



24

Antonio Glaudenir Brasil Maia
Geovane Paulino Oliveira
(Orgs.)

FILOSOFIA RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO

Φ editora fi



A tarefa que se põe para pensar a religião filosoficamente consiste antes de tudo em determinar o lugar sistemático da consideração da religião numa teoria do ser em seu todo que é o objeto da filosofia. A pergunta, então, que se impõe em primeiro lugar é: qual é a forma adequada de se falar filosoficamente da religião? A religião é uma atividade humana o que significa dizer que é na esfera de uma teoria filosófica sobre o homem que ela encontra o lugar próprio para sua explicação filosófica. Assim, para tratar filosoficamente a religião, a primeira tarefa consiste em ir além de uma consideração sobre a função que a religião exerce ou exerceu de muitos modos na vida e na cultura dos povos no passado ou pode ou deve exercer nas sociedades modernas. Estas são basicamente as perguntas das ciências da religião e das pesquisas fenomenológicas sobre os princípios de ordenação das diferentes manifestações religiosas, o que é certamente uma consideração fundamental e imprescindível e é também considerada neste livro.

 Editora fi
www.editorafi.org



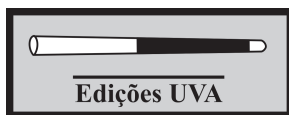


Série
Filosofia & Interdisciplinaridade

24

Antonio Glaudenir Brasil Maia
Geovani Paulino Oliveira
(Orgs.)

FILOSOFIA, RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO



Φ editora fi

Porto Alegre
2015

Sociedades plurais, religião e princípios bipolares

Agemir Bavaresco
Raphael C. Pinto

Apresentamos, primeiramente, a caracterização do fenômeno das sociedades plurais, focando os aspectos da urbanização no contexto da pós-modernidade. Depois, descrevemos o pluralismo religioso como fato emergente dentro deste contexto de sociedades plurais, apontando diagnósticos e pistas de ação, elaborado pelo magistério da Igreja Católica. Finalmente, reconstituímos quatro princípios apresentados pelo papa Francisco em sua exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, que se constituem, segundo nossa opinião, um referencial para compreender a religião em sociedades plurais e uma proposta de ação para ação internacional na relação entre povos e religiões.

1. Sociedades plurais

O espaço urbano é atravessado pelas pertencas territoriais e simbólicas que revelam, ao mesmo tempo, diferentes estilos de vida¹. As transformações sociais,

¹ Castlles (1999) entende por identidade o processo de construção com base em um atributo cultural, ou um conjunto de atributos

especialmente impulsionadas pelas novas tecnologias, têm suscitado divergência entre os autores. Alguns denominam como sociedade pós-industrial, hipermodernidade ou sociedade pós-moderna. Esse conceito é problemático. “Ele expressa mais a indecisão do que determinação de uma nova época mundial” (KUNG, 2003, p. 17).

Hans Küng (2001) almejando entender a conjuntura deste momento histórico aponta algumas características. Segundo ele:

A primeira transformação dá-se no âmbito da política mundial, que gradativamente tem se tornado policêntrica e complexa; em uma sociedade em rede a política externa necessariamente precisa superar uma visão estreita e imperialista para uma visão de cooperação internacional. No campo social tem-se a passagem do paradigma da sociedade industrial para uma sociedade de serviços e de comunicação; No campo econômico destaque para economia ecossocial; na esfera comunitária constata-se abandono gradativo do patriarcalismo para as parcerias entre homem e mulher; no âmbito cultural tem-se aberto espaços para a construção de uma cultura plural-global e finalmente no aspecto religioso tem-se o abandono da confessionalidade e busca crescente da multiconfessionalidade ou do ecumenismo (KÜNG, 2001, p.38-39).

Embora não haja unanimidade acerca do conceito de Pós Modernidade², há pontos convergentes como as

culturais inter-relacionados por meio de um processo de individuação que se dá mediante a uma identificação simbólica.

² Há pelo menos duas formas distintas de entender a relação com a modernidade: ruptura e continuidade. Na primeira destacam-se Lyotard e Baudrillard onde a Pós-modernidade seria a emergência de uma nova cosmovisão, com princípios e critérios distintos da modernidade. Para aqueles que defendem a continuidade, entre eles Giddens e Beck, a Pós-modernidade seria apenas uma radicalização da modernidade, também denominada como “modernidade reflexiva”,

rápidas configurações espaço-temporais que, nos últimos tempos, têm inovado a dinâmica social, determinando uma ordem social diferente, caracterizada por simulações “que apagam as diferenças entre o real e o virtual” (BARREIRA, 2003, p.442).

A globalização, na abrangência com que tange às grandes questões, especialmente na economia, constitui-se hegemônica³. Consta-se que os avanços tecnológicos nem sempre são acompanhados pelos processos de humanização. Tem-se uma economia cada vez mais globalizada, mas sem referências à vida em todas as suas etapas e expressões. Frente a isso, tem-se o pensamento do Papa João Paulo II, na Encíclica *Laborem Exercens*, demonstrando a profunda conexão existente entre dignidade humana, justiça social e a realidade do trabalho.

A globalização traz consigo diversos desafios, tanto em nível pessoal quanto comunitário⁴. Bauman (2003) distingue dois modelos de comunidade: a estética e a ética.

A primeira caracteriza-se por vínculos transitórios e fluídos. Afirma:

Quaisquer que sejam os laços estabelecidos na explosiva e breve ida da comunidade estética, eles

“ultramodernidade” ou “modernidade radicalizada” (BARREIRA, 2003, p.442).

³ Embora esse processo da globalização econômica ainda se mantenha hegemônica, ela não é única. Existem inúmeras iniciativas que estão na contramão desse horizonte cultural. Vale lembrar aqui, o Fórum Social Mundial, e o Fórum Mundial de Teologia da Libertação que tiveram início na cidade de Porto Alegre/RS contrapondo ao Fórum Econômico de Davos.

⁴ Segundo Bauman, na Sociedade Líquida a “comunidade é um fenômeno de duas faces, completamente ambíguo, amado ou odiado, atraente ou repulsivo. Uma das mais apavorantes, perturbadoras e enervantes das muitas escolhas ambivalentes com que nós, habitantes do líquido moderno, diariamente nos defrontamos” (BAUMAN, 2004, p.68).

não vinculam verdadeiramente: eles são literalmente ‘vínculos sem consequências’. Tendem a evaporar-se quando os laços humanos realmente importam – no momento em que são necessários para compensar a falta de recursos ou a impotência do indivíduo. Como as atrações disponíveis nos parques temáticos, os laços das comunidades estéticas devem ser ‘experimentados’, e experimentados no ato- não levados para casa e consumidos na rotina diária (BAUMAN, 2003, p.67-68).

A comunidade ética ao contrário, é marcada pelo compartilhamento fraterno, reafirmando o direito de todos a um seguro comunitário contra os erros e desventuras que são os riscos inseparáveis da vida individual (BAUMAN, 2003, p.68).

Diferente de outrora, quando se almejava elaborar um arcabouço explicativo a partir de identidades estáticas, hoje, faz-se necessário compreender como as pessoas constituem-se e desenvolvem-se enquanto sujeitos de ação coletiva a partir do individual. É o que Lipovestky chamou de enfraquecimento da sociedade, dos costumes, do indivíduo à emergência de um modo de sociabilização e de individualização inédito como ruptura como que foi instituído a partir dos séculos XVII e XVIII (LYPOVESTKY, 1986, p.5). Frente à desregulamentação dos controles sociais, gerada por esse contexto, há indivíduos que têm a opção de assumir responsabilidades ou não, de autocontrolar-se ou deixar-se levar (LIPOVESKY & CHARLES, 2005, p.21).

A metrópole torna-se, desse modo, uma realidade cada vez mais onipresente e homogeneizando os estilos nas diversas partes do planeta, sustentando ao mesmo tempo processos socioculturais, que constroem *ethos* coletivos e individuais. É o que denuncia o Documento de *Puebla* ao afirmar: “A cultura urbano-industrial, inspirada na mentalidade promovida pelas grandes potências e marcada

pelas ideologias pretende ser universal (...) os diversos grupos são obrigados a integrar-se nela” (DP. n.421). O individualismo é o outro lado da moeda dos processos de globalização. A pluralidade recorta evidentemente esses processos como valor e postura que resguardam como legítimas as autonomias individuais, as visões e práticas políticas e religiosas grupais, as tradições e as inovações. Sobre isso, o sociólogo francês Marc Augé (2012) afirma que a cidade é o lugar por excelência onde se desenvolvem, simultaneamente, as disputas entre os espaços simbolizados pelos indivíduos e a sociedade.

Marc Augé trabalha com dois conceitos opostos: “o lugar antropológico” e o “não lugar”. O primeiro caracteriza-se por três aspectos fundamentais: lugares identitários, lugares históricos e lugares relacionais. Por outro lado, o conceito de “não lugar” seria um espaço físico impessoal, cuja preocupação mais elementar é tornar eficiente a satisfação das necessidades pessoais. O “lugar” e o “não lugar” são polaridades voláteis. O “lugar” nunca é completamente apagado e o “não lugar” nunca se realiza totalmente (AUGÉ, 2012, p 74).

Lipovestky (1986) analisa o fenômeno da crescente fragmentação da sociedade e dos seus costumes através do consumo, do hedonismo, do individualismo e da urgência de um novo paradigma social. O vácuo deixado, na esfera política, abriu um precedente para a busca pela identidade e pelo bem-estar. Segundo esse autor, a hipermodernidade conjugou capital e tecnologia num sistema virtual onipresente e totalizante, que tem seu epicentro no capital financeiro, estabelecido nos grandes centros urbanos mundiais, alastrando-se para as demais regiões.

Lipovetsky (2007) afirma que hipermodernidade está conjugada a dois pilares básicos interdependentes: o mercado liberal e a democracia burguesa. O consumo torna-se a mola mestra do capital neoliberal, que se ajusta aos desejos e necessidades individuais. A sociedade de

hiperconsumo desagrega as culturas e promove a homogeneização, chamada de “modelo consumista-emocional-individualista” que tem, no seu centro, a busca desenfreada por sensações imediatas e um forte apelo aos prazeres do corpo, seguida por medo e frustração e, por isso, ele a chama de felicidade paradoxal.

Lipovetsky analisa que, neste modelo de sociedade, tudo vira mercadoria: o consumismo desenfreado ocupa um lugar cada vez mais preponderante na sociedade que, tanto mais isolada, frustrada pela solidão e pelo tédio do trabalho, mais busca refúgio numa suposta felicidade imediata (paradoxal) proporcionada pelo consumo.

Contudo, vale ressaltar que o individualismo crasso das sociedades complexas não elimina por completo a possibilidade de vínculos comunitários, mas o recoloca em um novo horizonte, especialmente no que concerne ao papel do fenômeno religioso e das identidades no contexto urbano: “num mundo onde tudo é descartável- até mesmo as pessoas- o compromisso fiel torna-se uma das características fundamentais do (a) discípulo (a) missionário (a)” (DGAE, 2011-2015, n.12).

2. Pluralismo religioso

As cidades pequenas ou de porte médio caracterizam-se pela ocupação dos espaços públicos. O ambiente pré-urbano tende a ser monolítico e centrípeto. Nesse contexto, a praça, onde se encontram a sede do poder civil e religioso, ocupa um lugar central. A transmissão de valores dá-se pela inserção nesse conjunto e para as quais tudo converge. Dessa forma, a configuração do espaço é determinada pelas relações que se estabelecem entre seus membros, símbolos e códigos. Cabe destacar que esta geografia que não é meramente física, mas também simbólica, revela uma identidade marcada pela tradição e pela religião, onde elas ditam as regras e o ritmo para todos

os setores da vida. Assim, o sagrado representa o elo simbólico que abarca os ritos religiosos e as exigências morais.

Trata-se de dois paradigmas distintos. Na cultura rural, a tradição religiosa ditava as regras para todas as esferas da vida. A cidade, ao contrário, construiu-se com base nas experiências dos indivíduos, sendo a primeira, uniforme e a segunda, plural. A cultura urbana fez ruir o que, sociologicamente, estava estabelecido: o elo entre cultura e religião⁵. É o que o Documento de Aparecida ratifica ao afirmar que as “tradições culturais já não se transmitem de uma geração à outra com a mesma fluidez que no passado” (DAp, n 39). Ou então poder-se-á dizer: “O que caracteriza a religiosidade das sociedades modernas é a dinâmica do movimento, mobilidade e dispersão de crenças” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p.10).

Para Lipovestky, o contexto urbano moderno constrói-se com base nas experiências dos indivíduos, fragmentando o espaço e deslocando sua importância geofísica para os interesses individuais e para a pluralidade de experiências:

A era hipermoderna não põe fim à necessidade de apelar para tradições de sentido sagrado; ela simplesmente as rearranja mediante

⁵ Sobre a relação entre cultura e fé, na Encíclica *Evangelii Nuntiandi* há um texto muito elucidativo onde se afirma: “O Evangelho, e conseqüentemente a evangelização não se identificam por certo coma cultura e são independentes a todas as culturas. E, no entanto, o Reino que o Evangelho anuncia é vivido por homens profundamente ligados a uma determinada cultura, e a edificação do Reino não pode deixar de servir-se de elementos das culturas humanas. O Evangelho e a evangelização independentes em relação às culturas, não são necessariamente incompatíveis com elas, mas suscetíveis de as impregnar sem se escravizar a nenhuma delas” (EN, n. 20). Esta autonomia do Evangelho frentes às culturas dá-se mediante a não aceitação de um modelo padrão de cultura, mas pela aceitação e abertura à diversidade.

individualização, dispersão, emocionalização das crenças e práticas (LIPOVESTKY, 2005, p.93-94).

Sobre isso, afirma o Documento de *Puebla*: “Na passagem da cultura agrária para urbano-industrial, a cidade se transformou em propulsora da nova civilização universal. Este fato requer um novo discernimento por parte da Igreja” (DP, n.429). A nova configuração dos espaços tradicionais tem gerado um novo contexto de acelerada e vertiginosa avalanche de informações e mudanças, especialmente a partir do advento da internet⁶. A cidade virtual facilita os contatos e os afastamentos sem assegurar o encontro e a integração. No entanto, essa forma de comunicação apresenta, hoje, múltiplas facetas a serem analisadas, considerando-se seu potencial transgressor e agregador. Essa relação entre mobilidade humana e cultura midiática começa a ser vista no marco de um tipo de ambiência, em torno da qual vem se dinamizando a chamada sociedade em rede. É o que afirma Brenda Carranza:

Pluralidade e flexibilidade religiosa constituem o *leitmotiv* em que é socializada a geração dos *cyborgs*, acostumadas a navegar, com a mente e o coração, no caos informacional, onde a verdade passa a ser uma construção colaborativa (CARRANZA, 2012, p.224).

As comunidades cristãs não ficaram alheias a estas transformações e, numa sociedade marcada pela fluidez, a religião tem a dura tarefa de conjugar o passado incorporando as novidades e as mudanças sociais próprias de cada época. Como afirma Pablo Barrera: “toda a instituição de tradição vive uma contradição interna, pois

⁶ Analisando os impactos causados pelas novas tecnologias digitais. Ler a entrevista do antropólogo Massino Canevacci; <<http://www.overmundo.com.br/overblog/entrevista-com-pensador-massimo-canevacci>> acessado no dia 26/05/2013.

numa sociedade que exige mudanças, a religião se converte no vetor privilegiado da continuidade social, pois ela é ao mesmo tempo relato e comemoração de sua origem”. (BARRERA, 2003, p.450).

Obviamente a Igreja, como instituição, não pode estar em conformidade contínua com mudanças e modismos, porém, se não for capaz de fazer uma interlocução significativa, correrá o risco de tornar-se uma instituição obsoleta. Isso questiona o fixismo de algumas práticas eclesiais e, ao mesmo tempo, desafia a reconstruir a identidade como identidade do caminhar nas pegadas daquele que é o Caminho.

Outro desafio diz respeito à dimensão comunitária da fé. A experiência cristã é essencialmente eclesial, ou seja, baseia-se no comunitário. A lógica urbana é policêntrica e congrega os diferentes interesses em torno dos quais se reúnem as pessoas, mas não cria comunidade ou, se a cria, não a faz na formatação tradicional, de modo que os interesses particulares são colocados em primeiro plano em detrimento do bem comum. Essas novas configurações sociais apontam para a necessidade de uma mudança de compreensão conceitual: novas formas de comunidade surgem, o que torna mais complexa as relações com as antigas formas. Sobre isto, Décio Passos tem uma contribuição:

A transitividade inerente à fé pode ser vista a partir em um movimento de dupla mão. O primeiro movimento consiste precisamente em superar os hedonismos egocêntricos na vida comunitária, os sectarismos das comunidades crentes na vida social. O segundo (...) recua do coletivismo para a vida comunitária (espaço do *sensus fidei*) e do comunitário ao subjetivo (adesão pessoal da fé) (PASSOS, 2009, p.14).

Um tema crucial aos Documentos de *Puebla*⁷ e *Aparecida* é a opção preferencial pelos pobres e as novas nomenclaturas que a pobreza assume hoje:

[...] em continuidade com as Conferências Gerais anteriores, fixamos nosso olhar nos rostos dos novos excluídos: os migrantes, as vítimas da violência, os deslocados e refugiados, as vítimas do tráfico de pessoas e sequestros, os desaparecidos, os enfermos de HIV e de enfermidades endêmicas, os toxico-dependentes, idosos, meninos e meninas que são vítimas da prostituição, pornografia e violência ou do trabalho infantil, mulheres maltratadas, vítimas da violência, da exclusão e do tráfico para a exploração sexual, pessoas com capacidades diferentes, grandes grupos de desempregados (as), os excluídos pelo analfabetismo tecnológico, as pessoas que vivem na rua das grandes cidades, os indígenas e afro-americanos, agricultores sem terra e os mineiros (DAP, n.402).

Afirma o Documento de *Aparecida*: “A opção pelos pobres está implícita na fé cristológica, naquele Deus que se fez pobre por nós, para nos enriquecer com sua pobreza” (DAP, n. 292), e ainda de forma contundente diz: “A Igreja necessita de forte comoção que a impeça de se instalar na comodidade, no estancamento e na indiferença, à margem do sofrimento dos pobres” (DAP, n.362), pois tal situação contradiz com o projeto de Jesus que veio para que todos tenham vida (Jo 10,10). No cristianismo, não há dissociação entre o amor a Deus e ao próximo, e por isso todos devem estar comprometidos em construir estruturas mais justas e solidárias a serviço da vida plena, que deverá tornar-se expressão do Reino de Deus.

Fazendo eco ao Concílio Vaticano II, Paulo VI, em

⁷ No Documento de *Puebla*, nos números 31 a 49 fala-se dos “rostos empobrecidos” como “feições sofredoras de Cristo” que interpelam e chama à Igreja, chamando-a à conversão.

sua Encíclica *Populorum Progressio*⁸, afirma:

Mais do que qualquer outro, aquele que está animado de verdadeira caridade é engenhoso em descobrir as causas da miséria, e encontra os meios de combatê-la e vencê-la resolutamente (PO, n.75).

As situações de injustiça e de pobreza demonstram o quanto a fé ainda é vivida de forma muito dicotomizada, não sendo capaz de penetrar os critérios e as decisões dos setores responsáveis (DP, n.437). Estas situações estão sempre ligadas a fatores desumanizantes que colocam desafios à consciência ética cristã, por isso a missão da Igreja é contribuir com a “dignificação de todos os seres humanos, juntamente com as demais pessoas e instituições que trabalham pela mesma causa” (DAp, n.398).

Frente a isso, faz-se necessário um projeto que contemple a caminhada de um povo que vive a própria fé e mantém a esperança no contexto de vida cotidiana feita de pobreza e de marginalização, mas também um itinerário que promova uma maior consciência dos próprios direitos” (GUTIÉRREZ, 2005, p.99). Tal missão, segundo João Paulo II, na Encíclica *Laborem Exercens*: é o critério de “verificação de fidelidade a Cristo, para poder ser verdadeiramente ser Igreja dos pobres” (LE, n.8). É o compromisso teológico e a exigência ética que nascem do amor e da gratuidade de Deus, Gutiérrez diz: “a opção preferencial pelos pobres há um elemento espiritual de experiência do amor gratuito de Deus. A rejeição da injustiça e da opressão que ela implica está ancorada na fé do Deus da vida”(2005, p.99), por isso afirma *Puebla*: é preciso, pois, “resgatar a vida e a dignidade dos humilhados” (DP, n.114). Com isso subentende-se que não

⁸ Nesta encíclica, Paulo VI, destaca a importância e a urgência de um desenvolvimento solidário e humano, propondo uma nova ordem global solidária em benefício de toda a humanidade que tem como pressuposto o dever ético de justiça.

se trata apenas de ser uma Igreja para os humildes, mas uma Igreja humilde. Pelo Documento de *Aparecida* infere-se que é descobrir o potencial do fraco e do pequeno no contexto da cultura atual; “(...) Essa ênfase adquire renovado valor, sobre tudo quando a pessoa se reconhece no Verbo encarnado, que nasce em um estábulo e assume uma condição humilde” (DAP, n.52). No rosto das vítimas, a Igreja encontra o esplendor da glória de Deus, porém débil e humilhado. É o que afirma Paulo, na Carta aos Coríntios: “(...) com todo ânimo prefiro gloriar-me das minhas fraquezas, para que pouso sobre mim a força de Cristo. Por isso me comprazo nas fraquezas, nos opróbrios (...) pois quando sou fraco, então é que sou forte” (2Cor 12, 9-10). O crucificado-ressuscitado é a chave para o entendimento da solidariedade com as vítimas. A Teologia, enquanto tal, deverá ser capaz de apontar para os “invisíveis e as massas sobranes” para além de uma sociedade de bem-estar.

Libânio (2001), discorrendo sobre o papel da Teologia na cidade, afirma que a fé no espaço urbano dá-se mais pelo testemunho público, social e político do que propriamente pelo conteúdo religioso, ou seja, a possibilidade de diálogo passa por uma prática eclesial comprometida com a promoção e a defesa da vida.

Segundo ele, a Igreja precisa fazer uma correta leitura das relações entre o sujeito com a economia, política e com o social e as relações desumanizadoras que são geradas. Para isso, é preciso abandonar o eclesiocentrismo para dar testemunho de justiça e solidariedade, como expressão de sua presença escatológica na história.

Na cidade, a experiência religiosa dá-se de forma difusa e pode ser chamada de “bricolagem religiosa”⁹ ou

⁹ A expressão francesa bricolagem significa biscate ou pequeno trabalho. Para entender melhor seu significado religioso, ler: HERVIEU-LEGER, D. 2008, p.22.

religião *à la carte*¹⁰ isto é, quando o sujeito participa de diferentes configurações religiosas. Por outro lado, apresenta um aspecto mais tolerante: “A fé foi substituída pela paixão; a intransigência do discurso sistemático, pela frivolidade do sentido; o extremismo, pela descontração” (LIPOVESTKY & CHARLES, 2005, p.29).

Assim como na lógica do mercado, as pessoas procedem na esfera religiosa e como diria Brighenti, potencializa a emergência de “igrejas invisíveis”, “comunidades emocionais”, nas quais cada vez mais se tem “dificuldade em crer com os outros e naquilo que os outros creem”. (BRIGHENTI, 2004, p.25). É a combinação entre o desejo e a oferta por meio da sedução, onde as religiões, sob pressão do *marketing*, acabam cedendo a essa tentação. Este é um dos maiores desafios para a fé na grande cidade: não se coadunar com a mentalidade mercadológica. É preciso superar essa visão muito estreita de consumo-satisfação também presentes nas práticas religiosas. Afirma Lypovestsky: “Numa época em que as tradições, a religião, a política são menos produtoras de identidade central, o consumo encarrega-se cada vez melhor de uma nova função identitária” (LIPOVETSKY, 2007, p.44-45).

Frente à tirania do desejo, como caminho de busca ilimitada, duas atitudes são importantes: a primeira é perceber quais são as reais necessidades e a segunda é relativizá-las como caminho de seguimento a Jesus Cristo.

Brighenti fala de uma privatização da religião, pois as pessoas fazem dela uma escolha particular e não mais uma opção dentro de uma coletividade (*believing without belonging*). Ainda nessa esteira, há uma contribuição importante de Pablo Barrera que fala sobre a irrupção do sagrado de forma eclética e a-institucional:

A mobilidade e a versatilidade tornam impossíveis os compromissos permanentes. Nesse sentido é

¹⁰ LIPOVESTKY, 2005, p. 93.

necessário entender que a quantidade de grupos religiosos é apenas aparente aumento de religiosidade, pois corresponde ao compromisso pouco profundo e de curta duração. Na verdade não há retorno religioso, e sim transformação da religião (2003, p.457-458).

Frente a isso, é preciso superar a visão consumo-satisfação (LIPOVESTKY 2007). As diversas formas de individualismo ou também chamados de “cristãos avulsos”, isto é, aqueles que não se vinculam a nenhuma instituição, mas a “uma comunidade afetiva” sem um compromisso comunitário ou social e, por vezes, negam exigência ética do evangelho.

Quanto à questão da identidade, um dos grandes desafios do campo religioso é, justamente, a instabilidade da transmissão da memória coletiva. Essa condição era muito comum e peculiar nas experiências religiosas tradicionais, mas foi dando lugar a uma pertença mais imediatista que pouco (ou quase nada) referenda o passado para entender o presente. Esse marco é um referencial teórico importante para compreensão das identidades em sociedades urbanas e complexas:

A destradicionalização generalizada das sociedades contemporâneas se expressa na crise das instituições religiosas e na liberdade do sujeito em relação aos complexos sistemas de construção das identidades tradicionais. (BARRERA, 2003, p. 462).

Após, a descrição do fenômeno das sociedades plurais e do pluralismo religioso, apresentamos, agora, a reconstituição de quatro princípios filosóficos que permitem compreender estes fenômenos na sua tensão constitutiva bipolar, e ao mesmo tempo, apontar pistas resolutivas desta tensão, na medida em que cada princípio tem uma primazia a ser escolhida como determinante no agir histórico.

3. Princípios bipolares da realidade sócio-religiosa

Na exortação apostólica “A alegria do Evangelho”¹¹ (*Evangelii Gaudium*, daqui para frente usaremos abreviação: EG) o papa Francisco propõe quatro princípios que constituem toda a realidade social (cf. EG, n. 221): O tempo é superior ao espaço, a unidade prevalece sobre o conflito, a realidade é mais importante do que a ideia e o todo é superior a parte. Entendemos que estes princípios são as bases filosóficas que compõem o quadro teórico de compreensão da realidade e dos cenários atuais, propostos pelo papa Francisco. Os princípios são, especificamente, enunciados no contexto das relações internacionais, ou seja, orientações para a construção do bem comum e a paz social entre os povos. Aqui, vamos apresentá-los para a interpretação e o exame do fenômeno da religião, e ao mesmo tempo, assinalar pistas de sua aplicação em sociedades plurais.

4. Primazia do tempo/plenitude em relação ao espaço/limitado

O primeiro princípio da realidade coloca a tensão entre dois polos: a plenitude e o limite. A plenitude liga-se ao tempo, enquanto o limite relaciona-se ao espaço. A vontade quer apropriar-se de todo o tempo, porém, o espaço é limitado. A tensão que todo o cidadão vive é entre a vontade de plenitude infinita e o espaço limitado e finito das circunstâncias existenciais. Porém, há a “utopia que nos abre ao futuro como causa final que atrai”. Ora, é esta teleologia que aponta para frente, que faz Francisco, o bispo de Roma, afirmar a primazia do tempo sobre o espaço (cf. EG, n. 222). Uma vez justificada a superioridade do tempo sobre o espaço, apontam-se processos nas ações

¹¹ Papa Francisco. *A alegria do Evangelho*. Paulinas: São Paulo, 2013.

internacionais:

a) *Tempo dos processos e ações a longo prazo*: O ser humano quer “resultados imediatos”, procedendo “como loucos para resolver tudo no momento presente”. Esta é a prática de quem se fixa apenas no espaço do poder e não prioriza o tempo dos processos, isto é, “dar prioridade ao tempo é ocupar-se *mais com iniciar processos do que possuir espaços*” (EG, n. 223).

b) *Iniciar processos*: Assumir a prioridade do tempo sobre os espaços implica privilegiar processos e ações que desencadeiam novas dinâmicas sociais e culminem em fatos históricos relevantes. Porém, as pessoas preocupam-se “mais em obter resultados imediatos que produzam ganhos políticos fáceis, rápidos e efêmeros”, ao invés de desencadear processos que tenham como objetivo principal a realização da “plenitude humana” (EG, n. 224). Este é o critério para avaliar a história: Em que intensidade, as ações e processos desenvolveram a *plenitude da existência humana*?

c) *Paciência e convicções*: A atividade sociopolítica que se guia pelo princípio, de que o “o tempo é superior ao espaço”, “necessita ter “convicções claras e tenazes”, “suportar, com paciência, situações difíceis e hostis ou mudanças de planos que o dinamismo da realidade impõe” (EG, n. 223).

5. Primazia da unidade/diferença em relação ao conflito/fragmentação

O segundo princípio trata da polaridade entre unidade e conflito, reconhecendo que o conflito é inerente às relações humanas, ou seja, a contradição é constitutiva dos processos sociopolíticos. Porém, o conflito não é o fim dos processos, mas é “a unidade profunda da realidade” que dá sentido às ações. Fixar-se apenas no conflito leva a

perder a perspectiva da história, reduzindo a realidade a um mosaico fragmentado (cf. EG, n. 226). Tendo presente que “a unidade é superior ao conflito”, apontam-se os seguintes passos metodológicos no agir histórico:

a) *Partir do conflito imediato*: O ponto de partida é aceitar o conflito como fazendo parte da história, sabendo que há muitas formas de se posicionar face ao mesmo, tais como: (1) ficar indiferente ao conflito, (2) ficar prisioneiro do conflito, (3) ou então, “suportar o conflito, resolvê-lo e transformá-lo no elo de um novo processo” (EG, n. 227). Este princípio leva a assumir o conflito imediato para ser resolvido como uma possibilidade de novos processos históricos da realidade sociopolítica. A unidade passa pelo conflito e as diferenças, por isso, a unidade é um processo e não um resultado pronto e uniforme.

b) *Mediação das diferenças e dos opostos*: Para resolver os conflitos, aponta-se o método da mediação das diferenças e opostos, isto é, desenvolver a “comunhão nas diferenças”, ultrapassando a “superfície conflitual” (o imediato), através de uma ação magnânima, quer dizer, que seja capaz de ir além do particular e ver o todo da realidade a partir da dignidade universal das pessoas (EG, n. 228). A mediação das diferenças e dos opostos tem por finalidade garantir que a unidade seja um processo de “comunhão das diferenças” e de “amizade social” entre os povos, em que sejam respeitadas as diferenças e valorizadas as opiniões opostas.

c) *Resolução do conflito para um “novo processo”*: O princípio que afirma a superioridade da unidade sobre os conflitos tem por finalidade a resolução das diferenças e oposições para alcançar a “solidariedade como um estilo de construção da história em que os conflitos, as tensões e os opostos podem alcançar uma unidade multifacetada que gera nova vida”

(EG, n. 228).

É importante observar que a unidade não é a pura mistura das diferenças ou a absorção das oposições uma na outra, mas a inclusão delas “num plano superior que conserva as preciosas potencialidades das polaridades em contraste” (id. n. 228). Assim, “a unidade harmoniza as diversidades, supera qualquer conflito numa nova e promissora síntese”, isto é, “num processo de reconciliação até selar uma espécie de pacto cultural que faça surgir uma diversidade reconciliada” (EG, n. 230).

Este segundo princípio descreve os passos metodológicos do desenvolvimento dos processos históricos, reconhecendo como ponto de partida o imediato que compõe os contextos da ação humana. Disto decorre o terceiro princípio orientador para fazer diagnósticos teórico-práticos de intervenção em cenários em nível micro, médio e macroestruturais: “A realidade é mais importante do que a ideia” (EG, n. 231).

6. Primazia da realidade/objetividade em relação à ideia/formalismo

Aqui, temos também uma tensão bipolar entre realidade e ideia, objetividade e nominalismo formal. Francisco acentua vários problemas decorrentes de fixar-se apenas na ideia, levando a “ocultar a realidade”, vivendo no “reino só da palavra, da imagem, do sofisma”: “Purismos angélicos, os totalitarismos do relativo, os nominalismos declaracionistas, os projetos mais formais que reais, os fundamentalismos anti-históricos, os eticismos sem bondade, os intelectualismos sem sabedoria” (EG, n. 231). É importante notar que, para cada problema proveniente de uma visão epistemológica dualista da realidade, há uma qualificação crítica que explicita a separação entre os polos da relação:

a) *Nominalismo formal*: A tensão entre a ideia e a realidade é articulada para superar “idealismos e nominalismos ineficazes”, que apenas atém-se em classificar ou definir a realidade. Por isso, eles são incapazes de compreender a realidade e agir de modo orgânico e engajado na objetividade.

b) *Cosmética sem ginástica*: O uso desta metáfora explicita o ato de fixar-se unilateralmente no polo do nominalismo formal, ou seja, o conhecimento torna-se cosmético, sem o exercício prático da ginástica. Continua-se separando ideia de realidade.

c) *Retórica sem prática*: A consequência do formalismo conduz a formas de política em todos os níveis do exercício do poder, distanciadas da realidade do povo e de seus interesses. De fato, há um desconhecimento da realidade social do povo, pois o discurso perde-se na unilateral retórica de conceitos desconectados da prática simples e cotidiana das pessoas (cf. EA, n. 232).

Então, a proposta de Francisco é dar primazia à realidade em relação à ideia, embora sejam dois polos do mesmo fato de conhecimento. Trata-se de reconhecer a ideia já dada na realidade. Francisco serve-se de um argumento teológico para afirmar que o critério da realidade legitima-se no fato da encarnação de Deus. Por um lado, reconhecer que a Palavra de Deus já está presente na história e, de outro, a Palavra sempre precisa encarnar-se de novo, constitui-se na dinâmica que mantém os dois polos em tensão: ideia e realidade. Embora, sob o ponto de vista epistemológico, o ponto de partida seja a realidade, evitando “permanecer na pura ideia e degenerar em intimismos e gnosticismos que não dão fruto” (EA, n. 233).

Depois, do enunciado do princípio teleológico que

mantém a tensão entre tempo e espaço, do princípio metodológico da unidade e do conflito, do princípio epistemológico da realidade e da ideia, agora, conclui-se com o princípio sistemático da relação entre o todo e as partes.

7. Primazia do todo em relação à parte

Neste último princípio bipolar, a tensão dá-se entre o global e o local. Da mesma forma que nos anteriores, inicialmente, apontam-se os problemas decorrentes de fixar-se apenas num dos lados dos extremos: Cabe “prestar atenção à dimensão global para não cair numa mesquinha cotidianidade” e ao mesmo tempo, não perder de vista o local, ou seja, “caminhar com os pés na terra” (EG, n. 234). De um lado, os cidadãos não devem viver num “universalismo abstrato e globalizante”, de outro, eles não podem transformar-se num “museu folclórico de eremitas localistas, condenados a repetir sempre as mesmas coisas” (cf. EG, n. 234). Então, os cidadãos têm uma visão holística do seu mundo, sabendo integrar o todo e as partes numa visão de unidade global e autonomia local.

a) *Perspectiva ampla e identidade comunitária*: Francisco afirma que “o todo é mais do que a parte”, porém, não é a simples soma das partes (cf. EG, n. 235). O cidadão evita viver obcecado por “questões limitadas e particulares” para alargar o olhar e reconhecer um bem maior. Ele trabalha “no pequeno, no que está próximo, mas com uma perspectiva ampla”, pois, o global não aniquila e nem a parte esteriliza (cf. EG, n. 235), mas ambas integram-se e desenvolvem-se mutuamente.

b) *Modelo poliédrico*: Para Francisco, o modelo de representação da primazia do todo em relação à parte não é a esfera, pois esta é uma representação uniforme, em que “cada ponto é equidistante do centro, não havendo diferenças entre um ponto e o outro” (EG, n. 236). Melhor

é o modelo do poliedro, “que reflete a confluência de todas as partes que nele mantêm a sua originalidade”, isto é, a ação em todos os níveis reúne no poliedro o melhor de cada cidadão, incorporando projetos, potencialidades, culturas, incluindo a face peculiar da parte no todo (id.n. 236).

c) *O fim é o todo*: A conclusão deste princípio afirma que “o todo é superior à parte” (id. n. 237). O primeiro princípio enunciava a finalidade imanente a toda a realidade que é atingir, pacientemente, o tempo da plenitude, na impaciência do espaço limitado da história de cada época. Este princípio vincula-se, agora, ao quarto princípio que tem como horizonte alcançar a totalidade. Trata-se de um todo que incorpora todos os cidadãos e todas as dimensões da humanidade.

Há uma complementariedade entre os quatro princípios: teleológico e metodológico, epistemológico e sistemático. Quais as implicações destes princípios para a compreensão da religião em sociedades plurais? Temos quatro questões:

1º) Têm as sociedades plurais seu núcleo tensional entre tempo e espaço, inclinado ao imediato espacial, enquanto as religiões dedicam-se ao tempo da plenitude?

2º) São as sociedades plurais atravessadas pelos conflitos de interesses e subjetividades, enquanto as religiões focam-se na unidade?

3º) Projetam as religiões seus conceitos para o formalismo idealista, enquanto as sociedades plurais fixam-se na realidade?

4º) Têm as religiões sua visão centrada na totalidade, enquanto as sociedades plurais buscam a particularidade?

Esses questionamentos explicitam a tensão bipolar que existe entre sociedades plurais e pluralismo religioso, de modo que tanto as sociedades como as religiões precisam aprender a implementar esses quatro princípios em suas práticas.

Referências

- AUGÉ, M. **Não Lugares**: introdução a uma Antropologia da supermodernidade. 9. ed. Campinas: Papirus, 2012.
- BAUMAN, Z. **Globalização**: as consequências humanas. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999.
- _____. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2001.
- _____. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro. Editora Zahar, 2003.
- _____. **Identidade**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2004.
- _____. **Confiança e medo na Cidade**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2005.
- _____. **Tempos Líquidos**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007.
- _____. **Vida para Consumo**: a Transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007.
- HALL, S. **A Identidade cultural na Pós-modernidade**. 11.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.
- LIPOVETSKY, G. **La era del Vacío**: ensayos sobre el individualismo contemporâneo. 7ª ed. Barcelona: Editorial Anagrama, 1994.

_____. **A Felicidade Paradoxal**: ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PAPA FRANCISCO. **A alegria do Evangelho**. Paulinas: São Paulo, 2013.