Duns Scot, que recupera a primazia da essência e representa o mundo como estruturado a partir delas, além de afirmar a “[...] soberana Liberdade criadora, posta diante da unidade de uma ciência do *ser enquanto ser*, ou seja, de um sistema organizado em torno do conceito unívoco do ser.” (VAZ, 2012b, 164, grifo do autor). Para Tomás de Aquino, pelo contrário, o Ser absoluto e os seres finitos participam de uma forma de inteligibilidade que não pode ser apreendida univocamente, mas por meio do discurso dialético. “Com efeito, na visão tomásica o *Esse* absoluto e os *esse* finitos são compreendidos num discurso de natureza dialética, no qual a transcendência absoluta do *Esse* é indicada, na sua

<sup>285</sup> “O espaço da relação vertical a Deus desdobra-se temporalmente ao longo do eixo horizontal da história da salvação definido por um evento soteriológico absoluto, a Encarnação e a Ressurreição de Cristo: descida de Deus na história e elevação da história a Deus.” (VAZ, 2012b, p. 52).

<sup>286</sup> “A *criação* é, por definição, vinda ao ser de *existentes* a partir do nada (*ex nihilo*), implicando duas consequências fundamentais: a afirmação do *Princípio* criador como *Existente* absoluto e a *inteligibilidade* primordial da *existência* na sua oposição radical ao nada.” (VAZ, 2012b, p. 72, grifo do autor).

infinitude, por um *procedimento analógico* a partir dos *esse finitos*.” (VAZ, 2012b, p. 165, grifo nosso). Tal analogicidade poderia ser compreendida, resumidamente, à guisa de uma dialética relacional, na qual a finitude (existência) participa da infinitude (essência) por analogia, ou seja, porque Deus “É”, o existente também “é”, enquanto participa do “[...] Princípio criador como Existir absoluto (*Ipsum Esse subsistens*), de cuja ação criadora procedem os existentes finitos (ou *entes*) cujo existir (*esse*) é formalmente o termo real da criação.” (VAZ, 2012b, p.89)<sup>287</sup>.

Como se depreende, o que Lima Vaz pretende deixar claro é que, de Platão a Tomás de Aquino, esteve vigente uma concepção metafísica na qual o estatuto ontológico primava pela precessão da transcendência sobre a imanência, ou seja, havia uma relação vertical cuja participação do *esse* no *Esse* se apreendia pela forma lógica da analogia, quer dizer, “O homem é porque o Absoluto é: como Causa Primeira, Perfeição Infinita e Fim.” (VAZ, 2012b, p.124). Ou, como, como reflete Manfredo Oliveira, “[...] enquanto tal, o ser humano, enquanto sujeito finito, unidade de verdade e liberdade, é constitutivamente referido ao Absoluto, ou seja, em suma, ele é ser para o Absoluto, isto é, para a Verdade e para a Bondade absolutas.” (2002, p. 240). Tal participação tem seu fundamento no ato da criação<sup>288</sup>. É o que a tradição do pensamento ocidental convencionou denominar de visão analógica<sup>289</sup> do ser, na qual se preservava a hierarquia ontológica. Com o advento da noção da univocidade do ser, herança de Duns Scot<sup>290</sup>, a ordem de prioridade será subvertida, porque a

---

<sup>287</sup> “Devemos, no entanto, reconhecer ter sido a metafísica tomásica do *esse* a avançar mais longe no sentido de assegurar, por um lado, a transcendência infinita do *Esse absoluto*, intuída mas não conceptualizável positivamente (teologia negativa) e, na perspectiva desse alto cimo, operar ao mesmo tempo a junção e a distinção da teologia como *sacra doctrina* e da metafísica como ciência do *esse*; e, por outro lado, manter a distinção e a autonomia dos seres finitos na sua relação transcendental de dependência para como o *Esse infinito*. A partir dessa relação dialética *Esse infinito* – *esse finito*, a inteligibilidade intrínseca do *esse finito* constitui-se como *diferença na identidade* entre essência e existência.” (VAZ, 2012b, 166, grifo do autor).

<sup>288</sup> “Podemos, pois, afirmar que a metafísica tomásica constitui a única síntese conhecida entre a *participação* platônica, o *substancialismo* aristotélico e o *criacionismo* bíblico-cristão. É esse terreno ‘impensado’ no qual irá brotar uma das raízes mais vigorosas da modernidade.” (VAZ, 2012b, p. 187, grifo do autor).

<sup>289</sup> “Nos tempos modernos assistimos a um rompimento da estrutura analógica da Razão. Vários modelos de racionalidade (físico-matemática, dialética, lógico-linguística, fenomenológica, hermenêutica) reivindicam a sucessão da antiga razão metafísica, mas não conseguem unificar o campo da Razão após a dissolução da ‘inteligência espiritual’ (*noús* ou *mens*) que coroava o exercício da atividade racional com a *theoria* do Ser e com a ascensão intelectual ao Absoluto.” (VAZ, 1995, p. 60).

<sup>290</sup> “É verdade que, no pensamento escotista, o modelo de participação *vertical* tem o seu lugar com a distinção fundamental entre Deus, o Criador, e as criaturas, e com a distinção entre os seres criados, organizados em escala ascendente segundo a perfeição da sua essência. Estamos, porém, diante de um dualismo entre a metafísica da univocidade do ser e a teologia da criação, ou entre a

noção da univocidade lógica do ser dispensa a analogia. Por conseguinte, a forma de participação horizontal, “[...] iguala na universalidade unívoca do *ens commune* o Absoluto e o relativo, o Infinito e o finito, Deus e as criaturas.” (VAZ 2012b, 188, grifo do autor).

Será este modelo da participação horizontal que terá primazia no sistema simbólico da modernidade, isto é, desde o instante em que o sujeito epistemológico, o *ego cogito*, instaurou-se como única medida e critério absoluto da verdade e do valor, do conhecer e do agir, outras formas de acesso à realidade tornaram-se inapropriadas para pensar o mundo. Com isso, a imanência torna-se a fronteira incontornável da facticidade da existência e os sinais da relação vertical vão-se recolhendo até desaparecer no regaço subjetivo, premidos pelas urgências de uma cultura de interesses monovalentes, pois a razão operacional não consegue pensar fora dos padrões formais que conduzem os destinos do mundo, que segue seu curso premido pela força do acaso.

Colocada a questão, sumariamente, nesses termos, pode-se já perceber que o ponto de virada do fundamento da tradição ocidental moderna deve ser procurado na polaridade do problema da relação *Esse – esse*, metafisicamente, ou, em termos teológicos cristãos, da relação Criador – e criatura. Desde a origem dessa tradição três foram as tarefas teóricas fundamentais a desafiar “[...] o caminho do *logos*: a crítica do *mito*, a racionalização do *destino*, a interpretação racional da *natureza*.” (VAZ, 2012b, p. 97, grifo do autor). No enfrentamento dessas tarefas, a Ideia como Forma foi a medida da inteligibilidade dos seres, circunscrita à essência. Contudo, no encontro da filosofia com a revelação bíblico-cristã, a “criação” entra como fator desestabilizador do essencialismo grego, porque a inteligibilidade da existência (*esse*) se impôs como uma questão inarredável. O movimento de Tomás de Aquino “[...] afirmando a inteligibilidade absoluta do *esse* como *ato*, trazendo em si toda riqueza ontológica da *enérgeia* aristotélica, representou a mais audaciosa dilatação até então tentada do mundo inteligível aberto à razão humana” (VAZ, 2012b, p. 97, grifo do autor), porque confere à existência lugar de destaque, para ser pensada em toda sua abrangência e dignidade.

No horizonte dilatado do tempo que dista o século XXI do longínquo século XIII, poderia até parecer um despropósito qualquer esforço para retomar a questão da

---

participação *vertical* e a participação *horizontal*, sendo que a esta caberá finalmente a primazia.” (VAZ, 2012b, p. 189, grifo do autor).

metafísica do *esse* como um caminho para tentar apreender os sinais que serviram de balizas articuladoras das razões que poderiam indicar uma possível causa da crise da contemporaneidade. Não obstante, deve-se considerar que as formalizações de conteúdos cognitivos não caem prontas do céu, nem mesmo são encontradas como produtos finalizados do mercado prontas para o consumo. Elas são os frutos temporários de práticas acumuladas por uma determinada comunidade, que recorre às suas experiências presentes e à herança recebida como recurso orientador da ação, em face dos impasses que se apresentam nas contingências do mundo vivido. Tais quais insumos, elas são o resultado de um longo e silencioso processo de maturação no interior do mundo vivido, para depois serem transpostas em conceitos e articuladas na forma de ideias e razões, que vão se espalhando no leito caudaloso do rio da vida, cuja correnteza segue por uma acidentada geografia não inscrita da história humana, ao tempo em que moldam, paulatinamente, uma determinada visão de mundo, sedimentam-se nas instituições sociais, como padrões normativos, e são incorporadas aos hábitos e costumes que vão atualizando novos valores e formas de vida.

A civilização ocidental, como visto acima, constituiu-se e impôs-se como uma visão de mundo singular. Trata-se de uma complexa síntese de natureza superior engendrada pelo cristianismo, a partir do encontro das culturas judaica, grega e latina, que conformou o universo de valores e crenças do Ocidente<sup>291</sup> (VAZ, 2001). Sua centralidade normativa, representada pela Igreja, única instituição mediadora entre Deus e os homens, dotou de unidade simbólica, por mais de dez séculos, todo ecúmeno cristão. A força dessa tradição era tributária da filosofia grega, essa que ao longo de vários séculos proveu a religião cristã com o *logos* indispensável à transcrição da revelação histórica do Deus criador e salvador, em um arcabouço teológico apropriado para assegurar a inteligibilidade e a plausibilidade do mundo, e assim dotar de sentido a existência humana e o seu devir histórico. Deus, *logos* infinito, revela seus desígnios de salvação, no curso da história; o existente, enquanto chamado a participar desses desígnios, deve responder ao chamado e apreender, na intuição, a inteligibilidade da vontade de Deus. Nessa relação, o ato primeiro é de Deus que se revela. A inteligência finita depende, na ordem lógica e ontológica do fundamento, do ato originário da revelação, pois Deus é a razão última dessa intuição. Em linguagem filosófica:

---

<sup>291</sup> Sobre a contribuição do cristianismo, para tornar universal a civilização ocidental, cf. Werner Jaeger (2002).

A existência dos *entes* finitos é, portanto, uma existência *participada*, tanto no seu existir concreto quanto no ato em que o ente finito inteligente intui a infinitude subsistente do *Esse* (*Ipsum Esse subsistens*). O *Esse* manifesta, por conseguinte, sua radical *transcendência* seja com respeito ao *esse* relativo dos entes finitos, seja em face da sua própria *expressão* na inteligência finita. (VAZ, 2012b, p. 100, grifo do autor).

Na modernidade, essa relação de dependência ontológica é alterada, com o advento da figura do sujeito. Ao afirmar o *Cogito*, Descartes (1973) coloca na singularidade e solidão absolutas do “eu penso” a causa eficiente do intuir o mundo e afirmá-lo como verdade, desde que se apresente como claro e distinto, mas somente após colocado tudo em dúvida, inclusive os sentidos e a própria realidade objetiva do mundo. Aqui, o sujeito epistemológico só não adquire estatura normativa absoluta, porque, na ordem das razões, a certeza do *Cogito* não poderia ter sido alcançada senão através da dúvida, sinal de imperfeição<sup>292</sup>, situação inarredável da condição humana. Ou seja, se Descartes ainda precisou de Deus, o grande relojoeiro, para dar substância ao *Cogito*, foi por não poder colocar em movimento o mecanismo de funcionamento da natureza, como dissera Blaise Pascal<sup>293</sup>. Do contrário, a *Mathesis universalis* não precisaria de outro fundamento senão a própria razão, e não aquela ideia de razão que apreende o *logos* que pervaga o mundo em busca de sentido, mas a razão formal, matematizada. Porquanto, desde o instante em que o sujeito epistemológico, o *ego cogito*, instaurou-se como única medida e critério absoluto da verdade e do valor, do conhecer e do agir, ele se afirmou como causa eficiente e fundamento do seu próprio existir, pois, como escreve Lima Vaz,

O verdadeiro coração teórico da modernidade é o projeto de extrema audácia, cuja execução vem transformando radicalmente a vida humana nos últimos quatro séculos, que tem em vista a plena reinscrição, teórica e operacionalmente, nos códigos da razão científica, do universo, da vida, do ser humano e das suas condutas. Interpretado como projeto histórico que se justifica a si mesmo, ou seja, que encontra sua razão de ser no próprio devir imanente da

<sup>292</sup> “Em seguida, tendo refletido sobre aquilo que eu duvidava, e que, por consequência, meu ser não era totalmente perfeito, pois via claramente que o conhecer é perfeição maior do que o duvidar, deliberei procurar de onde aprendera a pensar em algo mais perfeito do que eu era; e conheci, com evidência, que deveria ser de alguma natureza que fosse de fato mais perfeita. [...] De forma que restava apenas que tivesse posta em mim [a ideia de um ser mais perfeito] por uma natureza que fosse verdadeiramente mais perfeita do que a minha, e que mesmo tivesse em si todas as perfeições de que eu poderia ter alguma ideia, isto é, para explicar-me numa palavra, que fosse Deus.” (DESCARTES, 1973, p. 55).

<sup>293</sup> “Não posso perdoar Descartes; bem quisera ele, em toda a sua filosofia, passar sem Deus, mas não pôde evitar de fazê-lo dar um piparote para pôr o mundo em movimento; depois do que, não precisa mais de Deus. Descartes: inútil e incerto.” (PASCAL, 1973, p. 61-62).

história, esse projeto deixa muito longe, em radicalidade, os paradigmas da 'vida na razão' (*bíos theoretikós*) como ideal da filosofia antiga. Mas paradoxalmente ou mesmo contraditoriamente, trata-se de um projeto que tem por objeto a construção de um *absoluto* no interior do próprio devir histórico. (2012b, p. 98-99, grifo do autor).

Decorre daí a necessidade de se indagar, considerando a ousadia desse projeto, se a razão finita poderia reivindicar para si aqueles atributos próprios de Deus e assim decretar sua autonomia absoluta em relação a um ente superior. Como visto no capítulo primeiro, acima, a razão esclarecida assumiu a paradoxal prerrogativa de excluir dos seus problemas, questões de ordem metafísica reputando-as como destituídas de sentido e voltou seus esforços para o conhecimento científico do mundo, cuja eficácia se comprova, pragmaticamente, na formalização do mundo e na produção de objetos. “Ela observa, estabelece normas, formula hipótese, enuncia teorias, verifica leis, propõe modelos, simula situações, mede e calcula, rege a produção de objetos.” (VAZ, 2012b, p. 101). No seu operar, com vistas a resultados quantificáveis, jamais tal racionalidade se pergunta sobre o sentido mesmo do existente, na sua facticidade de estar lançado no mundo. Por seu caráter operacional, ela visa apenas e tão-somente a resultados quantitativos, em todas os domínios da vida em que incide. No entanto, há algo de peculiar que não deveria ser-lhe negado, traço distintivo do caráter operacional dessa forma de racionalidade. É que ela se insurge permanentemente como via de mão única sobre o mundo vivido, para transformá-lo à sua imagem e semelhança, ao tempo em que “[...] retira progressivamente toda legitimidade *objetiva* às outras vias de acesso à realidade como a tradição, a crença, o senso comum, confinados à esfera das necessidades *subjetivas* do indivíduo.” (VAZ, 2012b, p. 101, grifo do autor).

O desafio que é lançado à razão, que surge do *Cogito* cartesiano, é o de ter que pensar o existente na sua facticidade, como assim o fez a tradição, ou seja, pensar o sentido da vida e a destinação histórica da existência humana. No entanto, por ter invertido a ordem de prioridade, ela tornou-se *poiética* do sujeito, seja como elaboradora da ciência, seja como produtora de objetos. “A primazia da razão operacional decorre necessariamente do postulado noético fundamental de que a razão conhece a realidade na *representação da ideia objetiva*.” (VAZ, 2012b, p. 102, grifo do autor). Ou, como dissera Kant (1997), do objeto o entendimento reconhece apenas o que a razão pura colocara nele. Com isso, a razão se instaura na condição demiúrgica de instituidora do mundo. Mundo esse que passará a depender do

momento reflexivo da razão, que o constitui como realidade formal, a partir das idealidades matemáticas e modelos geométricos, à custa da sua própria realidade objetiva. Nessa perspectiva é que se compreende o motivo de Lima Vaz afirmar que a razão moderna caminha em paralelo com aqueles desafios da filosofia antiga, apenas substituindo sua luta contra os encantos do mito pela crítica à religião cristã, determinando o destino e conhecendo melhor a natureza para dominá-la. No entanto, como a existência é irreduzível à operacionalidade da razão, ela se torna opaca; sem vínculo com o seu criador, ela se perde na relatividade das representações da razão, porque

A razão operacional pode representar, explicar, transformar, modificar, organizar, projetar. Mas não pode *criar*. O simples *existir* permanece um enigma para a razão moderna, que estende sempre mais seu poder imperial numa gigantesca operação de racionalização de todas as manifestações da vida humana e de todos os fenômenos do universo. Paradoxalmente, porém, do fundo obscuro do *existir*, que a razão operacional não consegue iluminar, levanta-se essa onda enorme de irracionalismo nas crenças, na filosofia, nas ideologias, na política, nas condutas, que nenhuma estratégia teórica ou prática consegue controlar. Retirada do *esse* a sua inteligibilidade fontal, que implica a afirmação de um Absoluto transcendente, a pressuposição da imanência absoluta da razão finita deve conviver com o sem-razão do simples *existir*. (VAZ, 2012b, p, 102-103, grifo do autor).

Expressando-se como razão operacional, ou analítico instrumental, na denominação frankfurtiana, ela abanou qualquer possibilidade de pensar a condição fática do existente, porque hipertrofiou sua capacidade formalizadora e preditiva, voltada, exclusivamente, para o domínio da natureza externa, à custa da repressão da natureza interna, como bem disseram Adorno e Horkheimer (1985). Constrangido pela carência de referenciais simbólicos de caráter absoluto, que possam balizar a questão do sentido visado do acontecer histórico, o ser humano torna-se presa fácil de falsos absolutos, que são engendrados *ad hoc* para a satisfações das angústias subjetivas, que jamais preencherem o vazio existencial provocado pela ausência da razão absoluta do existir.

A partir dos elementos acima apresentados, sobre o arcabouço do pensamento normativo da tradição ocidental moderna, cujo objetivo foi o de tentar fazer um recorte didático de modo a destacar a matriz geradora da modernidade, se poderia já antecipar qual a preocupação de Lima Vaz, ao postular o rompimento do *continuum* da estrutura simbólico-normativa, que assegurava a unidade cultural do

Ocidente. Para ele, tal descontinuidade poderia ser localizada desde o momento em que o Ocidente abandonou o caminho da metafísica do *Esse*, e se voltou ao pensamento do Ser na sua essência e univocidade. Caminho disruptivo em relação àquele do pensamento de Tomás de Aquino, no qual é encontrada a síntese mais refinada do encontro do pensamento grego com a tradição judaico-cristã, cujo escopo afirmava o pressuposto de que o Absoluto transcendente é causa primeira do existente e que, o ato da criação fê-lo partícipe do fundamento (VAZ, 2001). E mais, trata-se de uma metafísica que procurou garantir dignidade própria à inteligibilidade do existir, na sua participação analógica do *Esse Absoluto*<sup>294</sup>, uma das batalhas perdidas pela racionalidade moderna, que se mostrou vencida nesse embate e, também, no desafio de engendrar uma razão de viver.

Assim, malgrado o esforço da racionalidade moderna de se arvorar como causa eficiente e fundamento de si mesma e do mundo, a facticidade da condição do *ego cogito* trai a falsidade das suas pretensões, sobretudo quanto ao alcance da sua condição, que não vai além do quefazer “poiético” do sujeito, do fabricar, isto é, enquanto racionalidade operacional e por sua condição fática, ela não pode suportar o peso ontológico de ser *causa sui* e de pensar a existência a partir de si mesma. Isso posto, é importante deixar bem claro, desde já, que o pensamento de Lima Vaz não postula o retorno de um passado idílico da tradição cristã, ou alimenta a nostalgia de tempos pretéritos encantados. Pelo contrário, seu pensamento vai na direção oposta, no sentido de pensar a dimensão humana da existência que fora esquecida, graças a um estilo de vida caracterizado pela crescente e imperiosa passagem “[...] do *ser* ao *objeto*, do *natural* ao *artificial*, do *ético* ao *político* e ao *técnico*, da *transcendência*, denunciada como projeção imaginária, à imanência, afirmada como único espaço *real* da presença criadora do ser humano no mundo”<sup>295</sup> (VAZ 2001, p. 164, grifo do autor),

---

<sup>294</sup> “Nessa perspectiva, o *esse* finito é posto como termo primeiro da relação de causalidade pela qual o ser finito depende do Ser infinito, o *esse* do *Esse*. A inteligibilidade do *esse* finito situa-se inteiramente no âmbito dessa relação que poder ser dita, num sentido original e único, *relação transcendental*. É essa significação histórica verdadeiramente decisiva que atribuímos à decisão teórica de Tomás de Aquino de optar pela inteligibilidade própria e original do *esse* para pensar e discorrer sobre a mais abissal das nossas interrogações. [...] O difícil problema da estrutura inteligível do ser finito, que deu origem na filosofia antiga aos grandes paradigmas platônico e aristotélico da *essência*, ao ser levado à sua última radicalidade metafísica com a doutrina cristã da *criação* foi o caminho aberto a Tomás de Aquino. Ele o levou à intuição da inteligibilidade intrínseca e fundante do *esse* ou ato de existir como instância especulativa que permitia pensar o Absoluto *em si* e os seres relativos e finitos tanto na sua consistência própria quanto na sua total dependência do Absoluto.” (VAZ, 2012b, p 153-155, grifo do autor).

<sup>295</sup> “Supérfluo dizer que não se trata aqui de propormos uma avaliação negativa nem das grandes e benéficas transformações na infraestrutura material da sociedade, tornadas possíveis pelo

e de evitar que falsas ilusões deneguem o desafio de pensar em profundidade a crise da atualidade, ou mesmo remeta ao postulado do retorno a um tempo mítico, povoado de deuses, cujo pensamento grego e a tradição cristã se encarregaram de deixar no passado, mesmo que, para alguns, esses tempos retornaram até em seus conflitos agonais, talvez, não naquele sentido postulado por Max Weber (1974a).

Em suma, o que se tentou apresentar nesse percurso, foi no sentido de delinear como o inaugurar da subjetividade moderna altera o eixo normativo do fundamento da civilização ocidental. Em tal perspectiva, trata-se de um processo cujas raízes, parafraseando Lima Vaz, estão fincadas num solo fecundo de disputas acadêmicas. Disputas que refletem a crise nos referenciais normativos do final da idade média e que vão estabelecendo mudanças nos costumes que transmudaram a visão de mundo, ao tempo em que se foi conformando e adentrando, nas palavras de Hegel, “[...] no período do espírito consciente de sua liberdade, ao querer a verdade e a eternidade em si e por si universal [...]” (1995, p. 345). Para dizer de outro modo, o que assoma desse caldo efervescente é um novo ator que intenta se afirmar como interioridade absoluta e livre. A Reforma<sup>296</sup> poderia ser tomada como um primeiro índice na direção da consciência de liberdade, como bem sinalizado em “A Ética protestante” de Weber, mas será a proclamação cartesiana da subjetividade como primeira verdade, conquistada pelo *ego cogito*, pronto para afirmar a existência de si e do mundo, a certidão de nascimento e, por conseguinte, a carta magna do advento da subjetividade, princípio constituinte da civilização ocidental moderna (HABERMAS, 1980, 2000). Na sua feição antropocêntrica, que faz a modernidade deambular “no deserto sem fim do niilismo” (VAZ, 2001, p. 168), as consequências da precedência do *ego cogito* sobre outras formas de expressividade do existente, será objeto da análise seguinte.

---

aperfeiçoamento constante do instrumental científico-técnico, nem de tantas e fecundas ideias nos campos filosófico, científico, jurídico, político, pedagógico que nasceram e cresceram no clima da modernidade. Trata-se de refletir sobre essa outra dimensão simbólica do espírito moderno na qual estão em confronto a ideia cristã de Deus e a reivindicada autonomia do homem” (VAZ, 2001, p. 164).

<sup>296</sup> “Este é o conteúdo essencial da Reforma: o homem está determinado por si mesmo a ser livre.” (HEGEL, 1995, p. 346).

### 3.3 A outra face do reencantamento

#### 3.3.1 Niilismo e crise de sentido

O mal-estar causado pela presença niilismo pode ser percebido através de um sintoma que vem se alastrando na contemporaneidade. Trata-se da crise de sentido, que não foi sequer amenizada pelas faustas produções da tecnociência moderna. Por isso a necessidade de se pontuar o seu alcance e significado, condição para se compreender o conceito de niilismo no pensamento de Lima Vaz, e sua homologia com o de crise, bem como a sua singularidade em relação à abordagem do niilismo moderno nas perspectivas de Nietzsche, Heidegger e Vattimo.

Que o niilismo é um enigma que adeja as configurações dos tempos modernos e carrega consigo o véu sombrio do que é privado de sentido é ponto pacífico para Lima Vaz. Não obstante, restaria saber como a crise de sentido foi tratada como uma questão metafísica e existencial no âmbito da cultura moderna, sobretudo porque diz respeito a um vocábulo polissêmico, cuja abordagem requer um cuidadoso esforço para não se perder no emaranhado de acepções, que vão desde à religiosa, moral e estética, às filosóficas, lógico-linguísticas, hermenêutica, epistemológica e existencial. No alcance desta pesquisa, estará em análise a significação metafórico-existencial, proposta por Lima Vaz, a qual

“[...] tem em vista o seu conteúdo *significado*, enquanto exprime a inteligibilidade do *objeto* de acordo com o vetor teleológico no qual ele se situará na compreensão e na linguagem do *sujeito*. Esta última acepção pode ser dita *existencial*, pois nela o *sentido* abandona o campo neutro da acepção lógico-linguística para penetrar no terreno da existência do *sujeito*, essencialmente orientada para os *fins* que ele se propõe ou para os quais é naturalmente movido. O *sentido* configura-se, então, como ‘sentido de vida’ (*Sinn des Lebens*) ou ‘sentido da existência’ (*Sinn des Daseins*).” (2002, p. 154, grifo do autor).

Tal concepção existencial tem Sócrates como precursor, o primeiro a buscar fundamentar a *areté*, a excelência, em vista de uma vida inclinada para o Bem. Tal acepção, nem mesmo os epígonos nietzschianos conseguiram esmaecer. Não obstante, seria importante não esquecer que a modernidade realizou uma modificação na forma de determinação da sua significação, tendo em vista que instaurou o sujeito

como instituidor do sentido, sob a forma da representação, provocando, assim, o retraimento de outras formas de compreensão do ser. Por conseguinte, do ponto de vista existencial, a partir do momento em que o *ego cogito* passou a determinar a verdade do ser, a verdade objetiva perdeu a precedência sobre “[...] sua *representação* subjetiva e sobre o *sentido da existência* que nela tem seu fundamento.” (VAZ, 2002, p. 159).

O novo paradigma epistemológico moderno faz do sujeito cognoscente o artífice do seu próprio mundo, com poder demiúrgico de instaurar, no âmbito da representação, o mundo simbólico, a partir da racionalidade imanente. E mais, a primazia de tal representação sobre o ser real substituirá o plano da *theoría* pelo da *tekhné*, o que vem restaurar a visão de Protágoras, aquela que faz do homem a medida de todas as coisas, visão que recebeu de Platão a mais veemente reprovação, nas “Leis”. Com isso, a modernidade irá se caracterizar, sob o ponto de vista do conhecimento, pela precedência da representação sobre todos os domínios da ação humana. Consequentemente, fica aberto o campo ilimitado de possibilidades do sujeito para o seu fazer, esquecidas que estão as possibilidades da relação primordial com o ser que visa à contemplação da verdade e ao agir virtuoso, pois o fim estabelecido pelo sujeito atingirá sua consumação no operar (*poiético*), cuja fecundidade, promovida pela ciência e pela técnica, revolucionou o modo humano de se referir às coisas de tal modo que sua forma de interação ficou reduzida à relação com o mundo dos objetos, por ele mesmo construídos. Subvertida a relação primordial, “[...] ele passa a estatuir normas, valores e fins de acordo com os princípios axiológicos por ele mesmo estabelecidos e que atendem sobretudo à satisfação das suas necessidades naturais ou artificialmente suscitadas.” (VAZ, 2002, p. 164).

Tal paradigma epistemológico mostrou-se vantajoso às ciências da natureza, em face da possível representação do seu objeto, como também no seu operar técnico (*poiético*), próprios à ciência físico-matemática, mas contraproducente no âmbito das ciências humanas, nas quais a realização da vida ativa ocorre no campo da ação humana, cuja liberdade é irreduzível à imposição exterior de modelos formais, porque aberta à busca do ser, da verdade e do bem<sup>297</sup>. Por conseguinte, como afirma

---

<sup>297</sup> “A Natureza é, por definição, o campo das grandezas mensuráveis e calculáveis em que triunfa a razão matemática, e o modelo *poiético* do conhecimento, essencialmente construtivista, revela sua inesgotável fecundidade. Mas a liberdade – campo inteligível da *práxis* – não é, em si, grandeza mensurável nem pode ser submetida ao cálculo. Em razão de sua mesma essência, ela é ordenada para o *bem* (mesmo que esse *bem* se reduza a uma aparência enquanto privação do bem

Lima Vaz, “É nesse contexto que irá delinear-se a profunda crise do *sentido* que acompanha a formação da modernidade e que hoje reconhece no niilismo seu fruto mais legítimo.” (2002, p. 166, grifo do autor).

Para o ser humano, a questão do sentido é fundamental porque diz respeito à sua “[...] necessidade de traduzir a verdade do *ser* na verdade do *conhecer*” (VAZ, 2002, p. 167, grifo do autor), desejo mais profundo do ser humano em atingir a verdade das coisas e nelas apreender o sentido mais profundo. Na verdade do ser está lançada a sorte do sentido próprio da sua existência, condição para a interpretação das razões do viver. Na tradição ocidental, desde os gregos, a questão do sentido enredava-se na questão mesma da constituição do *ethos* e na sua transcrição numa ética, isto é, num discurso racional que buscava fundamentar o agir humano de acordo com um fim: a razão do viver segundo a verdade e o bem. Verdade que não poderia estar fundamentada na própria natureza, como queriam os sofistas, mas no ser, segundo Platão. Assim, ele vai circunscrever o não-ser (nada) e o não-sentido no domínio da imanência, sujeita que está às vicissitudes próprias do mundo aparente.

Com efeito, tal paradigma platônico resistiu até o advento da modernidade, cuja matriz epistemológica se consuma no horizonte do fenômeno, lugar em que o sujeito exerce a sua capacidade de manipulação para a construção do mundo humano, do qual ele se instituiu como próprio fundamento, conforme seus interesses imediatos. Sob esse aspecto, Lima Vaz não concorda com a visão de Alain Touraine (1998)<sup>298</sup>, que viu na estrutura da modernidade uma ruptura entre a razão e o sujeito, mas que poderia vir a ser ultrapassada num programa pós-moderno de reconciliação entre esses termos, ou mesmo em Habermas (1984; 2000) que acredita na superação de tal cisão através da saída da filosofia do sujeito para a da linguagem, na qual a busca do entendimento racionalmente motivado reconstituiria tal cisão e suas respectivas dissensões provocadas pelo mundo do sistema nas suas investidas sobre o mundo vivido, o qual funcionaria como que o anteparo contra tais investidas. Pelo contrário, para ele, se na modernidade prevalece a ordem das razões cartesianas, a metafísica do sujeito já realizou tal unidade. Ademais, se o mais conspícuo é o avanço

---

verdadeiro), e é no curso do seu movimento que o *sentido* se constitui como *sentido da vida*, devendo nele transluzir a verdade do *ser*.” (VAZ, 2002, p. 171, grifo do autor).

<sup>298</sup> “De onde resulta que a ideia de sujeito não pode reunificar o campo esfacelado da modernidade. Só pode ter sucesso nessa tarefa a *dupla sujeito e razão*. [...] A nova modernidade – porque se trata certamente de uma modernidade – une a razão e o Sujeito que integram cada um dos elementos culturais da modernidade esfacelada. [...] Ela não pode se definir senão como o vínculo e a tensão que entre racionalização e subjetivação.” (TOURAINÉ, 1998, p. 231-232, grifo do autor).

do não-sentido, isso não deveria ser imputado como consequência de uma suposta cisão, e sim pelo operar incansável da racionalidade instrumental que a tudo reduz ao seu denominador comum *poiético*.

Tal é a face mais visível da crise da modernidade. Ela se delinea justamente como consequência da extensão indevida do modelo *poiético* ao âmbito da *theoría* e da *práxis*, onde deveria prevalecer outra forma de conhecimento, tendo como reto exercício a contemplação da *verdade do ser* e a realização da *bondade da vida*. (VAZ, 2002, 171, grifo do autor).

Com a instituição do modelo *poiético* do conhecimento, a primeira vítima foi a liberdade que, reduzida ao livre-arbítrio, ao simples poder de escolha do indivíduo, quedou-se claudicante na sua trajetória de abertura em direção ao bem, mas compensada na ilusória possibilidade da *poiésis*, não somente sobre as coisas, mas também em relação ao sentido. Nessa direção, a modernidade poderia ser definida como uma época na qual as ilusões da tecnociência fizeram do indivíduo um errante andarilho, prisioneiro dos limites da racionalidade operativa e de uma aparente liberdade, satisfeita que está com o seu uso puramente utilitarista e hedonista, por isso mesmo, fechada para apreender o sentido absoluto da existência, que se revela na capacidade de contemplação da verdade. Quando a subjetividade moderna se eleva à condição de princípio normativo, do qual tudo emana, do conhecimento ao *poiético*, uma contradição assoma entre a finitude humana, reclusa à imanência, e sua constituição ontológica, aberta ao infinito, fonte absoluta de sentido. Contradição inscrita no projeto da modernidade de se instaurar a partir da elevação do humano à condição de demiurgo do seu próprio destino, delírio que pode ser observado a partir de um paradoxo instalado no seio de uma civilização que, se por um lado, dispõe de um arsenal indescritível de utensílios e recursos matérias, capazes de assegurar o progresso tecnológico e, por outro, assiste inerme a uma profunda crise de sentido, causada pelo desaparecimento da estrutura simbólica que assegurava sua razão de ser. Pois, como afirma Lima Vaz:

Ao cabo de quatro séculos, a lógica dessa crise aparece-nos como a própria lógica da liberdade antropocêntrica, e ela acaba por encarnar-se nas duas figuras históricas que são como que o simulacro do absoluto no espalho da finitude onde se move a liberdade humana: a *violência* e a *morte* (2002, p. 173, grifo do autor).

No passado, o universo simbólico religioso serviu de anteparo às investidas do desconhecido, do não sentido (BERGER, 1985; GAUCHET, 2005), suprimindo a constitutiva indigência humana de gerar, a partir de si mesma, as razões do seu viver, mas sobretudo, fazer frente às duas maiores ameaças à existência: a violência e a morte, duas indesejadas, mas constantes antropológicas inarredáveis. Como a modernidade abandonou qualquer forma de justificação religioso-metafísica, a questão do sem sentido, do vazio da existência, tornou-se parte de seu modo de vida, sobretudo em face da investida da irredutibilidade absoluta da morte. Tal condição, inerme de luta contra o nada absoluto, irá receber de Heidegger, em “Ser e Tempo”, uma das mais ousadas respostas sobre a condição de facticidade do existente, o que significará, ao mesmo tempo, a sua aceitação tácita do niilismo, e a sua submissão inescapável à temporalidade finita de “[...] ser-para-a-morte.”<sup>299</sup> (1988, p. 15).

O abandono, assim, do Absoluto da existência, fonte da verdade e da busca do bem, levou a modernidade a um beco sem saída. Por um lado, porque a abundância do pujante progresso material aguçou ainda mais os desejos humanos naturais insaciáveis, fazendo que se aprofundasse, cada vez mais, o vazio de referencial de sentido; por outro, em função de a busca do sentido estar inscrita na condição humana, ela foi deslocada para imanência tornando-se prisioneira da falsa vitória do animal *laborans*, nas certas palavras de Hannah Arendt (2007). Não obstante, tal vazio fomentou, ainda mais, o desejo do transcendente, porque o ser humano não se realiza com as procissões de pseudo-absolutos, que não inspiram uma nova forma de vida autenticamente humana, e são inermes frente ao avanço inconcusso do niilismo, o “[...] o reverso dialético perfeito da experiência do Absoluto real [...]” (VAZ, 2002, p 175). Questão que será vista a seguir.

### **3.3.2 Niilismo: o enigma da modernidade**

A questão do niilismo moderno no pensamento de Lima Vaz já recebeu apropriadas análises e significativas contribuições de diversos pesquisadores, razão porque, ao se retomar a referida temática, tem-se a clareza de que a intensão desta

---

<sup>299</sup> Para Heidegger, dentre todas as possibilidades do existente, apenas uma será realizada, inexoravelmente, porque constitui-se como o seu próprio modo de ser: “Se no entanto, o ‘findar’, enquanto morrer, constitui a totalidade da pre-sença, o próprio ser da totalidade deve ser concebido como fenômeno existencial de cada presença singular” (1997, 5ª ed., p. 20).

pesquisa não visa a esgotar o alcance da questão. Deveria, também, ser acrescentado, por oportuno, que não foi localizado entre os intérpretes de Lima Vaz qualquer discordância quanto às conclusões por ele apresentadas, no que diz respeito à crise de sentido da modernidade e, bem assim, com relação ao desafio que é pensá-la, a partir dos seus fundamentos, condição para não ser presa fácil dos falsos absolutos, à espreita de incautos que divisam lampejos de um mundo reencantado em manifestações de fogo-fátuo.

Não foi pouco o quanto Lima Vaz alertou, entre outras questões, também, sobre tais quimeras da modernidade. Em tal perspectiva, e de um modo geral, seus intérpretes estão de acordo num ponto fundamental, quanto à leitura que esse filósofo cristão fez dos tempos modernos, isto é, que se trata de uma análise que tem condão de não fugir ao seu maior desafio, qual seja, o de que o desfecho da modernidade, enquanto epocalidade, decaiu não apenas na propagação de ilusões passageiras, mas, acima de tudo, numa forma de vida niilista. Nessa direção, há unanimidade quanto à força movente desse pensamento que não se detém no meio caminho da reflexão, mas vai à raiz da questão para compreender os dilemas modernos em todo seu alcance. Por conseguinte, o pressuposto dessa pesquisa é que foi de tal fonte constitutiva que brotou a potência motriz do conceito de niilismo ético, na sua determinidade paradigmática, capaz de trazer à lume a profundidade e a extensão de uma crise que teima em caminhar nos encaixos da modernidade, tal qual uma sombra, e, bem assim, o desafio que significa compreendê-la em profundidade e no seu espriar-se em todas as dimensões da vida contemporânea.

Para o estudo da questão do niilismo em Lima Vaz, uma contribuição indispensável foi dada por Marcelo Perine (2003), no seu trabalho sobre “Niilismo ético e filosofia”. Como o título já denota, a discussão proposta tem como pressuposto a consolidação do conceito “niilismo ético”, vértice das preocupações daquele pensador. Mas não apenas, a questão do niilismo ético, maturada em mais de uma década de reflexão, tornou-se o núcleo constitutivo das preocupações mais recentes de Lima Vaz. Porém, o lento e custoso amadurecimento do referido conceito, veio acolitado com outra preocupação candente, que é a do “[...] contexto ou o horizonte no interior do qual a reflexão sobre o tema se desenvolve” (PERINE, 2003, p. 57), qual seja, o da profunda mudança cultural no núcleo constitutivo da modernidade, provocada pelas revoluções, cujos objetivos proclamados eram a subversão dos valores culturais e a criação daquele homem novo, o prometeu moderno, protagonista da história. Tal

contexto da modernidade, para Lima Vaz, reclamava ser conhecido desde a sua gênese, condição para se atingir a fonte da qual emergiu o niilismo ético. No entanto, nesse percurso de reconstituição da gênese dialética dos tempos modernos, o que ele se depara é com a “[...] face enigmática das revoluções que abalam o solo histórico da modernidade” (VAZ, 1990, p. 9; 2002, p. 129). Isto é, tal reconstituição trouxe à lume uma outra questão de gravidade semelhante: a modernidade apresentava-se como um enigma inscrito na estrutura constitutiva da ação humana.

Ora, o enigma inscrito na face da modernidade e que vem desafiando o generoso idealismo dos projetos revolucionários de fundação de uma nova história que se sucedem ao longo do seu desenrolar parece desfazer-se desde que aceitemos submetê-lo à prova de uma análise filosófica correta da estrutura da *ação humana*. (VAZ, 1991a, p. 6, grifo nosso).

Por conseguinte, um ano após a questão do enigma ter sido acenada, em “Ética e civilização”<sup>300</sup>, uma única vez, ela volta com mais força em “Ética e comunidade”, editorial da Revista Síntese de 1991a, com seis incidências, o que se entende denotar a gravidade desse outro espectro, o qual circunscreve a modernidade na complexa realidade na qual ela se insere e, por que não dizer, nas duas faces do grande enigma desses tempos modernos, de ser “[...] uma civilização tão prodigiosamente avançada na sua razão técnica e tão dramaticamente indigente na sua razão ética.” (VAZ, 2002, p. 11). Isto é: por um lado, uma forma de vida incapaz de constituir um *ethos* sob a medida de suas pretensões; por outro, um desafio que ela carrega de constituir tal *ethos*, sob a medida da práxis do seu próprio agente.

Dessa pretensão propriamente titânica procede o enigma definitivamente insolúvel aos olhos dos homens da modernidade, qual seja o da impossibilidade de se instaurar uma Ética universal no momento em que se difundem e predominam práticas civilizatórias tidas como efetivamente universais (basta pensar na difusão mundial

---

<sup>300</sup> “Ética e civilização” foi um dos trabalhos que compôs os “Escritos de filosofia III: Filosofia e Cultura”, obra de 1997. Aqui está sendo utilizada a segunda edição, de 2002. No curso desta pesquisa, será feita remissão sempre aos dois trabalhos, considerando a advertência de Lima Vaz: “Reproduzem-se sem alterações substanciais, tendo sido submetidos, porém, a mudança dos títulos, a correções ortográficas e gramaticais e a modificações ou acréscimos redacionais, por vezes bastante amplos, tendo em vista a sua publicação em livro” (2002, p. XI). Nessa perspectiva, caberia indicar que no capítulo quarto dos “Escritos” ele não utilizou da expressão “face enigmática das revoluções” (1990, p. 9), mas afirma “face histórica das revoluções” (2002, p. 129). Tal não significa que ele intercambie os conceitos “enigma” e “história”, como pôde ser visto na análise do conceito de enigma nesta pesquisa. Sob esse aspecto, o que deve ser considerado é que a própria história do Ocidente moderno carrega consigo o enigma inarredável de ser uma civilização sem *ethos*.

da comunicação), e que reclamam um *ethos* normativo do seu operar. (VAZ, 1991a, p. 6-7).

Em seu trabalho de 1988a<sup>301</sup>, Lima Vaz irá reconstituir os fundamentos da fenomenologia do *ethos*, no sentido de precisar que é através da ação do homem, no erigir da sua morada, o *ethos*<sup>302</sup>, que o mundo humano é constituído na forma de cultura e se estabelece como unidade simbólica para conferir o sentido à existência e ao seu devir no tempo. Decorre daí sua emblemática assertiva de que o *ethos* é coextensivo à cultura porque a natureza do agir humano é substantivamente axiogênica, “[...] seja como agir propriamente dito (*praxis*), seja como fazer (*poíesis*).” (VAZ, 1988a, p. 36). Tal afinidade indissociável entre *ethos* e cultura se confirma na conjunção de três aspectos conexos, que, segundo Perine (2002), podem ser verificados no fato de que: i) as ações humanas conformam a condição do existir humano no mundo; ii) a cultura não é mais do que o resultado do fazer humano, enquanto *poíesis*, em sua labuta pela sobrevivência, e, em sua *praxis*, para transformar o mundo dos objetos e das interações humanas num universo simbólico de sentido, arcabouço da cultura; e, finalmente, iii) a ética, enquanto ciência do *ethos*, não é nada mais do que a transcrição racional da codificação daquelas regras de conduta vividas pela comunidade. Esses três aspectos conformam aquela unidade que poderia ser compreendida sob o conceito “condição humana”, na denominação de Hannah Arendt<sup>303</sup> (1997). Por conseguinte, “Se é verdadeiro o pressuposto da identidade entre *ethos* e cultura, dele se segue necessariamente a afirmação de que toda cultura é constitutivamente ética.” (PERINE, 2002, p. 52). Aceito tal pressuposto,

<sup>301</sup> Trata-se de “Escritos de Filosofia II: Ética e cultura” (1988a), obra clássica de rigor conceitual e profundas reflexões sobre os destinos da ética no mundo ocidental, em meio à crise de fundamento provocada pelo surgimento de múltiplas racionalidades particulares, que deixaram o Ocidente à míngua do *logos* demonstrativo, herança da tradição grega, que fosse capaz de lhe abrir horizontes e indicar direções possíveis para a descoberta da sua razão de ser e do seu devir histórico.

<sup>302</sup> “O termo *ethos* é uma transcrição de dois vocábulos gregos *ethos* (com *eta* inicial) e *ethos* (com *ípsilon* inicial).” (VAZ, 1988a, p. 12). No primeiro sentido, designa a morada do homem, o regaço que ele constrói para se proteger das intempéries da natureza e de outras ameaças à sua frágil constituição biológica. Na segunda acepção, têm-se o modo como ele age e se comporta em relação ao meio em que ele vive, isto é, seu agir a partir de determinados hábitos e costumes que conformam a identidade e o modo de ser de uma forma de vida.

<sup>303</sup> Para Hannah Arendt, não se pode confundir a “condição humana”, conceito voltado para explicitar a vida ativa, com a “natureza humana”. “Para evitar erros de interpretação: a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana não constitui algo que se assemelhe à natureza humana. Pois nem aquelas que discutimos neste livro nem as que deixamos de mencionar, como o pensamento e a razão, e nem mesmo a mais meticulosa enumeração de todas elas, constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana.” (1997, p. 18).

torna-se necessário interrogar Lima Vaz, no sentido de que seja esclarecido o paradoxo que ronda a modernidade, primeiro, para que ele responda se, de fato, tais aspectos da condição humana não estão presentes na civilização ocidental moderna e, segundo, se seria a falta desses aspectos a razão da desorientação quanto ao sentido e ao destino de tal civilização. No esclarecimento a essas duas questões talvez esteja a chave para compreensão do nihilismo ético. No entanto, no percurso investigativo em busca de respostas, surge de imediato uma constatação fática e um questionamento incisivo que Lima Vaz coloca para direcionar o seu pensamento ao núcleo da questão diretiva.

A crise da modernidade parece atingir, pois, o seu paroxismo. É a hora em que se desvanecem, um a um, os grandes ideais que povoaram o céu simbólico do homem moderno na sua marcha, por ele tida como avançar seguro, para a civilização universal e o kantiano "reino da liberdade". Onde buscar a origem desse trágico paradoxo de uma civilização sem ética ou de uma cultura que no seu impetuoso e, aparentemente, irresistível avanço para a universalização, não se fez acompanhar pela formação de um ethos igualmente universal, que fosse a expressão simbólica das suas razões de ser e do seu sentido? (1990, p. 10; 2002, p. 150).

Ora, se a natureza do agir humano é essencialmente axiogênica, como visto acima, então a resposta a qualquer questionamento deve ser buscada nas formas em que o agir humano se objetivou, enquanto eixo normativo, no percurso rumo à universalização. Daí a necessidade de se propor uma questão primeira: quais “[...] condições necessárias e suficientes que permitam a uma civilização tornar-se, de fato, civilização universal?” (VAZ, 2002, p. 122; cf. 1990, p. 5). Para Lima Vaz, tal interrogação deve ser analisada em dois níveis: o histórico e o simbólico. No nível histórico, de par com as análises de Eric Voegelin, ele dirá que a marca dessa universalização está na passagem de uma cosmologia fechada a uma historicidade aberta. Tal passagem, somada à emergência de uma nova força política e cultural em ascensão e ao desenvolvimento da ciência e da técnica, sobretudo a partir do século XV, derrubou todos os limites que impedissem a expansão da cultura Ocidental<sup>304</sup> (VAZ, 1990; 2002). No nível simbólico, tal universalização foi interpretada pelas “[...] filosofias da história e as filosofias do homem que, do século XVIII até hoje, assumiram

<sup>304</sup> “Se à Revolução científica se acrescenta a Revolução Industrial desencadeada na Inglaterra a partir de 1750, e se a elas se soma o ciclo revolucionário que abalou a Europa desde a Revolução Inglesa de 1640 até Revolução Francesa de 1789, sepultando definitivamente as pretensões do Antigo Regime, temos então o quadro quase completo dos acontecimentos decisivos para que se criasse no Ocidente a primeira civilização efetivamente universal da história” (PERINE, 2002, p. 53).

a tarefa de explicar, justificar e até mesmo orientar o curso grandioso dos eventos de uma história tornada enfim universal no seu desenrolar empírico” (VAZ, 1990, p. 10; 2002, p. 130), cujo núcleo irradiador se ancorava no evento Cristo. Em Paulo, apóstolo, o impulso à universalização recebe seu acabamento decisivo, pois o cristão vem a ser o “novo homem”, livre dos limites impostos pelas particularidades da cultura e da história, em missão a serviço do *kerigma* a todos os povos.

Em vista do acima exposto, é possível inferir que, de fato, a cultura Ocidental tornou-se uma civilização universal e seu raio de ação propagou-se por todo ecúmeno no seu quefazer (*poíeses*). Restaria saber se, considerando que *ethos* e cultura são coextensivos, essa cultura foi capaz de constituir-se, igualmente, como um *ethos*, isto é, na forma de um princípio vital que confere sentido à forma de vida universal por ela mesma estabelecida e se, além do mais, plasmou para si uma ética, que fosse a transcrição racional da sua forma de existir. A pergunta poderia ser posta na seguinte forma: a universalização da cultura ocidental, sob a matriz poiética, foi capaz de constitui-se como um *ethos* universal regido por uma ética universal? Na resposta a essa indagação estaria a chave para a compreensão da raiz da crise da modernidade ocidental.

No entanto, é importante ficar atento para amplitude da questão e abordá-la sobre seus diversos ângulos, assim como o fez Marcelo Perine, ao propô-la na sequência de três hipóteses ascendentes e inseparáveis, de modo que, à medida que uma condição é atendida, sob o ponto de vista lógico-argumentativa, necessariamente a premissa seguinte deverá se impor como inarredável. Essa é, no pressuposto aqui defendido, o caminho para se adentrar no núcleo do que Lima Vaz denominou de enigma.

Se é verdade que a existência, primitiva e indemonstrável, do *ethos* é coextensiva à cultura; se é verdade que a *natureza normativa e prescritiva do ethos é o que permite a sua transcrição racional nos códigos de conduta*, fundamentando o caráter constitutivamente ético de toda cultura, e se, finalmente, é verdade que a moderna civilização ocidental tornou-se efetivamente universal, gerando no interior do seu revolucionário processo uma cultura do universal, então seria mais do que legítimo esperar que esse revolucionário processo de gestação da modernidade fosse acompanhado pelo florescimento de um *ethos* universal e, a partir dele, de uma ética que fosse a transcrição universal da sua natureza normativa e prescritiva, de modo que a cultura do universal viesse a ser constituída por uma universalidade ética. Surpreendentemente não foi o que ocorreu. (PERINE, 2002, p. 53-54, grifo nosso).

Tais pressupostos se impõem como inescapáveis. Neles estão reunidas as razões que conduziram Lima Vaz a ver a modernidade como um enigma, e não apenas como uma simples antinomia solvível pela razão, também porque se trata de um acontecimento jamais visto na tradição ocidental, sobre do qual Hannah Arendt (1972) já havia chamado a atenção sobre seu ineditismo.

Assim, como visto no primeiro capítulo, a racionalidade que presidiu a constituição e o desenvolvimento ocidental moderno foi uma racionalidade do tipo formal e operativa, voltada ao conhecimento e à dominação da natureza, no seu afã insaciável pela produção e acúmulo de riquezas, sem qualquer outra preocupação. Ora, a complexidade e a dinâmica constitutivas da condição humana não se esgotam nem no trabalhar, para garantir a sobrevivência biológica da espécie, nem no fazer para subsidiar o mundo de utensílios, como bem já analisou Hannah Arendt (2007), porque o ser humano é fundamentalmente um ser de relações e, por isso mesmo, um “[...] *sujeito* interrogante” (VAZ, 2013, p. 9, grifo do autor), corolário da estrutura fundamental de ser, simultânea, irreduzível e constitutivamente, corpo, psique e espírito<sup>305</sup>.

Por estar lançado no mundo, a primeira relação do sujeito que se interroga a si mesmo é a objetiva, isto é sua relação com o mundo<sup>306</sup> e, simultaneamente, sua relação primeira com o Ser. Tal relação não satisfaz nem a condição de abertura do ser humano, pois a cada conquista do presente, horizontes de possibilidades abrem-se para o futuro, nem a necessária reciprocidade, cuja realização não se faz apenas pela intencionalidade, mas pressupõe retorno para preencher o espaço dialógico que a natureza não pode suprir. Isso porque, “Ela se significa na *linguagem* mas,

---

<sup>305</sup> Para uma discussão dos níveis ontológicos ou das estruturas constitutivas do ser humano, quais sejam, estruturas somática (categoria de corpo), psíquica (categoria de psiquismo) e espiritual (categoria de espírito), remete-se ao detalhado e profundo estudo de Lima Vaz (2014). Tais estruturas seguem de par com as orientações que o ser humano estabelece com o mundo (categoria de objetividade), com o outro (categoria de intersubjetividade) e com o Absoluto (categoria de transcendência) (VAZ, 2013). Todas as estruturas e respectivas categorias convergem para o vértice da unidade complexa e dinâmica do ser humano que, no seu irresoluto desafio de se realizar, descobre-se unidade como unificação (categoria de realização) e como ser-uno (categoria de essência), síntese superior, em cujo ápice reside a unidade do seu ser: “Como unidade, o homem é *pessoa*. A *pessoa* aparece, assim, como ato total, que opera a síntese entre as categorias e as estruturas e as categorias de relação por meio de seu desenvolvimento existencial, ou seja, de sua realização.” (VAZ, 2014, p. 173-174, grifo do autor).

<sup>306</sup> O conceito de mundo como “existencial”, condição própria de ser-no-mundo, foi desenvolvido por Martin Heidegger (1988). “O passo decisivo na tematização fenomenológica da noção de *mundo* foi dado por M. Heidegger, com suas célebres análises na primeira parte de *Ser e Tempo*, complementadas por algumas páginas importantes de *Sobre a essência do fundamento*.” (VAZ, 2013, p. 18, grifo do autor).

interpelados pela linguagem, o mundo e a natureza não respondem a não ser pelo próprio dizer do homem que traduz na *sua* linguagem a *significação* que jaz silenciosa nas estruturas do mundo e nas leis da natureza.” (VAZ, 2013, p. 35, grifo do autor). Tal silêncio, atesta a necessidade dialógica do ser humano, que reclama presença do semelhante, porque a pluralidade inscrita na sua condição se abre ao “nós”, o “ser com”, de Heidegger (1985), porque “É no *medium* da linguagem, portanto, que se faz presente a *relação intersubjetiva* como nova forma de relação fundamental do ser humano” (VAZ, 2013, p.36).

O mundo é o lugar da mediação EU-TU, “[...] caminho para encontro com o outro.” (VAZ, 2013, p. 74). A intencionalidade do EU encontrou o TU da relação, a condição do ser plural, NÓS, é estabelecida e se suplanta o silêncio da natureza. A reciprocidade do encontro visa, assim, ao reconhecimento para a constituição do *ethos* comum. A relação de objetividade torna o existente ser-no-mundo; a de intersubjetividade suprassume (nega, conserva e eleva) o EU na relação ser-com-o-outro, condições necessárias à constituição do mundo humano, nas suas dimensões cultural e social, cuja originalidade está em não se constituir simplesmente de um agregado de EUS, mas uma comunidade de sujeitos que compartilham uma forma de vida comum. Não obstante, essa forma de vida comum também não satisfaz *in totum* a constituição do existente, porque o NÓS preenche a condição da intersubjetividade mas não responde às questões fundamentais do “quem sou”, “onde estamos” e “para onde vamos”, ainda permanecem abertas, como visto acima. Por conseguinte, a transcendência é posta como categoria incontornável, por excelência, para fechar o ciclo originário do sentido da própria constituição humana.

De par com as estruturas somática, psíquica e espiritual, os conceitos de relação objetiva, intersubjetiva e transcendental se interagem e se complementam, dialeticamente. Por conseguinte, a relação de transcendência reclama ser abordada a partir do ponto mais elevado da complexa, dinâmica e fundamental estrutura do ser humano: a categoria de espírito. Trata-se de uma categoria que, ao longo da constituição da civilização ocidental, recebeu várias denominações, na tentativa de esclarecer o mistério que circunda o ser humano. Assim, o conceito de espírito se fez verter nos conceitos de *pnêuma*, isto é, sopro, respiração e vida, nas tradições grega, latina e bíblica; *noûs*, próprio à filosofia grega, desde Parmênides, como atividade de contemplação (*theoría*); *logos*, como razão universal, palavra inteligível, na tradição grega, junto à *logos-pneûma*, na tradição cristã; e, finalmente, como *synesis*, conhece-

te a ti mesmo, consciência de si, cujo desdobramento ganhará força na filosofia moderna. Foram essas tentativas conceituais que serviram de balizas para fazer subsumir e explicar, compreensivamente, esse excesso ontológico irreduzível do ser humano.

Para Lima Vaz, é na convergência “[...] desses quatro aspectos, a saber, o espírito como *vida*, como *inteligência*, como *ordem da razão* e como *consciência-de-si*, que se unificam os traços fundamentais da *experiência espiritual*, na qual tem lugar a *pré-compreensão* do espírito.” (2014, p. 207, grifo do autor). Isso para dizer que a questão da transcendência deve ser posta em toda sua amplitude e profundidade, sob pena de se mergulhar no reducionismo ou mesmo de ocultá-la do discurso, como assim o fizeram as ciências modernas, em vão, porque não puderam apagar a sede de transcendência do horizonte de sentido da existência. Assim,

O espírito não pode, por conseguinte, ser considerado, em sua amplitude transcendental, uma estrutura ontológica do homem irrevocavelmente ligada à sua contingência e finitude, como o são o somático e o psíquico. O espírito é, segundo terminologia clássica, um *perfectio simplex*: em si mesmo, atualidade infinita de ser. Por isso mesmo, é pelo *espírito* que o homem participa do Infinito ou tem indelevelmente gravada em seu ser a marca do Infinito. (VAZ, 2014, p. 205, grifo do autor).

Ora, se na relação objetiva com a natureza não resulta o NÓS, porque o terceiro da relação somente é posto no encontro intersubjetivo do EU-TU, mesmo assim, em tal encontro, o TU não é captado na sua transparência diáfana, mas somente no *médium* da linguagem. A linguagem, por sua vez, é incapaz de fazer cair o véu que encobre todo diálogo ou de preencher o vazio constitutivo da existência, que Lima Vaz magistralmente traduziu como sendo “[...] a ferida de uma indigência essencial que espera e apela pelo dom de uma vida divina.” (2014, p. 244). A categoria de transcendência se impõe, assim, como uma necessidade ínsita da condição humana, do contrário, o termo de tal relação ficaria sem resposta, e a pergunta pelo sentido da existência sequer poderia ser aventada, ou seria, quando muito, um *nonsense*. Por conseguinte, a opacidade insuperável com a qual se revestem as relações intersubjetivas já aponta para a necessidade de que elas sejam suprassumidas numa síntese superior, ratificação da constitutiva abertura do ser humano ao transcendente. Na experiência cristã, essa abertura é evidenciada a partir do lugar ocupado pelo ser humano na economia da salvação, como partícipe do ato

criador de Deus, por analogia, conforme visto acima; abertura também atestada nas diversas expressões do fenômeno religioso<sup>307</sup>.

A enorme variedade das experiências religiosas e das suas expressões simbólicas descrita na História das Religiões e na Fenomenologia da Religião mostra a riqueza e a complexidade com que apresenta a *relação de transcendência* em sua forma primordial que se revela na atitude do homem diante do sagrado. (VAZ, 2013, p. 109, grifo do autor).

Tal modo de conceber as relações fundamentais do ser humano, na sua tríplice estrutura, sofre uma deflação no pensamento moderno, desde a proclamação do *Cogito* instituinte de Descartes. Nas sociedades tradicionais, havia uma ligação do ser humano com o mundo, compreendido como natureza objetivada, relação ancorada num vínculo quase natural, de interdependência e coextensividade. Com o advento da modernidade, o desenvolvimento da ciência e a técnica subvertem essa relação e a natureza vem a ser vista como algo exterior<sup>308</sup>, “[...] submetida às normas de uma racionalidade específica, exprimindo-se em teorias, leis, modelos, conceitos, e que estende sua judicatura tanto à explicação (Ciência) como à utilização (Técnica) dessa realidade.” (VAZ, 2013, p. 25). Com isso, ela perde aquele sentido de morada e proximidade, porque a relação ficou negada, ou, pelo menos, restringida à estreita via única da *poíesis*, do quefazer. Por conseguinte, será que essa via única conduzirá o ser humano ao encontro do sentido?

Entre o *vivido* e o *construído* poderá o homem, aí encontrando a resposta final à pergunta sobre o seu *ser*, abrigar-se na necessidade de um ciclo que parte da Natureza e a ela retorna, sendo o arco do ‘compreender’ e do ‘fazer’ apenas um intervalo onde tem lugar o efêmero cintilar da consciência entre a obscuridade do Começo e do Fim?” (VAZ, 2013, p. 32, grifo do autor).

Regida sob a égide da produção e do consumo, únicos valores de referência do bem viver moderno, tal relação monocrática e operativa do ser humano com a natureza fez evanescer o horizonte de sentido da existência, no seu dinamismo

<sup>307</sup> Sobre a experiência humana do divino, cf. Michel Meslin (2014).

<sup>308</sup> A nova concepção de natureza está bem expressa na famosa afirmação de Galileu Galilei, que bem descreve o caráter geométrico-matemático da ciência moderna: “A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que continuamente se abre perante nossos olhos (isto é, o universo), que não se pode compreender antes de entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito. Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto.” (1973, p. 119).

e possibilidades, desde a primeira forma de relação constitutiva da existência. Forma de relação objetiva com a natureza, estritamente *poiética*, que Heidegger (1988) divisou como resultado do esquecimento do ser, acima visto, o qual se consoma na técnica, realização mais acabada da metafísica, na sua face mais exposta: o niilismo (2010).

Mergulhado que está o existente para atender às urgências da sociedade administrada pela tecnociência, seu acesso à natureza ocorre de modo indireto, através de modelos formais que lhe são exteriores. Em consequência, ele abandonou a pretensão de compreendê-la ou mesmo de compreender-se a si mesmo, como parte de uma totalidade de sentido, porque o *Cogito ergo sum*, a subjetividade solipsista, se impôs como uma barreira intransponível para a realização do ideal de um *ethos* compartilhado, suplantando, assim, o *Cogito ergo sumus* (VAZ, 2013). Com isso, faz-se ver que é no núcleo da subjetividade que reside o próprio enigma da modernidade, o qual se propaga graças ao predomínio da racionalidade tecnocientífica.

Por conseguinte, a hipertrofia da subjetividade moderna oculta o outro com o seu “heliocentrismo egológico”, como bem afirma Lima Vaz (2013, p. 69), pois a racionalidade procedimental implica, também a ocultação do si mesmo. Por conseguinte, o mundo comum passa a ser visto, tão-somente, como projeção de regras formais designadoras dos vínculos protocolares de convivência, desde então, regidos sob outros valores. Como tudo perdeu a importância que lhe é inerente, “O único valor é o comercial. O desaparecimento da velha cultura implicou o desaparecimento do velho conceito de valor. O único valor existente é agora fixado pelo mercado”, nas palavras de Vargas Llosa (2013, p. 26). Se todos estão voltados para atender às injunções coercitivas do sistema de produção e de consumo, com suas novidades efêmeras, a ideia de bem comum, de uma comunidade fundada no reconhecimento e na afetividade perde relevo, pois a ordem vigente se funda no frio, formal e impessoal contrato regido por leis positivas<sup>309</sup>, como pode ser visto desde o nascedouro da modernidade.

Tendo permanecido na sobra da luz que irradia o EU, o *outro* reaparece, por outro lado, no contexto das teorias que pretendem explicar a origem da sociedade e da cultura pelo pacto de associação e reconstituir assim conceptualmente a formação da sociedade civil e política. O problema da intersubjetividade transfere-se, deste modo,

---

<sup>309</sup> A da burocracia do Estado de direito moderno, sob a égide do direito positivo, foi uma das consequências do desencantamento do mundo, segundo Weber (2004), como visto no capítulo primeiro.

para o plano da história, e é nesse plano que vai impor-se ao pensamento pós-kantiano. (VAZ, 2013, p. 73-74, grifo do autor).

Reificada tornaram-se as relações objetiva e intersubjetivas, como bem afirmaram os frankfurtianos (ADORNO; HORKHEIMER, 1985). Resta saber que fim levou a relação com a transcendência. Na tradição da civilização ocidental tal relação se configurou na forma de um conhecimento e de uma experiência metafísica da “[...] Verdade e do Bem [...], como uma experiência de Deus e assim foi ela interpretada na tradição filosófico-teológica, sobretudo em Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino.” (VAZ, 2013, p. 110). No entanto, conforme escreve Lima Vaz, de Feuerbach a Marx e de Nietzsche a Freud, os mestres da suspeita, seguidos pelos seus epígonos até o presente, “[...] a *relação de transcendência* foi denunciada como projeção, alienação, ressentimento e ilusão” (VAZ, 2013, p. 114), e o conhecimento distendeu-se na “[...] planície da imanência.” (VAZ, 2013, p. 97). Do positivismo às filosofias da história, da cultura e da fenomenologia existencial, sobretudo em Martin Heidegger (1988) e Jean-Paul Sartre (1970), e, mais recentemente, à da linguagem, assistiu-se a laboriosos trabalhos para exorcizar a transcendência da arena das discussões. E mais, como visto no capítulo anterior, as outras ciências humanas e sociais seguiram no mesmo enalço contribuído com o *pathos* generalizado do adeus à religião. Foi somente na segunda metade do século XX que tomaram consciência de que o impulso religioso, enquanto constante antropológica, sempre esteve bem vivo, malgrado a comunidade dos *experts* tenha se desencantado e embarcado no vagão do “secularismo”. De parte da filosofia, Habermas (2000) irá dizer que o discurso filosófico não substituiria a religião, por enquanto. Mais recentemente, por causa do inesperado surto religioso, consequência da derrubada das Torres Gêmeas, ele retoma a questão sob outro prisma e lança um alerta sobre o tema da religião, em “Fé e conhecimento” (2002) e “Entre naturalismo e religião.” (HABERMAS, 2007).

Sem a aparente efetividade histórica, segundo Lima Vaz, a experiência da transcendência recolheu-se ao refúgio da interioridade ou foi substituído por pseudo-experiências que colorem, com matizes variados, os diversos contornos do niilismo contemporâneo. Nihilismo que, por sua vez “[...] pode, de resto ser apontado como a raiz mais profunda da desordem espiritual do nosso tempo, caracterizada pelo retraimento das experiências autênticas da *transcendência* e pelo dominador avanço de formas diversas de gnosés da *imanência*.” (VAZ, 2013, p. 101, grifo do autor). Como o impulso em direção ao absoluto não pode ser suprimido e a inquietude

humana em buscar o sentido da vida e a destinação da história não pode ser extinta, ela se projeta nos mitos pós-metafísicos da ideologia, como Verdade, do hedonismo, como Bem, e da história, no lugar de Deus. Por conseguinte,

A captação da verdade nas malhas da ideologia e a degradação do bem em prazer (hedonista) podem ser considerados os sucedâneos niilistas da experiência *noética* da Verdade e da experiência *ética* do Bem que sustentaram a estrutura da relação de transcendência como *experiência transcendental* ao longo da história da filosofia. (VAZ, 2013, p. 121, grifo do autor).

As aporias impostas pelo pensamento moderno sobre o problema da transcendência coloca em questão o futuro do humanismo ocidental, pelo menos como ele foi concebido desde o alvorecer do pensamento grego até o limiar da modernidade: Deus ou o homem? Eis a questão, alternativa, que explicita o que fora posto pelo pensamento contemporâneo, em face do aparente triunfo da racionalidade ilustrada sobre a fé. Ou bem o Absoluto existe e é o criador do mundo e do homem, e o homem é nulidade, ou bem o homem é causa de si mesmo e o Transcendente uma mera ilusão a ser conjurada. Abandonada a questão do Absoluto, descartada a possibilidade de se pensar um fundamento metafísico da realidade, a modernidade rendeu-se à ilusão do elogio do presente e do efêmero, e retirou de cena qualquer tipo de pergunta radical sobre o sentido da existência e da destinação da história, abrindo as portas para a chegada, tanto do niilismo ético quanto do niilismo metafísico.

Nessas duas formas de niilismos, pode ser divisada a face enigmática da modernidade, pois, como visto acima, o niilismo retornou como uma questão para não ser esquecida, sobretudo após Nietzsche afirmar que ele irrompe como ausência de sentido, após findo os valores supremos (PERINE, 2002). Como niilismo metafísico, ele se explicita no abandono da preocupação com o quesito do fundamento, graças à precedência do modelo de racionalidade operativo-formal, cujo resultado mais conspícuo foi o domínio da tecnociência sobre as relações vitais. Quanto ao “[...] niilismo ético como chave do enigma da modernidade” (PERINE, 2002, p. 56), ele resulta de duas variações que tipificam a modernidade. Por um lado, esta foi incapaz de se constituir como um *ethos*, expressão de uma vida reconciliada, orientada em vista do Bem (VAZ, 2002), signo da convergência das três relações fundamentais do ser humano: de objetividade, de intersubjetividade e de transcendência. Por outro, a modernidade se esbarra na impossibilidade de forjar uma ética que seja a transcrição

racional de tal forma de vida humanizada. Eis a face enigmática da modernidade: a primeira civilização na história a se constituir sem *ethos* e sem ética.

Com efeito, se o enigma atinge a constituição nuclear do sujeito que o levou a perceber a angústia e o sem sentido que grassam nas paragens da sociedade moderna, a questão do lugar da religião na modernidade deve ser vista com uma certa parcimônia, até porque ela jamais deixou de estar, de algum modo, presente como experiência constitutiva da existência humana. Por conseguinte, como afirma João Batista Libânio<sup>310</sup>, “[...] não há volta do sagrado, porque nunca se foi. Há, sim, modificação de suas formas de expressão” (1990, p. 35). No entanto, tal presença não se insere mais na forma de um mundo encantado de cujo domínio emanam as normas de organização da sociedade. O seu caráter intimista tende a prevalecer às formas tradicionais de vivência religiosa, como já sinalizado acima. Para colocar como uma indagação: será que o tão apregoado retorno da religião ocorreria nos moldes de uma recomposição do antigo sistema simbólico, travestido com as roupagens da modernidade? Ou será que esse retorno significaria apenas uma inserção *ad hoc* do sagrado, na forma de ornamento, para atender determinadas finalidades culturais da sociedade do espetáculo, como sempre ocorreu com a arte? Nesse sentido, o que se postula, como propõe Lima Vaz, é descer ao cerne da questão, e não tomar o epifenômeno do *revival* religioso como contraprova fática do retorno da religião ao núcleo gerador de sentido da modernidade.

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<sup>311</sup>. Aí ele se manifesta e aí se dá

---

<sup>310</sup> Para Libânio, há que fazer a distinção entre a “forma” e a “experiência religiosa”. Para ele, “As formas religiosas caducam hoje com maior rapidez devido à aceleração do processo cultural. Portanto, o fenômeno de declínio e de surtos sucessivamente se refere às formas religiosas. Um perde vigência (declínio do religioso), outras emergem como respondendo a um dado momento cultural (surto religioso). E esse oscilar é de todos os tempos. Basta que se analise com maior exatidão. O sagrado sempre aparece, em linguagem mais claramente sagrada ou travestida. Mas sempre presente.” (LIBÂNIO, 1990, p. 35).

<sup>311</sup> Essa precedência do indivíduo sobre o coletivo se estende também à ideia tradicional da família. Segundo Marcel Gauchet, a família deixou de ser uma instituição que compunha um dos pilares da vida em comum – os outros dois seriam a sociedade civil e o Estado –, na ideia de Hegel, uma das peças da ordem social, para o reduto privado. “Assistimos, com a privatização da família, a finalização da separação entre o Estado e a sociedade civil. [...] [Consequentemente], Nada mais dá sustentação à imagem de um representante da Lei ou da Autoridade no seio da família porque nada mais significa a existência de um governo doméstico.” (GAUCHET, 2007, p. 107; 109). E o que dizer da necessidade

aquele mínimo de estrutura gregária ou comunitária na qual o indivíduo se sente protegido e satisfeito. (VAZ, 1988b, p. 45).

Tal entendimento vai ao encontro do que Marcel Gauchet já sinalizara sobre a questão do individualismo contemporâneo: “Se existe um traço característico da personalidade ultracontemporânea, é precisamente a *aderência a si mesmo* [...]. O gesto por excelência do indivíduo hipercontemporâneo não é o de afirmar-se implicando-se [...] mas de refazer.”<sup>312</sup> (GAUCHET, 2007, p. 111, grifo do autor). Isto é, de instaurar, a partir de, e para si mesmo, todas as formas de relações, inclusive com o sagrado, que também se transforma em uma síntese particular de componentes “[...] vindos de diversos sistemas religiosos e teoricamente conflitantes.” (MOREIRA; ZICMAN, 1994, p. 11)<sup>313</sup>. É o que Carlos Rodrigues Brandão visualizou como uma inversão lógica da ética dos sistemas produtores simbólicos de sentido. Se antes o sujeito procurava espelhar sua existência nas verdades da tradição, agora o indivíduo estaria mais em busca da plenitude do si mesmo, ou seja, ele se tornou o seu próprio paradigma. “Seu alvo: conhecer-se até onde for possível, dissolver-se na ordem mística de um cosmos vivo, mas à condição de fazê-lo trabalhando a plenitude de sua própria pessoa, do corpo às possíveis e várias dimensões espirituais de si mesmo”<sup>314</sup> (BRANDÃO, 1994, p. 31). Considerando que não existe mais o anteparo da tradição institucional, a “dívida da fé”, para utilizar uma expressão de Gauchet (2005), é

---

de um governo sobre-humano para resolução de conflitos, próprios aos arranjos da democracia ocidental?

<sup>312</sup> Essa peculiaridade do indivíduo contemporâneo não é acidental. Ela está enraizada na matriz constituinte da sociedade moderna, cujo ordenamento das relações sociais se inscreve desde o direito positivo, que garante seu funcionamento, sem a contrapartida de um comprometimento jungido por laços afetivos. O vínculo com os outros já “Está dado de antemão, não tenho que instaurá-lo, adentro no interior de um mundo no qual não tenho que me preocupar com o que me mantém com os outros. De onde se chega ao grande paradoxo do momento em que estamos, o triunfo do Estado é que torna possível o triunfo ostensível do indivíduo liberal [...]. O indivíduo liberal, com direito a ignorar a inscrição coletiva, é um produto da avançada instância política, que faz o trabalho por ele.” (GAUCHET, 2007, p. 112-113).

<sup>313</sup> Retomam-se aqui algumas das contribuições do Seminário “Misticismo e Novas Religiões” ocorrido em 1991, cuja publicação dos textos apresentados e dos debates foi organizada por Alberto Moreira e Renée Zicman (1994), sob o título “Misticismo e novas religiões”. Entende-se que muitas das questões colocadas naquela ocasião carregam o frescor de atualidade, que não poderiam deixar de ser retomadas pelas Ciências que têm a religião com objeto de estudo.

<sup>314</sup> Nesse diapasão, é inevitável ressaltar Brandão, para quem a liberdade de escolha, entre tantas opções de experiências religiosas disponíveis, em vista de uma plenificação sob a medida do si mesmo, ocorre “Como se o próprio processo sempre transitivo do trabalho individual de purificação-identidade, entre passagens que a lógica individualista traduz como uma espécie de teologia da criação e uso absolutamente pessoal, sugerisse para cada etapa da viagem mística – nem sempre religiosa e, menos ainda, confessadamente eclesial – a apropriação biográfica de uma combinação pessoal de diferentes sistemas de sentido, ainda que, em princípio, eles devam ser de algum modo próximos e, se possível, convergentes.” (BRANDÃO, 1994, p. 31-32).

substituída pelo simples voluntarismo, do ir em busca do que seria simplesmente um direito subjetivo de escolher aquela(s) crença(s) que melhor lhe aprouverem.

De par com esse entendimento, Guilherme Magnani irá dizer que “[...] as pessoas buscam o religioso que se perdeu na instituição. Buscam o seu relacionamento com o sagrado” (1994, p. 63), conceito cuja extensão abarca o conjunto quase infinito de coisas. Um pouco mais cético, ou, pelo menos, reticente, José Jorge de Carvalho, irá reclamar uma certa parcimônia, um relativismo saudável, quando da constatação dessa profusão manifesta de experiências do sagrado, ou seja, não confundir a descrição do fenômeno com a sua interpretação, sob pena de se perder o próprio objeto de análise. “Esse risco é constante; de pensar que somente ao descrevê-la já estejamos entendendo, tal a novidade de sua descrição”<sup>315</sup> (CARVALHO, 1994, p. 71).

Com isso, abre-se o debate para a própria questão da autenticidade dessa experiência, até porque, na hodiernidade, tudo pode tornar-se objeto midiático, sujeito à espetacularização, ao glamour e, conseqüentemente, em uma simples mercadoria para o consumo. “O próprio espírito se dá como espetáculo, antes exclusividade do esporte, da política, do sexo” (CARVALHO, 1994, p. 78), de sorte que o desejo de estar junto pode não ter como móvel fundante a busca do religioso, mas apenas uma necessidade gregária, de proteção, em face das vicissitudes da vida, da solidão e da falta de sentido, que o niilismo fez espriair, silenciosamente, nas metrópoles contemporâneas, sobretudo. Caberia aqui não esquecer Michel Maffesoli (2009), no seu “Reencantamento do mundo”, referido no capítulo segundo, para quem o que se busca, antes de mais nada, é fugir à solidão, é o desejo de estar junto, mesmo que a experiência seja fugaz. O que importa é sempre o instante presente, evanescente, é o deixar que a subjetividade se perca no anonimato do grupo, “[...] deontologia do instante. A exigência de uma ética ‘inmoral’. A palavra viva e vivida se converte em

---

<sup>315</sup> Ao que parece, Carvalho quer fazer uma distinção entre o fenômeno e o que se percebe da sua manifestação, no sentido de que, desde a descrição, já se insinua, sub-repticiamente, a projeção de um desejo subjetivo. Por conseguinte, o que ele pretende é manter a saudável tensão dialética, como se pode inferir das suas questões: “O interesse desse encontro é saber se há um despertar espiritual diante dessa efervescência. Procurei lançar como sugestão, primeiro de tudo, a introdução de parâmetros quantitativos. Esta seria, evidentemente, uma primeira leitura, de cunho relativista, que afirma o direito à diferença. Será possível, porém, além de defender essa pluralidade, introduzir algum outro parâmetro? Será que há algo da dimensão propriamente religiosa que nos permite saber se essa quantidade de movimentos está, de fato, intensificando o clima de espiritualidade? Ou, dito às avessas, poderia haver uma enorme pluralidade sem necessariamente um despertar?” (CARVALHO, 1994, p. 77).

palavra recobrada. Nos encontramos, aqui, no coração do reencantamento do mundo.” (MAFFESOLI, 2009, p. 9).

Isso posto, uma outra questão que poderia trazer mais alguma luz ao debate é a da secularização e sua incidência sobre a esfera política, que Luiz Eduardo Wanderley sintetiza com maestria. Nesse sentido, ele abraça a tese de Michel Gauchet sobre “a saída da religião”, mesmo que não o diga. Para o autor de “O desencantamento do mundo”, a saída da religião do espaço público deixou o espaço vazio para a constituição de um novo vetor de organização desse espaço: a política. Com a secularização, a religião foi espoliada da sua função de organizadora da sociedade, função que ficou delegada à política, como instância responsável para ditar as regras válidas do ordenamento social. Para Wanderley, o povo não perdeu sua sensibilidade pelo sagrado, as religiões tradicionais é que foram incapazes de responder a essa necessidade de acalmar as incertezas, em face de um mundo fragmentado e regido pelas regras frias dos contratos. Agora, o político é que dita as regras formais do jogo, legitimadas pelo direito positivo, cuja expressão máxima é o Estado de direito: uma fria, abstrata e insensível máquina denegadora de sentido<sup>316</sup>. Sob esse aspecto, diz Wanderley, “Num mundo sem certezas, surgem os medos sociais, a falta de proteção, a necessidade de segurança, a busca de ordem” (1994, p. 105), que o povo não mais encontra nem junto às religiões tradicionais, nem no ordenamento estatal, o que abriria as portas para a buscas alternativas de sentido.

A questão do retorno do sagrado como alternativa de sentido fica bem delineada na afirmação de Carlos Palácio: “Na verdade, o que vemos é uma espécie de supermercado de ofertas religiosas onde cada um se abastece segundo suas necessidades, sem que isso modifique, em absoluto, o andamento ou a configuração da sociedade.” (1994, p. 166). É nessa direção que poderia se compreender por que Renato Ortiz também não absorveu a ideia de reencantamento do mundo, mas o visualizou, tão-somente, como uma busca de satisfação de uma necessidade individual, diante da diferenciação plural própria às sociedades democráticas, mas que atinge também a religião<sup>317</sup>, ou seja, “A tendência atual é que a religiosidade seja

---

<sup>316</sup> “Foi dito e repetido à sociedade: o humanitário não é uma política. E, é claro, quem disse estava coberto de razão: os Estados têm a sua lógica que não é aquela dos bons sentimentos, mas a do poder, do cinismo e da força.” (FERRY, 2010, p. 169).

<sup>317</sup> “Não acho que seja um ressurgimento do sagrado ou um reencantamento muito grande, pois, no fundo, essas religiões são marginais e só operam onde o sistema não funciona e não dá certo. Isso implica um processo de privatização e de exclusão do espaço público: a ideia de que vivemos num

individual.” (1994, p. 137). Sob esse aspecto, por mais sugestiva que seja a leitura de Lísias Nogueira Negrão, de que no Terceiro Mundo e, particularmente, no Brasil, “[...] é inegável que a religião aí se revitalizou, paralelamente ao reencantamento primeiro-mundista” (1994, p. 134), trata-se de uma afirmação que deveria ser tomada com uma certa parcimônia, até pelo seu manifesto efeito retórico, de ocasião<sup>318</sup>. Assim, como visto acima, seria de bom grado estar atento à saudável chamada de atenção de José Jorge de Carvalho, no sentido de não se contentar com a simples descrição quantitativa do fenômeno e achar que, apenas com isso, foi dada conta do substrato manifesto, até porque, segundo Jürgen Habermas (2007), sob o ponto de vista filosófico, tal “[...] reavivamento de forças religiosas que parece acontecer em todos os países, *menos na Europa*, significa o desafio de uma crítica fundamental à autocompreensão pós-metafísica e *não religiosa* da modernidade ocidental” (2007, p. 8, grifo nosso). Ou seja, a questão deve ser posta não a partir do fenômeno, da sua simples descrição e constatação, mas da autocompreensão, a saber: do juízo que fora dado pela modernidade à religião, que se mostrou abertamente equivocado, tanto com relação à interpretação do processo de racionalização social, quanto à cultural. Daí a chamada de atenção de Lima Vaz (1988b), no encontro da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER), em Belo Horizonte, Julho 1987, sobre a destinação das referências religiosas na contemporaneidade, que se transformaram em “objetos culturais”.

Quando a questão temática é sobre a religião na modernidade, os posicionamentos de Habermas e de Lima Vaz são corroborados pelas análises de Marcel Gauchet e de Luc Ferry. Isto é, na discussão em torno do tema da religião, na Europa, já não encontra resguardo aquela ideia de um retorno do sagrado. Como escreve Ferry, “[...] para mim – e aí concordo com Marcel Gauchet –, o debate sobre o ‘retorno do religioso’ é superficial e falso.”<sup>319</sup> (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 68).

---

mundo mal administrado por um Deus cínico – o mercado –, mas que, desde que se contentem com os seus devidos lugares, haveria espaços para outros deuses melhores.” (ORTIZ, 1994, p. 138).

<sup>318</sup> Situando a afirmação no contexto: “As análises de Weber foram válidas para um período já encerrado da história do Ocidente: o apogeu da racionalidade num mundo desencantado, em que o sagrado se exilou. Mais recentemente vivemos o período dos chamados ‘retorno do sagrado’ ou da ‘revanche de Deus’, em que este mundo, de alguma forma, se reencanta. Mesmo considerarmos a realidade do Terceiro Mundo em geral e do Brasil em particular, em que o sagrado persistiu, é inegável que a religião aí se revitalizou, paralelamente ao reencantamento primeiro-mundista.” (NEGRÃO, 1994, p. 134).

<sup>319</sup> Segundo Marcel Gauchet, a saída da religião como vetor determinante da configuração da sociedade conduz a uma outra abordagem da nova configuração social, ou seja, a questão é tentar compreender como a sociedade continua seu curso histórico após o desencantamento do mundo.

Portanto, a questão deveria ser posta sob uma outra perspectiva. Para Ferry, naquela direção do que ele denominou de “divinização do humano”, isto é, da “[...] transcendência que está no âmago da humanidade, desse ‘sobrenatural’, falando propriamente, que me parece ser de fato o próprio do homem e que o torna capaz de certa ‘disposição metafísica’.” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 73). Estaria Ferry flertando com deísmo, esse subproduto da secularização? É provável. Mas o que representaria, sob o ponto de vista do Cristianismo, essa nova expressão religiosa denominada deísmo? Segundo Lima Vaz, secularização e deísmo são investidas radicais para eliminar “[...] o escândalo da Encarnação e suprimir a chamada ‘positividade’ do Cristianismo [...]. Aqui também tem início a grande deriva niilista da modernidade e as grandes transformações nas relações entre Religião e Sociedade [...]” (1988, p. 30). Ou seja, mesma que Ferry não abrace a ideia do “retorno do religioso”, sua defesa da imanentização da transcendência não deixa de ser uma forma de niilismo bem ao estilo nietzschiano.

A inflexão de Marcel Gauchet vai na direção contrária à de Ferry e ecoa na ideia de Lima Vaz, que percebeu com muita clareza o desafio que tal inflexão projeta sobre a questão da “autocompreensão” da modernidade, da qual falou Habermas. Para Gauchet, o que Ferry faz, em última instância, “É um jogo de prestidigitação verbal. Seu ‘divino’ não emerge da análise racional dos dados do humano: está colocado sobre ele.” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 56). Portanto, ele confunde a transcendência divina com a transcendência da filosofia moderna, que são coisas bem distintas<sup>320</sup>. Para Gauchet, não há por que tentar salvar o divino, a partir do humano, pressupondo-o como metafisicamente constitutivo da condição do próprio existente, como pretende Ferry. Antes, porém, haveria a necessidade de demonstrar essa propriedade do humano, porque “[...] a religião emerge de uma base antropológica

---

“Um dos principais benefícios da abordagem é permitir escapar do falso debate entre a morte de Deus e o retorno das religiões, cujas oscilações periódicas dão, há dois séculos, ritmo à discussão em torno do futuro da religião da humanidade ocidental” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 41).

<sup>320</sup> Ao comentar o debate entre Luc Ferry e Marcel Gauchet, Henrique Lott vai lembrar o seguinte: “O problema que se apresenta com o uso de terminologias calcadas na tradição filosófica e teológica moderna nos impede, em muitos casos, de identificar adequadamente os fenômenos atuais do religioso. Essas terminologias geram, às vezes, obstáculos que são intransponíveis.” (2016, p. 226). É também sobre o aspecto terminológico que, para Gauchet (GAUCHET; FERRY, 2008), é necessário haver clareza, e até mesmo ressignificação de categorias e conceitos. Não poderia deixar de ser lembrado aqui o “em-si” da moral kantiana e até mesmo a sua fundamentação da religião, a partir da própria razão, que dispensa o transcendente, no sentido religioso do termo. Para uma discussão em torno da filosofia da religião em Kant, cf. Habermas (2007), principalmente, o capítulo 8 “A fronteira entre fé e saber. Sobre o alcance e a importância histórica da filosofia da religião em Kant”.

que não foi ainda totalmente revelada.” (LOTT, 2016, p. 49-50). Isso porque, a religião “[...] foi o hábito multimilênar de uma estrutura antropológica mais profunda que, uma vez descartada as religiões, não deixou de continuar atuando sob outra vestimenta [...]. É uma maneira de institucionalizar *o homem contra si mesmo* [...]”<sup>321</sup> (GAUCHET, 2005, p. 32, grifo do autor).

Tal afirmação, que inverte a forma comum de se apreender o fenômeno religioso, como algo constitutivo e inarredável da experiência humana, coloca Gauchet no cerne da questão religião na época moderna, mas também sobre a própria autocompreensão<sup>322</sup> da modernidade, que poderia ser resumida na forma de um questionamento: se a religião foi pensada como substrato simbólico constitutivo do mundo humano (BERGER, 1985), e se a “saída da religião” não resultou na decomposição ou no caos social, por que não poderia se aventar a possibilidade de ela deixar de ser pensada como constitutivo metafísico do ser humano? Estaria nesse questionamento, simples estratégia argumentativa para se tentar compreender a leitura de Gauchet sobre a religião, uma sinalização de que a presença do niilismo é fato consumado na modernidade? A questão está aberta! Em todo caso, não se deveria subestimar o alcance do desafio lançado em “O desencantamento do mundo”, de Gauchet, até porque se trata de uma obra, lançada em 1984, que “[...] já aparece na França como um clássico.” (FERRY, 2010, p. 32). Eis, portanto, o ponto nevrálgico da questão descortinado por Gauchet, para o estudo do fenômeno religioso na modernidade, porque ela abre uma outra perspectiva de análise da radicalização do niilismo operada por Nietzsche, que não ficou reclusa no passado, mas se faz presente na contemporaneidade, como bem tem insistido Lima Vaz.

Por conseguinte, a partir do pressuposto da “saída da religião”, como bem analisou Marcel Gauchet, é que se poderia compreender a preocupação de Lima Vaz

---

<sup>321</sup> “A religião, em sentido verdadeiramente substantivo do termo, é a forma em que será socialmente traduzida e materializada uma relação de negatividade do homem social consigo mesmo cuja decomposição, desde há dois séculos, por relativa e parcial que seja, permite, sem dúvida, vislumbrar sua economia geral sob a expressão particular que lhe emprestou forma duradoura [...]. A essência do religioso está toda ela nesta operação: o estabelecimento de uma relação de *desposseção* entre o universo dos vivos-visíveis e seu fundamento.” (GAUCHET, 2005, p. 32, grifo nosso).

<sup>322</sup> Entende-se também que a tese de Gauchet, sobre o substrato religioso para a constituição da sociedade, lança luzes à questão levantada por Max Weber (2004), como visto no primeiro capítulo, com relação a resultado não esperado da “ascese intramundana”, levada a efeito pelo protestantismo ascético. Ao ser tomada, de assalto, pelo capitalismo, a “vocação” deixou de ser um ato de expressão de uma fé religiosa (sagrada), para tornar-se uma obrigação imposta (profana). A sinalização da questão colocada por Gauchet não é objeto de discussão nesta pesquisa. Ela é referida, tão-somente, como pressuposto teórico necessário para ilustrar a pertinência da questão do niilismo moderno em Lima Vaz e o quanto a questão levantada por Gauchet foi por ele levada a sério.

com os destinos da modernidade ocidental, no sentido de que, se as conclusões do autor de “O desencantamento do mundo” estiverem corretas, ou seja, se de fato o curso da história e a organização da sociedade não foram alterados com a saída da religião, como vetor decisório da organização da sociedade, haja vista que o Estado substituiu o que antes estava destinado à religião, então, não há porque postular, como pretendem os defensores do reencantamento do mundo ou do retorno do sagrado, que se trata de um fenômeno que avança em contrapelo ao desencantamento do mundo, seja no sentido religioso *stricto sensu*, seja na hipótese defendida por Luc Ferry, em “O homem Deus e o sentido da vida”. Assim, como parte constitutiva desse enigma moderno, o desencantamento do mundo leva a efeito não apenas o programático modelo de racionalização voltado ao conhecimento objetivo da natureza para sua dominação; ele avança no campo fértil aberto por essa mesma racionalidade moderna, agora ao modo de um niilismo que se propaga, sub-repticiamente, através do comércio de ilusões, simulacros de deuses e falsos absolutos.

### **3.3.3 Nihilismo ou afecção de uma civilização sem ethos**

O percurso realizado até aqui teve como objetivo preparar o caminho até ao umbral da questão do niilismo em Lima Vaz. A hipótese aceita nesta pesquisa é a de que o tema do niilismo foi uma preocupação presente desde o início dos seus trabalhos, mas que foi adquirindo importância crescente até se tornar uma questão central do seu pensamento (PERINE, 2002; 2003). No entanto, o que se pretende defender é que, não obstante os esforços dispensados nas incursões realizadas na vasta obra desse pensador cristão, o pressuposto que amparava o enfrentamento da questão central do niilismo não ficou tão evidenciado pelos intérpretes de Lima Vaz, aqui analisados. Isso ocorre, sobretudo, que, no afã de comprovar as teses filosóficas afirmadas por Lima Vaz, resultado da sua laboriosa, extensa e profunda meditação, não foi feita a indagação pertinente sobre o substrato existencial, móvel de sua atuação intelectual. Com isso, quer-se propor como hipótese que o solo sob o qual estavam fincadas as raízes do seu pensamento e a seiva que alimentava suas meditações mergulhavam numa das mais profundas experiências humanas com o Absoluto da existência.

A direção da análise do tema central dessa pesquisa, o nihilismo moderno em Lima Vaz, será aquela que ele mesmo estabeleceu, criteriosamente, na “Introdução à ética filosófica I”, obra de 1999. Ao introduzir a ética antiga, ele vai afirmar que o objetivo pretendido não é fazer uma história da ética, mas analisar as intuições fundamentais que moveram a tradição no seu desafio de forjar, a partir da razão, a transcrição do *ethos* vivido numa ciência do *ethos*. O ponto de partida será Sócrates, aquele que submeteu o agir humano ao crivo da razão. Assim, ele parte do emergir da ciência do *ethos*, nas origens da cultura ocidental, nos séculos VII e VI a. C., para afirmar que tal evento “[...] constitui um dos aspectos mais notáveis e de mais extraordinária significação dessa profunda transformação do mundo grego [...], e da qual procede o ciclo civilizatório no qual ainda hoje nos movemos.” (VAZ, 1988, p. 43).

Um dos pressupostos da ciência do *ethos* é que, por se tratar do agir humano, ela não poderia ser homóloga à ciência da *physis*, *stricto sensu*. A natureza é regida por leis necessárias; o agir humano move-se no horizonte da liberdade e de abertura ao infinito: seu móvel, portanto, não é empírico e a medida do agir não poderia jamais estar na transiente exterioridade da natureza, mas no horizonte do Absoluto. É por isso que a racionalidade do *ethos* está fundada a partir da conjugação de dois polos complementares: pela prática da virtude do agente, polo subjetivo, e pelo finalismo do Bem, polo objetivo (VAZ, 1988).

Caberia indagar se esses pressupostos, herdados da tradição, chegaram e ainda estão presentes no estágio atual do ciclo civilizatório ocidental. Nessa direção, Lima Vaz colocará em relevos três observações, que refletem a continuidade e a descontinuidade do que se compreendeu como ciência do *ethos* no Ocidente: a primeira é que, ainda hoje, permanecem válidas as “[...] categorias de Bem, de Fim, de Virtude, de Justiça, de Consciência moral, de Obrigação moral e outras.” (1999, p. 82). A segunda, não obstante as grandes transformações ocorridas nos campos cultural, social, político, científico e tecnológico, as questões fundamentais sobre o “bem viver” e o “dever fazer” não foram suplantadas, malgrado as tentativas de desconstrução “[...] do *sujeito ético* e de conseqüente dissolução da *natureza humana*, vindas dos mais diversos horizontes ideológicos no clima da chamada pós-modernidade, e em cuja trilha o *nihilismo ético* cresceu e se difundiu quase sem resistência [...]” (VAZ, 1999, p. 85, grifo do autor). A terceira observação diz respeito à própria impossibilidade de a Razão, no seu uso empírico formal, responder às

questões próprias à ação, sem o concurso de uma fundamentação que está para além do empírico.

O que a história nos mostra é que a reflexão ética, na sucessão de suas grandes épocas, vê elevar-se sempre em seu horizonte a figura de algum *absoluto* ao qual são pedidas a *justificação* e a *legitimação* definitivas das razões do agir. Mesmo quando a Ética, na tardia modernidade, pretende edificar-se toda no domínio da imanência histórica ou mundana e libertar-se de qualquer vínculo com a Metafísica no sentido clássico, preconizando um relativismo universal dos valores, a sombra do *absoluto* continua a projetar-se em seu caminho, seja ele postulado como sendo a Natureza, o próprio Sujeito como autonomia incondicionada, o polímorfo Inconsciente, a Sociedade ou o Estado, esse ‘deus mortal’, no dizer de Hobbes e de Hegel. A alternativa radical a esse necessário encontro como o *absoluto* seria a eversão de todos os valores: o fim da Ética, o *niilismo*. (VAZ, 1999, p. 84, grifo do autor).

Quando Cláudia Maria Rocha Oliveira<sup>323</sup> (2013) vai analisar a questão do niilismo contemporâneo em Lima Vaz, ela assume, como ponto de partida, as interpretações de Rubens Sampaio<sup>324</sup> (2006), e Elton Ribeiro<sup>325</sup> (2012b). Do primeiro, ela se apropria do conceito de niilismo ético, e acrescenta o niilismo metafísico; do segundo, avoca o conceito de “enigma”, o qual ela se propõe desvendar. A partir dessas duas interpretações, a novidade da sua incursão estaria em demonstrar que “[...] a filosofia de Lima Vaz não se reduz a responder ao niilismo ético, mas sim responde ao *enigma* da Modernidade que se revela a partir de dois traços fundamentais: o niilismo metafísico e o niilismo ético.” (OLIVEIRA, 2013, p. 15, grifo do autor). Em sentido contíguo, uma interpretação mais recente do niilismo em Lima

<sup>323</sup> Trata-se do trabalho de Cláudia Oliveira (2013) “Metafísica e ética: a filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo”. Uma excelente contribuição para se compreender o pensamento de Lima Vaz no âmbito da ética e niilismo; metafísica e modernidade.

<sup>324</sup> “Metafísica e modernidade: método, e estrutura, temas e sistemas em Henrique Cláudio de Lima Vaz”, de Rubens Sampaio. Trabalho pioneiro, rigoroso e original, indispensável para se compreender a estrutura sistemática do pensamento de Lima Vaz. O pressuposto abraçado é o de que subjaz no pensamento daquele filósofo cristão um sistema para pensar a modernidade: “O *logos* tem suas exigências de fundamentação, de ordenação e de finalização, e com isto impõe a recuperação da ideia de sistema no sentido de articulação ordenada do pensamento, sem a qual é impossível estabelecer uma leitura coerente da realidade.” (SAMPAIO, 2006, p. 333).

<sup>325</sup> Muito apropriada a relação que Elton Ribeiro estabelece entre Alasdair MacIntyre, Charles Taylor e Lima Vaz, por fazer uma leitura sobre a crise da modernidade, e suas implicações éticas, em várias perspectivas, a partir do conceito de “enigma”. Como ele mesmo afirma: “Quero principalmente desenvolver a partir desse enigma uma análise do universo simbólico da sociedade contemporânea, diferente da análise sobre a desordem proposta por MacIntyre, mas na mesma perspectiva de análise do mal-estar de Taylor.” (RIBEIRO, 2012, p. 71). Por conseguinte, ele vai se alinhar às perspectivas de Taylor e Lima Vaz, porque estariam voltadas para a esfera simbólica, em detrimento da visão de MacIntyre, que reflete histórico-filosoficamente.

Vaz foi proposta por Juliano de Almeida Oliveira<sup>326</sup>. Sua análise intercruza-se com a filosofia da religião, porque sua preocupação é apresentar a transcendência como uma via de saída para a “clausura do niilismo”.

Correndo-se o risco de simplificação e de cometer alguma injustiça a esses laboriosos trabalhos de pesquisa, mas primando pela objetividade, poderia ser dito que sobre todas essas relevantes incursões no pensamento de Lima Vaz, mormente as inflexões originais e ousadas de cada uma delas, todas convergem para o núcleo das reflexões desse pensador cristão, qual seja: a presença do niilismo na nos dias atuais representa um dos maiores desafios à compreensão do enigma da modernidade. Não obstante, cada um, a seu modo, sinaliza para uma saída da crise da modernidade, seja amparado no conceito de transcendência, seja no de Absoluto, o que demonstra um ânimo louvável, porque abrem-se horizontes de esperanças em meio à tempestade do sem sentido, que se propaga com a carência de respostas no deserto do nada.

No entanto, o propósito subjacente no curso desta pesquisa foi bem mais modesto, como já se teve oportunidade de afirmar, porque não se divisou qualquer horizonte de possibilidade para se propor uma saída da crise da modernidade. Isto é, mesmo concordando com os resultados dessas interpretações sobre o pensamento de Lima Vaz, no sentido de demonstrar que o niilismo e a ausência de um Absoluto normativo para ordenar o sentido do agir humano em vista do bem, foi uma das preocupações mais presentes na vida desse jesuíta, postular uma saída da modorra niilista, ao que parece, foge ao escopo do pensamento desse filósofo. Ademais, não cabe à filosofia propor soluções ou saídas da crise, mas tão-somente colocar a questão em profundidade.

Com efeito, a tese aqui defendida está ancorada no pressuposto de que o esforço intelectual dispendido por Lima Vaz, seu profundo rigor analítico, para rememorar e tirar do esquecimento a tradição viva do Ocidente, labor que o fez ir às profundezas das raízes da modernidade, teve como propósito expor a face oculta do enigma da modernidade, mas não propor uma saída, seja como uma retomada da

---

<sup>326</sup> “Transcendência e Religião no pensamento de H. C. de Lima Vaz”, tese de doutorado defendida em 2014, na PUC-SP. Nessa pesquisa, Juliano Oliveira irá propor a questão da transcendência como um anteparo em face do niilismo. “O trabalho procura evidenciar a proposta vaziana de um enfrentamento honesto da questão da transcendência, enquanto portadora de uma saída da clausura niilista na direção de um sentido de vida plausível ao homem, entendido como racional e livre.” (OLIVEIRA, 2014, p. V). Sem dúvida, um trabalho de fôlego, que ajuda na compreensão da questão da transcendência e do niilismo em Lima Vaz.

perspectiva cristã, seja sob o ponto de vista da reflexão filosófica, até porque a força da racionalização ocidental, no seu combate contra o cristianismo, colocou sob suspeição o sistema simbólico metafísico-religioso do mundo, ainda no alvorecer da modernidade. Isto é, ao se consolidar como único modelo de racionalidade, a razão moderna dispensou a religião como geradora de sentido, porque as crenças não poderiam ser comprovadas sob a medida da racionalidade vencedora, e também a filosofia, na sua face metafísica, porque foi considerada como um saber destituído de sentido.

Consequências desse divórcio entre a razão moderna e o pensamento metafísico-religioso é que foram destruídas as pontes da dialogicidade entre a racionalidade moderna e o discurso religioso em sua matriz cristã. Isso posto, o que se pretende demonstrar é que o propósito de Lima Vaz, no seu combate travado para expor o enigma, somente foi possível porque ele ultrapassou, no âmbito da filosofia, as planícies frequentadas pela racionalidade moderna e abriu seu pensamento à inteligência espiritual, condição para restabelecer o *élan* com o Absoluto, por meio de uma vivência calcada na experiência da mística cristã. Foi essa experiência que o fez expor o enigma da modernidade que, de tão presente na banal paisagem desses “tempos sombrios”<sup>327</sup>, possibilitou o avançar inconcusso do niilismo cujos sortilégios podem se esconder, também, sob o manto do reencantamento. A partir deste pressuposto é que se pode compreender por que a perspectiva ética do seu pensamento é determinante, pois é somente na ação que se demonstra a dinâmica da vida do espírito, ação constituinte do horizonte propriamente humano do existir (*ethos*), segundo Hannah Arendt (2007), condição para denunciar a vitória de uma civilização sem *ethos* e sem ética, em meio à propagação do niilismo, metafísico e ético, a despeito de que se divisem sinais de reencantamentos, nas planícies relativistas da plural modernidade, esse tempo que se desobrigou da tarefa de pensar o sem sentido.

Nessa direção, a compreensão aqui enunciada é que Lima Vaz, no percurso da construção de um pensamento que fosse capaz de expor a face oculta do niilismo, passou por um processo de maturação existencial, que MacDowell (2011) distingue em duas fases. A primeira, orientando a práxis política da Juventude

---

<sup>327</sup> “Homens em tempos sombrios”, é uma das obras de Hannah Arendt (1987) na qual ela vai rememorar os grandes homens do século XX, que foram capazes de se colocar à altura do seu tempo, pois não contemporizaram com os desacertos da modernidade e dos totalitarismos.

Universitária Católica (1961-1963), cujas contribuições cativaram os jovens, pelo ineditismo. Como bem afirmou Paulo Eduardo Arantes, em depoimento: “Ora, a novidade que seduzia nos textos do Vaz eram exatamente as relações que se estabeleciam entre filosofia, política e aquilo que nós poderíamos chamar de *transcendência ou mística*”<sup>328</sup> (ARANTES, 2005, p. 15, grifo nosso). Nesse período, movido pela esperança cristã e pelo otimismo<sup>329</sup> (MACDOWELL, 2011), ele ainda pressupunha, como chave de leitura para a compreensão do Ocidente, a homologia entre a história ocidental e a história salvífica cristã, e que estaria no cristianismo a possibilidade do resgate da história. Com efeito, esse pressuposto foi revisto adiante, pela tomada de consciência de que os problemas de então eram reflexo de uma conjuntura bem mais ampla, cujas origens precisariam ser descobertas desde a raiz. A nova compreensão o conduz na direção de afirmar que os valores cristãos não se coadunam com a força motriz do mundo moderno, porque quando ele fez transpor o Absoluto transcendente para o regaço da subjetividade imanente, deixou livre o caminho para o se espriar do niilismo.

Daí seu retorno à tradição, percorrendo-a em todas as direções e épocas, na tentativa de resgatar os vestígios deixados pela razão ao longo da sua história, sobretudo, desde o momento em que uma forma restritiva de racionalidade usurpou o lugar do Absoluto e exerceu o domínio sobre o mundo, sob a regência da ciência e da técnica, cujas questões relativas ao sentido da existência e do devir da história tornaram-se alheias para ela. Tal cenário de crise, à míngua de sentido, fê-lo mergulhar profundamente nos grandes sistemas filosóficos, a exemplo dos de Platão, Aristóteles e Hegel, sob o influxo da metafísica do *Esse*, de Tomás de Aquino, porém, sem jamais se deixar sufocar por nenhuma dessas perspectivas. Pelo contrário, dessas incursões, emergiu sempre com novas intuições certas, que as desenvolveu, rigorosamente, na mais absoluta originalidade, para compreender as causas das vicissitudes históricas pelas quais atravessa a humanidade. Como atesta MacDowell, “Sem absolutizar o histórico e tampouco alçar-se a um absoluto

---

<sup>328</sup> Trabalhos marcantes de Lima Vaz dessa época são “Cristianismo e consciência histórica” e Cristianismo e consciência histórica II, publicados na Revista Síntese Política Econômica e Social nos anos de 1960 e 1961, respectivamente. Com pequenas modificações, esses artigos fizeram parte de “Ontologia e História”, obra de 1968, cuja segunda edição, inalterada, foi publicada em 2012, sob o título: “Escritos de Filosofia VI: Ontologia e História” (2012a).

<sup>329</sup> “Esta dimensão *soteriológica* da história não se encerra para a consciência cristã no horizonte do mundo e no sucesso de sua transformação. Ela passa além das obras do homem, como ser cultural coletivo, para referir-se ao destino transcendente e único da pessoa singular” (VAZ, 2012a, p. 116, grifo do autor).

intemporal, o autêntico pensar no mesmo ato que remonta às raízes da sua cultura, projeta-se criativamente numa reelaboração reflexiva do sentido descoberto” (2011, p. 244). Por conseguinte, se percorreu sistemas e contribuiu com a reflexão sobre a crise da modernidade, foi porque havia uma preocupação fundamental: compreender o enigma da modernidade. Para tanto, deveria ser travada uma grande batalha, teórico-existencial, em duas frentes: em uma, no interior da tradição filosófica, notadamente sobre a dimensão da transcendência humana em via do Absoluto, abandonada pela modernidade; na outra, para chamar a atenção da teologia, que, no afã de modernizar-se, assumiu paradigmas alheios às suas origens.

No caso da filosofia, essa frente teve como diretriz, questionar o decreto de interdito da filosofia sobre o Absoluto, porque “[...] a única dimensão de *transcendência* filosoficamente admissível é a *autotranscendência* com que o ser humano se projeta historicamente e constrói seu mundo na *imanência* da história” (VAZ, 2012b, p. 274, grifo do autor), o que reduz o horizonte de apreensão da existência humana ao simplesmente dado, negando outras formas de acesso ao sentido e à destinação da história. Com relação à teologia, ele foi preciso em mostrar que ela assumiu alguns paradigmas filosóficos modernos, seja na forma de uma variante “[...] *dialética* da história da salvação e da cristologia, uma *hermenêutica* da antropologia teológica ou uma reformulação rigorosa da linguagem teológica, sobretudo na nomeação de Deus, segundo procedimentos da filosofia *analítica*.” (VAZ, 2012b, p. 274, grifo do autor). Nesses paradigmas, o falar sobre Deus não encontra amparo e, menos ainda, sequer faz parte dos repertórios discursivos dos seus métodos. Em resumo, sua preocupação foi a de demonstrar que a filosofia estava aberta para dialogar com o mundo moderno, e não com a religião, malgrado o anseio humano por uma resposta quanto à sua sede pela transcendência divina, como bem afirmaram Berger (1969; 2017a) e Luckmann (2014). Por isso fazia-se necessário ser mantido aceso o alerta para a teologia cristã, no sentido de torná-la ciente de que as pontes dialógicas com a modernidade tinham sido interditadas.

Para Lima Vaz, existe uma questão de fundo para a teologia que precisa ser enfrentada, isso porque “Ao acolher, pois, a metafísica no discurso da fé ou na teologia, o cristianismo tornou-se solidário do destino espiritual do Ocidente na sua rota para o *niilismo*.” (VAZ, 2012b, p. 273). Ou seja, se a teologia contemporiza com a modernidade, vai significar adentrar-se ainda mais nos escaninhos das suas ilusões e se render aos seus sortilégios. Não seria esse o risco que correu Berger (2017a),

com a sua “opção indutiva”, para sanar os limites das outras opções, “dedutiva” e “reduativa”, desde que de braços com as múltiplas modernidades de Eisenstadt (2001)?

No tocante a Berger, deveria ser acrescentado que as hesitações, ora mais weberiano, no “Dossel sagrado”, ora menos, a partir de “Um rumor de anjos” (1973), deveu-se, talvez à ousadia do seu pensamento, pois que esteve ciente do desafio que seria apreender o significado da modernidade e propor alguma saída para os seus impasses com relação à religião. Pesa a seu favor o fato de que tenha reconhecido na secularização moderna uma face enigmática, “[...] um fenômeno muito mais intrigante do que todas essas explosões religiosas” (1999, p. 12), e que, portanto, a teoria da secularização “[...] não estava completamente errada.” (2017b, p. 107).

Nessa direção, *a fortiori*, deveria se afirmar que, no pensamento de Lima Vaz, em nenhum momento, constata-se qualquer hesitação ou dúvida sobre tais impasses com relação à modernidade. Pelo contrário, o que se tem é um olhar *vis-à-vis* para a crise, de modo a expor a outra face do enigma da modernidade, e não apenas de uma das suas manifestações, a exemplo da secularização. Não obstante isso, não significa que o enfrentamento resulte numa proposta de solução para a crise. Antes de mais nada, o escopo foi sempre manter-se em estado de vigilância contra as ilusões do presente e não barganhar com as falsas esperanças da consciência moderna, porque à filosofia não compete apresentar soluções, mas alertar para o fato de que, em tempo de crise, quando os horizontes do sentido se obstruem e a esperança no amanhã declina, o niilismo se potencializa, e os próprios sortilégios, que podem travestir-se, também, de reencantamentos, se alastram.

Em tal sentido, para Lima Vaz, o labor da filosofia é o de rememoração (*Erinnerung*) da metafísica. Tal rememoração, é a *conditio sine qua non* para se compreender o niilismo, cuja causa é o esquecimento do Ser, que esteve sempre presente ao longo da tradição até o alvorecer da modernidade. No entanto, como a modernidade abandonou qualquer referência ao passado, como medida para avaliar o presente e projetar esperança duradoura no futuro, e substituiu os princípios orientadores da ação, em vista do bem viver, pelos fins imediatos, o existente continue sem rumo. Daí a necessidade de rememorar tais princípios

Ora, a reflexão sobre os fundamentos da ética, tarefa que se imporá sempre mais imperiosamente à reflexão filosófica, irá exigir uma recuperação do *esquecimento* do Ser para além das fronteiras da razão operacional e uma retomada do exercício da *Erinnerung* metafísica. (VAZ, 2012b, p. 283, grifo do autor).

Por conseguinte, se o que restou como peculiar à modernidade é o sôfrego afã de saciar necessidades infinitas para ocupar o maçante agora, “A consequência facilmente observável foi o abandonar-se niilisticamente ao tédio do presente.” (VAZ, 2012b, p. 14). Eis aqui o *pathos* daquela segunda fase do niilismo proclamado por Nietzsche (1973; 2011; 2017), ilustrada na metáfora do leão<sup>330</sup>: estágio da negação do dever e da afirmação do “eu quero”, de lançar no olvido o fardo das imposições da moral tradicional decadente. Segundo Marcelo Perine, “A fase do *eu quero* corresponde ao vazio deixado pela superação do dever ético como o espaço de uma atividade responsável, cujo niilismo é ainda imperfeito [...]” (2003, p. 61, grifo do autor). Aqui o homem se encontra cindido, pois a liberdade conquistada com a morte de Deus (NIETZSCHE, 2011; 2014), não resultou no êxito esperado. Isto é, sem o mundo perfeito, restou o hiato entre o querer e o querido. “A consequência imediata da desdivinização é o niilismo, entendido como ausência total de sentido, como perda de todo horizonte de significado e de valores”, segundo Claudemir Araldi (2004, p. 290). A morte de Deus, prenúncio da chegada do niilismo, selaria, então, o fim da metafísica para o protoniilista europeu (Heidegger, 2003).

No entanto, seria necessário ir além do niilismo imperfeito, mera antecâmara do futuro radiante, para radicalizá-lo, imergir no nada para de lá extrair o critério do agir (PERINE, 2003). É chegada a hora da criança, da inocência do amanhã, aberta ao futuro, do *amor fati* e, sobretudo, do além-do-homem, que despontará como um novo sol (NIETZSCHE, 2011, 2012b; 2014). Dupla exigência caberia a esse novo homem: por um lado, superar o niilismo; por outro, suportá-lo no eterno retorno, porém, somente poderá falar sobre o mundo do vir-a-ser, do eterno retorno, em perspectiva; “[...] de resto, nada mais sabe ele acerca do fluxo eterno das coisas” (ARALDI, 2004, p. 367) e da luta eterna das forças. Tal niilismo nietzschiano, nas suas diversas fases, foi para Martin Heidegger o resultado natural da trajetória da metafísica<sup>331</sup> (HEIDEGGER, 2007; 2010) que olvidou de pensar o ser (HEIDEGGER, 1988). Já para Lima Vaz tal niilismo não passa de uma das faces do enigma da modernidade.

---

<sup>330</sup> “Mediante a figura do leão se expressa o esforço nietzschiano de crítica de livramento da moral.” (ARALDI, 2004, p. 298).

<sup>331</sup> “Heidegger faz começar tal caminho desde Platão e mesmo desde os pré-socráticos, e fá-lo prolongar-se até Nietzsche, quando então é anunciado o ‘fim da metafísica’.” (VAZ, 2002, p. 336).

Para Heidegger, o niilismo nietzschiano seria, apenas, resultado da trajetória do modelo ontoteológico de esquecimento do ser e o projeto da tecnociência o seu sucedâneo contemporâneo natural, cujos desígnios encontram-se realizados no poder demiúrgico do humano sobre o Ser (VAZ, 2002). Com isso, a modernidade teria entrado numa idade pós-metafísica<sup>332</sup>, e a questão da inteligibilidade do existir teria perdido vigor, porque o fazer (*poíesis*) condensa a resposta sobre o existente em sua totalidade. Não obstante, segundo Lima Vaz, o problema do existir rechaça qualquer investida de ‘desconstrução’. “Ele renasce na própria negação no *niilismo* absoluto, pois a negação só subsiste no *sujeito* que nega e que, portanto, *existe* e se atribui um *sentido* no ato mesmo de negar qualquer sentido à existência” (VAZ, 2012b, p. 167, grifo do autor). Se a filosofia abandonou a pergunta pelo existir, ela permaneceu inscrita no sistema simbólico moderno, porque o estatuto transcendental do sujeito é, antes de mais nada, o de instituinte de sentido. A despeito de sua condição imanente e das vicissitudes históricas, o sujeito moderno tornou-se “doador de sentido”<sup>333</sup> das diversas esferas de domínio da sociedade e da cultura, como Weber (2004) já havia percebido.

Em contraponto a Heidegger, que via o niilismo nietzschiano apenas como um acontecimento, um destino inscrito na história da metafísica ocidental<sup>334</sup>, Lima Vaz vê o niilismo contemporâneo como um dos maiores desafios a ser enfrentado pelo pensamento, sobretudo na sua dimensão ética, expressão mais candente da ausência completa de um princípio normativo para orientar o agir humano. Sob esse aspecto, entende-se por que ele dedicará seus últimos trinta anos de vida a essa questão (PERINE, 2003), de modo a compreendê-la como um problema inadiável que precisaria ser enfrentado, não nos termos propostos por Heidegger, para quem a técnica figuraria como a fronteira mais avançada da metafísica, mas como a

---

<sup>332</sup> Quando interpreta o fim da metafísica anunciado por Heidegger, Lima Vaz, com uma certa ironia, dirá que “Heidegger, no entanto, deixa-nos um testemunho que é, talvez, o mais eloquente na filosofia contemporânea, de que *pensar* a tradição metafísica permanece como um dos atos fundadores da continuidade histórica da filosofia.” (2002, p. 307, grifo do autor).

<sup>333</sup> É importante transcrever o esclarecimento de Lima Vaz sobre esse termo, em vista do que ele representa para a compreensão do homem moderno, na sua condição de doador de sentido, mas, sobretudo pelo impasse que ela gera sobre do ponto de vista ontológico, ou seja, de ser ele mesmo causa e destinação desse sentido. “A expressão ‘doador de sentido’ significa aqui a versão ontológico-metafísica do paradigma antropocêntrico como estrutura fundante do sistema simbólico da modernidade. A antroponomia moderna sucede a ideonomia platônica, a ouisionomia aristotélica e a teonomia cristã. Ela promove o sujeito transcendental a instância última de inteligibilidade, do qual deve provir a resposta às questões radicais: que é *existir?* por que existir?” (VAZ, 2012b, p. 167).

<sup>334</sup> Cf. Lima Vaz (2002).

recolocação da questão da técnica sob o exato lugar ocupado por ela no desenvolvimento da cultura moderna, que alterou radicalmente o modo como a consciência humana apreende e elabora os conteúdos cognitivos da experiência vivida, não mais a partir dos valores simbólicos presentes no mundo vivido, mas na mera satisfação de necessidade particulares. Dessas longas meditações, ele chegou à seguinte conclusão:

Uma revolução profunda e silenciosa, cujos efeitos visíveis e ruidosos acabam por ocultar sua verdadeira natureza e seu alcance, está em curso há pelo menos dois séculos nas camadas elementares do psiquismo e nos fundamentos das estruturas mentais do indivíduo típico da civilização ocidental. Ela vem transformando, num nível de radicalidade até hoje aparentemente desconhecido na história humana, as intensões, atitudes e padrões de conduta que tornaram possível historicamente nosso 'ser-em-comum' e, portanto, as razões que asseguram a viabilidade das sociedades humanas e o próprio predicado da socialidade, tal como tem sido vivida nesses pelo menos cinco milênios de história (3000 a.C.-2000 d.C.).<sup>335</sup> (VAZ, 2012b, p. 269).

Tal revolução provocou uma profunda mudança cultural que atingiu, radicalmente, os valores, as condutas humanas e a forma de vida daí decorrentes. Foi tal revolução que Nietzsche submeteu ao método "genético-sintomático"<sup>336</sup>, para imputar à tradição moral do Ocidente, a causa do niilismo. Seu herdeiro, Heidegger, leva adiante esse método para decretar o fim da metafísica, esta que tornou visíveis os entes, à custa do encobrimento do ser, cuja expressão mais patente é o niilismo, realização da ontoteologia inaugurada por Platão, cuja técnica constitui o seu índice mais proeminente. Ora, segundo Lima Vaz, o autor de "Ser e tempo" não quis ver, sob pena de subverter a trajetória do seu pensamento e colocá-la em risco, que a técnica não é consequência da metafísica, pois se é fausta na fabricação de objetos descartáveis, vive à mingua na produção de estruturas simbólicas vitais à cultura. A metafísica, portanto, não encobriu o ser. Pelo contrário, rememorá-lo sempre foi o seu labor, para orientar os seres na direção do Absoluto.

<sup>335</sup> Sobre a influência das mudanças e da forma de vida moderna na consciência, diz Berger: "[...] a consciência moderna é parte e parcela da situação em que se encontra o indivíduo contemporâneo. Em outras palavras, uma pessoa hoje não está apenas situada no mundo moderno, senão também dentro das estruturas da consciência moderna. Portanto, a consciência moderna é um dado para o pensamento contemporâneo. Ela é, se prefere, um *a priori* empírico" (2017a, p. 22, grifo do autor).

<sup>336</sup> "O método *genético-sintomático* pretende atingir algum episódio verdadeiramente fatal (*fatum* = destino) ocorrido nos estratos profundos da história espiritual do Ocidente e que irá impelir o destino dessa história em seu inexorável avançar para o *niilismo*." (VAZ, 2012b, p. 270, grifo do autor).

Com efeito, ao ser exorcizada do pensamento moderno, o espaço da metafísica ficou vazio para o operacional e o livre domínio da manipulação da realidade pela técnica, cuja regra de ouro é a utilidade e a satisfação imediata das necessidades. Não obstante, por que não reconhecer o que, de fato ocorreu? Isto é, o que houve foi, tão-somente, a substituição de um modelo metafísico por outro, no qual a subjetividade assoma com o seu poder demiúrgico, para determinar, a partir de si mesma, o próprio critério da verdade e do agir, mesmo sendo incapaz de responder às questões candentes relativas ao sentido da vida. “Em outras palavras, desaparecida aos olhos da razão a medida axiológica da realidade em cujo horizonte se eleva a ideia do ser como *bem-em-si*, não resta ao agir humano senão a errância no espaço anômico do niilismo.” (VAZ, 2012b, p. 283, grifo do autor). Nessa afirmação, está contida a chave para a compreensão da raiz do niilismo, encrostada que está numa forma específica do agir humano, para a qual lhe falta um princípio orientador, que transcenda os limites da própria imanência. O motivo que leva a afirmar que esse princípio não poderia ser encontrado no próprio agente é que a condição de contingência que lhe é própria não abriga densidade ontológica capaz de fazer o existente elevar-se a partir de si mesmo da sua condição fática, ultrapassar as vicissitudes da temporalidade e instaurar-se como critério absoluto da verdade do ser. Somente no mundo fantástico do Barão de Münchhausen seria possível ao existente erguer-se do pântano erguendo-se a si mesmo pelos próprios cabelos. Se o princípio normativo sobre o qual a tradição ocidental construiu seu modo de vida foi esquecido, e se tal esquecimento dever ser imputado como a causa dos descaminhos da sociedade moderna, então cabe recolocar a questão desde o lugar em que ela foi obliterada, refazer o caminho do olvido, até atingir a fonte normativa primeira. No entanto, isso apenas será possível a partir do concurso de uma metafísica rememorativa, o que não significa uma simples repaginação da metafísica tradicional, mas uma rememoração que aponte a raiz mais profunda desse esquecimento e demonstre os resultados ilusórios desse novo modelo de metafísica.

Na verdade, porém, o *esquecimento do ser* no seu teor ôntico independentemente do nosso conhecer e do nosso agir e fazer caracteriza esse imenso processo de substituição dos *seres* que nos são *dados* pela natureza pelos *objetos* que *são produzidos* pela técnica. Trata-se de um processo concreto e palpável que se estende e avança por todos os caminhos da vida humana. (VAZ, 2012b, p. 282, grifo do autor).

Rememorar o ser, mister da metafísica desde Platão, não significa negar as conquistas promovidas pela modernidade social, com visíveis resultados que melhoraram as condições materiais da vida, graças ao avanço da ciência, da técnica e das novas formas de organização política e sociais. Esse não é o problema para Lima Vaz. Como visto no primeiro capítulo, a questão é que o desenvolvimento da modernidade social se realizou à custa da modernidade cultural. Aquela sobrepôs os interesses do sistema, regido pela lógica do dinheiro e do poder (Habermas, 1984; 2000), aos valores simbólico-culturais do mundo vivido, sobre os quais cada comunidade se compreendia na sua singularidade própria. Tal sobreposição, do social sobre o cultural simbólico, logrou êxito porque ela trouxe consigo seu principal acólito: os encantamentos produzidos pelos artefatos da tecnociência, pois como afirma Lima Vaz,

A fascinação pelo *objeto técnico* na sua essencial referência *antropocêntrica*, seja teórica (ciência) seja operacional (técnica), é o fator verdadeiro e mais eficaz do *esquecimento* do Ser e do descrédito da metafísica, bem como das consequências *niilistas* que daí se seguem (2012b, p. 282, grifo do autor).

Nessa nova matriz social nascente, o valor indivíduo (VAZ, 1988) surge, assim, como a cifra mais alta da escalada rumo ao antropocentrismo, e a imanência instaura-se como o limite fronteiro a partir do qual serão gestados os valores do bem viver do novo marco civilizacional, malgrado seu resultado mais aparente tenha sido a perda de referência dos valores transcendentais, causadora do tédio e do sem sentido niilista. Sob esse aspecto, talvez nem mesmo a ideia de Habermas de que as tradições religiosas ainda conseguem manter viva a consciência do que falta e serem sensíveis ao que falhou ao longo do processo de racionalização ocidental, pois que “Elas preservam na memória dimensões do nosso convívio pessoal e social, nas quais os progressos da racionalização social e cultural provocaram danos irreparáveis” (HABERMAS, 2007, p. 14), a força disruptiva da metafísica da subjetividade, mesmo que não queira se reconhecer sob essa denominação, substitui, assim, a metafísica da rememoração do Ser, esta que mantém viva a dinâmica da alma humana no seu caminho em direção ao Absoluto da existência.

Por conseguinte, perdida a referência à transcendência, aberto está o flanco para a dominação “[...] do saber puramente operacional e, conseqüentemente, para a plena manipulação técnica da realidade, sem outra regra senão os fins

imediatos da *utilidade* e da *satisfação* das necessidades, lançadas essas no processo sem fim do ‘mau infinito’.” (VAZ, 2012b, p. 283, grifo do autor). Sem o referencial rememorativo do ser, restaria indagar: o que compartilharão as gerações desse novo milênio, em relação ao esquecimento da tradição, após expugnadas as resistências humanas pelos encantos do presente?

Os atores da civilização que deverá prevalecer no século XXI partilharão sem dúvida conosco da mesma *natureza* do ponto de vista da descendência biológica. Poderá neles ser reconhecida alguma continuidade com o passado atestada por invariantes *culturais*? Se considerarmos a cultura *material*, tudo indica que a distância entre eles e seus ascendentes das civilizações passadas será cada vez maior. No domínio da cultura *simbólica*, a menos que uma mais possível e imprevisível transformação tenha também atingido o seu *espírito* e os tenha tornado totalmente estranhos e indiferentes ao passado espiritual, sobretudo ético-religioso, do qual procederam, o vínculo mais permanente e resistente que os ligará a nós será a interrogação sobre as *razões de viver*. (VAZ, 2012b, p. 284, grifo do autor).

Sob o ponto de vista do magistério eclesial, que tem na reflexão teológica um dos principais aportes intelectuais para traduzir o conteúdo da revelação na atualidade do presente, Lima Vaz retoma o instante apelo que a *Fides et Ratio*<sup>337</sup> dirige à teologia, no sentido de que ela retome o caminho da rememoração dos eventos da história salvífica, lugar da gestação e do encontro entre a verdade da revelação e o pensamento grego, cuja síntese cristã representou o mais importante aporte para a consolidação da cultura ocidental. Sem a rememoração metafísica, a teologia correria o risco de se perder no emaranhado da cultura científico-tecnológica ou se tornar mais uma dentre as tantas narrativas poéticas, retóricas moralizante ou socializante, misticismos exotéricos, tão em voga nas paragens atuais, ou se integrar numa “eclética ciência das religiões”<sup>338</sup> (VAZ, 2012b, p. 284), ou, ainda, compor o coro das ciências humanas, ainda tributárias dos métodos das ciências naturais.

<sup>337</sup> Carta apostólica do Sumo Pontífice João Paulo II aos bispos da Igreja Católica, sobre as relações entre fé e razão, publicada em 1998.

<sup>338</sup> Lima Vaz critica as ciências humanas por seu mimetismo aos métodos das ciências naturais, à guisa de um esforço metodológico para emular o que se convencionou a ser denominado como “Ciência”, desde o século XVIII, ideia que ganhou corpo, sobretudo, no âmbito do positivismo lógico do Ciclo de Viena. Uma das fontes da crítica de Lima Vaz é Michel Foucault, em “As palavras e as coisas”. Para o filósofo francês, o anúncio da morte de Deus já prenuncia o da morte do homem. Assim, as Ciências Humanas seriam as porta-vozes desse segundo anúncio. Uma das contribuições a esse debate está delineada no texto apresentado por Lima Vaz por ocasião das reuniões do Grupo de Reflexão (Rio, Dez. 1986) e da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER) (Belo Horizonte, Julho 1987): “Religião e sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985)”. Posteriormente, o texto foi publicado na revista Síntese Nova Fase, Belo Horizonte (1988). Vale a pena seguir o direcionamento dado à reflexão, na forma de um ponto de partida, aberto à posterior aprofundamento, sem qualquer

De todo modo, os desafios que foram lançados pela tempestade chamada modernidade, reclama uma clara interrogação sobre suas causas e, acima de tudo, em relação às consequências niilistas que se abatem sobre a cultura ocidental. Nesse sentido, deve-se buscar uma outra matriz de análise que vá além dos limites da perspectiva heideggeriana, que considerou a técnica, apenas, como um desfecho do declínio da metafísica ocidental. Tal pressuposto talvez não abarque a complexidade do que representou o advento da ciência e da técnica modernas para a cultura, como bem sinalizou Jean Ladrière (1979). Não obstante, buscar conhecer a significação simbólico-cultural do que foi a passagem, inédita na história da humanidade, de uma relação empática com os semelhantes e a natureza para um vínculo mediado pela ciência e pela técnica, sem a rememoração do ser, poderá abrir novos horizontes hermenêuticos compreensivos sobre as falsas ilusões provocadas pelo avanço do niilismo, inclusive na perspectiva do discurso do reencantamento. Sob esse aspecto, em meio ao “niilismo ético” (VAZ, 2002), que Nietzsche apontou como o hóspede indesejado da sociedade ocidental moderna, que moral poderia ser reclamada para esse tempo? Segundo Luís Eduardo Soares, em sentido figurado, “[...] moral da história: a modernidade tem razões que o próprio coração desconhece. Para o bem

---

pretensão de ser conclusiva. Diz ele: “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 não de surgir na discussão.” (1988, p. 27). Entende-se que as reflexões de Lima Vaz sobre o tema produziram frutos positivos, sobretudo para a Ciência da Religião, na sua busca de estabelecer um estatuto epistemológico próprio, não exclusivo, mas interdisciplinar. Em tal direção, caberia retomar a resposta de Marcel Gauchet, ao ser indagado sobre o lugar de sua fala, se seria o da filosofia ou da história, “Tenho a impressão de continuar a herança dos observadores do contemporâneo, que surgem quando aparece a consciência de uma condição humana que muda com o tempo e com as sociedades mesmas. Suas curiosidades são por natureza múltiplas. Seu caminho está feito de idas e vindas. Se é indispensável escutar de perto o movimento do presente, pois é fonte inesgotável de inspiração e questões, é também completamente necessário remontar-se ao passado – aos passados –, pois os enigmas do presente somente começam a esclarecer-se à luz da história, colocando-os na perspectiva das sociedades anteriores. Por outra parte, quem ignora esta circulação entre passado e presente no conhecimento da história?” (GAUCHET, 2007, p. 23-24, grifo do autor). Pensa-se, com efeito, que, enquanto propósito de uma área interdisciplinar, esse pressuposto de Gauchet poderia ser aplicado ao estatuto epistemológico da Ciência da Religião, sem reparo. Apenas para finalizar, caberia lembrar que Lima Vaz faleceu em 23.05.2002, 11 anos antes de ter sido publicado o “Compêndio de Ciência da Religião”, organizado por João Décio Passos e Frank Usarski (2013). Um marco para essa área de conhecimento. Nessa perspectiva, certamente teriam sido muito valiosas as contribuições desse filósofo católico ao novo estágio de desenvolvimento da Ciências da Religião, no Brasil, sobretudo em relação ao volume de publicações e à abertura de vários programas de pós-graduação, o que apenas revela a dinâmica dessa nova fronteira de diálogo interdisciplinar, indispensável à pluralidade dos tempos atuais e ao avanço do conhecimento na área das ciências humanas.

ou para o mal”<sup>339</sup> (1989, p. 145). Em face das ilusões niilistas que povoam o universo da atualidade e da liquidação dos valores morais em meio a ilusões reencantadas, seria tal disjuntiva uma simples questão de opção?

---

<sup>339</sup> Soares estaria aqui fazendo uma paráfrase ao pensamento 277 de Pascal: “O coração tem suas razões, que a razão não conhece: percebe-se isso em mil coisas.” (1973, p. 111).

## Conclusão

Após percorrido esse longo processo de investigação, chega-se ao final do itinerário ciente de que muitas outras questões tiveram de ser apenas sinalizadas e deixadas pelo caminho, não porque fossem de somenos, pelo contrário, isso ocorreu por força de questões metodológicas, isto é, pela impossibilidade de se apreender discursivamente os vários matizes de um fenômeno investigado. A consciência dessa impossibilidade sempre esteve presente ao autor bem como a certeza de que o falar sobre uma realidade é apenas uma palavra, um ponto de vista, em nada mais importante do que a própria realidade, pois nenhum discurso é mais fascinante que a presentificação de um simples fenômeno, por mais firmado que ele seja.

Ciente de que a palavra está em função do fenômeno e a ele se subordina, no que assoma como novidade, chegou o momento de o autor tecer suas reflexões finais sobre a pesquisa cujo propósito foi o de abordar a questão do *revival* religioso, que tomou a dianteira nas paisagens da contemporaneidade, sobretudo a partir dos anos de 1970, reclamando ser analisado quanto ao contexto mais amplo das suas manifestações e às suas implicações para a compreensão do lugar da religião na sociedade atual. Haja vista que se trata de um evento que surpreendeu também aquelas análises que tinham a religião como mais um dos resíduos da tradição ocidental que, aos poucos, seriam varridos para o passado da história recente.

Assim, se foi possível preservar a ideia originária ao longo desta pesquisa, isto é, de ensejar a demonstração de que o contexto vital no qual surgem esses movimentos religiosos é também condição para apreender, no amplo conjunto de sua manifestação, a singularidade e complexidade que lhe são próprias, então, a abordagem aqui ensaiada logrou algum êxito, na medida em que ampliou o espectro de possibilidades de sua apreensão, para além da simples constatação. Porquanto, os resultados aqui apresentados dão conta de que o contexto no qual o *revival* religioso se apresenta subordina-se às condições sócio-históricas, que foram determinantes para a conformação do *ethos* moderno e cujas consequências estão presente na contemporaneidade. Tais condições revelam, por sua vez, que o processo de racionalização ocidental e, junto com ele, o desencantamento do mundo e a secularização, são co-partícipes da entrada do espectro do niilismo que ronda a atualidade. Quanto às consequências do niilismo e sua efetiva atuação no cenário

desencantado da atualidade, essas podem ser divisadas através do esgotamento do ideal de uma vida reconciliada, que a racionalidade esclarecida foi incapaz de prover. Sob esse ângulo, a simples afirmação do retorno do reencantamento do mundo não parece ser condição suficiente para superar a falta de sentido e apontar um horizonte de esperança para o devir da história humana.

Como foi visto, o que ocorreu foi a exaustão da forma de vida da sociedade atual, que vem a jusante do propósito da racionalidade esclarecida, na sua pretensão de retirar o ser humano das trevas da ignorância religiosa e conduzi-lo ao reino do esclarecimento, tornando-o, assim, o regente do próprio destino e juiz sobre a natureza. Vencedor, o novo Prometeu não se subordina aos deuses, pois tem os favores da ciência e da técnica, signos mais eloquentes da maestria do seu domínio. Paradoxalmente, a realização da conquista de tais promessas, a história inscrita sob os princípios da racionalidade esclarecida e a natureza subordinada aos seus ditames, resultou numa paisagem sombria que emoldura o *ethos* agonizante contemporâneo. Depreende-se, daí, que fica sem resposta a indagação sobre os fins que poderiam ser imputados a uma forma de vida calcada nos valores inscritos no imediato consumo, que emanam da fausta capacidade produtivista da tecnociência; consumo que se tornou critério determinante da identidade do sujeito moderno e de sua pertença ao grupo dos súditos da vencedora racionalidade moderna. Ora, tal modo de viver corresponderia em algo que poderia ser chamado de reencantado?

A resposta a tal questionamento não ocorreu, portanto, na forma de uma simples encolha entre as alternativas sim ou não. A questão, em vista da grandeza dos valores em jogo, reclamou uma resposta certificativa, isto é, uma afirmação de que o mundo organizado pela racionalidade esclarecida, carente de um princípio normativo de valor simbólico, capaz de lançar o ser humano na direção de um horizonte de esperança, colocou sob suspeição a possibilidade de uma reversão objetiva dos seus fundamentos. Isso porque o avanço sem trégua da tecnociência sobre as frágeis estruturas do mundo vivido, tornou a ideia de reencantamento mais próxima a um melancólico desejo emancipatório irrealizável e mais distante da verificação fática de um sonho possível. Isso não sugere, em nada, por seu turno, que se deveria deixar de sonhar, longe disso. O que se infere, sob o ponto de vista aqui defendido, é que se torna pouco provável postular a reversão do processo de racionalização ocidental, pois, de certo modo, é o que poderia significar a defesa do *revival* religioso, *tout court*. O que não significa dizer que as Ciências da Religião, junto

com outras ciências humanas, alcançaram uma vitória de Pirro, na batalha travada para identificar e catalogar os movimentos religiosos na atualidade. Pelo contrário, o que se pretendeu afirmar é que se tratou de uma batalha inicial. Caberia agora inscrever o *revival* religioso num quadro mais amplo dos processos sócio-histórico-culturais do Ocidente para apreendê-lo no seu próprio contexto, identificando quais foram as consequências do seu acontecer para contemporaneidade, em face do niilismo.

Foi esse entendimento que moveu o autor a buscar demonstrar, no primeiro capítulo, que o conceito de reencantamento do mundo não considerou as consequências do processo de racionalização que, ao promover o desencantamento do mundo, não o fez atingindo somente a superfície ou os contornos da civilização do Ocidente. Pelo contrário, a razão esclarecida, que saiu vencedora do embate contra o mito, mitologizou a si mesma e vendeu-se, sob novas roupagens, como alternativa aos antigos encantamentos, só que agora não mais subordinados aos deuses, mas aos sortilégios autorreferentes de si mesma. A força persuasiva dos objetos tecnológicos que ela produz, sua capacidade preditiva e seu poder de reconstruir o mundo transcendental, formal e objetivamente, fez dela a única força imbatível no seu campo de domínio. Assim, tudo aquilo que não se subtraiu aos seus encantos foi reputado como destituído de sentido ou tratado como resquício de uma idade pretérita, a infância mítica, superada pelas luzes esclarecedoras do entendimento calculador e preditivo, sob a égide do sujeito autônomo.

Por sua vez, como foi observado no segundo capítulo, as análises sobre a dessecularização e o reencantamento passaram ao largo de uma questão basilar, quando surpreendidas pelo *revival* religioso: tal fenômeno tornara-se mais manifesto quando se mostraram ilusórias as promessas de um sentido não religioso para a existência. Isso porque, o progresso material veio acompanhado, apenas, de um modo de vida ancorado no mero consumo e o horizonte de futuro desenhado pelo sistema não avançou para além da autorreprodução monotônica de si mesmo. Tal contexto, somado à indisponibilidade de um mapa de navegação que apontasse o caminho de volta a um suposto jardim do éden, tornou ainda mais quimérica a possibilidade de o indivíduo elaborar, a partir de si mesmo, um roteiro de fuga válido para a saída da crise de sentido da atualidade.

Tais pressupostos transformaram-se em ensejo para dar um passo adiante no sentido de elevar a outro patamar de análise a discussão sobre a crise de sentido

da atualidade, objeto do terceiro capítulo, porque ainda faltava identificar uma possível causa da crise. Aqui, a análise genealógica realizada por Lima Vaz sobre o processo de constituição da modernidade foi no sentido de demonstrar que ela trouxe consigo o germe de sua contradição: o sujeito autorreferente, de caráter antropocêntrico. No indivíduo que brota do *Cogito ergo sum* cartesiano, resultante do confronto de paradigmas da metafísica tradicional, estariam presentes os indícios do que se tornaria a causa eminente da crise dos tempos modernos do Ocidente, a saber: a subjetividade hipertrofiada. Ao encontro dessa causa ocorreram de mãos dadas o desencantamento do mundo e a secularização que limpavam o terreno para a chegada do niilismo, enigma abrigado no eixo normativo do Ocidente moderno, que se espalhou nas paisagens contemporâneas.

Na forma de um enigma, portanto, o niilismo ético assoma como a face mais sombria da atualidade, que é a crise de sentido e a ausência de uma finalidade orientadora da história. Em sua contradição fundamental, tal enigma desafia a compreensão de uma época que negou os valores perenes da religião, fontes de esperança que movem o ser humano na busca de um propósito de vida, e impôs como princípio normativo de valor a própria subjetividade, fronteira última que estabeleceu a verdade do “EU” e do mundo. Contudo, o Prometeu moderno, esse deus antropocêntrico revelou-se um logro e mostrou-se incapaz de prover qualquer sentido a partir de si mesmo e, assim, lançou-se em busca da razão do seu existir. Para tanto, buscou abrigo nas experiências religiosas, signos do desejo humano pela transcendência. Daí a pluralidade de manifestações, de cariz religioso ou não, no afã de prover algum sentido à vida, índices de que a sede da humanidade por algo que a transcenda não foi saciada.

Por conseguinte, tendo como pressuposto as análises sobre a gênese e constituição dos tempos modernos e a crise de sentido causada pelo abandono dos valores transcendentais, que franqueou a chegada do niilismo, entende-se demonstrada a tese enunciada, a saber: o reencantamento do mundo é uma noção insuficiente para explicar a emergência dos movimentos religiosos, porque tal categoria de análise não dá conta de explicar o lugar da religião, nesse suposto mundo reencantado, em face da força persuasiva dos valores imanentes produzidos pela racionalidade formal e operativa, principal força motriz do progresso, ou mesmo de problematizar o contexto sócio-histórico no qual o *revival* religioso vai deixando os sinais de sua inarredável presença, a despeito do niilismo. Nessa perspectiva, por que

não indagar, em face da defesa do reencantamento, se estaria em curso a formação de um novo eixo estruturante da contemporaneidade no qual a religião reclamaria seu papel simbólico de constituidora de sentido e orientadora da história humana? Se tal ocorre, que lugar ocuparia o princípio normativo dos tempos modernos, que é a subjetividade? Ora, se o conceito de reencantamento do mundo silencia em face de tais questões, então teria que ser postulada a necessidade de se recorrer a outras categorias de análise e mediações epistemológicas, caso se pretenda compreender o significado do *revival* religioso na contemporaneidade.

## Referências

- ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund; HORKHEIMER, Max. **A dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. **Confissões; de magistro**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- AMARAL, Hugo Pereira. Um depoimento. In: MACDOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**: Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002. p. 355-360.
- ANDERSON, Perry. **As origens da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- APEL, Karl-Otto. **Estudos de moral moderna**. Petrópolis: Vozes, 1994.
- AQUINO, Marcelo Fernandes de. Filosofia e teologia em Hegel. In: MACDOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**: Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002. p. 197-205.
- ARALDI, Clademir Luís. **Nihilismo, criação, aniquilamento**: Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso; Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2004.
- ARANTES, Paulo Eduardo. Um depoimento sobre o Padre Vaz. **Síntese Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 32, n. 102, p. 5-14, 2005.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Homens em tempos sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ARNT, Hérís. Estilo estético, uma maneira de estar no mundo. **Logos**, Rio de Janeiro, ano 4, n. 6, p. 31-35, 1997. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/14578>>. Acesso em: 27 jul. 2017.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Porto Alegre: Globo S.A., 1969.
- ASSUNÇÃO, Rudy Albino de. Reencantamento do mundo? Interpelando os intérpretes do desencantamento do mundo. ANAIS DO ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH - Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá (PR) v. III, n.9, p. 1-16, jan, 2011. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Acesso em: 17 maio 2017.
- AVRITZER, Leonardo. **A Moralidade da democracia**: ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- BAUDELAIRE, Charles. O pintor da vida moderna. In.: \_\_\_\_\_. **Poesia e prosa**. São Paulo: Nova Aguilar, 1995. p. 851-881.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BECKER, Howard Saul. **Truques da escrita**: para começar e terminar teses, livros e artigos. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre Filosofia da História. In: KOTHE, Flávio René (Org.). **Walter Benjamin**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1991. p. 153-164.

BERGER, Peter Ludwig. Further Thoughts on Religion and Modernity. **Society**, Cham, v. 49, n. 4, p. 313-316, 2012a. Disponível em: <<https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2Fs12115-012-9551-y.pdf>>. Acesso em: 03 nov. 2017.

\_\_\_\_\_. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

\_\_\_\_\_. **O imperativo herético**: possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa. Petrópolis: Vozes, 2017a.

\_\_\_\_\_. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017b

\_\_\_\_\_. **Perspectivas sociológicas**: uma visão humanista. Petrópolis: Vozes, 1976.

\_\_\_\_\_. The Desecularization of the World: A Global Overview. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). **The Desecularization of the World**: Resurgent Religion and World Politics. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999. p. 1-18.

\_\_\_\_\_. **Um rumor de anjos**. A sociedade moderna e a descoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 1973.

\_\_\_\_\_; LUCKMANN, Thomas. **A construção social da realidade**: tratado de sociologia do conhecimento. 36. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2012b.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BERNSTEIN, Richard Jacob. **Habermas y la Modernidad**. 3. ed. Madrid: Cátedra, 1994.

BÍBLIA. N. T. Mateus. In: BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**: contendo o antigo e o novo testamento. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 1837-1896.

BINGEMER, Maria Clara L. A sedução do sagrado. In: CALIMAN, Cleto (Org.). **A sedução do sagrado**: o fenômeno religioso na virada do milênio. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 79-115.

BLADE Runner 1949. Direção: Denis Villeneuve. Los Angeles, 2017. 135 min.

BOFF, Clodovis. **O Livro do sentido**: crise e busca do sentido hoje (parte crítico-analítica). São Paulo: Paulus, 2014. (v. 1)

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições produtoras de sentido. In: MOREIRA, Alberto. ZICMAN, Renée. (Org.). **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 9-21.

- BLUMENBERG, Hans. **La legitimación de la edad moderna**. Valência: Pre-Textos, 2008.
- BRONNER, Stephen Eric. **Da teoria crítica e seus teóricos**. Campinas: Papyrus, 1997.
- BRUNELLI, Marilene R. M. O tempo presente. In: MACDOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência: Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 277-286.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. **Teatro, templo e mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal**. 2. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Umesp, 1999.
- CARDOSO, Delmar. A propósito de “O Absoluto e a História”. In: MACDOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência: Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 267-276.
- CARLOS, Cássio Starling. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 05 out. 2017. Disponível em: <<http://edicaodigital.folha.uol.com.br/index.html#/edition/32327?page=6&section=3>>. Acesso em: 05 out. 2017.
- CARVALHO, José Jorge de. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: BINGEMER, Maria Clara L. (Org.). **O impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Loyola, 1992. p. 133-195.
- \_\_\_\_\_. O encontro de velhas e novas religiões: esboço de uma teoria dos estilos de espiritualidade. In: MOREIRA, Alberto. ZICMAN, Renée. (Org.). **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 69-98.
- CASSIRER, Ernest. **Indivíduo e Cosmos na filosofia do Renascimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil**. Coimbra: Almedina SA, 2006.
- \_\_\_\_\_. Secularização e laicidade: uma perspectiva histórica e conceptual. **Revista de História das Ideias**, Coimbra, v. 25, 2004.
- CHACON, Valmireh. Ética e cultura: desafios e respostas. In: MACDOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência: Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário**. São Paulo: Loyola, 2002. p. 243-246.
- COHN, Gabriel. **Introdução**. In: WEBER, Max; COHN, Gabriel. **Max Weber: Sociologia**. 7. ed. São Paulo: Ática, 2003. p. 7-31.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine. **La sociologie de Max Weber**. Paris: La Découvert, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Max Weber e a história**. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- \_\_\_\_\_. Habermas, leitor de Marx e de Max Weber. **Crítica Marxista**, São Paulo, Boitempo, v.1, n. 12, p. 41-58, 2001. Disponível em: <[http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/artigo72Artigo%202.pdf](http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo72Artigo%202.pdf)>. Acesso em: 15 mar. 2017.

CONNOR, Steven. **Teoria e valor cultural**. São Paulo: Loyola, 1994.

CRUZ, Eduardo Rodrigues da. **A persistência dos deuses**: religião, cultura e natureza. São Paulo: UNESP, 2004.

\_\_\_\_\_. Estatuto epistemológico da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 37-49.

DEBRAY, Régis. **Deus, um itinerário**: material para a história do Eterno no Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. **A religião**. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

DESCARTES, René, **Discurso do método; meditações; objeções e respostas; as paixões da alma; cartas**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às ciências humanas**. Tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DOMINGUES, Ivan A crise da verdade e o sujeito ético. In: MACDOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**: Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002. p. 259-266.

DRAWIN, Carlos Roberto. Ética e cultura: o paradoxo da reflexividade. In: MACDOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**: Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002. p. 247-258.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

\_\_\_\_\_. **Da divisão do trabalho social**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

EISENSTADT, Shmuel N. Modernidades múltiplas. Sociologia, Problemas e Práticas, Oeiras, n. 35, p. 139-163, abr. 2001. Disponível em <[http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0873-65292001000100007&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0873-65292001000100007&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 06 nov. 2017.

FERRY, Luc. **Aprender a viver**: filosofia para os novos tempos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

\_\_\_\_\_. **O homem-Deus ou o sentido da vida**. 4. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

\_\_\_\_\_; GAUCHET, Marcel. **Depois da religião**: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei? Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

FILORAMO, Giovanni, PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2003.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. 10. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

GALILEI, Galileu. O ensaiador. In: BRUNO, Giordano; GALILEI, Galileu; Campanella, Tommaso. **Sobre o infinito, o universo e os mundos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 99-238.

GAUCHET, Marcel. **El desencantamiento del mundo**: una historia política de la religión. Madrid: Trotta S.A., 2005.

\_\_\_\_\_. Ensayo de psicología contemporânea. **Revista de Psicología**, Santiago, v. XVI, n. 2, p. 97-125, 2007.

\_\_\_\_\_. **La condición histórica**. Madrid: Trotta, S.A., 2007.

GERTH, Hans Heinrich; MILLS, Charles Wright. Introdução: o homem e sua obra. In \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_ (Org.). **Ensaio de sociologia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. p. 13-95.

GEUSS, Raymond. **Teoria crítica**: Habermas e a Escola de Frankfurt. Campinas: Papyrus, 1988.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.

\_\_\_\_\_. **Política, sociologia e teoria social**: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo. São Paulo: UNESP, 1998.

GINER, Salvador. Prólogo. In: MARRAMAIO, Giacomo. **Poder e secularização**: as categorias do tempo. São Paulo: UNESP, 1995.

GIOVANETTI, José Paulo. Religião e subjetividade contemporânea. In: MACDOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**: Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002. p. 287-298.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião?** São Paulo Paulinas, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. **Entre naturalismo e religião**: Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

\_\_\_\_\_. Fé e conhecimento. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 06 jan. 2002. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs0601200206.htm>>. Acesso em: 15 mar. 2015.

\_\_\_\_\_. Modernidade: um projeto inacabado. In: ARANTES, Otília e ARANTES Paulo. **Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas**: arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas. São Paulo: Brasiliense, 1992.

\_\_\_\_\_. **O Discurso filosófico da modernidade**: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990a.

\_\_\_\_\_. **Técnica e Ciência como Ideologia**. Porto: Edições 70, 1994.

\_\_\_\_\_. **Teoría y praxis**: estudios de filosofía social. 2. ed. Madrid: Tecnos S.A., 1990b.

\_\_\_\_\_. **The theory of communicative action**: reason and the rationalization of society. Boston: Beacon Press, 1984. (v. 1).

\_\_\_\_\_. **The theory of communicative action**: lifeworld and system. A critique of functionalist reason. 3. ed. Boston: Beacon Press, 1985. (v. 2).

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 12 ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 25. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

HAUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da história**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1995.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio e conferências**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. A sentença nietzschiana "Deus está morto". **Natureza Humana**, São Paulo, v. 5, n. 2, p. 471-526, dez. 2003. Disponível em:

<[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-24302003000200008&lng=pt&nrm=iso](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302003000200008&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 16 fev. 2018.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. (v. 2)

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1988. (v. 1)

\_\_\_\_\_. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 1997. (v. 2)

\_\_\_\_\_. Sobre o 'humanismo'. In: SARTRE, Jean Paul; HEIDEGGER, Martin. **O existencialismo é um humanismo; a imaginação; questão de método, Jean-Paul Sartre**. Conferências e escritos filosóficos, Martin Heidegger. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

HELD, David. **Introduction to critical theory: HORKHEIMER to Habermas**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980.

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

\_\_\_\_\_. Sinais de um despertar religioso contemporâneo? **CONCILIUM**, Petrópolis, v. 89, n. 9, p. 1050-1063, set. 1973.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. 7. ed. São Paulo: Centauro, 2002.

JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo e Paideia grega**. Lisboa: Edições 70, 2002.

JASPERS, Karl. Método e visão do mundo em Weber. In: COHN, Gabriel (Org.). **Sociologia**: para ler os clássicos. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e científicos, 1997. p. 121-135.

\_\_\_\_\_. **Origen y meta de la historia**. 2. ed. Madrid: Revista do Occidente, 1953.

KALBERG, Stephen. **Max Weber**: uma introdução. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

\_\_\_\_\_. Max Weber's Types of Rationality: cornerstones for the analysis of rationalization processes in history. **The American Journal of Sociology**, Boston, vol. 85, n. 5, p. 1145-1179, mar. 1980.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

\_\_\_\_\_. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: \_\_\_\_\_. **Textos selecionados**: seleção de textos de Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. 2. ed. São Paulo: Martins fontes, 2004

\_\_\_\_\_. Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo?. In: \_\_\_\_\_. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1995.

KEPEL, Gilles. **A revanche de Deus**: cristãos, judeus e muçulmanos na reconquista do mundo. São Paulo: Siciliano, 1991.

KIERKEGAARD Sören Aabye. **Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KOYRÉ, Alexandre. Do mundo fechado ao universo infinito. 2. ed. Rio de Janeiro: Gradiva, 2001.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1991.

LADRIÈRE, Jean. **Os desafios da racionalidade**: o desafio da ciência e da tecnologia às culturas. Petrópolis: Vozes, 1979.

LECHNER, Norbert. A modernidade e a modernização são compatíveis? O desafio da democracia latino-americana. Lua Nova, São Paulo, n. 21, p. 73-86, 1990. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64451990000100005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451990000100005&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 14 jun. 2018.

LIBÂNIO, João Batista. **Deus e os homens**: os seus caminhos. Petrópolis: Vozes, 1990.

\_\_\_\_\_. In Memoriam: Padre Henrique Cláudio de Lima Vaz SJ. **Memorial Padre Vaz**, Belo Horizonte, 2002. Disponível em: <<http://www.padrevaz.com.br/index.php/biografia/biografia/228-in-memoriam-joao-batista-libanio>>. Acesso em: 28 mar. 2018.

\_\_\_\_\_. Lições do Mestre. In: MACDOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**: Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002. p. 361-372.

LOTT, Henrique Marques. **Religião, política e democracia**: a sociedade desencantada de Marcel Gauchet. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.

LÖWITH, Karl. **Max Weber y Karl Marx**. Barcelona: Gedisa, 2007.

\_\_\_\_\_. **O sentido da história**. Lisboa: Edições 70, 1991.

LÖWY, Michael. **A jaula de aço**: Max Weber e o marxismo weberiano. São Paulo: Boitempo, 2014.

LUCKMANN, Thomas. **A religião invisível**. São Paulo: Olho d'Água; Loyola, 2014.

LYON, David. **Pós-modernidade**. São Paulo: Paulus, 1998.

LYOTARD, Jean François. **A condição pós-moderna**. 8. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.

MACDOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. História e transcendência no pensamento de Henrique Vaz. In: PERINE, Marcelo. (Org.). **Diálogos com a cultura**

**contemporânea**: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ. São Paulo: Loyola, 2003. p. 11-32.

\_\_\_\_\_. **In Memoriam**: Padre Henrique Cláudio de Lima Vaz SJ (1921 - 2002).

**Memorial Padre Vaz**, Belo Horizonte, 2002. Disponível em:

<<http://www.padrevaz.com.br/index.php/biografia/biografia/227-in-memoriam-joao-a-mac-dowell>>. Acesso em: 28 mar. 2018.

\_\_\_\_\_. O pensamento do Padre Lima Vaz no contexto da filosofia contemporânea no Brasil. **Revista Portuguesa de Filosofia**, Braga, v. 67, n. 2, p. 231-234, 2011.

MAFFESOLI, Michel. **A sombra de Dionísio**: contribuição a uma sociologia da orgia. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. Saber filosófico, história e transcendência. In: \_\_\_\_\_. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**: Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **El reencantamiento del mundo**: una ética de nuestro tiempo. 2009. Buenos Aires: Dedalus, 2009.

\_\_\_\_\_. El reencantamiento del mundo. **Sociológica**, Ciudad de México, ano 17, n. 48, p. 213-241, 2002. Disponível em:

<<http://www.revistasociologica.com.mx/pdf/4809.pdf>>. Acesso em: 02 ago. 2016.

\_\_\_\_\_. **O conhecimento comum**: introdução à sociologia compreensiva. Porto Alegre: Sulina, 2007.

\_\_\_\_\_. **O tempo das tribos**: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

MAGNANI, Guilherme. Perguntas do público. In: MOREIRA, Alberto. ZICMAN, Renée. (Org.). **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 62-63.

MAIA, João. Michel Maffesoli e a construção de uma nova ética. **Logos**, Rio de Janeiro, ano 4, n. 6, p. 41-44, 1997. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/14580>>. Acesso em: 27 jul. 2017.

MARCUSE, Herbert. A noção de progresso à luz da psicanálise. In: \_\_\_\_\_. **Cultura e psicanálise**: seleção Izabel Loureiro. São Paulo: Paz e Terra, 2001, p. 112-139.

\_\_\_\_\_. **El hombre unidimensional**: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. Barcelona: Ariel, 1987.

\_\_\_\_\_. Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber. In: \_\_\_\_\_. **Cultura e Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p. 113-136. (v. 2)

MARRAMAO, Giacomo. **Poder e secularização**: as categorias do tempo. São Paulo: UNESP, 1995.

\_\_\_\_\_. **Céu e terra**: genealogia da secularização. São Paulo: UNESP, 1997.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**: entre secularização e dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. 3. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2009.

\_\_\_\_\_. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. 3. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

- MARSOLA, Maurício Pagotto. Modernidade e crise de humanismo. In: PERINE, Marcelo. (Org.) **Diálogos com a cultura contemporânea**: homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ. São Paulo: Loyola, 2003. p. 87-115.
- MELO NETO, João Evangelista Tude de. **Nietzsche**: o eterno retorno do mesmo, a transvalorização dos valores e a noção de trágico. 2013. 371 f. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2013. Disponível em: <[http://www.unicap.br/teprof/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=509](http://www.unicap.br/teprof/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=509)>. Acesso em: 05 abr 2018
- MENESES, Paulo. A cultura e suas razões. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 19 n. 56, p. 7-13, 1992.
- MESLIN, Michel. **Fundamentos de antropologia religiosa**: a experiência humana do divino. Petrópolis: Vozes, 2014.
- MOREIRA, Alberto; ZICMAN, Renée. Misticismo e novas religiões. In: \_\_\_\_\_ (Org.). **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 9-21.
- MOTTA, Roberto. Max Weber's Vocation: Some Remarks Concerning the Disenchantment of the Disenchanter. **Social Compass**, Lovain, v. 58, n. 2, p. 153-161, jun. 2011. Disponível em: <<http://scp.sagepub.com/content/58/2/153.full.pdf+html>>. Acesso em: 07 jun. 2016.
- \_\_\_\_\_. O presente e a aparência: alguns aspectos centrais do pensamento de Michel Maffesoli. **Logos**, Rio de Janeiro, ano 4, n. 6, p. 58-64, 1997. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/14584>>. Acesso em: 26 jul.2017.
- NASCIMENTO, João Paulo Costa do. **Abordagens do pós-moderno em música**: a incredulidade nas metanarrativas e o saber musical contemporâneo. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Intervenções. In: MOREIRA, Alberto. ZICMAN, Renée. (Org.). **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 69-98.
- \_\_\_\_\_. Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 63-74, 1997.
- NEVES, Luiz Felipe Baêta. O brasileiro Michel Maffesoli, sociólogo francês. **Logos**, Rio de Janeiro, ano 4, n. 6, p. 4-6, 1997. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/14572>>. Acesso em: 27. jul. 2017.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- \_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. Comentário a Parmênides. In: **Os Pré-socráticos**: Fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova cultural, 1973. p. 143-198.
- \_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- \_\_\_\_\_. Ecce Homo: como tornar-se o que se é. In: \_\_\_\_\_. **Obras incompletas**. Seleção de textos de Gérard Lebrun. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

\_\_\_\_\_. Sobre o niilismo e o eterno retorno. In: \_\_\_\_\_. **Obras incompletas.** Seleção de textos de Gérard Lebrun. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. **Vontade de potência.** Petrópolis: Vozes, 2017.

NOBRE, Marcos; REGO, José Marcio. **Conversas com filósofos brasileiros.** São Paulo: Ed. 34, 2000.

NOBRE, Renarde Freire. Entre passos firmes e tropeços. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 19, n. 54, p. 161-164, fev./2004. Resenhas.

OLIVEIRA, Cláudia Maria Rocha de. **Metafísica e Ética: A filosofia da pessoa em Lima Vaz como resposta ao niilismo contemporâneo.** São Paulo: Loyola, 2013.

OLIVEIRA, Juliano de Almeida. **Transcendência e Religião no pensamento de H. C. de Lima Vaz.** 2014 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da PUC-SP. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/11665/1/Juliano%20de%20Almeida%20Oliveira.pdf>>. Acesso em: 09. maio. 2018.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de Oliveira. **Ética e racionalidade moderna.** São Paulo: Loyola, 1993.

ORTIZ, Renato. Intervenções. In: MOREIRA, Alberto. ZICMAN, Renée. (Org.). **Misticismo e novas religiões.** Petrópolis: Vozes, 1994. p. 135-138.

PALÁCIO, Carlos. Intervenções. In: MOREIRA, Alberto. ZICMAN, Renée. (Org.). **Misticismo e novas religiões.** Petrópolis: Vozes, 1994. p. 165-168.

PANASIEWICZ, Roberlei; Aragão, Gilbraz. Novas fronteiras do pluralismo religioso: apontamentos sobre o pós-religional e o transreligioso. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 1841-1869, out./dez. 2015. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n40p1841/9033>>. Acesso em, 10 dez. 2018.

PARMÊNIDES. Parmênides de Eléia. In: **Os Pré-socráticos:** Fragmentos, doxografia e comentários. São Paulo: Nova cultural, 1973. p. 143-198.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos.** São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PECORARO, Rosario. **Infirmitas:** niilismo, nada negação. 2006. 303 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia da PUC. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível em: <[https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca\\_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=9326@1](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=9326@1)>. Acesso em: 06 set. 2016.

\_\_\_\_\_. **Niilismo e (pós)modernidade:** introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. São Paulo: Loyola, 2005.

PERINE, Marcelo. Ética e sociedade: razão teórica versus razão técnica. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 29, n. 93, p. 49-68, 2002.

\_\_\_\_\_. Niilismo ético e filosofia. In: \_\_\_\_\_. (Org.) **Diálogos com a cultura contemporânea:** homenagem ao Pe. Henrique C. de Lima Vaz, SJ. São Paulo: Loyola, 2003.

\_\_\_\_\_. Violência e niilismo: o segredo e a tarefa da filosofia. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 43, n. 106, p. 108-126, dez. 2002. Disponível em

<[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2002000200008&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2002000200008&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em 26 mar. 2018.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

\_\_\_\_\_. Reencantamento e dessecularização. A propósito do auto-engano em sociologia da religião. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 49, p. 99-117, nov 1997.

\_\_\_\_\_. Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 13, n. 37, p. 43-73, 1998.

PITTA, Danielle Perin Rocha. Elementos de método na obra de Michel Maffesoli. **Logos**, Rio de Janeiro, ano 4, n. 6, p. 20-24, 1997. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/14584>>. Acesso em: 26 jul.2017.

POLLACK, Detlef. Rumo a um novo paradigma da sociologia da religião? In: BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017b.

QUICHERAT, Louis Marie; SARAIVA, F. R. dos Santos. **Novíssimo dicionário latino-português**. 10. ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1993.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé**: introdução ao conceito de cristianismo. São Paulo: Paulinas, 1989.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. **Reconhecimento ético e virtudes**. São Paulo: Loyola, 2012.

RITZER, George. **Sociological Theory**. 8. ed. New York: McGraw-Hill, 2011.

RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**: escritos de filosofia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997. v 1.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre Heidegger e outros**: escritos de filosofia vol. 2. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

ROUANET, Sérgio Paulo. A volta de Deus. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 19 maio 2002. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1905200205.htm>>. Acesso em: 15 mar. 2015.

RUSSELL, Bertrand. **Retratos de memória**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1958.

RUSSEL, Robert John; WEGTER-MCNELLY, Kirk. Ciência e a teologia: interação mútua. In: PETERS, Ted; BENNETT, Gaymon. (Org.). **Construindo pontes entre a ciência e a religião**. São Paulo: Loyola: Editora UNESP, 2003.

SAMPAIO, Rubens Godoy. **Metafísica e modernidade**: método e estrutura, temas e sistemas em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**: o social e a política na pós-modernidade. 8. ed. São Paulo: Cortez Editora e Livraria Ltda, 2001.

SARTRE, Jean-Paul; FERREIRA, Vergílio. **O existencialismo é um humanismo**. 4. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1970.

SCHLUCHTER Wolfgang. **O desencantamento do mundo**: seis estudos sobre Max Weber. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

\_\_\_\_\_. **Paradoxos da modernidade**: cultura e conduta na teoria de Max Weber, São Paulo: Editora Unesp, 2011.

SCHMIDT, Volker H. Múltiplas modernidades ou variedades da modernidade? **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, n. 28, p. 147-160, jun. 2007. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/12862/8699>>. Acesso em: 07 nov. 2017.

SCHMITT, Carl. **Teología política**. Madrid: Trotta, S.A, 2009.

SELL, Carlos Eduardo. **Max Weber e a racionalidade da vida**. Petrópolis: Vozes, 2013.

SEVERINO, Emanuele. **Essenza del nichilismo**. 10. ed. Milano: Adelphi, 2015.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. Modernidade, secularização e a crise de legitimidade: uma introdução a Blumenberg. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 22, n. 70, p. 301-319, 1995.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. Secularização em declínio e potencialidade transformadora do sagrado. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 13, p. 2-16, 1991.

\_\_\_\_\_. A reflexão de Pe. Henrique C. de Lima Vaz e uma geração de cristãos comprometidos com a ação. In: MACDOWELL, João Augusto Anchieta Amazonas. (Org.). **Saber filosófico, história e transcendência**: Homenagem ao Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, SJ, em seu 80º aniversário. São Paulo: Loyola, 2002. p. 355-360.

SPOHN, Willfried. Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective. **Current Sociology**, London, Vol. 51(3/4), p. 265-286 may/july, 2003. Disponível em: <<http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0011392103051003007>>. Acesso em: 14 nov. 2017.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Org.). **Religiões em movimento**: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

TEZZA, Cristóvão. Talvez por refluxo cristão, a autoficção é vista como o que temos de pior. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 27 ago. 2017. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/colunas/cristovao-tezza/2017/08/1913155-talvez-por-refluxo-cristao-a-autoficcao-e-vista-como-o-que-temos-de-pior.shtml>>. Acesso em: 27 ago. 2017.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da modernidade**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. Modernidad y especificidades culturales. **Revista Internacional de Ciencias Sociales - UNESCO**, Paris, v. XL, n. 4, 1988. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0008/000822/082254so.pdf>>. Acesso em: 14 jun. 2018.

TURAN, Ömer. Rationalization in Weber and Habermas: a comparative perspective on a macrosociological concept. **Çankaya University Journal of Humanities and Social Sciences**, Turquia, v. 11. n.1, p. 13-40, 2014. Disponível em: <[http://www.academia.edu/11999267/Rationalization\\_in\\_Weber\\_and\\_Habermas\\_A](http://www.academia.edu/11999267/Rationalization_in_Weber_and_Habermas_A)>

Comparative\_Perspective\_on\_a\_Macrosociological\_Concept\_2014\_>. Acesso em: 30 nov. 2016.

USARSKI, Frank. História da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Org.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 51-61.

\_\_\_\_\_. **Constituintes da Ciência da Religião**: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

VARGAS LLOSA, Mario. **A civilização do espetáculo**: uma radiografia do nosso tempo e de nossa cultura. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.

VASCONCELOS, Eduardo Mourão. **Complexidade e pesquisa interdisciplinar**: epistemologia e metodologia operativa. Petrópolis: Vozes, 2007.

VATTIMO, Gianni. **Adeus à verdade**. Petrópolis: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Antropologia filosófica I**. 12. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. **Antropologia filosófica II**. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. Cultura e religião. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 5-12, 1985.

\_\_\_\_\_. **Escritos de filosofia II**: Ética e cultura. São Paulo: Loyola, 1988a.

\_\_\_\_\_. **Escritos de filosofia III**: filosofia e cultura. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Escritos de filosofia IV**: introdução à ética filosófica 1. São Paulo: Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. **Escritos de filosofia VI**: Ontologia e história. São Paulo: Loyola, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Escritos de filosofia VII**: Raízes da modernidade. São Paulo: Loyola, 2012b.

\_\_\_\_\_. Ética e civilização. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 17, n. 49, p. 5-14, 1990.

\_\_\_\_\_. Ética e comunidade. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 18, n. 52, p. 5-11, 1991a.

\_\_\_\_\_. Ética e razão moderna. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 22. n. 68, p. 53-95, 1995.

\_\_\_\_\_. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

\_\_\_\_\_. Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921). In: NOBRE, Marcos; REGO, José Marcio. **Conversas com filósofos brasileiros**. São Paulo: Ed. 34, 2000. p. 29-44.

\_\_\_\_\_. Humanismo hoje: tradição e missão. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 28. n. 91, p. 157-168, 2001.

\_\_\_\_\_. Marx e o Cristianismo. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 15, n. 37, p. 351-364, 1983.

\_\_\_\_\_. Morte e vida da filosofia. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 677-691, 1991b.

\_\_\_\_\_. Religião e modernidade filosófica. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 18, n. 53, p. 147-165, set./nov. 1991c.

\_\_\_\_\_. Religião e sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985). **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 15, n. 42, p. 27-47, jan./abr. 1988b.

\_\_\_\_\_. Sentido e não-sentido na crise da modernidade. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 21, n. 64, p. 5-11, 1994.

VILLAÇA, Nizia. Uma narrativa de celebração. **Logos**, Rio de Janeiro, ano 4, n. 6, p. 36-40, 1997. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/14579>>. Acesso em: 27 jul. 2017.

VOLPI, Franco. **El nihilismo**. 2. ed. Madrid: Siruela, 2012.

WANDERLEY, Luiz Eduardo Waldemarin. Intervenções. In: MOREIRA, Alberto. ZICMAN, Renée. (Org.). **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 104-106.

WATIER, Patrick. Conhecimento comum e saber sociológico. **Logos**, Rio de Janeiro, ano 4, n. 6, p. 24-30, 1997. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/14577>>. Acesso em: 27 jul. 2017.

WEBER, Max. A ciência como vocação. In: GERTH, Hans Heinrich; MILLS, Charles Wright (Org.). **Ensaio de sociologia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974a. p. 154-183.

\_\_\_\_\_. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. 11. ed. São Paulo: Pioneira, 1997.

\_\_\_\_\_. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. A psicologia social das religiões mundiais. In: GERTH, Hans Heinrich; MILLS, Charles Wright (Org.). **Ensaio de sociologia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974b. p. 309-346p.

\_\_\_\_\_. As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo. GERTH, Hans Heinrich; MILLS, Charles Wright (Org.). **Ensaio de sociologia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974c. p. 347-370.

\_\_\_\_\_. Capitalismo e sociedade rural na Alemanha. In: GERTH, Hans Heinrich; MILLS, Charles Wright (Org.). **Ensaio de sociologia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974d. p. 371-410.

\_\_\_\_\_. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 4. ed. Brasília: UNB, 2015. (v. 1)

\_\_\_\_\_. **Economy and society: an outline of interpretive sociology**. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1978.

\_\_\_\_\_. **Ética econômica das religiões mundiais: ensaios comparados de Sociologia da Religião**. Petrópolis: Vozes, 2016. (v. 1)

\_\_\_\_\_. **História geral da economia**. São Paulo: Mestre Jou, 1963.

\_\_\_\_\_. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: GERTH, Hans Heinrich; MILLS, Charles Wright (Org.). **Ensaio de sociologia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974e. p. 371-410.

\_\_\_\_\_. Religião e racionalidade econômica. In: \_\_\_\_\_; COHN, Gabriel. **Max Weber: Sociologia**. 7. ed. São Paulo: Ática, 2003. p. 142-159.

\_\_\_\_\_. Sobre algunas categorías de la a sociología comprensiva. In: \_\_\_\_\_. **Ensayos sobre metodología sociológica**. Buenos Aires: Amorrortu Editores S. C. A., 1958. p. 175-221.

WHITEHEAD, Alfred North. **A ciência e o mundo moderno**. São Paulo: Paulus, 2006.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Abril Cultural, 1975.