

DAS UTOPIAS COLETIVISTAS ÀS UTOPIAS INDIVIDUALISTAS: PERSPECTIVAS ANALÍTICAS SOBRE A SECULARIZAÇÃO NA CONTEMPORANEIDADE*

FROM COLLECTIVIST UTOPIAS TO INDIVIDUALIST UTOPIAS:
ANALYTICAL PERSPECTIVES ON SECULARIZATION IN
CONTEMPORANEITY

*Rodrigo Coppe Caldeira***

“Se você não tem um Deus no céu,
Uma dimensão invisível que justifique a visível,
Então você pega o que estiver mais perto e à mão
e resolve seus problemas com isso”
Ernest Becker

RESUMO

O objetivo deste artigo é discutir algumas perspectivas analíticas em torno da dinâmica do religioso/crenças na história contemporânea e na contemporaneidade. O foco é compreender a emergência das utopias coletivistas nos séculos XIX e, posteriormente, seu declínio, dando lugar ao que chamamos de utopias individualistas. Conjectura-se a hipótese de que tanto as utopias coletivistas quanto as utopias individualistas podem ser compreendidas como

* Agradeço ao Fundo de Incentivo à Pesquisa da PUC Minas por colaborar com financiamento de pesquisa que gerou este artigo.

** Doutor (2009) em Ciências da Religião, pela Universidade Federal de Juiz de Fora, MG. Professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas atuando na linha de pesquisa Religião e Contemporaneidade. Membro do Colegiado do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião (2017-2020), da Câmara do Departamento de Ciências da Religião (2017-2020), do Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão (CEPE), da Câmara de Pós-graduação, do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) e do Conselho Diretor do Instituto de Filosofia e Teologia Dom João Resende Costa, na mesma universidade. Membro do Conselho Científico da ANPTECRE (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (2018-2020). Link Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4994992579986152>. E-mail: rodrigocoppe@gmail.com.

sintomas do processo de secularização, sendo interpretadas como alguns de seus reflexos contraditórios. Para tanto, buscou-se a partir de amplo espectro teórico, que vai dos debates em torno das religiões políticas à privatização religiosa, subsídios conceituais para avançar a discussão em torno da hipótese central.

Palavras-chave: Secularização; Utopia coletivista; Utopia individualista; Contemporaneidade.

ABSTRACT

The paper aim discuss some analytical perspectives around the creeds dynamics in contemporary history and in the contemporaneity. The focus is comprehend the emergency of the collective utopias in XIX century and, afterwards, its decline, giving place to the individual utopias. It is hypothesized that both collectivist utopias and individualist utopias can be understood as symptoms of the process of secularization and are interpreted as some of their contradictory reflections. To do so, we sought from a broad theoretical spectrum, ranging from debates around political religions to religious privatization, conceptual subsidies to advance the discussion around the central hypothesis.

Key-words: Secularization; Collectivist utopia; Individualist utopia; Contemporaneity.

1 INTRODUÇÃO

Gostaríamos de propor uma reflexão ensaística em torno do que chamamos provisoriamente de utopias coletivistas e utopias individualistas, partindo da reflexão e análise do processo de secularização e de um mundo que nasce deste processo: horizontalizado, cerrado ao transcendente. O além-mundo perfeito em sua glória sobrenatural passa no Ocidente, com a emergência e consolidação do projeto de modernidade, por um processo de desidratação, restando apenas a imanência radical como *topos* do horizonte da experiência humana. Conjecturamos que tal processo tem dois momentos. O primeiro é aquele que emerge particularmente a partir da Revolução Francesa (1789) e seu furor jacobino, em que se entende que a construção do Reino coletivo e terrestre está destinado a ser construído pelas próprias mãos humanas, tendo assim a ação política como seu principal instrumento, levando à construção das ideologias e utopias coletivistas modernas.

O segundo momento seria aquele em que as crenças utópicas coletivistas calcadas no “misticismo da nobreza humana” (RENAUDET apud GOUHIER, 2005, p. 17) do



antropocentrismo moderno-humanista ¹ são enfraquecidas, e padecendo de plausibilidade abrem espaços para a emergência da subjetividade contemporânea hipermoderna, na qual o desejo utópico parece migrar para a esfera do indivíduo, sendo privatizado.

Podemos questionar que cada um desses momentos deveria ser tratado em textos diversos, concentrando-se de maneira mais acurada sobre cada um deles. No entanto, desejamos tratá-los em conjunto particularmente pelo fato de que a hipótese central do artigo é que ambas as expressões, denominadas aqui de utópicas, – coletivista e individualista² – são resultados do desenrolar do processo de secularização, podendo ser considerados uns de seus mais variegados sintomas. Essa afirmação está calcada em dois pressupostos.

Não em ordem de importância, diríamos que primeiro deles é de que somos marcados pela impossibilidade de renunciar à crença, o que leva ao imperativo da construção de novas formações³ (HAIDT, 2012). O segundo é o pressuposto antropológico do desamparo ontológico, isto é, de que o homem é assinalado a partir de dentro por um desejo intransponível de completude, que toma inúmeras facetas, como a própria experiência religiosa, que se abre ao transcendente, mas também, de forma degradada, às ideologias políticas, que se tornam substitutos de Deus a partir do momento que ele é descartado como horizonte possível.

1 Tratei de modo mais verticalizado o tema das relações entre o humanismo e o surgimento dos direitos humanos em: CALDEIRA, R. Coppe. Considerações sobre a Igreja católica romana e a evolução de sua compreensão sobre os direitos humanos. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, jul./set. 2017, p. 770-796.

2 Utilizamos ambos os conceitos — individualismo e coletivismo — de um modo específico. Entendemos coletivismo como atitude que exige do indivíduo submissão “aos interesses do todo, seja este o universo, a cidade, a tribo, a raça, ou qualquer outro corpo coletivo” (POPPER, 1974, p. 115). O individualismo, para o caso, não é aquela atitude que está em contraposição ao coletivismo, mas sim à perspectiva de enimesmamento, de fechamento em si, egoísmo.

3 A questão dos motivos da necessidade da crença entre humanos é tema importante da sociobiologia. Segundo Wilson (2013), um de seus maiores expoentes, ela está ligada intimamente com a formação de grupos e suas estratégias de coesão: “formar grupos, extraindo conforto visceral e orgulho da associação familiar, e defender o grupo com entusiasmo contra grupos rivais — esses comportamentos estão entre os universais absolutos da natureza humana e, portanto, da cultura” (p. 76). Sigmund Freud também já havia elaborado algumas perspectivas teóricas para a questão. Para ele, “nosso intelecto facilmente se extravia sem qualquer aviso, e que nada é mais facilmente acreditado por nós do que aquilo que, sem referência à verdade, vem ao encontro de nossas ilusões carregadas de desejo [...] Uma ideia como essa [Deus] possui um caráter compulsivo: ela deve ser acreditada. Até o ponto em que é deformada, ela pode ser descrita como um delírio; na medida em que traz um retorno do passado, deve ser chamada de verdade” (FREUD, 1996, p. 143-144)



Uma breve atenção ao conceito de contemporaneidade é necessária nesse ponto. Se o tomarmos unicamente para se pensar o individualismo na atualidade, não há maiores exigências de esclarecimentos conceituais. No entanto, ao recuarmos temporalmente até o século XIX e XX, esta exigência aparece. Para o caso, a contemporaneidade está relacionada também a um tempo histórico mais amplo no qual tem suas relações genéticas com movimentos que se sucedem naqueles séculos. Os historiadores estamos acostumados a pensar a história contemporânea, não obstante a arbitrariedade das escolhas que recortam o tempo, como aquela em tem início no final do século XVIII, particularmente com o evento revolucionário francês. Não obstante a compreensão do contemporâneo como um período histórico que tem um início, mas ainda não um termo, o compreendemos neste artigo como aquele tempo em que estamos inseridos e mergulhados, em que o projeto de modernidade nos impele a novas buscas frente aos desequilíbrios e desestruturações perpetrados ao sujeito.

Trataremos o tema em foco em três momentos: 1) o processo de secularização como aquele que arraiga os pés humanos na imanência, deixando Deus apenas como uma forma entre outras de construção de sentido; 2) as utopias coletivistas como *religiões políticas*, que emergem daquele mesmo processo e reafirma o desejo do homem e sua capacidade de buscar e encontrar a felicidade, agora na imanência; 3) a descrença no progresso contínuo e nas grandes narrativas das utopias coletivistas e a emergência das utopias individualistas.

2 A SECULARIZAÇÃO E A PERSISTÊNCIA DA CRENÇA

A discussão em torno do conceito de secularização é recorrente na área de Ciências da Religião. Não é possível compreender o fenômeno religioso na contemporaneidade sem levar em conta o debate em torno desse processo, complexo, contraditório e objeto de inúmeras controvérsias. Complexo por que além de tudo está cerrado na contingência conceitual, isto é, tem uma história específica, um lugar e um tempo de nascimento, como todo conceito⁴ – um artifício linguístico construído por nós a fim de

4 Uma história do conceito seria de grande valia para as discussões da área. (KOSELLECK, 1992; KOSELLECK, 2003)



domesticar o mundo fenomênico. Contraditório por que não é um conceito que designa uma realidade linear e homogênea, mas selvagem e intratável. Queremos dizer com isso que ele não se refere unicamente à perda de “força de lei” da religião, seu enfraquecimento na regência do mundo das coisas públicas, mas às inúmeras outras realidades do projeto moderno.

Desta forma, não entendemos a secularização como um movimento em que apontaria pura e simplesmente em direção a um mundo sem religião. Compreender o fenômeno desta forma é reduzir a realidade turva e irregular que tenta designar, se não mesmo caricaturizá-lo. Por outro lado, acolhemos a ideia de que ele está relacionado com uma reconfiguração dos espaços e das formas que o religioso e as crenças de maneira geral são compreendidas, acolhidas e vividas no mundo ocidental. E isto quer dizer, por exemplo, que a religião perde sua força normativa nas sociedades ocidentais, sua capacidade de instituir, organizar e controlar os acordos e contratos sociais: elas não mais estão conectadas, a não ser por uma herança histórico-cultural, a uma determinada tradição religiosa, qual seja, a judaica-cristã.

O debate teórico em torno desse processo avançou significativamente nos últimos trinta anos. As contradições e as complexidades que o envolvem, em vez de serem entendidas como limites à teoria clássica da secularização⁵, emergiram como suas próprias perspectivas analíticas, e a tese clássica segundo a qual mais modernidade significaria menos religião/religiosidade, foi sistematicamente falseada de inúmeras formas (CASANOVA 1994; HERVIEU-LÉGER, 2008; TAYLOR, 2010).

Concordamos com Taylor (2010) quando afirma que um dos sentidos da secularização seja que os espaços públicos destas sociedades perdem as referências a quaisquer realidades transcendentais e derradeiras. O filósofo canadense ainda nos oferece três perspectivas para se compreender o conceito: como o abandono de convicções e práticas religiosas, em que as pessoas se afastam das igrejas e não as mais frequentam; uma mudança nas condições da fé religiosa, isto é, a passagem de

5 Para uma breve discussão sobre o conceito cf HERVIEU-LÉGER, Danièle. Sécularisation. In: HERVIEU-LÉGER, D.; AZRIA, Régine (dir.). Dictionnaire des faits religieux. Paris: PUF, 2013, p. 1151-1158.



uma sociedade em que a crença em um Deus é inquestionável para um outra em que ele se torna mais uma opção entre outras.

Avançamos a conjectura quando afirmamos que a emergência de ambas as formas de utopia no interior do projeto moderno, quais sejam, as utopias coletivistas e as utopias individualistas, cada uma à sua maneira, podem ser compreendidas como sintomas deste processo, particularmente quando entendido como abandono de convicções e práticas religiosas. Tornam-se, assim sendo, substitutos das crenças religiosas, tomando seu lugar e fornecendo elementos de sentido para coletividades e indivíduos numa modernidade em que as referências e crenças tradicionais são dilaceradas. Viver em sociedades sem uma religião que institui e legitima certa coletividade é uma novidade histórica bastante recente. Diríamos, até mesmo, uma experimentação. O que não ocorre sem consequências. Como afirma Eagleton (2016),

a religião tem desempenhado um papel ideológico tão fundamental na história humana que, uma vez iniciado seu processo de descrédito, tal função não pode simplesmente ser abandonada. Pelo contrário, precisa ser assumida por vários estilos seculares de pensamento, que então contribuem involuntariamente para manter a divindade viva de maneira mais clandestina (p. 48).

3 RELIGIÕES POLÍTICAS COMO UTOPIAS COLETIVISTAS

Defendemos a hipótese de que a emergência das utopias coletivistas está relacionada com a secularização, podendo ser compreendida como sintoma desse processo, uma permanente busca do homem ocidental por um fundamento último e inabalável da existência, uma evasão mítica em direção a uma origem purificada do mal ou um futuro radioso, que poderia ser cumprido pela ação política de um sujeito emancipado e autônomo⁶. As evasões míticas e seus constructos espaço-tempos imaginários, em que a humanidade aparece reconciliada com ela mesma e a natureza, se desdobram

6 A ideia de autonomia em questão faz referência direta ao movimento do Humanismo moderno, que 1) significa certa suficiência do homem; mesmo pecador, o homem pode alguma coisa, pelas suas próprias forças; 2) aquilo que significa "pelas forças de sua natureza"; a noção de natureza reconhecida pelo Humanismo, ou seja, de que ela é capaz de reconhecer e alcançar seu bem; 3) quer dizer que essa natureza se realiza na e pela cultura. O humanismo é "aquilo que se poderia chamar de misticismo da nobreza humana", "uma ética da nobreza humana". (RENAUDET apud GOUHIER, 2005, p. 17-18).



em perspectivas temporais que se movem tanto em direção a um futuro quanto a um passado, em manifestações políticas, diríamos, revolucionárias e reacionárias. Lembremos que os segundos são tão radicais quanto os primeiros “e não menos presos nas garras da imaginação histórica” (LILLA, 2018, p. 11)⁷. Como nos indica Samuel Huntington, em seu célebre *Conservatism as an ideology* (1957), “who remains attached to the ideals of his ideational philosophy becomes a reactionary, i. e., a critic of existing society who wishes to recreate in the future an ideal which he assumes to have existed in the past” (HUNTINGTON, 1957, p. 460).

Observamos que a *mitologia do tempo* é um arquétipo fundamental que perpassa tais *evasões*⁸. Ele traz a ideia da *renovatio*, da renovação do mundo. Duas outras estruturas arquetípicas derivariam dessa mitologia: o prestígio das origens e a escatologia. O nacional-socialismo teria a primeira estrutura como um de seus fundamentos doutrinários (questão da raça pura) e o comunismo a segunda, já que a visão de um futuro no qual as classes se dissolveriam e o reino da necessidade fosse substituído pelo reino da abundância perpassa sua perspectiva temporal (SIRONNEAU, 1993, p. 149).

Um conceito que já se tornou clássico na designação desses tipos de *evasões* utópicas coletivistas é o de *religiões políticas* ou *religiões seculares*⁹. Compreendemo-las como aquelas doutrinas políticas coletivistas que passaram a colocar sua fé num futuro distante e radiante, sob a forma de uma ordem a ser criada pelas mãos humanas, portadora da salvação e redenção de toda a humanidade.

7 Nada mais primário, portanto, do que confundir conservadorismo com reacionarismo. Como bem explica Coutinho (2014, p. 24), “uma disposição política conservadora, no entanto, não recusa apenas as ambições utópicas (e futuras) dos revolucionários. Ela permite, igualmente, distinguir o conservador da sua caricatura habitual: o reacionário. Nas palavras de Anthony Quinton, o reacionário não será mais do que um ‘revolucionário do avesso: alguém interessado em efetuar um corte semelhante com o ‘riso presente’, de forma a precipitar a sociedade, não para uma ‘felicidade utópica’ futura, mas para uma ‘felicidade utópica’ passada”.

8 Sironneau (1993, p. 149) afirma que na mitologia do tempo existe um arquétipo fundamental que é o da *renovatio*, da renovação do mundo. Duas outras estruturas arquetípicas derivariam dessa mitologia: o prestígio das origens e a escatologia. Pode-se especular que o nacional-socialismo teria a primeira estrutura como um de seus fundamentos doutrinários (questão da raça pura) e o comunismo a segunda, já que a visão de um futuro no qual as classes se dissolveriam e o reino da necessidade fosse substituído pelo reino da abundância perpassa sua perspectiva temporal (REIS, 1994).

9 Conceito tem proeminência com Raymond Aron em sua polêmica contra o marxismo publicada originalmente em 1955. Cf ARON, Raymond. *L’opium des intellectuels*. Paris: Pluriel, 2010.



Podemos apontar três características do fenômeno que o conceito visa descrever: o objetivo último dessas doutrinas (vitória do povo alemão, ditadura do proletariado) é um absoluto quase-sagrado a partir do qual se definem o bem e o mal e se justifica os meios empregados para alcançá-lo; como os antigos dogmas, eles dão 'uma interpretação global do mundo', explicando catástrofes presentes e descrevendo o estado futuro da humanidade salva; exaltam o homem para a realização de tarefas coletivas, tudo exigindo dele os maiores sacrifícios e a fé mais absoluta. (SIRONNEAU, 1982, p. 205). Como assevera Freund (1974), a política moderna tendeu a usurpar as funções e as tarefas que são especificamente religiosas. Tornou-se intolerante e pretendeu determinar a ortodoxia e a combater heresias. Descobriu sua vocação redentora. (FREUND, 1974, p. 12).

Defendemos a tese de que o debate em torno do conceito e sua realidade está intimamente relacionado com a questão da secularização e suas relações com a emergência das ideologias modernas como "substituto da religião" (*ersatz of religion*) ou "religião de substituição" (*ersatz religion*) (MAIER, v. 2, p. 277). As ideologias políticas modernas teriam se utilizado de imagens e representações religiosas na construção de uma simbólica específica, levando assim à *sacralização da política*: talvez um efeito inesperado da secularização e uma de suas, entre outras, contradições centrais.

A compreensão das ideologias políticas modernas (bolchevismo, fascismo, nacional-socialismo) como *religiões políticas* utópicas coletivistas, faz parte de uma longa tradição. A tese do surgimento das *religiões políticas* apareceu particularmente entre pensadores antimodernos, desconfiados e reativos ao processo de descristianização em curso na Europa moderna. Na segunda metade do século XIX e, principalmente, na primeira metade do século XX, surgiu uma ampla literatura crítica que descrevia o fenômeno, mas sem ainda fazer uso expresso do conceito (ANGENOT, 2010). O processo de secularização que avança na Europa pós-revolucionária (RÉMOND, 2001) passou a ser compreendida como o principal responsável pelo desmanche da tradição cristã e, conseqüentemente, de uma moral devotada ao mundo do porvir transcendente. Esse processo foi entendido como sendo o qual da onde se originaram o que chamamos de *utopias coletivistas*: a desmitologização do cristianismo deixava



lugar para a emergência da mitologização/sacralização da política, que passa a ser o *locus* da onde, por exemplo, vários pensadores e intelectuais vão buscar as fontes e as determinantes de sua moralidade pessoal. (HOLLANDER, 2006).

A noção de *religiões políticas* e as suas relações com a secularização aparece como o *core* de tese tipicamente antimoderna¹⁰, defendida inicial e especialmente por pensadores cristãos, que se preocupavam com os "efeitos perversos" da emergência do projeto moderno e a descristianização que ele trazia em seu bojo. A rejeição da transcendência, para a maior parte deles, só poderia acabar na criação de *religiões seculares*, que resultariam por sua vez no horror totalitário (ANGENOT, 2015, p. 184). Também entre pensadores liberais o conceito terá alguma ressonância, já que viam então nesse "sequestro simbólico" das ideologias, e sua busca de um mundo unificado, um recuo ao mundo que buscavam ultrapassar – aquele permeado pela religião e pelo monismo moral – em vista da separação entre Estado e Religião.

Uma das primeiras obras que pode ser considerada exemplo da aproximação teórica entre doutrinas políticas e religiosas é *L'histoire du communisme*, de Alfred Sudre, publicado em 1848, "o primeiro a estabelecer uma continuidade secular das ideias 'milenaristas', para cobrir o progresso secularizador – dos simonianos e carpocratianos aos libertinos espirituais, turlupins, anabatistas¹¹ e aos iguais babovistas" (ANGENOT, 2015, p. 189).

A ideia de que "socialismo = religião" foi recorrente entre sociólogos alemães e franceses. Monnier, por exemplo, na obra *Le paradis socialiste et le ciel*, de 1907, afirma: "O socialismo é uma religião. É aí que se encontra sua grandeza e seu poder de atração sobre as massas. É também sua fraqueza" (MONNIER apud ANGENOT, 2010, p. 9)¹². O psicólogo Gustav Le Bon, estudioso da psicologia das multidões, nome de um de seus mais famosos livros, afirmava em seu *Psychologie du socialisme*,

10 "Ao contrário da grande narrativa da modernidade, avassaladora e conquistadora, a aventura intelectual dos séculos XIX e XX sempre hesitou diante do dogma do progresso, resistiu ao nacionalismo, ao cartesianismo, ao Iluminismo, ao otimismo histórico – ou ao determinismo e ao positivismo, ao materialismo e ao mecanicismo, ao intelectualismo e ao associacionismo, como repetia Péguy" (COMPAGNON, 2011, p. 15).

11 Cf BLOCH, Ernest. Thomas Münzer, teólogo da revolução. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

12 "Le socialisme est une religion. C'est là ce qui lui donne sa grandeur et sa puissance d'attraction sur les masses. C'est aussi sa faiblesse".



de 1898, que a qualificação de “religioso” ao socialismo amparava-se no fato da “inutilidade de toda discussão com os defensores do novo dogma” (LE BON apud ANGENOT, 2010, p. 10)¹³.

Angenot (2010) usa a categoria de *paradigma substitutivo*, uma “persistência do religioso e da fé sob a aparência enganosamente moderna, da religiosidade latente colocada a serviço da imanência do mundo [...] Ele é percebido como um dispositivo impostor pela sua natureza híbrida e equívoca” (p. 15). As *religiões políticas* também seriam chamadas de “religiões de segundo tipo”: religiões sem Deus, responsáveis por massacres e crimes em nome de um bem supremo.

4 A EMERGÊNCIA DA UTOPIA INDIVIDUALISTA NA ESTEIRA DO MAL-ESTAR NA CONTEMPORANEIDADE

Como podemos observar, a modernidade nos brindou com múltiplos altares (BERGER, 2017). Não encontramos sobre todos eles, necessariamente, cálices e escrituras religiosas, mas também manifestos ideológicos, além de ampla literatura motivacional. Do monopólio dos bens de salvação, passando pelo mercado de bens de salvação, chegamos ao amplo e irrestrito mercado de bens de sentido.

Não poderíamos assumir uma perspectiva linear em busca de se compreender estes mercados em decadência e ascensão. São constituídos de maneira não orgânica e de forma multidimensional. Se, por um lado, as utopias coletivistas e seu fervor missionário, embebidos da crença na auto-suficiência humana e no poder da razão, que ofereciam amplo substrato de significados para a busca de um mundo unificado, perderam pouco a pouco seu poder de sedução nas sociedades modernas avançadas, isto não quer dizer que o desejo moderno de um saber completo em vistas de um controle total teria nos abandonado. Ele parece, na verdade, entrar em nova

13 Freud, em conferência intitulada A questão de uma Weltanschauung, de 1933, também fez uma breve reflexão sobre a questão: “O marxismo teórico, tal como foi concebido pelo bolchevismo russo, adquiriu a energia e o caráter auto-suficiente de uma Weltanschauung; contudo, adquiriu, ao mesmo tempo, uma sinistra semelhança com aquilo contra o que está lutando [...] criou uma proibição do pensamento que é exatamente tão intolerante como o era a religião, no passado. Qualquer exame crítico do marxismo está proibido, dúvidas referentes à sua correção são punidas, do mesmo modo que uma heresia [...] Os escritos de Marx assumiram o lugar da Bíblia e do Alcorão, como fonte de revelação, embora não parecessem estar mais isentos de contradições e obscuridades do que esses antigos livros sagrados” (FREUD, 1996, p. 175).



dinâmica à medida que, por exemplo, a engenharia genética dá passos largos num mundo em que Deus não tem mais a dizer. As utopias coletivistas se desmancham, “mas intensificam-se as atitudes pragmáticas de previsão e de prevenção técnico-científicas” (LIPOVETSKY, 2015, p. 72). A arte de pastorear homens se desdobra em novas e avançadas estratégias antropotécnicas (SLOTERDIJK, 2000). A sanha do controle dos corpos a nascer, com o foco em “mais saúde”, passa a ser absorvido e ressignificado pelo capitalismo pós-industrial. A natureza tecnificada do sistema abre as portas para a eugenia em larga escala e, a longo prazo, baixo custo. Desconfiamos que esse novo capítulo de profundas mudanças antropológicas está relacionado, de alguma forma, com os desdobramentos do processo de secularização e a emergência da utopia individualista. Não obstante futuros entrecruzamentos com as utopias coletivistas não estão de todo fora do horizonte. O acento no indivíduo e seus desejos parece não ter colocado em xeque a busca moderna pela certeza e a ordem, mas a reconfigurado.

Tanto as utopias coletivistas quanto as utopias individualistas se relacionam com a multiplicidade de programas culturais trazidos no interior da modernidade (EINSENSTADT, 2001). Encontramos no âmago da modernidade duas perspectivas, que para nós se relacionam com a emergência das duas utopias ora tratadas. A primeira é aquela que enfatiza a autonomia do ser humano, visando libertá-lo das amarras da autoridade política e da cultura tradicional que o constitui. A segunda tem a ver com o impulso ativo da técnica que passa a ser utilizada em busca de dominar a natureza, particularmente a natureza humana. Ambas vão constituir tendências complementares, no entanto paradoxais: a) a crença nas grandes revoluções, isto é, na capacidade humana de transformar o mundo circundante em vistas de um “mundo perfeito” em que todos estão irmanados, o que chamei no tópico anterior de utopia coletivista; a perspectiva que reconhece a legitimidade da pluralidade moral, reconhecendo os inúmeros objetivos e metas, permitindo, inclusive, as inúmeras interpretações sobre o bem comum (EINSENSTADT, 2001)¹⁴. O que se relaciona com as utopias individualistas.

14 Parece-nos que Bock-Côté (2016), em *Le multi-culturalisme comme religion politique*, parece trabalhar com a ideia de que o multiculturalismo, como uma ideologia da diversidade, traz em seu bojo ambas as perspectivas.



As mudanças interiores nas sociedades ocidentais liberais, particularmente com as transformações do pós-guerra, produziram novas configurações, que levaram, especialmente, ao declínio das grandes metanarrativas que estavam por trás das utopias coletivistas. Houve um despedaçamento das ideologias políticas, particularmente o socialismo, que mesmo tendo ainda alguma influência em certos estratos sociais mais intelectualizados, e seguindo estratégias de remodelamentos semânticos, foi sendo desacreditado como capaz de organizar o mundo¹⁵.

Lembramos que a questão administrativa e gerencial, está por trás do projeto moderno, que visa classificar tudo e que tem a “ordem como tarefa” (BAUMAN, 1999). Lidar com mais de 6 bilhões de seres humanos no planeta certamente é uma tarefa ingrata. No entanto, os rumos da espécie humana estão em jogo e decisões sobre elas devem ser tomadas em níveis globais.

Se a perspectiva gerencial que toca a todos não é tão clara como aqueles perpetrados pela Rússia soviética ou pela Alemanha nazista, que tem a política movida pela pretensão da chegada a uma totalidade organizacional, observa-se seu deslocamento em direção ao indivíduo. É a ideia da construção e gestão de si, do *self-made men*, do gerar a si mesmo indefinidamente, sem lastros, vínculos, referências e destinos seguros. Tudo isso ajudado pelo poder farmacológico, em que a ilusão do controle de si e dos estados corporais encontram-se em pílulas, prontas a serem consumidas. O que parece testemunharmos é a emergência de um liberalismo radicalizado, que dá mais alguns passos em direção à desvinculação e desenraizamento dos sujeitos do solo das tradições, criando, por outro lado e paradoxalmente, uma necessária busca da comunidade como lugar de refúgio e esteio existencial (BAUMAN, 1999).

Debruçarmos sobre o tema do sacrifício pessoal e da ascese e suas mutações nos tempos atuais, nos ajuda a compreender os movimentos e deslocamentos das representações dos mundos buscados pela nova experiência subjetiva, a base das utopias individualistas. Lipovetisky (2004), em conferências pronunciadas na Universidade de Sherbrooke (Canadá), aponta para três eras da moral, em que a ideia de dispor-se de si, de sacrificar-se por alguma causa, vai se transformando. A

15 A nova esquerda tem objetivos e demandas identitárias, substancialmente diferentes da esquerda clássica, o que mereceu algumas críticas de Slavoj Žižek (2013).



teológica seria assinalada pela ideia de que "fora da Igreja e da fé em Deus, não pode haver virtude" (p. 25). O sacrifício e a ascese se constituíam em vistas de um mundo futuro que se concretizava no além. A *laica moralista*, que nasce sob os auspícios do Iluminismo buscavam se desvincular da Igreja, compreendendo a moral como "natural", universal e presente em todos os seres humanos: "os deveres para com o homens primam em relação aos deveres para com Deus" (p. 25). A ética do sacrifício não é eliminada, mas ressignificada e deslocada em direção ao dever cívico, à pátria, à nação, à história e à revolução. É a época das *religiões políticas*, como vimos acima. A terceira fase da hipótese de Lipovetsky, e que nos interessa no momento, é a *pós-moralista*, em que o acento se dá no desejo e na felicidade individual, em seu bem-estar, enfraquecendo o ideal de abnegação, a não ser que ele esteja relacionado com os esforços em vista da construção de si. É o tempo em que "não há mais ideias revolucionários e ninguém pensa a sacrificar-se pela sociedade sem classes ou pela revolução. A época *pós-moralista* coincide com o eclipse e a deslegitimação das morais coletivas sacrificiais" (LIPOVETSKY, 2004, p. 28). A obsessão de construir o *homem novo* a partir do Estado e sua racionalidade gerencial, marca das *religiões políticas* do século XX, dá espaço para o sujeito abandonado a si mesmo, exigido a administrar sozinho o projeto de construir esse *homem novo*. Insubmissos e sem gravidade.

Lipovetsky (2007, p. 334) levanta hipótese sobre o enfraquecimento das instituições religiosas e sua influência na organização das sociedades ocidentais ao vaticinar que a "secularização do mundo caminhou junto com a sacralização da felicidade terrena". "Sacralização" que se desdobra, como conjecturamos, em perspectivas políticas utópico-coletivistas e perspectivas utópico-individualistas.

A concepção do tempo, que tem nas utopias coletivistas certa cadência em vista de sua aceleração em busca do futuro escatológico, continua no âmbito das utopias individualistas, também assinaladas pelas possibilidades que podem ser alcançadas pela vontade humana. No entanto, essas possibilidades são individuais: os sujeitos são conclamados (obrigados?) a se construir, a se forjarem "livremente", acreditando serem capazes de se moldarem para além de qualquer *background*. A ideia de autonomia plena e da própria vontade se impõe em vistas de qualquer limites



que venham de fora de si mesmo. A ênfase está nos próprios sujeitos, sendo levados à crença nas possibilidades de construções e reconstruções, corporais¹⁶ e mesmo ontológicas. A felicidade prometida das utopias individualistas está sob total responsabilidade do próprio sujeito, o que o leva a ter que lidar com um sem número de problemas. Nem Deus, nem o Partido, nem o Führer o salvará. Tudo está em suas mãos.

A maior consequência desse horizonte é a sensação ampliada de desamparo. O desamparo ontológico se desdobra em uma miríade de manifestações. O mal-estar provocado pelo desamparo na contemporaneidade vai se configurando, dessa forma, a partir da “dupla secularização”: aquela que tocou, primeiramente, os espaços em que a religião cristã influenciava amplos âmbitos da vida social, e, secundariamente, os seus substitutos utópico coletivistas — as *religiões políticas* —, que perdem sua capacidade de congregar e mover os sujeitos. Com a implosão dessas metanarrativas, o indivíduo se vê lançado num mundo desértico, em que encontra apenas ele mesmo. A esperança passa a ser situada nos próprios corpos e a “libertação” se configura em alcançar seu supremo “bem estar”. Tudo isso baseado numa lógica consumista em que os mundos prometidos nunca se concretizam, deixando um rastro de frustração e abandono.

O imperativo de ter que “ser você próprio”, “soberano”, referência de si mesmo, insere o sujeito num espaço sem gravidade (HAN, 2017), abandonado às suas próprias forças na construção de si. Como aponta DUFOR (2005, p. 88), o “sujeito não é mais definido na sua relação de dependência a Deus, ao Rei ou à República, sendo obrigado a se definir por ele mesmo [...] O sujeito falante, na pós-modernidade, não é mais definido hetero-referencialmente, mas auto-referencialmente.” A contrapartida é a depressão, representando o contrário disso tudo, uma doença da responsabilidade em que o sentimento de insuficiência predomina: “o deprimido não se sente à altura, é cansado de dever tornar si mesmo” (EHRENBERG, 2010, p. 5) A sociedade ultra-liberal que visa eliminar o mistério e o absoluto, não sobrando nem mesmo seus

16 Como nos diz Birman (2014, p. 70), “o corpo se transformou no nosso bem supremo. Nem Deus, nem tampouco a alma, ocupam mais este lugar de destaque da cosmologia íntima do sujeito na contemporaneidade — apenas o corpo. Portanto, se o bem supremo se aloja no corpo, a saúde se transformou no nosso ideal supremo”.



decadentes e precários substitutos, cerram os sujeitos na imanência crua de seu próprio destino. Entregues a si mesmos, experimentam o vazio de sua própria condição.

As religiões tradicionais se desdobram neste cenário árido em busca de manter uma plausibilidade razoável frente ao sujeito volúvel. Muitas se reconfiguram, apresentando discursos mais “adaptados” ao desejo do cliente, que pula daqui ali em busca daquilo que agrada seu apetite de bem-estar. Um novo fenômeno se observa: as religiões empacotadas, com suas receitas de felicidade e promessas de sucesso terreno, deslocam a ascese que visava um mundo de felicidade no além para o dispêndio dos esforços cotidianos em vistas da construção deste reino aqui e agora. A maleabilidade do discurso religioso em meio às transformações da fase pós-sacrificial é o resultado adaptativo ao novo cenário, em que os sujeitos não estão muito propensos a compromissos duradouros. Nem transcendência, nem devir utópico. Mas o aqui e agora, em que o eterno se torna o presente.

5 CONCLUSÃO

A hipótese defendida por este artigo é de que o processo de secularização produziu variados efeitos, muitos deles contraditórios. Não compreendemos que há uma lógica consequencial entre o seu desenrolar e a ideia de “menos religião”. Mas, por outro lado, entendemos que esse processo de impactos variados no Ocidente produziu uma espécie de sintoma, em que as crenças religiosas passaram a serem substituídas pelo o que chamamos de utopias políticas coletivistas e individualistas. As religiões políticas são as expressões da primeira, enquanto o individualismo e o mito do sujeito soberano da segunda. A primeira gerou todo tipo de experimentação política coletivista, onde revolucionários e reacionários se encontravam em seu desejo de um mundo ideal, mas em horizontes temporais variadas. A segunda gerou, por sua vez, o sujeito autorreferente, em que o ideal de perfectibilidade está todo concentrado em si mesmo, e sob sua única e exclusiva responsabilidade. Ambas ligadas à busca moderna de controle e ordem. Do impedimento de se tornar si mesmo, já que a mística do grupo político coletivista deve sobrepor o indivíduo, para a obrigação de torná-lo.



De um sujeito que fundaria o novo homem, para a um sujeito que se funda ele mesmo como o novo.

Se partimos da perspectiva de um desamparo ontológico, podemos dizer que a modernidade como projeto leva ao limite esta condição, à medida que podemos compreendê-la como a explosão das narrativas políticas universalistas que tem como parâmetro o “sistema Deus”, isto é, um constructo universalista capaz de realizar macro-climatizações (SLOTERDIJK, 2016).

O horizonte em que o sujeito está entregue a si mesmo, às suas próprias forças, tem algumas contrapartidas que parece colhermos no início do milênio. Além das diferentes patologias psíquicas, a nostalgia da figura da autoridade, calcada na crença de sua necessidade para instituir a ordem perdida, evidentemente imaginária, e a emergência de novas narrativas redentoras aparecem como sintomas recorrentes de um Ocidente à deriva.

REFERÊNCIAS

- ANGENOT, M. Religions séculières, totalitarisme, fascisme: des concepts pour le XXe siècle. **Discours social**. Nouvelle série: Volume XX bis. Montréal, 2010, p. 1-38.
- ANGENOT, Marc. O discurso social e as retóricas da incompreensão. Consensos e conflitos na arte de (não) persuadir. São Carlos: EDUFSCAR, 2015.
- ARON, Raymond. **L’opium des intellectuels**. Paris: Pluriel, 2010.
- BAUMAN, Z. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- BECKER, Ernest. **A negação da morte**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1976.
- BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da modernidade**. Rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.
- BIRMAN, Joel. **O sujeito na contemporaneidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- BLOCH, Ernest. **Thomas Münzer, teólogo da revolução**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- BOCK-CÔTÉ, Mathieu. **Le multi-culturalisme comme religion politique**. Paris: Cerf, 2016.



CALDEIRA, R. Coppe. Considerações sobre a Igreja católica romana e a evolução de sua compreensão sobre os direitos humanos. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 15, n. 47, jul./set. 2017, p. 770-796.

CASANOVA, José. **Public religions in the modern world**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

COUTINHO, João Pereira. **As ideias conservadoras explicadas a revolucionários e reacionários**. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

DUFOUR, Dany-Robert. **A arte de reduzir cabeças**: sobre a nova servidão na sociedade ultraliberal. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

EAGLETON, Terry. **A morte de Deus na cultura**. Rio de Janeiro: Record, 2016.

EHRENBERG, Alain. **La fatica di essere se stessi**. Depressione e società. Torino: Einaudi, 2010.

EINSENSTADT, S. N. Modernidades múltiplas. **Sociologia, Problemas e Práticas**, n. 35, Abril 2001, p. 139-163.

FREUD, Sigmund. A questão de uma Weltanschauung. In: FREUD, Sigmund. **Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos (1932-1936)**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 155-177.

FREUD, Sigmund. **Moisés e o monoteísmo, Esboço de psicanálise e outros trabalhos (1937-1939)**. Edição Standard. v. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão, o Mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931)**. Edição Standard. v. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUND, J. Les politiques du salut. **Le Point Théologique**. 10, Paris, 1974, p. 9-22.

GOUHIER, Henri. **L'anti-humanisme au XVIIe siècle**. Paris: Vrin, 2005.

HAIDT, Jonathan. **The righteous mind**. Why good people are divided by politics and religion. New York: Vintage Books, 2012.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HERVIEU-Léger, Danièle. **O peregrino e o convertido**. A religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Sécularisation. In: HERVIEU-LÉGER, D.; AZRIA, Régine (dir.). **Dictionnaire des faits religieux**. Paris: PUF, 2013, p. 1151-1158.

HOLLANDER, P. **The end of commitment**. Intellectuals, revolutionaries and political morality. Chicago, 2006.

HUNTINGTON, Samuel. Conservatism as an ideology. **The American Political Science Review**. v. 51, n. 2, jun., 1957, p. 454-473.

KOSELLECK, Reinhart. **Aceleración, prognosis, secularización**. Aldaia: Pre-texto, 2003.



KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 134-146.

LILLA, Mark. **A mente naufragada**. Sobre o espírito reacionário. Rio de Janeiro: Record, 2018.

LIPOVETSKY, G.; SERROY, J. **A estetização do mundo**. Viver na era do capitalismo artista. São Paulo: Cia das Letras, 2015.

LIPOVETSKY, G. **A felicidade paradoxal**. Ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo. São Paulo: Cia das Letras, 2007.

LIPOVETSKY, Gilles. **Metamorfoses da cultura liberal**. Ética, mídia, empresa. Porto Alegre: Sulina, 2004.

LIPOVETSKY, Gilles. Tempo contra tempo ou a sociedade hipermoderna. In: CHARLES, Sébastien; LIPOVETSKY, Gilles. **Os tempos hipermodernos**. Lisboa: Edições 70, 2015.

MAIER, Hans; SCHÄFER, Michael (edited by). **Totalitarianism and political religions**. Concepts for the comparison of dictatorships. v. 2. London and New York: Routledge, 1997.

POPPER, Karl. **A sociedade aberta e seus inimigos**. v. 1. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia; Universidade de São Paulo, 1974.

RÉMOND, RENÉ. **O século XIX (1815-1914)**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2015.

REIS, José Carlos. **Tempo, história e evasão**. Campinas: Papyrus, 1994.

SIRONNEAU, Jean-Pierre. Retorno do mito e imaginário sócio-político e organizacional. **Revista da Faculdade de Educação**, 11 (1/2): 243-273, 1985.

SLOTTERDIJK, P. **Esferas I. Bolhas**. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

SLOTTERDIJK, Peter. **Regras para o parque humano**. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

WILSON, Edward O. **A conquista social da Terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

ŽIŽEK, Slavoj. **Alguém disse totalitarismo?** Cinco intervenções no (mau) uso de uma noção. São Paulo: Boitempo, 2013.

