
MODERNIZAÇÃO EM DOIS TEMPOS E SUA INFLUÊNCIA NA RELIGIOSIDADE ACTUAL*

DOI 10.18224/frag.v28i1.5760

JOSÉ PEREIRA COUTINHO**

Resumo: *este artigo desenvolve a modernização em dois tempos. Primeiro, abordam-se os processos subjacentes à primeira modernização. Segundo, abordam-se os contributos teóricos relativos à segunda modernização, focada na sua influência na religiosidade actual. A primeira modernização caracterizou-se pela centralidade da razão e do indivíduo. A segunda modernização distingue-se pela importância do indivíduo e do risco. Na religião institucional ou na espiritualidade individual podem encontrar-se soluções para o individualismo extremado como para os riscos globais, para a falta de sentido e para o isolamento urbano.*

Palavras-chave: *Primeira Modernização. Segunda Modernização. Religiosidade.*

No seu ensaio filosófico sobre a modernidade, Habermas (2010) começa por definir a origem do conceito, que ele remonta a Hegel, embora reconheça a primazia de Weber. Na perspectiva de Hegel a modernidade encarna o espírito da época, que rompeu com o passado, criando um mundo novo, o mundo moderno, o último estágio da história (HABERMAS, 2010, p.19-20). Esta modernidade, qual tempo totalmente novo, não assenta no passado, antes buscando em si as suas normas. Para Hegel, a modernidade caracteriza-se sobretudo pela subjectividade, fortemente associada à liberdade e à reflexão, surgida da Reforma, do Iluminismo e da Revolução Francesa (HABERMAS, 2010, p.28-30). Esta expressa-se no individualismo, no direito à crítica, na autonomia do agir e na filosofia idealista, configurando a ciência, a moral e a arte, para além da religião, da política e da sociedade.

Weber redefine o conceito de modernidade/modernização, associando-a indelevelmente à racionalidade/racionalização ocidental, origem da empresa capitalista e da burocracia

* Recebido 22.07.2017. Aprovado em: 17.04.2018.

** Doutor em sociologia (ISCTE-IUL, Portugal). Investigador da NÚMENA – Centro de Investigação em Ciências Sociais e Humanas (Porto Salvo, Portugal). E-mail: jose.coutinho@numena.org.pt

estatal (HABERMAS, 2010, p.15), como veremos mais à frente. Ultrapassando esta herança, devido às fortes transformações socioculturais em curso, o significado de modernidade começou a ser discutido nos anos 1970 por vários autores, para os quais se estava a entrar numa nova modernidade. Os autores concordam que os tempos mudaram, já não se vivendo numa primeira modernidade, de cariz industrial, assente no progresso perpétuo, mas numa segunda modernidade, de cariz pós-industrial, terciarizada, pautada pela incerteza. Dos vários aspectos afectados por estas mudanças encontra-se a religiosidade.

Nesta medida, este artigo visa analisar os contributos de reconhecidos sociólogos e/ou filósofos sobre a nossa modernidade, em oposição à modernidade anterior, e a sua influência na religiosidade. Teria sido interessante examinar outras perspectivas sobre a nossa modernidade (e.g. Fukuyama, Huntington, Putnam) ou mesmo de escritores (e.g. Huxley, Orwell), mas o espaço assim não o permite.

Para se entender a nossa modernidade/modernização precisamos de analisar a primeira modernidade/modernização, o que será feito na primeira parte do artigo. As duas versões da primeira modernização (capitalista e marxista) serão tomadas como resultantes do progresso de duas formas distintas, sendo a modernização capitalista, que subjaz a marxista, analisada de forma sistematizada com contributos novos, de foro filosófico, abordagens não encontradas antes.

PRIMEIRA MODERNIZAÇÃO

A modernização assenta na ideia cristã de progresso, através da noção cristã de salvação eterna substituinte do conceito clássico de eterno retorno. Durante muitos séculos, a ideia de progresso ficou refém da vida após a morte, impedindo a sua associação à felicidade terrena, devido à enorme influência de Santo Agostinho (354-430), para quem só na outra vida se encontraria paz (DELUMEAU, 1997, p.341). Aos poucos este bloqueio intelectual foi sendo ultrapassado por vários pensadores tanto pela via milenarista como pela via racionalista.

Neste artigo a via milenarista será desenvolvida mais sumariamente por duas razões. Porque as suas raízes são mais simples do que as da via racionalista e porque o produto desta, o capitalismo, subjaz o marxismo, segundo Marx, o que implica sempre a análise mais detalhada daquela. Marx defendia a indispensabilidade do capitalismo não só como última fase assente no conflito de classes, em que a luta entre burguesia e proletariado daria origem ao comunismo, mas também como criador do capital e da tecnologia necessários para o sustentar (APPLEROUTH; EDLES, 2008, p.31).

O milenarismo desenvolveu-se sobretudo no seguimento de Joaquim de Flora (1135-1202), para quem o mundo se explicava a partir da Trindade, havendo assim três idades: Pai, Filho e Espírito Santo (DELUMEAU, 1997, p.45). Flora recuperou as concepções escatológicas do cristianismo primitivo, marginalizadas pela Igreja, defendendo que o mundo caminhava para a terceira idade, tempo do Evangelho eterno, de pura espiritualidade (DELUMEAU, 1997, p.53-54).

Hegel (1770-1831) retomou a concepção ternária de Flora, considerando a história dividida em três partes, tendo a terceira (Reino do Pai) começado com a Reforma, onde Deus se conheceria realmente como Espírito (DELUMEAU, 1997, p.374-375). Para Hegel, os homens caminhariam sucessivamente para o estado perfeito de Espírito ou Ideia Absoluta,

revelado por Deus, onde ficariam totalmente auto-conscientes e livres, reconhecendo que o mundo objectivo seria produto do espírito humano (APPELROUTH; EDLES, 2008, p.36).

Para o seu herdeiro intelectual, Marx (1818-1883), a consciência de classe, produto da relação comum com os meios de produção, moveria a história em direcção ao comunismo (APPELROUTH; EDLES, 2008, p.31). Este seria um fim utópico no qual conflitos, exploração e alienação deixariam de existir, podendo os indivíduos explorar todos os seus talentos. Para Delumeau (1997, p.359), na concepção milenarista, a história evolui rumo a um período de mil anos de felicidade terrestre, seu termo, a partir do qual não se evolui mais, sendo o comunismo o seu resultado mais notável.

A modernização comunista assenta numa reacção ao capitalismo, defendendo o domínio total do Estado sobre os cidadãos, a propriedade estatal e a inexistência de iniciativa individual, de concorrência, de liberdade de expressão e de classes sociais. Nos finais dos anos 1980, o bloco comunista despedaçou-se, restando actualmente China, Coreia do Norte, Vietname, Laos e Cuba. Porém, somente a Coreia do Norte se mantém comunista, mesmo economicamente, enquanto as outras, embora formalmente comunistas, já têm atributos capitalistas, como economia de mercado ou propriedade privada.

Passemos agora à via racionalista, a qual originou a versão mais comum da modernização, o capitalismo. A modernização e o capitalismo associam-se fortemente, pois, como defendem Inglehart e Welzel (2005, p.15), a ideia de progresso decorre do desenvolvimento económico e da esperança trazida pelos pensadores. As economias agrárias, anteriores à modernização, dominadas pelo trabalho agrícola e dependentes da natureza, pautavam-se pela estabilidade inter-geracional, pela manutenção das condições de vida ao longo das gerações. Com a Revolução Comercial, na decorrência do crescimento urbano medieval e da abertura trazida pelos descobrimentos portugueses e espanhóis, desenvolveu-se o comércio global e a economia europeia.

Ao mesmo tempo, sobretudo a partir do século XVII, a esperança neste mundo torna-se paulatinamente maior, para a qual concorreram tanto a ciência como a filosofia. Por um lado, com Descartes (1596-1650), a centralidade da razão e o domínio sobre a natureza tornam-se aspectos essenciais da modernidade (RUSS, 1997, p.127-128). Por outro lado, com Leibniz (1646-1716) surge a associação do progresso à felicidade, defendendo que o universo estaria em progresso contínuo e a bondade de Deus não poderia permitir a infelicidade terrena (DELUMEAU, 1997, p.343-344). Os contributos destes dois filósofos, cientistas e matemáticos, marcaram profundamente a posteridade, sobretudo os iluministas, para quem o mundo deveria assentar no progresso científico e tecnológico contínuo. Esta visão optimista atravessou os séculos XVIII e XIX, sendo questionada somente a partir do século XX com os totalitarismos e os seus holocaustos.

O desenvolvimento económico assenta em vários processos interligados: racionalização, desenvolvimento científico-tecnológico, burocratização e individualismo. A *racionalização* ou o primado da razão desenvolveu-se no seio do mundo cristão, evoluindo a razão não só para se compreender Deus e as leis naturais, mas também para se justificar perante Ele. A teologia, ou ciência da fé, assenta na descoberta racional de Deus, o qual tem de ser consciente, racional e sobrenatural, para ser descoberto, não podendo ser vaga essência divina impessoal, como no Oriente (STARK, 2007, p.54).

Em Weber (2006, p.222-7), para quem a racionalização era o motor da modernização, aquela derivava, não da essência divina, mas da relação homem/divino (religiosidade).

Assim, o Deus transcendente do Ocidente obrigara o homem a redimir-se activamente, por um racionalismo prático, pela sistematização metódica da conduta na vida, através de uma justificação ética perante ele, numa relação quase jurídica. A racionalização resultava ainda da influência romana, com o seu apelo à prática e à política, e do monacato católico, com a sua ascese extramundana passada para uma conduta activamente racional na vida.

No período medieval, a filosofia escolástica harmonizava a fé e a razão, submetendo a razão à fé: a razão abandonada sem orientação da fé perderia entendimento (EPPING, 2010, p.180-5). Com a desconstrução da escolástica, sobretudo por Ockham (1285-1349), a razão desprende-se da fé, apostando agora no concreto, na experiência, no profano, no mundo, em detrimento das ideias abstractas, dos universais. Por isso, o nominalismo de Ockham pode ser considerado o início do mundo moderno por duas razões. Pelo estímulo ao empirismo, à experimentação, essenciais à ciência moderna, e pela promoção da subjectividade, da salvação na fé pura ou na experiência mística, do encontro pessoal com o divino, típico da Reforma Protestante.

Com Descartes (1596-1650) a razão ou o *cogito* é o fundamento do homem e do conhecimento, aquilo que o distingue dos animais (RUSS, 1997, p.120-1). O seu método racional é essencial para se usar correctamente a razão e se chegar à verdade, passando sempre pelo crivo da dúvida, elemento essencial do método. Com Descartes começa a filosofia moderna, pois cria uma nova visão do mundo, um sistema de pensamento dominante, justificativo da revolução heliocêntrica (KNITTERMEYER, 2010, p.200; KENNY, 1999, p.262; RUSS, 1997, p.111, 122). Como defende Russ (1997, p.128), com a sua faculdade de conhecer ou 'luz natural', Descartes anuncia os iluministas, para os quais as luzes da razão conduzem à felicidade terrena.

Estreitamente relacionada com a racionalização encontra-se o *desenvolvimento científico-tecnológico*. A ciência, ao desenvolver-se, aperfeiçoou o conhecimento da natureza e preparou o caminho para a tecnologia, que também contribuiu para o progresso da ciência, tornando-se assim dependentes. Como defendia Weber (2001, p.94), no desencantamento do mundo feito pela racionalização, o peso da religião ou do sagrado no profano diminui, dando lugar à força da ciência, a um mundo despovoado de deuses e de anjos.

Este desencantamento racional foi abrindo espaço à ciência, comparável à demolição escolástica iniciada por Ockham, acima referida. Como refere Stark (2007, p.63-4), ao contrário do mundo não cristão, a ciência desenvolveu-se no mundo ocidental porque se acreditava possível e desejável. Realmente para os grandes cientistas o universo tinha sido criado pelo Deus perfeito, constante e racional, por isso podia e devia ser lido e compreendido. Dos séculos XV a XVIII, a ciência foi marcada por várias figuras. Nicolau de Cusa (1401-1464), Nicolau Copérnico (1473-1543) e Giordano Bruno (1548-1600), revolucionaram a concepção de universo: do aristotélico e ptolemaico fechado e geocêntrico passa-se gradualmente para o infinito e heliocêntrico (RUSS, 1997, p.89).

Galileu Galilei (1564-1642), pai da física matemática, desfez a imagem tradicional do mundo, defendendo que a natureza estava escrita em linguagem matemática. Assim, o mundo sensível já não podia ser meramente descrito por qualidades, como advogava Aristóteles, mas explicado através das leis matemáticas (RUSS, 1997, p.113-114). Bacon (1561-1626) deu dois contributos principais: primeiro, foi precursor do método experimental moderno, considerando a ciência assente na indução, na leitura da natureza através de observações; segundo, criou a ideia do homem como senhor e dominador da natureza (RUSS, 1997, p.116-

117). Com Descartes (1596-1650) não só os corpos se reduzem a extensão e movimento, sendo tudo quantificável, apoiando Galilei, como também o homem deve tornar a ciência prática, dominando a natureza, reforçando Bacon, encontrando-se na origem da vontade de conquista iluminista (RUSS, 1997, p.123-127).

A racionalização conduziu à *burocratização* dos estados e das empresas capitalistas, traço essencial das sociedades modernas, como ensinava Weber. A esta burocratização associava-se a transformação da autoridade tradicional, baseada na tradição, em costumes e em relações pessoais, para a autoridade racional e legal, baseada na razão e na lei, em regras, em conhecimento e em relações impessoais. Weber fundamentara a sua dicotomia na dicotomia comunidade (*Gemeinschaft*) / sociedade (*Gesellschaft*) de Tönnies (1887). A comunidade tradicional pauta-se pelas relações pessoais e afectivas, pelos valores morais e religiosos marcantes e pela presença forte e oficial da igreja e da sua influência na vida diária. A sociedade moderna caracteriza-se pelas relações anónimas, impessoais e formais, em que a lei e o cálculo são cruciais, sendo voluntária a pertença às igrejas.

Esta burocratização teve efeitos políticos, económicos e sociais. Em termos políticos, de sistemas políticos assentes na hereditariedade, nos privilégios e na vassalagem, passou-se para sistemas políticos assentes no indivíduo, na igualdade e na liberdade. Dos reinos, assentes na tradição, nos corpos intermédios e na descentralização política, passou-se para estados-nação, assentes na burocracia, nos partidos políticos e na centralização política.

Em termos económicos, de organizações familiares, caseiras, artesanais e informais passou-se para empresas capitalistas, com relações mais impessoais (patrão/empregado), localizadas fora da residência familiar (instalações próprias), com produção racionalmente organizada (normalização em linha de montagem) e composta por técnicos formados (especialização profissional). De estados assentes no papel dos corpos intermédios, na privatização dos serviços, na cobrança esporádica de impostos e na burocracia incipiente, passou-se para estados assentes no papel do estado, na estatização dos serviços, na cobrança regular de impostos e na burocracia extensa.

Em termos sociais, de sociedades hierárquicas ou estratificadas, baseadas na hierarquia, no sangue e nas relações pessoais, passou-se para sociedades igualitárias, baseadas na igualdade, no mérito pessoal e nas relações impessoais. Com a burocratização estatal e empresarial crescente, as pessoas perderam paulatinamente liberdade, tendo as suas vidas crescentemente controladas e formatadas, tal como numa gaiola de ferro, como defendia Weber (2001). Afinal, o progresso racional e científico não trazia consigo a liberdade, como defendiam os iluministas, mas porventura a perda de sentido, como advogavam Nietzsche e Weber (APPELROUTH; EDLES, 2008, p.147).

O *individualismo* deriva, em primeiro lugar, da herança judaico-cristã, à revelia das concepções indo-europeias (grega/romana, hindu/budista). A religião judaica, ao transcendentalizar Deus, individualizou o homem, pois forneceu fundamento para a concepção do indivíduo, da sua dignidade e da sua liberdade de acção (BERGER, 1990, p.118-9). No mundo antigo greco-romano, os homens estavam presos ao destino, às decisões das moiras/parcas, não havendo espaço para a autonomia individual. Para os antigos, os deuses não criaram o universo mas eram imanência do mesmo, misturando-se o sagrado com o profano. No mundo oriental, as almas encontram-se reféns de corpos, em sucessivas reencarnações, dentro do ciclo cármico, não havendo a noção de indivíduo ocidental, de unidade corpo/alma. Para os orientais, de forma geral, existe uma substância universal, impessoal, que tudo penetra, para a qual tudo tende.

Com o judaísmo, originado dos hebreus, povo semita, diverso do indo-europeu, surgiu, pela primeira vez, um deus único pessoal com uma lei para o homem (Dez Mandamentos), gerando-se assim a noção de história linear e não cíclica, como no mundo greco-romano. Deus escolheu um povo e dentro dele foi chamando profetas para os guiar, com base numa lei moral individual. Iavé, criador do mundo, mantém uma relação com o homem, através dos profetas e dos sacerdotes, e também da lei que deu aos homens. Enquanto no mundo antigo ou oriental o homem se sentia/sente preso pelo destino ou pelo mal/sofrimento, não havendo espaço para a sua afirmação como indivíduo, com o judaísmo ele tem um caminho a percorrer assente na relação com um deus pessoal e com a sua lei.

O cristianismo reforçou a concepção judaica de Deus, ganhando novo alento o conceito de indivíduo. A concepção trinitária de Deus humanizou-o, tornando-o mais próximo dos homens, facilitando assim a relação pessoal Deus/homem e a caminhada religiosa. A abstracção do Deus judaico dificultava a sua ligação sentimental com os homens, tornando-o mero sujeito de adoração colectiva, mas não de encontro pessoal. A encarnação de Deus trouxe ao homem o modelo de vida com um caminho claro a seguir para a salvação eterna. Agora o homem já sabia como deveria comportar-se para se salvar, independentemente do grupo ou da classe social. O seu livre arbítrio ajudava-o a discernir o bem do mal, a optar pelas melhores escolhas em ordem à sua salvação.

A introdução da confissão auricular ou privada a partir de finais do século VI na Europa continental pelos missionários irlandeses, sobretudo por São Columbano (540-615), inspirados pela tradição monástica oriental, veio reforçar esta consciência individual perante a vida, através do exame de consciência e da consequente necessidade de melhoria pessoal. A mística europeia medieval, nomeadamente o livro *Imitação de Cristo*, mostraria o caminho individual de fé, algo que será multiplicado com a Reforma.

A partir da Reforma, com a quebra da mediação da Igreja, o indivíduo apresenta-se só diante de Deus, sobretudo com o calvinismo. Pois, como referia Weber (2001, p.93), a doutrina calvinista da predestinação gerou um sentimento de isolamento interior individual extraordinário, sentindo-se o crente completamente só face ao seu destino já traçado, quando ninguém o poderia ajudar a alterá-lo. Para Dumont (1992, p.63), Calvino fora mais longe do que Lutero, advogando Deus como vontade, o que seria a afirmação indirecta do homem como vontade também. Assim, o indivíduo teria de atestar a sua vontade pelo trabalho, para confirmar a eleição divina, despontando o indivíduo independente e autónomo (RUSS, 1997, p.92-3).

O nominalismo de Ockham, acima já referido, contribuiu decisivamente para lançar a ideia do particular em detrimento do universal, ou seja, da afirmação do indivíduo. Pois, como refere Dumont (1992, p.74), quando já nada há ontologicamente real para além do particular, o ser humano particular transforma-se num indivíduo no sentido moderno. Com o humanismo dos séculos XV e XVI, a ideia de que o homem é a medida de todas as coisas, vinda do sofista Protágoras, renasce, vendo-se no indivíduo ser livre e actuante (RUSS, 1997, p.93). Com Leibniz (1646-1716), a noção de mónada, substância individual, átomo de todas as coisas, realidade única, diferente de todas as outras, desenvolve a concepção de indivíduo (RUSS, 1997, p.156-7).

O Iluminismo setecentista reforça o poder do indivíduo ao querer anular a religião tradicional e ao fundamentar-se na razão e no homem, sendo novo humanismo (RUSS, 1997, p.180). Com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), da Revo-

lução Francesa, pela primeira vez se estabelece por lei a liberdade e a igualdade de todos os homens. Profundamente crítica de todas as tradições religiosas e nobiliárquicas, a Assembleia Nacional Constituinte francesa decretou a exaltação do indivíduo em detrimento dos laços tradicionais que o prendiam.

O Romantismo, outra fase marcante do individualismo, surgiu das esperanças defraudadas da Revolução e do mal-estar subsequente, produto do racionalismo iluminista. Isolou-se assim o homem romântico, muito só, o qual desce ao seu mundo interior, à sua subjectividade, exprimindo-se em autobiografias, diários íntimos e poesia pessoal (RUSS, 1997, p.229-30).

SEGUNDA MODERNIZAÇÃO

Nesta alínea pretende-se olhar para os contributos mais salientes sobre a modernidade actual, incluindo perspectivas sobre a religiosidade. A segunda modernização aprofunda a primeira modernização, pela focalização no indivíduo em detrimento do primado da razão. Este foi sendo vivamente questionado já a partir do Terror da Revolução Francesa, premonitório dos regimes totalitários do século XX.

O Iluminismo, cerne da primeira modernização, rompe-se, quando se constata vários males. Que o progresso, em vez de libertar o homem, conduziu-o a regimes de brutalidade e escravidão, de maldade mais requintada e de armamento mais sofisticado do que no passado. Que a tecnologia, em vez de aliviar o indivíduo, prendeu-o às fábricas e às máquinas, durante longas e extenuantes horas de trabalho. Que a ciência não se rege sempre pela busca 'pura' da verdade, mas que se encontra também condicionada por programas políticos e jogos de poder.

Assim, a razão não poderia ser endeusada, pelo sofrimento, prisão, miséria e injustiça que poderia trazer, contrários à promessa iluminista. Esta fase começou após a II Guerra Mundial, nos anos 1960/1970, quando os serviços começaram a tornar-se mais importantes do que a indústria no mundo ocidental, assentes no conhecimento e nas tecnologias de informação e de comunicação.

Nesta fase, o primeiro contributo teórico sobre a segunda modernização surge com Daniel Bell (1919-2011), na primeira metade dos anos 1970, que desenvolve o conceito de sociedade pós-industrial. Bell (1999, p.xc) distingue três tipos de sociedades: pré-industrial, assente na agricultura e na extracção; industrial, assente na indústria e no fabrico; pós-industrial, assente nos serviços e no processamento de informação e de conhecimento, sendo a troca baseada nas telecomunicações e nos computadores.

Em termos religiosos, Bell (1977, p.442-447) encara a religião como aspecto constitutivo da experiência humana, daí que considere a sua permanência e o surgimento de três tipos de novas respostas religiosas no Ocidente, ancoradas na memória, tradição ou passado: a religião moralizadora, de cariz fundamentalista; a religião redentora, de cariz comunitário; a religião mística e mítica, de cariz maravilhoso.

No seu seguimento, Ronald Inglehart (1934) desenvolve a dicotomia materialismo/pós-materialismo também nos anos 1970 (INGLEHART, 1977), assente no desenvolvimento socioeconómico e na dicotomia sociedade industrial/pós-industrial de Bell. A segunda modernização ou fase pós-industrial caracteriza-se pela autonomia individual, pela legitimação dentro do indivíduo, na perspectiva dos valores de auto-expressão, em detrimento da autoridade exter-

na (secular e racional) (INGLEHART; WELZEL, 2005, p.26-33). O desenvolvimento socio-económico catalisou a autonomia individual através do aumento da riqueza e sua distribuição, do incremento da educação e da informação, e da flexibilização das relações laborais e sociais.

Enquanto na fase pré-industrial e industrial os riscos habituais, a fome e a escassez económica, eram concretos e imediatos, na fase pós-industrial os riscos são abstractos, não sendo imediatamente sentidos, mas tendo de ser compreendidos e por vezes discutidos. A libertação dos riscos imediatos permite a preocupação por questões com ameaças mais diferidas, passando-se do foco de valores materialistas, ligados à segurança física e económica, para valores pós-materialistas, associados à livre expressão individual e a preocupações políticas e ambientais. Neste âmbito, as tradições religiosas diminuem de membros, dando lugar a formas flexíveis, individualizadas, assentes na auto-expressão, na busca de sentido.

O contributo seguinte surge nos finais dos anos 1970 com Jean-François Lyotard (1924-1998), arauto da pós-modernidade. Esta caracteriza-se sucintamente pelo abandono da crença total e única na razão e, por isso, das grandes narrativas apoiadas na mesma, como o progressismo, assente no milenarismo atrás referido, do qual viriam a sair o comunismo, o fascismo e o nazismo. Apesar das críticas, a visão pós-moderna foi importante por questionar a razão, a ciência e o progresso, por lhes retirar utopia, fonte dos totalitarismos do século XX, por dar espaço ao irracional, ao inexplicável e ao misterioso, por mostrar que a razão não é a única dimensão humana.

Para Lyotard (1989, p.11-13), defensor da incredulidade perante as grandes narrativas, representantes da modernidade, e por isso do relativismo, da pluralidade das pequenas narrativas, deve-se olhar para o contexto, procurando-se o irracional e o exótico, alternativas à razão e ao Ocidente. Nasce a vontade de experimentar, de combinar experiências, crenças e práticas diversas, pois em todas reside a verdade. Neste mundo relativista, ausenta-se a verdade absoluta, melhor e útil para todos, e apresenta-se a verdade relativa, boa e adequada a cada um.

Outro teórico da pós-modernidade, Jean Baudrillard (1929-2007) desenvolveu a noção de mundo hiper-real no princípio dos anos 1980, considerando que o próprio mundo racional e concreto da modernidade se tornara ilusão e esta transformara-se realidade. A hiper-realidade, real não real, tomou conta das consciências individuais, tornando-se mais real do que o real verdadeiro (BAUDRILLARD, 1991, p.8). Por ser fonte de felicidade e de sentido, nesta realidade hipertrofiada e irreal vive-se sob efeito das imagens, das instituições e das práticas sociais divulgadas pelos meios de comunicação. Daí que Baudrillard (1991, p.13) coloque a hipótese de Deus ser um gigantesco simulacro, não representando ou reflectindo uma realidade profunda, mas simulando algo inexistente.

Ulrich Beck (1944-2015) desenvolve o seu contributo sobre a segunda modernidade ou sociedade de risco nos anos 1980 (BECK, 1986), assente na reflexividade e no risco, como Giddens abaixo. Para Beck (2010, p.67), a teoria da modernização reflexiva assenta em três argumentos que se reforçam mutuamente: sociedade de risco mundial, individualização intensificada e globalização multidimensional. Enquanto a fase anterior, a primeira modernidade seguia uma lógica de não ambiguidade, podendo chamar-se assim de fase de Newton de teoria social, política e religiosa, a actual fase pauta-se pela lógica da ambiguidade, pelo princípio de incerteza, podendo chamar-se então de fase de Heisenberg.

Beck (2010, p.85-92) apresenta dez teses em relação à religião na modernização reflexiva, as quais podem ser resumidas no seguinte. A modernização reflexiva tem conduzido

à insegurança, catalisadora da crença religiosa, e à dissolução da pertença religiosa, na sequência da radicalização da livre escolha religiosa, para fora do enquadramento dogmático das religiões tradicionais. Consequentemente, a religiosidade da segunda modernidade divide-se em dois mundos, da religião institucionalizada e da fé individual, os quais se caracterizam sucintamente pelo enfraquecimento das organizações religiosas, por um lado, e pelo fortalecimento de uma religiosidade fluida, pós-igreja, por outro lado. Porém, a individualização não conduz à saída da religião do espaço público, mas ao seu eventual fortalecimento. Por último, refira-se que a individualização não é recente, mas decorre de um longo processo incluso na tradição cristã, remontando possivelmente a Santo Agostinho.

Com Anthony Giddens (1938) no princípio dos anos 1990 surge o conceito de modernidade tardia ou radicalizada, caracterizada pelo reconhecimento da reflexividade constitutiva (constantemente crítica e reformista) e pela dissolução do evolucionismo, da teleologia histórica e da supremacia ocidental (GIDDENS, 2005, p.36). As quatro dimensões da modernidade (capitalismo, vigilância, poder militar e industrialismo) tendem para a ordem económica socializada (dimensão económica), ordem global coordenada (dimensão política), superação da guerra (dimensão militar) e sistema de preservação planetária (dimensão ecológica) (GIDDENS, 2005, p.41-4, 115-22). Contudo, o elevado risco das nossas sociedades possa conduzi-las ao colapso económico, totalitarismo, guerra global e degradação ecológica, respectivamente.

O ambiente de risco requer confiança, podendo as religiões tradicionais colmatar esta necessidade. As rotinas ligadas aos sistemas abstractos, centrais para a segurança ontológica, são sujeitas à vulnerabilidade psicológica, sendo mais compensador a confiança nas pessoas do que em sistemas abstractos (GIDDENS, 2005, p.80). Ao contrário dos sistemas abstractos, assentes em princípios impessoais, as figuras personificadas das religiões tradicionais permitem transferência directa da confiança pessoal, com amplos elementos de reciprocidade, pelo que se gera confiança nelas.

Zygmunt Bauman (1925) desenvolve no princípio dos anos 2000 o conceito de modernidade líquida, assinalada pela incerteza e pela volatilidade, em contraste com a modernidade sólida precedente, marcada pela certeza e pela estabilidade (BAUMAN, 2000). Na modernidade líquida, o sonho de tornar a incerteza menos assustadora e a felicidade mais permanente transformou a utopia humana numa predação altamente individualista (BAUMAN, 2010, p.107-109). Esta predação está imersa numa obsessão por ter mais, longe do pensamento sobre o sentido da vida, não se vivendo orientado para o longe, como outrora, mas para o aqui e o agora.

Actualmente as vidas são atravessadas pela fragmentação e descontinuidade, evitando-se relações consequentes e de longo prazo, assim como redes duradouras de obrigações e deveres mútuos (BAUMAN, 2007, p.106). Favorece-se, pelo contrário, a distância entre as pessoas e a consideração delas como objecto estético e já não moral, ou seja, promove-se a ausência de responsabilidade, compromisso e empenhamento perante o outro. Para Bauman, nas sociedades actuais as religiões tradicionais terão dificuldades, pois a mentalidade actual procura felicidade e prazer e não o foco tradicional na limitação e tristeza humana (FURSETH; REPSTAD, 2007, p.71). Contudo, ele acha que o fundamentalismo se enquadra na nossa sociedade, pois apresenta-se como porto seguro para o consumidor mal sucedido, para quem desconfia de todos e teme construir a sua identidade e defender as suas escolhas.

Com Gilles Lipovetsky (1944) surge o conceito de hiper-modernidade nos anos 2000 (LIPOVETSKY; CHARLES, 2004), onde reina a superlativação ou hipertrofia do capi-

talismo, da técnica, do individualismo e do consumo (LIPOVETSKY; SERROY, 2010, p.41-76, 165-166). O hiper-capitalismo, para além de provocar instabilidade financeira global, destabiliza as pessoas, dando-lhes insegurança pela instabilidade laboral, resultando muitas vezes em sentimento de solidão e fracasso.

No hiper-tecnicismo, a tecnologia tornou-se ambivalente. Por um lado, a melhoria constante na qualidade de vida. Por outro lado, as ameaças não só à natureza, à alimentação e à saúde, mas também ao próprio homem, nomeadamente na abstracção e digitalização das relações, e na vigilância permanente e paulatina.

No hiper-individualismo, o indivíduo hipertrofia-se apagando-se as culturas de classe, os sentimentos de pertença ao colectivo nacional, fragilizando-se a vida profissional e afectiva, os papéis e as identidades sexuais, os laços sociais e familiares e os enquadramentos religiosos.

O hiper-consumismo caracteriza-se pelo consumo ininterrupto em todas as situações, trazendo, por um lado, benefícios de bem-estar material, de saúde, de comunicação, de informação, de autonomia pessoal, mas, por outro lado, prejuízos pela desorientação devida ao excesso de escolha e pela frustração devida à incapacidade de consumir.

A hiper-modernidade, ao gerar angústia, desorientação, fim das grandes utopias e quebra dos laços sociais, traz o religioso consigo, para oferecer unidade, sentido, segurança emocional, consolação, enraizamento e calor comunitário. A hiper-modernidade é marcada também pela mercantilização da espiritualidade, indo ao encontro da procura de bem-estar, felicidade e desenvolvimento pessoal, mais do que da salvação no além.

Qual o impacto da nossa modernidade na religiosidade? O religioso da nossa modernidade compreende-se tanto pela força do indivíduo, como pelo risco actual. A individualização religiosa decorre da noção de relação pessoal com o divino, algo que Beck remonta a Santo Agostinho, provavelmente pelo relato íntimo das suas confissões, em que se revela directamente a Deus, sem intermediação institucional. O relativismo, explícito em Lyotard, sucede da crítica à razão e do refúgio subsequente no indivíduo. Há quem considere, como Baudrillard, que a realidade não passa de ilusão e que o mundo virtual é mais real, sendo fonte de felicidade e sentido. Ao relativizar-se, as instituições religiosas fragilizam-se, sobrando a religiosidade individual, o contacto pessoal com o divino. O desenvolvimento económico, associado à maior prosperidade e escolarização, multiplicou a autonomia individual, como refere Inglehart. A perda dos laços comunitários, a passagem para as sociedades centradas na racionalidade, desencantou o mundo e tornou obsoleto o festejo comunitário, parecendo retirar pertinência às celebrações religiosas institucionais.

Porém, a recuperação da unidade, do sentido, da comunidade faz-se pela religião, como refere Lipovetsky, a busca do porto seguro consegue-se no fundamentalismo, para Bauman, ou a intemporalidade da religião associada à memória ou tradição tornam-na necessária, para Bell. A incerteza, o risco, a desconfiança, a descontinuidade, tornaram a nossa modernidade lugar difícil para se viver. Em Giddens e Beck este risco torna-se central nas suas proposições teóricas, conduzindo à necessidade de meios para o ultrapassar ou a viver com ele. Em Giddens, a confiança é reforçada pelas relações pessoais inerentes às instituições religiosas. Em Beck, a reflexividade tem levado tanto à crença, pela insegurança inerente, como à individualização da mesma, pela importância da autonomia.

Estas tendências são mais nítidas nos países ocidentais de matriz cristã, sendo o seu impacto variável com o grau de modernização e a cultura nacional. A apropriação da moder-

nidade depende de cada cultura, na qual se incluem uma ou mais religiões que dominam o espaço religioso.

CONCLUSÕES

A racionalização promoveu o desenvolvimento científico-tecnológico e a burocratização, essenciais ao desenvolvimento económico. O individualismo libertou o homem da lealdade aos seus grupos tradicionais, deu-lhe a noção de direitos próprios, fomentando a ideia de autoria, de propriedade, de liberdade, essenciais para estimular a produção individual cultural e empresarial. Porventura a razão e o indivíduo são os dois conceitos mais estruturantes da primeira modernidade, motores do desenvolvimento económico e cultural ocidental. A existência de pensamento racional, crítico, inquieto, inovador, desenvolveu-se declaradamente no Ocidente, possivelmente pela cosmovisão cristã e pela curiosidade despertada na sua exploração; pelo nominalismo e o fim da escolástica; pela necessidade de acção e de afirmação da vontade, incrementadas com os reformistas; e pelo racionalismo cartesiano.

A centralidade do indivíduo deriva do legado judaico-cristão, da cosmovisão do Deus transcendente e da sua distância trazida pelo reformismo, da visão nominalista do particular em detrimento do universal, do humanismo renascentista com o seu antropocentrismo, da declaração revolucionária dos direitos do homem e do subjectivismo romântico. Nominalismo, Humanismo, Reforma, Racionalismo, Iluminismo, Romantismo, fases essenciais da afirmação do indivíduo e da razão, inseridas na matriz cristã, conduziram à sede de liberdade, de progresso material e de felicidade terrestre. A salvação além da morte tornou-se aquém da morte, convertendo-se este mundo gradualmente no novo paraíso, pleno de prosperidade e de saúde, assente na ciência e na tecnologia.

Dos vários contributos dos autores acima referidos, a nossa modernidade pode designar-se por sociedade pós-industrial, sociedade pós-materialista, pós-modernidade, mundo hiper-real, segunda modernidade, modernidade tardia, modernidade radicalizada, modernidade reflexiva, modernidade líquida e hiper-modernidade. A sociedade industrial, sociedade materialista, primeira modernidade ou modernidade sólida, esgotou-se, porque a razão e a ciência, em vez de trazerem o paraíso, possibilitaram o inferno na terra. A confiança nas promessas utópicas iluministas foi sendo destruída ao longo do século XX, primeiro com os totalitarismos e as armas nucleares, depois com os riscos planetários (ambientais, económicos, políticos e militares). A busca totalitária pelo paraíso terrestre e a ‘morte’ de Deus parece que transferiu a onipotência e a onisciência, antes atributos divinos, em predicados humanos, promovendo o terror comunista e nazista do século XX.

Dos dois elementos essenciais da primeira modernidade (razão e indivíduo), com o declínio da força da razão, só o indivíduo manteve o seu vigor, transformando-se no conceito capital da segunda modernidade. A nossa modernidade é o tempo do individualismo extremado, livre de peias colectivas e de laços institucionais, já que a desconfiança institucional se multiplicou, deixando o indivíduo como única fonte de autoridade. Assim, o uso perverso da razão tornou o indivíduo o atributo central da nossa modernidade, movendo-se da visão absolutista da história, unilinear e irreversível, para a visão relativista, multi-linear e reversível.

Será que este individualismo se reverte dando lugar a novos colectivismos? Em termos religiosos, a solidão individualista tem trazido muitos de volta às igrejas para reen-

contrarem o calor comunitário, perdido nas relações descomprometidas e fragmentadas. Ou será que este individualismo se extrema dando lugar a sociedades anómicas? Os indivíduos procuram o seu caminho também de forma desapegada institucionalmente, para Inglehart ou Beck, procurando novas experiências e tudo relativizando, para Lyotard, até pela reflexividade inerente à nossa modernidade, que requer a constante consciencialização e crítica dos actos individuais. Porém, para evitar a desintegração social, o cimento pode assentar em valores partilhados socialmente, cuja fonte directa pode ser civil, mas que em última instância radica na religião. Não será a solidariedade mais do que a caridade cristã secularizada?

Ao indivíduo junta-se o risco, a insegurança ou a incerteza permanente. Se, por um lado, o individualismo produz movimentos centrífugos de integração social, por outro lado, o risco pode conduzir a movimentos centrípetos. O indivíduo não quer mais utopias colectivistas que infernizaram este mundo, mas o risco pode levá-lo inevitavelmente para soluções conjuntas, tendo em visto a protecção global. Sem dúvida que o terrorismo é dos riscos globais mais actuais, que tem equacionado as relações internacionais e as relações dos indivíduos com os seus estados (direitos e deveres), de forma a melhor proteger os cidadãos. Certamente que a religião, refúgio para muitos, não só para os mais inseguros, poderá ter papel importante nestes tempos de grande insegurança, já previsto no debate sobre a modernidade reflexiva de Beck e Giddens, ou também noutros termos em Bell, Bauman ou Lipovetsky. Ou será que este mundo não é mais do que ilusão e o sentido pessoal é encontrado através dos meios de comunicação, como defendia Baudrillard?

MODERNIZATION IN TWO TIMES AND ITS INFLUENCE IN CURRENT RELIGIOSITY

Abstract: this article develops modernization in two times. First, the processes underlying the first modernization are addressed. Second, it is discussed the theoretical contributions related to the second modernization, focused on its influence on contemporary religiosity. The first modernization was characterized by the centrality of reason and the individual. The second modernization is distinguished by the importance of the individual and the risk. In institutional religion or in individual spirituality solutions can be found to extreme individualism and for global risks, for meaninglessness and for urban isolation.

Keywords: First Modernization; Second Modernization; Religiosity

Referências

- APPELROUTH, Scott; EDLES, Laura D. *Classical and contemporary sociological theory*. Los Angeles (CA): Pine Forge Press, 2008.
- BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio d'Água, 1991.
- BAUMAN, Zygmunt. *Liquid modernity*. Cambridge (MA): Polity Press, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt. *A vida fragmentada: ensaios sobre a moral pós-moderna*. Lisboa: Relógio d'Água, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. *Liquid times: living in an age of uncertainty*. Cambridge: Polity Press, 2010.
- BECK, Ulrich. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

- BECK, Ulrich. *A God of one's own*. Cambridge: Polity Press, 2010.
- BELL, Daniel. The return of the sacred? The argument on the future of religion. *British Journal of Sociology*, Chichester (UK), v.28, n.4, p.419-449, Dez.1977.
- BELL, Daniel. *The coming of post industrial society: a venture in social forecasting*. New York (NY): Basic Books, 1999.
- BERGER, Peter L. *Sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*. New York (NY): Anchor Books, 1990.
- DELUMEAU, Jean. *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*. Lisboa: Terramar, 1997.
- DUMONT, Louis. *Ensaio sobre o individualismo*. Lisboa: Dom Quixote, 1992.
- EPPING, Adelhard. História do pensamento filosófico na Idade-Média. In: HEINEMANN, Fritz. *A filosofia no século XX*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p.157-188.
- FURSETH, Inger; REPSTAD, Pal. *An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspectives*. Aldershot: Ashgate, 2007.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Oeiras: Celta, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Alfragide: Texto, 2010.
- INGLEHART, Ronald. *The silent revolution: changing values and political styles among Western publics*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1977.
- INGLEHART, Ronald; WELZEL, Christian. *Modernization, cultural change, and democracy: the human development sequence*. New York (NY): Cambridge University Press, 2005.
- KENNY, Anthony. *História concisa da filosofia ocidental*. Lisboa: Temas e Debates, 1999.
- KNITTERMEYER, Hinrich. A filosofia moderna: de Nicolau de Cusa a Nietzsche. In: HEINEMANN, Fritz. *A filosofia no século XX*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010, p.189-254.
- LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. *Les temps hipermodernes*. Paris: Grasset & Frasnelle, 2004.
- LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. *A cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorientada*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Lisboa: Gradiva, 1989.
- RUSS, Jacqueline. *A aventura do pensamento europeu. Uma história das ideias ocidentais*. Lisboa: Terramar, 1997.
- STARK, Rodney. *A vitória da razão*. Lisboa: Tribuna da História, 2007.
- TONNIES, Ferdinand. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Leipzig: Fues, 1887.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Lisboa: Editorial Presença, 2001.
- WEBER, Max. *Sociologia das religiões*. Lisboa: Relógio d'Água, 2006.