

MODERNIDADE E PLURALISMO

*Wagner Lopes Sanchez**

Resumo

O artigo procura analisar os vínculos da modernidade com o pluralismo de concepções de vida. A análise do pluralismo parte da discussão do processo de secularização inaugurado pela modernidade na sociedade ocidental e aponta para a contribuição desse processo para a democracia nos dias atuais.

Palavras-chave

Concepções de vida, democracia, modernidade e pluralismo.

Introdução

A modernidade inaugurou na sociedade ocidental diversas mudanças que até hoje repercutem na nossa vida. Uma dessas mudanças é aquela que diz respeito à autonomia das diversas esferas da vida social.

Se na Idade Média a vida social era regulada pelo universo religioso, com o processo de secularização, na Idade

* Wagner Lopes Sanchez é doutor em ciências sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e professor na Faculdade São Luís, na PUC-SP e no Instituto de Teologia da Diocese de Santo André.

Moderna, gradativamente a religião perdeu o lugar de definidora da vida social. Por isso, de uma situação de monopólio religioso, que era detido pela ICR¹, a sociedade ocidental transitou para uma situação de pluralismo religioso em que essa igreja passa a conviver com outras instituições e expressões religiosas com o devido reconhecimento dessa situação pelo Estado e pela sociedade civil.

O campo religioso da sociedade ocidental caracterizou-se, a partir daí, por um processo crescente de pluralismo religioso que vai além do surgimento de outras expressões e instituições religiosas. A sociedade ocidental passou a conviver com o reconhecimento de que essa nova situação religiosa fazia parte da pluralização das concepções de mundo inaugurada pela modernidade.

Neste artigo, pretendo analisar o processo de mudanças desencadeadas pela modernidade que desenvolveu a pluralização de concepções de mundo. Essa análise será realizada em três momentos: 1. Modernidade como ruptura; 2. A secularização e a afirmação do sujeito e 3. Desafios do pluralismo na modernidade.²

1. A modernidade como ruptura

A luta pela destruição de um determinado modelo de sociedade, baseado no modo de produção feudal e pela instauração de um modelo centrado no mercado, representou mudanças profundas na cultura³ e

1. Uso a expressão Igreja Católica Romana (ICR) neste trabalho por ser esta a forma como essa igreja é comumente conhecida no movimento ecumênico e por considerá-la uma expressão mais precisa. O nome Igreja Católica, embora muito utilizado no Brasil, apresenta dificuldades do ponto de vista histórico e teológico. A respeito da expressão Igreja Católica Romana ver Beozzo (2001:25).

2. Algumas das idéias desenvolvidas neste artigo a respeito da modernidade e do pluralismo estão presentes na minha tese de doutorado (*Des) Encontros dos Deuses*. CNBB e pluralismo religioso no Brasil. Um debate a partir dos Encontros Intereclesiais de CEBs (1992-1997).

3. Neste trabalho, utilizo o conceito cultura como sendo o *conjunto de modos de ser, viver, pensar e falar de uma dada formação social* (Bosi, 1996:319). Esse conjunto de *modos de ser, viver, pensar e falar* é o que estabelece as diferenças entre os diversos grupos/povos. Por isso, a cultura *designa a diferença específica de cada grupo/povo* (Suess, 1992:368). Desta forma, a cultura é o lugar da diferença e da identidade. Suess chega a dizer que a cultura constitui-se num segundo meio ambiente criado pelos seres humanos: *Os diferentes povos e grupos sociais constroem através de suas atividades culturais um segundo meio ambiente, um ecossistema humano* (Suess, 1992:368).

nas diversas formas de representação da realidade⁴. A história dessa luta é a história da instauração e do desenvolvimento de um novo estilo de vida e uma nova concepção de mundo na sociedade ocidental: a modernidade. A definição de Giddens para esse momento da história ocidental é muito útil: (...) *‘modernidade’ refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência* (Giddens, 1991:11).

A modernidade representou para a sociedade ocidental um momento histórico de emergência de grandes rupturas⁵. Essas rupturas aconteceram nos diversos âmbitos do tecido social e não se deram apenas num determinado momento, mas prolongaram-se ao longo de toda a modernidade.

Ao originar-se, a modernidade não foi apenas uma ruptura com a ordem social imediatamente anterior, o feudalismo; ela foi a ruptura contra todas as formas sociais anteriores:

A transitoriedade das coisas dificulta a preservação de todo sentido de continuidade histórica. (...) A modernidade, por conseguinte, não apenas envolve uma implacável ruptura com todas e quaisquer condições históricas precedentes, como é caracterizada por um interminável processo de rupturas e fragmentações internas e inerentes (Harvey, 1998:22).

Em reação às diversas concepções preexistentes da vida e do mundo, consideradas imutáveis, eternas e sacrais, a modernidade inaugura a era do transitório, do fugidio e do contingente e essa inauguração dá-se pela marca indelével da ruptura.

Esse momento histórico carregado de destruição e ao mesmo tempo de criação, é o momento da modernidade e, no dizer de Harvey, tem como característica aquilo que ele chama de destruição criativa.⁶

4. As mudanças nos vários âmbitos da sociedade humana, num determinado momento histórico, acabam se traduzindo também no âmbito das representações. Desta forma, as mudanças são também mudanças nas representações produzidas pelas pessoas e pelos diversos grupos para compreenderem a realidade social (Harvey, 1998:239).

5. Entendo por rupturas sociais o conjunto de transformações sociais de longa duração que provocam alterações radicais no modo de produção, nos fundamentos da vida social e nas estruturas sociais e que afetam a organização e a concepção do tempo e do espaço.

6. Neste sentido, é válido lembrar o que diz Berman (1998:15): *Ser moderno é encontrar-se em um ambiente que promete aventura, poder, alegria, crescimento, auto-*

Para ele, a destruição criativa e a criação destrutiva fazem parte de uma dinâmica inerente ao processo de criação do mundo moderno que teve como contrapartida a destruição da sociedade feudal. Essa dinâmica, ao mesmo tempo que tinha uma dimensão macrosocial, repercutia também no âmbito microsocia e, desta forma, atingiu todos os espaços do tecido social: *A imagem da “destruição criativa” é muito importante para a compreensão da modernidade, precisamente porque derivou dos dilemas práticos enfrentados pela implementação do projeto modernista* (Harvey, 1998:26).⁷

A história da modernidade está vinculada à história do desenvolvimento da burguesia e de um tipo de sociedade, a capitalista. Nesse tipo de sociedade, a razão não é apenas afirmada como fonte segura de conhecimento e de compreensão do universo. Ela é também instrumentalizada, transformada em instrumento de dominação, em detrimento da libertação humana:

La hegemonia de la ‘razón instrumental’, es decir, de la asociación entre razón y dominación, contra la ‘razón histórica, o asociación entre razón y liberación entre razón y liberación, no solamente se consolidó y tomó carácter mundial com la predominancia de Estados Unidos en el imperialismo capitalista y com la imposición de la Pax Americana después de la Segunda Guerra Mundial, sino también alcanzó una vigencia exacerbada (Quijano, 1988:32).

Desta forma, pode-se dizer que é a modernidade um estilo de vida apropriado pelo capitalismo, em que a ruptura, a destruição criativa e a racionalidade instrumental são suas marcas registradas.

Entre as diversas rupturas desencadeadas pela modernidade, uma delas deu-se no âmbito do campo religioso. A modernidade alcançou as

transformação e transformação das coisas em redor — mas ao mesmo tempo ameaça destruir tudo o que temos, tudo que sabemos, o que somos.

7. Referindo-se, também, a esse processo constante de ruptura inaugurado pela modernidade e que foi incorporado pela burguesia, numa frase que ficou célebre e que sintetiza bem o período que está sendo analisado, Marx afirma que *Todas as relações fixas, simbolizadas, com sua aura de idéias e opiniões veneráveis, são descartadas: todas as novas relações, recém-formadas, se tornam obsoletas antes que se ossifiquem. Tudo o que é sólido desmancha no ar, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são finalmente forçados a enfrentar com sentidos mais sóbrios suas reais condições de vida e sua relação com outros homens* (Marx apud Berman, 1998:93).

esferas do cotidiano das pessoas e das instituições e, por isso, atingiu a religião que está presente nessas duas esferas.

A Reforma Protestante (RP), no século XVI, foi o grande momento desse processo e significou a ruptura com um determinado modelo organizacional de religião e com um determinado modelo de prática religiosa na esfera pessoal. Por isso, Marramao chega a afirmar que a RP teve um traço revolucionário que repercutiu na compreensão da fé, da prática religiosa e do sacerdócio (1994:37).

2. A secularização e a afirmação do sujeito

As rupturas sociais, por serem de longa duração e de ampla repercussão, atingem todas as esferas da vida social e, como decorrência, atingem também a religião, tanto na sua expressão institucional como na sua expressão não-institucional, que diz respeito às práticas cotidianas e simbólicas.

Uma das características marcantes da modernidade é aquela que atingiu diretamente o campo religioso: a secularização. Se na sociedade medieval a religião produzida pela ICR tinha a função de ser matriz ideológica, na sociedade moderna esse papel passa a ser exercido pela razão. Os pressupostos para a compreensão da vida, da história e do mundo, agora são extraídos da razão e dos seus instrumentos — a ciência e a tecnologia.

Marramao apresenta-nos uma definição de secularização com um corte ético, político e filosófico que pode ajudar na reflexão aqui desenvolvida:

Secularização é — notoriamente — uma das expressões-chave do debate político, ético e filosófico contemporâneo. Por ser caráter “ubiquitário”, ela foi progressivamente assumindo uma variedade cada vez maior de acepções e de atributos semânticos. No âmbito ético-político é usualmente utilizada para denotar a perda dos modelos tradicionais de valor e de autoridade, isto é, o fenômeno sociocultural de vasta dimensão que, a partir da Reforma Protestante, consistiu na ruptura do monopólio de interpretação. Já no debate filosófico, ela figura — seja na corrente analítica seja na hermenêutica — como sinônimo da progressiva erosão dos fundamentos teológico-metafísicos e da abertura à “contingên-

cia”: e, portanto, abertura à dimensão da escolha, da responsabilidade e do agir humanos no mundo (1994:9-10).⁸

Nessa definição, Marramao aponta dois aspectos da secularização: a *ruptura do monopólio de interpretação* possuído pela ICR que dava a ela a condição de garantidora de valor e de toda a autoridade, e *abertura à dimensão da escolha, da responsabilidade e do agir humanos*.

Esses dois aspectos estão intrinsecamente vinculados e pode-se afirmar que o primeiro exerce uma maior importância sobre o segundo. Ao promover aquilo que Marramao chama de ruptura do monopólio de interpretação, a modernidade reivindica o espaço da escolha, da decisão e da responsabilidade do ser humano sobre as suas ações no mundo. O rompimento do monopólio da interpretação se traduz pela afirmação do sujeito diante das forças impessoais ou do destino (Touraine, 1997: 217) e diante das instituições, sobretudo a instituição religiosa.

Essa afirmação do sujeito e da razão leva a uma racionalização do mundo, no sentido de estabelecer leis racionais para a compreensão do mundo, e a uma racionalização das práticas humanas, no sentido de desenvolver práticas voltadas para a eficácia e para o domínio da natureza. No primeiro caso, pode-se falar no triunfo do desencantamento do mundo e, no segundo caso, no triunfo da racionalidade instrumental. Esses dois processos só se tornaram possíveis porque, na modernidade, dá-se a priorização do sujeito.

Touraine fala em duas metades da modernidade:

Durante muito tempo a modernidade foi apenas definida pela eficácia da racionalidade instrumental, a dona do mundo que

8. Referindo-se à tendência daqueles autores de orientação weberiana, Marramao indica três princípios fundamentais aos quais o termo secularização vem referenciado: (a) o princípio da ação eletiva, ou da autodecisão individual; (b) o princípio da diferenciação e especialização progressiva, que atinge funções, status e instituições; e c) o princípio da legitimação, entendida como reconhecimento, ou mesmo institucionalização, da mudança (Marramao, 1994:100). Num outro lugar do livro *Céu e Terra*, Marramao apresenta-nos outra definição de secularização que se aproxima daquilo que se pode chamar de laicização: *Na realidade, a secularização, como “evento histórico tangível”, nada mais é que a separação de religião e política, Igreja e Estado: no entanto, isto não implica absolutamente o “desaparecimento da fé”, ou “um novo interesse enfático pelas coisas deste mundo”, mas antes um retorno à original separação cristã entre “o que é de César” e “o que é de Deus”* (Marramao, 1994:90-91). Neste trabalho, não considero essa definição, pois ela prioriza a relação Igreja-Estado que não é o meu objeto.

se tornou possível pela ciência e pela técnica. Esta visão racionalista não deve ser rejeitada de forma alguma, porque ela é a arma crítica mais poderosa contra todos os holismos, todos os totalitarismos e todos os integristas. Mas ela não dá uma idéia completa da modernidade; esconde a metade: a emergência do sujeito humano como liberdade e como criação. Não existe uma figura única da modernidade, mas duas figuras voltadas uma para a outra e cujo diálogo constitui a modernidade: a racionalização e a subjetivação (Touraine, 1997:218).

Racionalização e subjetivação são decorrência do mesmo processo de reivindicação do ser humano como ser capaz de liberdade e de criação diante da natureza e da história. Quando o ser humano reivindica e afirma a sua condição de sujeito — subjetivação — torna-se possível a racionalização. Assim, segundo Touraine, a afirmação do sujeito autônomo, livre e criativo está muito mais em sintonia com a mentalidade moderna do que a afirmação da razão:

A modernidade triunfa com a ciência, mas também desde que as condutas humanas são reguladas pela consciência, seja esta ou não chamada de alma, e não mais pela busca da conformidade à ordem do mundo. Os apelos para servir o progresso e a razão, ou o Estado que é seu braço armado, são menos modernos que o apelo à liberdade e à gestão responsável de sua própria vida (Touraine, 1997:219).

Reafirmando a prioridade do sujeito sobre a razão, Touraine critica aqueles que identificam a modernidade apenas com a racionalização:

Aqueles que querem identificar a modernidade unicamente com a racionalização não falam do Sujeito a não ser para reduzi-lo à própria razão e para impor a despersonalização, o sacrifício de si e a identificação com a ordem impessoal da natureza ou da história. O mundo moderno é, ao contrário, cada vez mais ocupado pela referência a um Sujeito que está libertado, isto é, que coloca como princípio do bem o controle que o indivíduo exerce sobre suas ações e sua situação (Touraine, 1997:219-220).

Pode-se perguntar como a modernidade compreende o sujeito e a razão e qual a distinção dessa compreensão em relação à da antiguidade. Na modernidade, o sujeito é entendido como *fonte doadora de sentido*

para tudo (Araújo de Oliveira, 1997:163). Nesse sentido, há uma reviravolta na forma como a modernidade compreende a razão. A razão não é vista como o *logos* dos gregos mas como uma dimensão subjetiva, humana. Esta é, segundo Araújo de Oliveira, ao referir-se à abordagem de Kant sobre a questão da razão, a reviravolta antropocêntrica realizada pela modernidade:

A filosofia transcendental tem seu grande mérito no esforço de estabelecer a razão na vida humana, só que a razão, aqui, restabelecida não é mais o velho 'logos' dos gregos, mas uma razão, exclusivamente, 'subjetiva', enquanto situada, privativamente, no homem pensante, e não é mais o poder absoluto que, como, por exemplo, nas filosofias de Platão e Aristóteles, determina o mundo humano e a natureza. É, precisamente, nisto que reside a 'reviravolta antropocêntrica' da filosofia primeira da modernidade: a subjetividade finita se faz a instância geradora de sentido para toda a realidade. O homem se experimenta, agora, enquanto fonte de objetificação, como criador do real para si mesmo. A subjetividade se torna, assim, o ponto arquimédico, princípio e razão de toda a realidade e a alteridade (seja a natureza, seja o outro eu, seja a intersubjetividade, seja Deus) perde sua transcendência, uma vez que está, de antemão, inserida no horizonte de sentido constituído pelo Eu e, portanto, a serviço de seu projeto histórico (Araújo de Oliveira, 1997:164-165).

Desta forma, há um deslocamento na fonte de referência e de sentido para a vida humana. Se na sociedade medieval a fonte de referência e de sentido era Deus — daí a importância da instituição religiosa, como mediadora entre o Sagrado e a sociedade humana —, na sociedade moderna essa fonte passa a ser a razão entendida como uma dimensão subjetiva. Ao afirmar o sujeito como portador da razão, a *alteridade perde a sua transcendência*, o seu caráter sacral. Acontece aquilo que Araújo de Oliveira chama de *sujeição absoluta da alteridade plena à soberania do homem*. A ênfase no sujeito como portador de razão produtora de sentido leva, portanto, como mostra esse autor, a uma dessacralização do mundo.

Essa reflexão a respeito da emergência do sujeito na modernidade visa mostrar uma das interfaces do processo de secularização. Com

isso, pretendo afirmar que o processo de secularização desencadeado pela modernidade só pode ser compreendido a partir da afirmação do sujeito.

Na medida em que a afirmação do sujeito é a negação das forças impessoais e incontroláveis e a negação da existência de um destino desconhecido e previamente determinado por Deus (Touraine, 1997: 217), o processo de secularização surge na modernidade como crítica e como deslocamento da religião da esfera social para a esfera do sujeito. Desta forma, a religião fica subordinada à consciência do sujeito e deixa de ter o valor de referência absoluta para a vida humana.

A respeito dessa mudança do papel da religião e, retomando um dos aspectos da definição de Marramao — ruptura do monopólio de interpretação —, pode-se dizer que na modernidade há uma ruptura de um mundo encantado e de seu modelo social correspondente e, em contrapartida, a emergência de um mundo em que a religião não é mais a referência última para a sua compreensão.

De outro modo, a secularização significou, ao mesmo tempo, desconstrução e reconstrução:

A secularização não abarca somente um processo de desconstrução. A mesma decomposição da ordem recebida coloca a recomposição. Esta reconstrução já não pode apoiar-se em uma legitimação divina nem orientar-se por critérios de algum passado exemplar. Em lugar de restaurar uma ordem consagrada, se trata de instituir a ordem a partir da sociedade mesma (Lechner, 1990:129).⁹

Se na sociedade medieval era necessária uma legitimação de ordem divina, sacral, para a nova sociedade trata-se, agora, de reconstruir a ordem social a partir do próprio ser humano e dos critérios racionais.

9. A respeito da perda do lugar tradicional ocupado pela religião na sociedade ocidental, na modernidade, Lechner reconhece a importância do Estado nessa sociedade como novo formulador dessacralizado da ordem apesar da desconfiança que a modernidade depositou nessa instituição: *A sociedade constitui o sentido de ordem através de uma instância fisicamente metafísica: o Estado. Adiante, o vértice da ordem coletiva reside no Estado onde confluem o fundamento constitutivo da vida social e seu ordenamento material-concreto. Já não se crê em um princípio sacrossanto, subtraído ao raciocínio humano, de cuja correta interpretação se deduziriam as leis, mas tampouco se pode abandonar toda referência a uma lei fundamental (Lechner, 1990:128).*

Há uma mudança de referências que possibilitam uma nova legitimação. Ao deslegitimar a religião como fundamento do mundo e da sociedade, procura-se dar à razão o lugar de legitimadora do mundo e da sociedade.

Com isso, instaura-se o declínio da importância da religião no mundo ocidental (Pierucci, 1997:104).¹⁰ Este declínio, entendido como uma das conseqüências do processo de secularização, trouxe mudanças em diversos níveis da vida social: nas relações pessoais, nas relações sujeito-sociedade, nas relações sujeito-religião, nas relações Igreja-Estado e, como não poderia deixar de ser, no interior do próprio campo religioso com o surgimento de outras expressões e atores religiosos. Dá-se, portanto, a pluralização no interior do campo religioso.

Esta pluralização das concepções, valores e práticas religiosas é concomitante com a pluralização de outras concepções e valores de fundo não-religioso. A pluralização da religião é, conseqüentemente, um fenômeno concomitante com a pluralização das concepções em geral.

Assim, deixando de haver apenas uma única grande religião como fonte de transcendência dá-se uma diversificação no âmbito da cultura e da religião, sobretudo. É a convivência plural de diversas concepções religiosas que, freqüentemente, coexistem competindo entre si em decorrência de diversos conflitos em virtude da luta por espaço e por número de féis. É, em última instância, a secularização perpassando todos os poros da sociedade, tornando o universo religioso um conjunto de ofertas religiosas (Pierucci, 1997:113). É a subordinação da religião à lógica da competição.

3. Desafios do pluralismo na modernidade

A modernidade, rompendo com o passado medieval, estabelece uma nova articulação entre os vários espaços da vida social.¹¹ Se antes

10. Pierucci faz, no artigo referido, uma discussão com diversos autores a respeito do debate desencantamento-reencantamento.

11. Weber denomina esses espaços de esferas. Para eles existem cinco grandes esferas da vida social: a econômica, a política, a estética, a erótica e a intelectual. A esse respeito ver Weber (1982:371-412) e Sanchez (1999).

os vários espaços estavam subordinados à regulação estabelecida pela religião, agora estes ganham autonomia e passam a definir as suas leis próprias sem, no entanto, isolarem-se neles próprios.

Esta autonomização dos vários espaços da vida social é que possibilitou o surgimento do pluralismo de concepções de vida que está na raiz da idéia moderna de democracia. A ruptura com um modelo de sociedade baseado na regulação religiosa inaugura um novo *modus vivendi*. Agora é a consciência do sujeito que ganha o status de definidora de critérios para a definição de valores e regras que orientam a vida.

A ênfase na afirmação do sujeito abre espaço para o reconhecimento de diversas concepções de vida já que não é mais aceita a existência de uma única fonte de critérios e valores. A vida em sociedade torna-se um espaço plural em que os diferentes sujeitos, individuais ou coletivos, têm de conviver entre si, reconhecendo a legitimidade de uns e outros.

O pluralismo coloca-se, portanto, como uma realidade muito maior do que a própria diversidade. Ele é a existência de diferentes concepções de vida e o reconhecimento pela sociedade e pelo Estado da legitimidade dessas diversas concepções. Isto exige da sociedade e do Estado as condições necessárias para garantir que pessoas, grupos e instituições convivam entre si com liberdade e com transigência.

O pluralismo de concepções de vida passou a ser uma decorrência de dois importantes processos inaugurados pela modernidade: a afirmação da autonomia do sujeito e a autonomização das várias esferas sociais. Enquanto a afirmação da autonomia do sujeito atinge a dimensão pessoal, a autonomização das várias esferas com legalidade própria atinge as diferentes esferas sociais onde estão os grupos e as instituições.

O pluralismo de concepções de vida é um dos componentes da democracia moderna e possibilita compreender esta última como um cenário de crise latente em que o conflito é uma situação constante nas relações entre os vários sujeitos. A democracia, por isso, não é só a possibilidade de convivência das diferentes concepções de vida, mas é também o espaço onde essas diferentes concepções se colocam de forma abertamente conflitiva.

De outra forma, a democracia é a convivência conflitiva em que as várias visões de mundo lutam para construir a sua legitimidade e para

interferir na configuração da pauta da sociedade. Por isso, a democracia supõe um certo grau de tolerabilidade à crise originada da convivência conflitiva entre pessoas, grupos e instituições. Assim como a modernidade surge da crise da Idade Média, esse componente — a crise — torna-se inerente, desde que dentro de certos limites, à sociedade. Imaginar uma sociedade configurada pela modernidade sem esse componente é recusar um dos elementos que estão na sua origem e que se torna intrínseco a esta, é imaginar uma sociedade totalitária que pretende impor referências uniformizadoras aos seus membros. Pluralismo, democracia e crise tornam-se ingredientes importantes para entendermos toda sociedade que pretende ser moderna.

A idéia da democracia como uma situação de convivência pacífica entre as várias visões, presente no pensamento liberal, é uma ilusão que não contribui para a democratização da sociedade. Reconhecer que a democracia é um *modus vivendi* em que, de forma conflitiva, e dentro de certos limites de crise, as diversas visões de mundo lutam para colocar-se na sociedade como possíveis e legítimas, é garantir a existência de uma sociedade aberta em que as diferenças possam ser construídas e reconhecidas legitimamente.

Aqui se abre um leque de discussão que é aquele que diz respeito ao desafio de estabelecer parâmetros para a convivência democrática das diferenças. Antes da modernidade, os parâmetros eram estabelecidas pela religião. Com a modernidade, os parâmetros passaram a ser estabelecidos pelo sujeito e pela racionalidade instrumental.

O sujeito e a racionalidade instrumental mostraram-se insuficientes para estabelecer os parâmetros acima referidos. O individualismo e os exageros da ciência e da tecnologia apontam essa insuficiência. Nos dias atuais, cabe-nos estabelecer uma nova forma de convivência das diferenças que contribua para a construção da igualdade concreta das pessoas.¹²

Numa época onde a desigualdade social apresenta-se aos nossos olhos como uma das faces da crise social, mais do que nunca é importante defender a pluralização de concepções tendo como parâmetro a

12. É necessário tomar cuidado com a defesa intransigente e incondicional das diferenças. Essa defesa nos tempos modernos, como bem mostrou Pierucci, foi feita inicialmente pela própria direita (1999:19).

igualdade concreta das pessoas. Essa igualdade é algo que não está dado mas que precisa ser construído tanto no nível micro como no nível macro das relações sociais.

De outra forma, é preciso superar a idéia de democracia formal e definir a democracia a partir da igualdade concreta que se viabiliza na da luta constante por formas de convivência em que a inclusão seja uma realidade permanente na vida social.

A precarização das condições de vida na sociedade atual, que não se limitam a uma área geográfica, embora se acentuem em determinadas áreas, e que têm o seu perfil vinculado ao processo de mundialização da economia, é uma ameaça a uma concepção de democracia que supera os limites da democracia formal e, como consequência, é uma ameaça também aos valores fundamentais da modernidade sobretudo ao pluralismo.

Por isso, discutir pluralismo e democracia sem aprofundar as situações concretas em que se dá a luta pela vida é incorrer num desvio teórico que não dá conta da complexidade da dinâmica social atual. A luta contra a miséria, contra o desemprego, contra o desrespeito aos diversos direitos humanos etc. deve ser o ponto de partida para pensar numa sociedade plural que, embora inaugurada pela modernidade, precisa ser reinventada. E a sua reinvenção passa pela sua releitura a partir da ótica daqueles e daquelas que estão sofrendo o processo de precarização.

Considerações finais

Freqüentemente, a secularização é entendida como um processo que atingiu apenas a esfera religiosa na sociedade ocidental. A reflexão que desenvolvi acima demonstrou que a secularização é um processo mais amplo que está na raiz do pluralismo.

Assim, a secularização e a afirmação da autonomia do sujeito foram conquistas da modernidade que não só redimensionaram o lugar da religião na sociedade, mas que também inauguraram o pluralismo entendido como convivência das diversas concepções de vida.

Compreender essa conquista da modernidade é fundamental para repensarmos a democracia nos tempos atuais em duas perspectivas: denunciar os limites da democracia formal e avançar efetivamente na

construção de condições mais humanas para todas as pessoas a fim de possibilitar que a democracia ganhe expressão em todos os lugares.

Vincular o pluralismo com a luta pela superação das várias formas de precarização é avançar na discussão do tema e superar a idéia de que a simples existência do pluralismo é sinal de modernidade.

O debate em torno do pluralismo, nos dias atuais, é uma contribuição importante a ser dada para a democratização das estruturas sociais existentes.

Bibliografia

- ARAÚJO DE OLIVEIRA, M. (1997). *Tópicos sobre dialética*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- BEOZZO, J. O. (2001). *Padres conciliares brasileiros no Concílio Vaticano II*. Participação e prosopografia, 1959-1965. São Paulo: Tese de doutorado em história social apresentada no Departamento de História, da FFCL, da USP.
- BERMAN, M. (1998). *Tudo que é sólido desmancha no ar*. A aventura da modernidade. 15ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras.
- BOSI, A. (1986). *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CAMPOS, L. S. (1997). *Teatro, templo e mercado*. Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis — São Paulo: Vozes — UMESP — Simpósio.
- GIDDENS, A. (1991). *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: UNESP.
- HARVEY, D. (1998). *Condição pós-moderna*. 7ª Ed. São Paulo: Loyola.
- LECHNER, N. (1990). *Los patios interiores de la democracia — subjetividad y política*. Santiago: FLACSO.
- MARRAMAO, G. (1994). *Céu e terra*. São Paulo: UNESP.
- PIERUCCI, A. F. (1997). A propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos CEBRAP* 49. São Paulo: CEBRAP, p. 99-118.
- _____. (1999). *Ciladas da diferença*. São Paulo: Editora 34.
- QUIJANO, A. (1988). Modernidad, identidad y utopia en América Latina. *Revista Sociedad y Política*. Lima: p. 27-42.
- SANCHEZ, W. L. (1999). Modernidade, pluralismo e reinvenção religiosa. Da possibilidade de pensar o pluralismo religioso a partir de Weber. In: *Revista da APG* nº 19 (Religião e Religiosidade). São Paulo: APG-PUC/SP, 1999, pp. 61-74.

- _____. (2001). *(Des) Encontros dos Deuses*. CNBB e pluralismo religioso no Brasil. Um debate a partir dos Encontros Intereclesiais de CEBs (1992-1997). São Paulo: Tese de doutorado apresentada à Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- SUESS, P. (1992). Evangelizar os Pobres e os Outros a Partir de suas Culturas. *REB*, vol. 52, fasc. 206. Petrópolis: Vozes, p. 364-86.
- TOURAINÉ, A. (1997). *Crítica da modernidade*. 4ª Ed. Petrópolis: Vozes.
- WEBER, Max. (1982). *Ensaio de sociologia*. 5ª Ed. Rio: Zahar.