

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v16i37.6710>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

O RENASCIMENTO DA FÉ RELIGIOSA: UMA ANÁLISE DA RECONFIGURAÇÃO DA RELIGIÃO A PARTIR DA LÓGICA MERCADOLÓGICO EMPRESARIAL NAS SOCIEDADES PLURALISTAS GLOBALIZADAS

The renaissance of religious faith: an analysis of the reconfiguration of religion from the market-business logic in globalized pluralistic societies

Renato Almeida de Oliveira
UVA

Resumo: A obra *God is Back: how the global revival of faith is changing the world*, escrita pelos jornalistas britânicos John Micklethwait e Adrian Wooldridge, oferece uma análise provocativa sobre o renascimento da fé religiosa em um mundo globalizado. Contrariando a tese secularista clássica, que previa o declínio da religião com o avanço da modernidade, os autores demonstram que o fenômeno religioso não apenas resiste, mas se expande em novas formas, especialmente no contexto das democracias liberais e das economias de mercado. Este artigo tem por objetivo analisar os argumentos centrais da obra, situando-os dentro dos debates contemporâneos sobre religião, modernidade, globalização e pluralismo, problematizando o paradoxo do fortalecimento da religião em um mundo supostamente secularizado.

Palavras-chave: Religião; Globalização; Modernidade; Secularização; Mercado.

Abstract: The book *God is Back: how the global revival of faith is changing the world*, written by British journalists John Micklethwait and Adrian Wooldridge, offers a provocative analysis of the revival of religious faith in a globalized world. Contrary to the classic secularist thesis, which predicted the decline of religion with the advance of modernity, the authors demonstrate that the religious phenomenon not only resists, but expands in new forms, especially in the context of liberal democracies and market economies. This article aims to analyze the central arguments of the book, situating them within contemporary debates on religion, modernity, globalization and pluralism, problematizing the paradox of the strengthening of religion in a supposedly secularized world.

Keywords: Religion; Globalization; Modernity; Secularization; Market.

1. Introdução

Ao longo dos séculos XIX e XX, predominou a expectativa de que a modernização das sociedades, com o avanço da ciência e da racionalidade técnica, conduziria inevitavelmente à secularização e, por conseguinte, ao declínio da religião. Essa previsão, partilhada por pensadores como Marx, Weber, Durkheim, Comte e Freud fundamentou as chamadas teorias da secularização ou secularismo. No entanto, o panorama religioso da segunda metade do século XX e dos primeiros decênios do século XXI contradiz essa hipótese. O que se observa é um recrudescimento do fenômeno religioso em múltiplas formas e contextos.

Nesse cenário, a obra *God is back: how the global revival of faith is changing the world*, dos jornalistas britânicos John Micklethwait e Adrian Wooldridge, apresenta uma

tese provocadora: em vez de desaparecer, a religião se adapta, se reinventa e cresce em meio à globalização e à modernidade. Tal perspectiva abre um importante contraponto teórico, defendendo que a religião não está desaparecendo, mas sim retornando com novas forças e formatos, especialmente influenciada pelo modelo religioso norte-americano. Peter Berger (1999), um dos grandes defensores da secularização, posteriormente reviu sua posição ao observar o vigor religioso nos Estados Unidos e em países do Sul Global. Essa mudança de paradigma abriu caminho para compreender a religião como um fenômeno resiliente e em constante reinvenção. É nesse sentido que podemos falar de um “retorno de Deus” (God is back) ou de um reavivamento da fé religiosa.

O presente texto tem por objetivo analisar a referida obra, articulando-a com outras perspectivas teóricas contemporâneas sobre a religião nas sociedades pluralistas globalizadas.

2. A Secularização e seus desdobramentos

As perspectivas teóricas acerca da secularização propõem que, com o avanço da ciência, da racionalidade técnica e da educação, a religião perde sua relevância pública e social. O homem moderno, que se vê como senhor de si, não sente a necessidade de um ser extramundano que dê sentido à sua existência, que seja a causa, a razão, da sua vida. No campo da política foi instituído o Estado laico, politicamente emancipado, um Estado no qual o cidadão sobressaia ao ser religioso do homem, a liberdade e a igualdade terrenas têm maior importância e urgência do que a “liberdade dos filhos de Deus”. Ou seja, a religião passou a ser vista como um empecilho ao desenvolvimento da humanidade, como algo de seres primitivos, dessintonizados com o novo tempo. Já não mais poderia se admitir que a religião estivesse no primeiro plano da vida humana. Caso o homem quisesse cultivar seus deuses, participar de assembleias religiosas, que ele o fizesse como assunto estritamente privado, mas que seus valores e crenças religiosas não interferissem na convivência com os demais, nem fosse motivo para qualquer forma de segregação ou fundamento para atos violentos.

O ponto máximo dessa nova forma de conceber o papel do homem no mundo e sua relação com a religião foi o iluminismo, um movimento de ideias que afetou decisivamente os diversos campos da vida humana: o político, o social, o econômico, o cultural, o filosófico, entre outros. A ideia fundamental do iluminismo era a de que a vida humana deveria assentar-se, exclusivamente, nas luzes da razão, ou seja, que a razão, e todas as suas prerrogativas, fosse a legitimadora de todas as ações e pensamentos humanos. Nenhum ser extramundano, fora da realidade humana, deveria ditar, heteronomamente, o modo como os indivíduos deveriam agir, mas apenas a sua razão autônoma.

O iluminismo afetou profundamente a consciência religiosa do povo europeu a partir do século XVII e, conseqüentemente, reverberou, ao mesmo tempo e com a mesma intensidade, na vida política e social. Há um triunfo do espírito racionalista que trouxe consigo o sentimento de impossibilidade de manter as superstições, as crenças, os dogmas, das eras precedentes. Desse modo, se enfraquecia a cultura que estava habituada a identificar a história do mundo com a história judaico-cristã ante o rápido avanço da experiência sempre mais numerosa e precisa da observação científica.

O pensamento iluminista mostrava-se sempre mais incompatível, contrário, aos dogmas religiosos. Toda e qualquer coisa que não viesse a ser atestado pela razão, que contradissesse a experiência sensível, o saber científico, era rechaçado como parte não integrante de um livre pensar, autônomo, único, segundo os iluministas, capaz de emancipar o homem.

Entre os séculos XVII e XVIII a admiração pelo desenvolvimento das ciências e, em particular por Newton, era imensa, assim como era vivíssimo o interesse pelas descobertas geográficas e pelas novas culturas que se vinha a saber existentes

desde os tempos antigos (como a chinesa). Próprio dessa admiração pela razão, tornava-se sempre mais difícil aceitar sem conflitos uma religião como a cristã que, também nas confissões reformadas, estava repleta de superstições nascidas em séculos bárbaros. As descobertas astronômicas e geográficas removeram toda a autoridade científica da Bíblia; as descobertas geográficas tolheram inexoravelmente toda autoridade moral. A velha fórmula escolástica, segundo a qual era verdadeiro “*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*”, estava manifestamente insustentável quando o *ubique* era extenso ao infinito; quando o *semper* não era mais os cinco mil anos bíblicos do dia da criação, mas milhões de anos, como a geologia demonstrara; quando os *omnes* não eram mais apenas os cristãos, mas os turcos e os árabes, que tiveram consciência da mensagem evangélica, mas a rejeitaram, mas também os civilizados chineses ou os aborígenes americanos, africanos e australianos [...] Como conciliar com a ideia de um Deus justo o dogma segundo o qual quem não acreditasse em Cristo estaria condenado, quando era evidente que a grande maioria da humanidade não poderia o ter conhecido? Os velhos dogmas, sejam católicos ou protestantes, sobre o pecado original, sobre a salvação e sobre a condenação, não poderiam deixar de aparecer – a um número sempre maior de pessoas – substancialmente incompatíveis com a ideia de um Deus justo e racional, isso com a mesma razão. (GEYMONAT, 1975, p. 28. Tradução nossa. Grifos do autor).

O pensamento iluminista, desse modo, conseguia enfraquecer as pretensões da teologia em ser um saber de primeira ordem, deslocando a questão filosófica de Deus para o mundo. Havia uma efervescente ebulição filosófica e científica. Contudo, os intelectuais dessa época não eram apenas autores de grandes tratados teóricos, mas homens práticos, engajados no cotidiano, na vida social e política, autores e atores da cultura. “A razão cujo testemunho invoca não é mais a encarnação neste mundo do entendimento de Deus; é o poder crítico [...] que se interessa por todas as atividades sociais”, que contesta um mau processo, que critica as doutrinas passadas e que, simultaneamente, descreve “a maneira de construir um barco ou uma casa” (CHÂTELET, 1974, p. 15).

No que se refere ao estudo da natureza, os iluministas asseveraram que a realidade natural possui leis próprias, o que os leva a rejeitar toda consideração providencialista acerca da natureza. A liberdade humana, assim, se adquire através do conhecimento dessas leis. Como diz Louis Jaucourt (2009, online. Tradução nossa.), autor iluminista e um dos colaboradores da Enciclopédia de Diderot e D’Alembert, “o primeiro estado que o homem adquire através da natureza, e que é a mais preciosa de todas as coisas, é o estado de liberdade [...]; naturalmente, todos os homens nascem livres, isto é, eles não estão sujeitos ao poder de um mestre e ninguém tem o direito de propriedade sobre eles”. Desse modo, a vida natural do homem se afastava de toda influência religiosa e apoiava-se, exclusivamente, sobre fatos observáveis e sobre os princípios experimentais da física. O religioso, por sua vez, observava a natureza e asseverava que ela emanara das mãos do criador. Contrariamente ao pensamento iluminista, o pensamento religioso limita a liberdade humana à concordância com a vontade divina, ou seja, com as intenções que Deus poderia ter tido ao criar os seres vivos. Os iluministas, nesse ínterim, não deixavam espaço para que na natureza haja o acaso ou a providência divina. A natureza é ela mesma, em sua materialidade. Ela é capaz de proceder por si mesma, em uma sucessão infinita de combinações possíveis.

Quanto ao estudo do homem, os iluministas, em um primeiro momento, procuravam livrá-lo do dualismo religioso entre corpo e alma e compreendê-lo a partir de um monismo sensualista. O homem nada mais é do que um ser de sensações. Essa era, por exemplo, a perspectiva de Condillac, para quem o homem é o conjunto das sensações presentes e das sensações conservadas. Afirma ele no seu *Tratado das Sensações* (1754):

Perceber ou sentir essas duas sensações é a mesma coisa: ora esse sentimento toma o nome de *sensação*, assim que a impressão se faz atualmente sobre os nossos sentidos, ora toma o nome de *memória*, assim que esta sensação que não

se faz atualmente se nos oferece como uma sensação que se fez. A memória não é, pois, mais do que a sensação transformada (CONDILLAC, 1984a, p. 49).

A partir daí ocorre uma guinada antropológica, na qual o homem perde sua aura celestial e assume a couraça da sensibilidade, da corporeidade. Essa guinada antropológica trouxe consigo uma reviravolta no campo da epistemologia, entendendo-se agora que todo conhecimento só pode ser adquirido pela combinação das sensações. Condillac (1984a, p. 45), ainda no seu *Tratado das Sensações*, confirma essa nova perspectiva, afirmando que “todos os nossos conhecimentos e todas as nossas faculdades vêm dos sentidos, ou para falar mais exatamente, das sensações”. Desse modo, assim como o homem, a problemática do conhecimento emancipa-se com relação à religião e à metafísica, restando a pura relação entre um sujeito sensível e um objeto igualmente sensível. Apenas nesta perspectiva é possível formar um saber sistemático e rigoroso. “Concluamos, portanto, que não podemos formar verdadeiros sistemas senão nos casos dos quais temos observações suficientes para perceber o encadeamento dos fenômenos [...] Tudo consiste, portanto, [...] em explicar os fatos pelos fatos” (CONDILLAC, 1984b, p. 37-38).

Essa guinada ao homem como ser de sensações terá, além do campo epistemológico, como acabamos de ver, fortes implicações nos campos da moral e da política. Aqui o homem se tornara senhor de si, o único capaz de criar as condições de sua felicidade e realização integral. “Para o pensamento iluminista, o progresso do conhecimento era inseparável da libertação dos espíritos no exercício da razão, que tornava manifesta a necessidade de mudanças sociais e políticas” (PATY, 2005, p. 34).

Tornavam-se, portanto, cada vez mais insustentáveis, diante das novas descobertas científicas, nos campos da astronomia, geologia, geografia, antropologia etc., os dogmas religiosos. A humanidade caminhava a passos largos para a secularização, onde a religião não teria mais o poder absoluto para determinar os princípios da vida humana. As descobertas, os desenvolvimentos conceituais iluministas, chocavam-se com o que pensava e ditava a Igreja. De forma contundente, o pensamento filosófico contribuiu para que esse processo de secularização, fosse, inicialmente, através do racionalismo, idealista ou empirista, e pouco tempo depois, através do materialismo, se consolidando. Diversos pensadores teceram ferrenhas críticas à religião estabelecida. Os filósofos “se chocaram contra um poder repressivo que pretendia constrangê-los ao silêncio [...] e a uma ideologia que se aferrava a sistemas metafísicos caducos ou a uma interpretação literal da revelação” (CHÂTELET, 1974, p. 103).

No século XIX a crítica da religião se intensificou, notadamente com os jovens hegelianos de esquerda. É bastante conhecida a crítica desferida por Feuerbach, inicialmente à religião cristã e, em seguida, à religião em geral. Ao mesmo tempo que Feuerbach, outros pensadores, descendentes e, simultaneamente, dissidentes de Hegel, teceram suas críticas à religião.

Bruno Bauer, teólogo de formação, dedicou boa parte de suas reflexões à religião e à influência desta na política, especialmente sobre a relação entre Estado e religião e entre cidadão e homem religioso. Suas incursões no campo da política possibilitaram-lhe desenvolver um criticismo radical baseado na destruição das crenças religiosas, isto é, na tentativa de demonstrar o absurdo de toda forma de religião. A religião nada mais é do que a relação da consciência consigo mesma. Bauer considerava suas obras uma exposição da irracionalidade do Cristianismo, em especial do Cristianismo institucionalizado. “Porque o Cristianismo, por revolucionário que fosse nos seus primórdios, agora havia sido ultrapassado e havia se convertido em um obstáculo ao progresso.” (MCLELLAN, 1971, p.63. Tradução nossa). Em seu processo, a humanidade atingiu um elevado grau de autoconsciência, de tal modo que alcançou a consciência de sua liberdade. O cristianismo, ao contrário, submete o homem a Deus e aos dogmas da religião, o que o torna um obstáculo ao progresso e à liberdade do ser humano. Isso é o que Bauer denomina de alienação. Esta consiste na dependência da consciência humana de algo criado por ela. Portanto, a religião gera é uma divisão na consciência, uma cisão entre autonomia e

dependência. Nesta situação, a consciência perde o controle de si mesma, ficando desprovida de todo seu valor, e se sente como aniquilada ante o poder que se lhe opõe. (MCLELLAN, 1971, p. 72. Tradução nossa).

Bauer reconhece que o cristianismo foi um avanço na história da humanidade, embora tenha sido um avanço condenável. Ele teve um papel determinante na história, pois foi uma fase necessária, um progresso em relação às demais religiões, porque nele o homem se libertava de uma união necessária com a natureza e reconhecia-se como ser de consciência. Contudo, foi a pior das religiões, pois acreditava na criação divina. Quer dizer, quanto mais o homem aproxima-se da verdade, que está em sua consciência, mais se afasta dela, porque, no cristianismo, a verdade está fora do homem, encontra-se em Deus. Desse modo, o cristianismo é um falso reconhecimento do homem. Quanto mais o homem se aproxima de Deus, mais ele distancia-se de si, da humanidade. A sua liberdade como filho de Deus afasta-o de todos os interesses mundanos, das artes, da ciência e de todas as criações da humanidade. É uma liberdade inumana, uma incondicional submissão. Esta liberdade é, portanto, uma ilimitada escravidão, sob uma autoridade contra a qual não existe possibilidade alguma de apelação.

A crítica da religião atinge, portanto, seu objetivo, a saber, o resgate do homem, a consideração de sua realidade propriamente humana. O papel da filosofia crítica baueriana, depois de desmistificar Deus, o Absoluto, é tornar-se prática, ou seja, é voltar-se às necessidades do gênero humano. É, então, que Bauer desfere seu segundo golpe, agora contra a política, contra as situações existentes.

Posto fim a qualquer forma de ser independente da consciência humana, o homem deve encontrar-se consigo mesmo no Estado, a esfera de sua autorrealização. O Estado é a manifestação da liberdade humana, pois é o produto do desenvolvimento histórico da consciência. Nesta perspectiva, o Estado deve abandonar toda forma de religião, haja vista a fragmentação que esta causa ao homem. O Estado religioso é um Estado imperfeito. Por conseguinte, o Estado politicamente emancipado é a mais alta expressão da liberdade humana. O Estado religioso age por privilégios, e não pode agir de outro modo a não ser concedendo prerrogativas àqueles que aceitam seus preceitos, sendo, portanto, um Estado cuja liberdade é limitada aos seus correligionários. O Estado emancipado é aquele que trata o homem como ser universal, e não em sua particularidade religiosa. Da mesma forma, o homem emancipado é aquele que abdica de seus preceitos religiosos para assumir sua condição de cidadão, participe, conscientemente e de modo autônomo, das decisões políticas de seu Estado.

Ludwig Feuerbach segue a mesma linha crítica de Bauer e chega a conclusões políticas semelhantes às de seu companheiro neohegeliano. Todavia, Feuerbach toma certa distância em relação a Bauer na consideração que faz do homem. Para Feuerbach, tanto a Teologia quanto a Filosofia Especulativa moderna, especialmente a hegeliana, à qual ele dedica boa parte das suas objeções, conceberam o homem como um ser essencialmente espiritual ou pura consciência. Ao criticar essas concepções, Feuerbach procura resgatar o homem real, sensível, cujo fundamento é a natureza, a qual possui autonomia e primazia com relação à razão e a qualquer ideia de divindade. A inserção da natureza é, portanto, a novidade introduzida por Feuerbach nas considerações acerca do homem e consequente crítica da religião.

Consoante Feuerbach, todos os atributos de Deus nada mais são do que atributos humanos tornados universais e postos acima do homem. Desse modo, Deus deixa de ser a gênese do homem e torna-se seu produto. No entanto, “o homem não se fez por si mesmo, que ele é um ser dependente, surgido, logo tendo fora de si o fundamento de sua existência, mostrando a si mesmo e sobre si um outro ser.” (FEUERBACH, 1989, p. 26). Esse outro ser é a natureza. Sem ela, a existência humana torna-se impossível e sua essência não pode ser concebida. Com este salto, Feuerbach não mais explica a realidade, Deus ou a religião com base no homem, mas a partir da natureza. Nesta perspectiva, diz ele que, se antes havia resumido sua filosofia na sentença *a teologia é antropologia*, agora esta síntese amplia-se, pois nela é acrescentada a *fisiologia*, ou seja, que Deus pode ser explicado por meio das leis físicas naturais. Dessa forma, Feuerbach defende a natureza como *fonte*

originária de tudo. Portanto, ela não foi criada nem tampouco é conduzida por um ser do além, mas por suas próprias leis físicas e químicas; ela possui uma mecânica própria, uma ordem imanente, dentro da qual está contida também a desordem. É neste contexto de tensão entre ordem e desordem, de relação de forças que surge e desenvolve-se a vida. Feuerbach aparece como o filósofo que resgata a natureza da condição de criatura à condição de *ser primeiro*, incriado e necessário. Assim, a natureza não precisa de nenhum outro ser para organizá-la, um ser além dela, que, na verdade, para o filósofo, não existe: “é consequência de minha doutrina que não existe nenhum Deus, ou seja, nenhum ente abstrato, supra-sensível, diverso da natureza e do homem, que decide sobre o destino do universo e da humanidade a seu bel-prazer.” (FEUERBACH, 1989, p. 29).

Ao criticar a religião e desmistificar seus fundamentos, Feuerbach confia aos indivíduos politicamente organizados (o Estado), os quais se reúnem entre si pela razão de que não mais crêem em nenhum Deus, o papel de providenciador dos meios necessários à sobrevivência da humanidade. Dessa forma, o Estado se origina da desconfiança em Deus e da crença do homem como Deus do homem. Daí pode-se compreender o apelo de Feuerbach para que a *política* ganhe espaço na vida humana.

No Estado, as forças do homem separam-se e desenvolvem-se para, através desta separação e sua reunificação constituírem um ser infinito; muitos homens, muitas forças, constituem uma só força. O Estado é a soma de todas as realidades; o Estado é a providência do homem. No Estado, os homens representam-se e complementam-se uns aos outros – o que eu não posso ou sei, outro o pode. Não existo para mim, entregue ao acaso da força da natureza; outros existem para mim, sou abraçado por um círculo universal, sou membro de um todo. O Estado verdadeiro é o homem ilimitado, infinito, verdadeiro, completo, divino. (FEUERBACH, 1989, p. 17).

A modernidade, portanto, com a sua forte crítica à religião, fundou uma visão de mundo marcada pelo racionalismo, que influenciou os diversos campos da vida humana, mexendo com os valores, os princípios, e as ações dos *sujeitos*. Foi uma verdadeira revolução, uma quebra das estruturas fundamentais que organizavam a existência dos homens. Deus foi afastado do mundo e o processo de secularização, de desencantamento, se consolidou a passos largos.

3. A racionalidade técnico-científica em suspeita e o contexto da globalização e do pluralismo

A partir da segunda metade do século XX testemunhamos um reavivamento da fé religiosa. É fato que a religião nunca deixou de influenciar, de alguma forma, a vida das pessoas. No âmbito privado, nas relações interpessoais no mundo vivido, muitos indivíduos continuaram frequentando igrejas e cultuando deuses. Por isso, quando falamos de um reavivamento da fé ou de um retorno de Deus, nos referimos à influência das ideias e valores religiosos na esfera política pública. Todavia, a pergunta que nos inquieta é: o que determina esse “retorno de Deus”? Muitos fatores estão envolvidos na resposta a essa questão. São diversos determinantes que nos fazem compreender por que, em pleno século XXI, a religião adquire força, está cheia de vitalidade e influencia fortemente a esfera pública. Entre outros fatores, a desconfiança na racionalidade técnico-científica tem um peso fundamental.

A análise do retorno do fenômeno religioso hoje deve levar em consideração as profundas transformações que marcam a sociedade contemporânea, transformações nos campos da ciência e tecnologia, nos processos de comunicação e informação, no âmbito da produção, na mundialização da economia, na financeirização do capital etc. Vivemos uma realidade extremamente complexa que afeta fundamentalmente o modo de existência dos indivíduos, suas manifestações culturais e a configuração de suas instituições. Conforme Oliveira (2013, p. 8):

Esse sistema foi viabilizado, entre outros fatores, pelo progresso tecnológico das últimas décadas e pela revolução dos meios de comunicação, que transpôs as divisas do tempo e do espaço, tornando a comunicação mundial instantânea e gerando uma internacionalização do mercado cultural de massa. Com isso, atingiu todo o planeta a difusão não só de imagens e sons através de um assédio publicitário ininterrupto, mas de capitais, de tecnologias, de ordens de bolsas e transações, informações etc.

Essa complexidade existencial põe o homem contemporâneo numa caminhada em busca do sentido da sua vida, na criação de um cabedal simbólico que possa servir-lhe de norte existencial. No entanto, a busca por esses conteúdos simbólicos se dá de uma maneira difusa, seja em religiões, grupos sociais e até mesmo na mídia, com suas explicações sobre a realidade, seus símbolos, suas personalidades que propõem um estilo de vida supostamente acessível a todos (Cf. MOREIRA, 2008, p. 36). De qualquer modo, a busca por esse sentido marca a vida dos indivíduos, o que abre espaço para um reavivamento das religiões, pois estas, tradicionalmente, sempre pretenderam explicar às pessoas o seu lugar no mundo, a sua situacionalidade, o “porquê” de suas existências.

A religiosidade que daí emerge, no entanto, é bem mais complexa, excêntrica, com relação à religiosidade tradicional, isso porque, devido à globalização, há um encontro, um choque, de culturas, onde os indivíduos se defrontam com as mais diversas visões de mundo, abrindo-se, assim, uma multiplicidade de propostas de sentido, uma enorme gama de interpretações da realidade. Tal complexidade desencadeia um processo de individualização da fé, na qual cada indivíduo, do modo que lhe seja mais conveniente e de acordo com as influências culturais recebidas, cria seu universo de crenças, dogmas, verdades de fé. É nesse viés que se pode falar de três traços básicos das religiões no contexto sócio-histórico contemporâneo, a saber:

1) Privatização, que significa a centralidade do indivíduo autônomo capaz de escolher entre as diversas alternativas religiosas, o que tem conduzido a uma espécie de cultura de mercado de bens simbólicos; 2) o trânsito religioso entre os diferentes sistemas religiosos; 3) alargamento para além das fronteiras da religião, para outros setores da vida social, fazendo cruzar religião, economia, ciência, filosofia, ecologia, psicologia etc. (OLIVEIRA, 2013, p. 11).

De um ponto de vista mais genérico, esses traços básicos nada mais refletem do que o caráter difuso que a religião e a religiosidade assumiram em nossos dias. A religião deixou de ter a característica de ser sistema bem compactado, cristalizado, de crenças e dogmas e abriu-se às novas exigências humanas, como uma forma de sobrevivência. O homem hodierno não abre mão de sua autonomia, arduamente conquistada por lutas históricas, não pensa em abandonar os avanços da ciência e da técnica, os conhecimentos adquiridos pela humanidade. Porém, ainda vê nas religiões um espaço de construção de sentido existencial e, diante disso, as religiões acabam por adaptar suas velhas crenças a esse “novo” homem, sem, contudo, perder seu conteúdo dogmático essencial. Assim, a religião volta a fazer parte central da sociedade contemporânea, sendo um elemento que nos permite compreender essa mesma sociedade, pois o reavivamento religioso é um sintoma do seu modo de organização e funcionamento.

Isso é o que podemos denominar de o *paradoxo* do reencantamento religioso do mundo. De um lado, o homem procura viver as conquistas da sociedade secularizada, especialmente nos campos da ciência e da tecnologia, sobretudo aliados à medicina, à biogenética e às demais áreas que podem melhorar a qualidade de vida das pessoas. Por outro lado, a religião tem conquistado cada vez mais espaço no contexto sócio-histórico e cultural da nossa sociedade. Ela tem ocupado, por exemplo, mesmo depois das prospecções dos modernos de que a religião perderia sua significação pública e subsistiria apenas na esfera da vida privada, um largo espaço na esfera política, pública, participando dos debates sobre questões centrais para a vida social dos indivíduos e, em muitos casos, sendo determinante na condução e decisões em torno desses debates.

É inegável que a técnica e a ciência marcam, fundamentalmente, a existência do homem contemporâneo, tanto em nível empírico, no seu cotidiano, na sua *práxis* diária, quanto em nível da consciência, que é determinada pelo tecnologicismo (Cf. OLIVEIRA, 2013, p. 63). Essa consciência tecnológica representa o reconhecimento de que o homem é sujeito, é o agente doador de sentido da realidade. Ele cria, através do trabalho, o mundo material. No entanto o homem não é apenas um ser que faz, que produz materiais necessários à sua sobrevivência. Ao fazer, ele situa seu feito na esfera do sentido, ele toma consciência de sua situação no mundo e exprime esse mundo através da linguagem. Quando toma a linguagem como auxiliar no seu processo de intervenção no mundo, o homem começa a fazer ciência, com a qual ele capta o modo como o mundo funciona e amplia sua capacidade de intervenção nele. Com a ciência, o material do mundo é organizado, sistematizado, passível de ser transmitido. Há, portanto, a produção de conhecimento.

A técnica (dimensão do fazer) e a ciência (dimensão do saber), por conseguinte, tornam o homem cada vez mais senhor de si, diminuindo sua dependência com relação às forças estranhas da natureza. Nesse sentido, a ciência e a técnica, em sua acepção geral, são uma síntese de manifestação da liberdade humana. Além disso, reforça o caráter social do homem, sua inter-relação e a cooperação dos indivíduos entre si, tendo em vista que a vultuosa quantidade de materiais e conhecimentos produzidos depende de uma rede de relacionamentos.

Nos últimos tempos, todavia, a racionalidade técnico-científica tem sido questionada por ter traído os ideais modernos, por ter instrumentalizado a razão e a posto a serviço da exploração humana e natural. O saber científico tem exposto a humanidade a crises constantes e cada vez mais agudas. É como se a racionalidade estivesse adormecida e sua luz tivesse se apagado.

Porque a razão dorme, e a sua luz se apaga. Isso pressupõe, portanto, um esforço áspero de vigília, enquanto a noite, o obscuro, o monstruoso, existem por direito natural, prévios a qualquer racionalidade. Ao invés do triunfo do pensamento verdadeiro da razão, da claridade que invade para sempre o universo, o que se descobre é uma predominância invencível das trevas. (COLI apud NUNES, 2008, online).

A razão, portanto, tem se revelado precária, enfraquecida. A condição de vida dos seres humanos contemporâneos, marcada pela violência, pelo descaso, por doenças etc., sobressai aos ideais propostos pela modernidade. Herbert Marcuse, contrariamente ao que muitos pensam, denomina a nossa sociedade de irracional, embora ela esteja assentada nos ideais racionalistas e seja uma sociedade que supervaloriza o saber. Porém, Marcuse explica: “Sua produtividade é destruidora do livre desenvolvimento das necessidades e faculdades humanas; sua paz, mantida pela constante ameaça de guerra; seu crescimento, dependente da repressão das possibilidades reais de amenizar a luta pela existência...” (MARCUSE, 1973, p. 14).

Do ponto de vista econômico, a instauração da racionalidade técnico-científica promoveu a intensificação da acumulação do capital, na medida em que desregulamentou o mercado mundial permitindo o avanço do capital, o que trouxe sérios danos à vida humana, especialmente o aumento da pobreza extrema. Essa acumulação fortaleceu o poder do capital sobre os Estados nacionais, dificultando qualquer forma de regulação das práticas dos grupos financeiros que agem exclusivamente com base nos seus interesses privados, em detrimento do interesse da coletividade, deixando tanto as instituições políticas quanto a sociedade civil, reféns dos agentes do mercado. Desse modo, a acumulação do capital intensificada pelos avanços técnico-científicos,

[...] engendrou uma nova forma de acumulação e regulação do capital, a globalização ou mundialização que certamente não é apenas um evento econômico, mas um fenômeno essencialmente complexo que contém muitas dimensões e muitos aspectos e marca e transforma fundamentalmente a vida dos povos hoje, suas instituições e seus modelos culturais. Ela é um tipo de “liberalismo transnacional” uma

vez que por decisões políticas aboliu as amarras, isto é, desregulamentou o mercado mundial, sobretudo os mercados financeiros, que geraram a especulação em grande escala e estimularam a criação dos paraísos fiscais, submetendo tudo às exigências dos mercados capitalistas. “A dinâmica política exigida pelo capitalismo financeiro criou sérios problemas para a disputa democrática do poder e para o seu exercício em favor das classes empobrecidas” (OLIVEIRA, 2013, p. 68-69).

Como se pode observar, portanto, o avanço do capital mundial, fomentado pelos avanços da técnica, nas áreas, principalmente, da informação e de processamento de dados, traz sérios danos à vida humana. Além dos expostos na citação acima, podemos destacar ainda a extrema acumulação de capitais, de renda, nas mãos de um minúsculo grupo de capitalistas detentores dos meios de produção, o que gera, conseqüentemente, um aumento da pobreza.

No campo do trabalho, os avanços da técnica têm tornado a atividade laborativa humana cada vez mais precária. “Isso tem provocado uma grande mudança na estrutura ocupacional e forte movimento na direção de desregulamentação de direitos” (OLIVEIRA, 2013, p. 70-71). Nesse cenário, a massa dos trabalhadores é intensamente explorada, expropriada da riqueza material produzida.

Sendo assim, a mente humana se faz força produtiva direta, e é nesse sentido em primeiro lugar que se fala de sociedade pós-industrial. Há grande massa de indivíduos que são perdedores desse processo e há completa ausência de autoridade global efetiva para enfrentar as questões que emergem dessa nova situação. Tudo isso provocou grandes impactos nas várias esferas da vida humana (OLIVEIRA, 2013, p. 71).

A racionalidade técnico-científica, portanto, se mostra, em nossos dias, inumana, enganadora, perversa, traindo os ideais de liberdade, progresso e esclarecimento, empobrecendo os indivíduos, causando ignorância e “o ser humano termina reduzido a um acessório da máquina e dos aparelhos de dominação, portanto, o sujeito humano parece reduzir-se a uma pura função da história, de qualquer forma de forças que estão para além de sua consciência autônoma” (OLIVEIRA, 2013, p. 74).

Diante disso, podemos afirmar que, de um ponto de vista histórico-social, um dos fatores determinantes para o retorno do fenômeno religioso é o enfraquecimento e a desconfiança do homem em relação à racionalidade técnico-científica, sua fragmentação epistemológica e, por conseguinte, a incapacidade de dar aos homens um sentido unitário para suas existências. A religião cumpre essa exigência e se mostra um espaço de um questionamento, de uma crítica do modo de civilização que se forjou na modernidade. Portanto, em vez de aprofundar a falência religiosa que teve a era moderna como pontapé, a racionalidade científica e tecnológica vem dando razões cada vez mais fortes para que os homens reatem seus vínculos com o sagrado.

Como é possível manter-se otimista e crente na plenitude do saber produzido pela razão depois de descobrir que “os horrores de que somos feitos são tanto mais perenes quanto são, para nós, irresistíveis?” [...] As virtudes da razão esbarram na descoberta da prevalência dos impulsos destrutivos sobre os impulsos vitais, morais e civilizatórios (NUNES, 2008, online).

Na religião, a crença no sagrado garante ao homem uma verdade estável e permanente. A vigorosa presença da religião contemporaneamente nada mais é do que “um esforço na tentativa de fazer existir uma unidade estruturada: construção de um território seguro, que passa, necessariamente, pela negação da realidade em seu estado de pura dispersão” (NUNES, 2008, online) causada pela racionalidade técnico-científica. Em suma, a religião torna-se uma instituição necessária ao nosso tempo.

4. A tese da reconfiguração da religião a partir da lógica mercadológico empresarial

Outro fator, além da desconfiança na racionalidade técnico-científica, que não apenas possibilitou o reavivamento da fé religiosa, mas, principalmente, impulsionou a sua expansão foi a incorporação de práticas mercadológicas empresariais no modo de organização das instituições religiosas.

A globalização tem papel central na difusão de formas religiosas cosmopolitas e midiáticas. A religião deixa de ser apenas local e passa a ser transnacional, afetando políticas públicas, relações internacionais e dinâmicas culturais. A obra *God is Back* reforça essa ideia ao destacar o papel da religião nos debates políticos a nível nacional e internacional, inclusive em campanhas eleitorais, conflitos e na diplomacia.

A religião, como exposto no tópico anterior, volta ao centro do debate público, desafiando os modelos tradicionais de separação entre Igreja e Estado, entre público e privado. Isso requer novas abordagens para compreender a espiritualidade contemporânea em meio ao globalismo e ao pluralismo.

Micklethwait e Wooldridge argumentam que o modelo americano de religião – baseado na livre concorrência, pluralismo e integração ao mercado – favorece o crescimento religioso. Ao contrário do modelo europeu de laicidade estatal, o caso norte-americano mostra que modernidade e fé não são excludentes. Para os autores, a religião, hoje, está contribuindo sobremaneira para o fortalecimento e desenvolvimento econômico de diversas nações. Zhao Xiao, economistas do governo chinês, observou, em suas viagens ao redor da América,

[...] que a chave para o sucesso comercial da América não são os seus recursos naturais, o seu sistema financeiro ou a sua tecnologia, mas as suas igrejas, o núcleo que mantém os americanos unidos. O mercado econômico, afirma Zhao, é eficiente porque desencoraja o ócio, mas também pode incentivar as pessoas a mentir e ferir os outros. Ele precisa, assim, de um apoio moral (MICKLETHWAIT; WOOLDRIDGE, 2009, p. 15. Tradução nossa).

O temor de Deus pregado pela religião fornece o apoio moral à economia. Sem esse temor, é muito improvável que qualquer sistema econômico possa prosperar. Por isso é importante que os governos fomentem as religiões e estimulem seus cidadãos às práticas religiosas. “Somente mediante a fé, a economia de mercado pode ter uma alma” (MICKLETHWAIT; WOOLDRIDGE, 2009, p. 15. Tradução nossa.).

Diante desse pensamento que procura vincular a moral religiosa e as demandas do mercado, muitas pessoas passam a incorporar tal ideia e passam a ver nas religiões um espaço para tornarem-se vencedoras, conquistar sucesso, ter um crescimento profissional e pessoal. Hoje, em muitos países, tanto do Ocidente quanto do Oriente, há a sensação de que se tornar uma pessoa religiosa, especialmente cristã, é sinônimo de se tornar uma pessoa de sucesso. Conforme relatam Micklethwait e Wooldridge (2009, p. 15), em muitas cidades ao redor do mundo criam-se clubes para empresários cristãos, pois entendem que a religião cristã é um sinal de ideias mais elevadas e de progresso. Para eles, a riqueza espiritual e a riqueza material andam lado a lado. O largo desenvolvimento da economia norte-americana é um exemplo disso. Os Estados Unidos são o país com a maior economia do mundo e a sua sociedade é fortemente religiosa. Isso pode ser explicado historicamente, desde a Revolução Norte-Americana:

Desde o iluminismo houve um cisma no pensamento ocidental sobre a relação entre religião e modernidade. Os europeus, no seu conjunto, têm assumido que a modernidade marginalizou a religião; os americanos, ao contrário, assumem que as duas coisas podem prosperar juntas. Este cisma remonta às duas revoluções fundadoras do mundo moderno. As revoluções francesa e norte-americana. Ambas foram descendentes do iluminismo, mas com visões muito diferentes sobre o papel que a religião deve desempenhar na república gloriosa da razão. Na França, os *révolutionnaires* desprezaram a religião como uma ferramenta do *ancien regime*.

Por outro lado, os pais fundadores da América adotaram uma visão mais benigna da religião. Eles separaram a igreja do Estado para proteger a primeira do segundo. Estas duas versões da modernidade têm marchado em direções diferentes desde então (MICKLETHWAIT; WOOLDRIDGE, 2009, p. 9. Tradução nossa.).

Os autores contrastam esse modelo com o europeu, que, em sua maioria, adotou um aspecto estatista e laicista, levando ao enfraquecimento das instituições religiosas. Eles defendem que a liberdade religiosa, quando combinada com democracia e economia de mercado, produz um ambiente em que a religião pode se reinventar e crescer. A grande diferença, portanto, entre o desenvolvimento religioso nos Estados Unidos e na Europa reside no fato de que, no primeiro, religião e modernidade nunca se tornaram mutuamente excludentes, enquanto no segundo a religião sempre figurou como um inimigo das conquistas modernas.

Na Europa, igrejas estabelecidas alinharam-se com o antigo regime contra o novo mundo da democracia e da liberdade. Nos Estados Unidos, onde não havia nenhuma igreja nacional estabelecida, a crença abraçou a democracia e o mercado: a única maneira que ela poderia sobreviver era atraindo clientes. Na Europa, a “religião” significava guerra e opressão [...]; nos Estados Unidos ela acabou sendo uma fonte de liberdade (MICKLETHWAIT; WOOLDRIDGE, 2009, p. 9. Tradução nossa.).

Os Estados Unidos são uma exceção no processo moderno de secularização. Mesmo após a revolução norte-americana, claramente influenciada pelo iluminismo, religião e modernidade nunca se tornaram mutuamente excludentes, mas, ao contrário, a liberdade de crença foi colocada ao lado de outros valores modernos da democracia, como a racionalidade e o liberalismo. Essa convivência entre religião e avanços modernos, principalmente no país política e economicamente mais influente do mundo, favoreceu o reavivamento da fé em outras partes do mundo.

Conforme Micklethwait e Wooldridge a causa do reflorecimento da religião está na forma como as religiões, especialmente a religião cristã, souberam utilizar os elementos da modernidade ao seu favor. Os elementos que possivelmente poderiam destruir a religião, como os mercados, a tecnologia, a racionalidade instrumental, estão, hoje, tornando-a cada vez mais forte. O rápido crescimento global das “franquias religiosas” americanas comprovam isso. Deus tornou-se o melhor objeto de exportação norte-americano. As religiões estão se espalhando no estilo organizacional das mega empresas. Hoje elas estão sendo denominadas de “igrejas-empresas”.

Portanto, valendo-se da lógica mercadológico-empresarial estadunidense, a religião está trazendo Deus de volta.

Em quase todos os lugares que você olhar, dos subúrbios de Dallas às favelas de São Paulo, para as ruas secundárias de Bradford, você pode ver que a religião retornou à vida pública [...]

A religião tem ressurgido como uma força no coração da secularização [...] há sinais de que as mesmas forças que estão reavivando a religião nos Estados Unidos – a busca pela comunidade em um mundo cada vez mais atomizado, o desejo de contrabalançar escolhas com um senso moral – têm certamente feito progresso na Europa. Em todo o continente o afrouxamento dos laços entre a Igreja e o Estado está abrindo o mercado religioso (MICKLETHWAIT; WOOLDRIDGE, 2009, p. 14-15. Tradução nossa.).

O retorno da religião, o renascimento global da fé, está, portanto, diretamente atrelado aos avanços modernos, à mundialização dos mercados e à expansão da lógica empresarial. Para os autores que tratam dessa questão, efetivamente, a religião não está desaparecendo, mas se reavivando cada dia. É nesse sentido que os autores afirmam (2009, p. 4) que um “grande erro que os intelectuais ocidentais cometeram no século XX foi assumir que a modernização e a religião são incompatíveis”. Essa frase sintetiza a crítica dos

autores à teoria da secularização e a defesa de que a religião não só sobrevive à modernidade, mas foi moldada e até reforçada por ela. “Longe de desaparecer, a religião é uma força crescente, moldando tudo, da política à economia e aos valores sociais” (MICKLETHWAIT; WOOLDRIDGE, 2009, p. 21. Tradução nossa.).

O modelo lógico empresarial das religiões está sendo exportado e adaptado em diferentes regiões do mundo, como América Latina, África e Ásia. No Brasil, essa lógica é visível no crescimento das igrejas pentecostais e neopentecostais, que utilizam estratégias de marketing, televisão, política e mobilização comunitária para expandir sua base. Como destaca Ricardo Mariano (2004), o pentecostalismo brasileiro apresenta características que o alinham com o capitalismo religioso contemporâneo. Desse modo, o modelo americano de religião – marcado pela concorrência entre denominações, liberdade religiosa e vínculo com a lógica de mercado – impulsionou um renascimento da fé que se espalha para outras partes do mundo. O caso norte-americano é visto como exemplo de como a religião pode florescer mesmo em uma sociedade moderna e tecnicamente avançada.

Essa é uma reinterpretação radical da relação entre modernidade e religião. Em oposição à teoria clássica da secularização — que associava o progresso científico, econômico e educacional ao declínio inevitável da fé — os autores argumentam que a religião não apenas sobrevive à modernidade, mas é fortalecida por ela. Para eles, a religião é, na verdade, uma força moderna: dinâmica, adaptável e estrategicamente inserida nos sistemas democráticos e de mercado na medida em que há o incentivo a uma espécie de “mercado religioso” competitivo, onde igrejas precisam inovar, conquistar fiéis e oferecer serviços atrativos. Essa dinâmica gera um ambiente religioso vibrante, pluralista e em constante renovação. A lógica de mercado se aplica diretamente ao fenômeno religioso: igrejas competem por atenção, adaptam suas linguagens, utilizam tecnologias de comunicação e gerenciam suas estruturas como corporações. Tal fenômeno contribui para o que os autores chamam de “religião empreendedora” capaz de se adaptar ao espírito do capitalismo contemporâneo.

Outro ponto central destacado é o impacto da globalização na revitalização da fé. Com o aumento da mobilidade humana e da comunicação transnacional, ideias religiosas cruzam fronteiras e ganham novos significados em contextos diversos. O cristianismo pentecostal, por exemplo, se globalizou rapidamente, utilizando meios de comunicação de massa, redes sociais e práticas carismáticas para penetrar em culturas variadas. “As religiões estão se tornando mais globais, mais empreendedoras e mais hábeis no uso das tecnologias modernas” (MICKLETHWAIT; WOOLDRIDGE, 2009, p. 106. Tradução nossa.). Assim, a religião se moderniza não só em sua teologia, mas também em seus métodos de expansão e influência. Líderes são treinados como gestores, missões são estruturadas como redes e a fé é promovida como uma experiência pessoal transformadora, muitas vezes vinculada ao sucesso financeiro e emocional.

Na obra *God is Back* os autores ainda reforçam a ideia de que a religião permanece uma força política de grande influência. Micklethwait e Wooldridge observam que grupos religiosos moldam políticas públicas, influenciam eleições e atuam em diplomacia internacional. A fé se entrelaça com identidades nacionais, com debates sobre moralidade pública e com grandes decisões geopolíticas. Esse ponto é especialmente relevante no contexto brasileiro, por exemplo, onde a ascensão de bancadas evangélicas e o ativismo religioso em questões de gênero, educação, drogas e segurança pública demonstram como a religião moderna atua como força de mobilização e disputa de poder.

5. Considerações Finais

Micklethwait e Wooldridge subvertem a noção de que religião e modernidade são esferas em conflito. Para eles, há uma aliança estrutural entre fé, democracia e a lógica mercadológica empresarial. Onde há liberdade de crença e espaço para expressão religiosa, a fé tende a florescer. Não se trata, portanto, de um resquício tradicionalista, mas de uma força plenamente moderna, utilizando ferramentas do próprio mundo moderno

para se renovar e expandir. Essa leitura é reforçada por Peter Berger (1999), que reconhece o crescimento religioso em países como Índia, Nigéria, China e Brasil.

A tese da obra *God is Back*, portanto, propõe uma virada paradigmática: a religião não é oposição à modernidade, mas uma de suas expressões. Como força moderna, a fé opera no interior da lógica democrática, do consumo e da globalização, oferecendo sentido, pertencimento e poder. O mundo contemporâneo não é pós-religioso, mas, ao contrário, profundamente reconfigurado por formas modernas de religião. A obra aqui analisada é uma leitura essencial para estudiosos da religião na contemporaneidade. Sua abordagem dos autores, embasada teoricamente, oferece insights importantes sobre como a religião se adapta e prospera em um mundo em constante transformação. A obra desafia visões reducionistas e abre espaço para um entendimento mais complexo e dinâmico da fé hoje. Desse modo, podemos perceber que o retorno de Deus à cena pública não representa uma regressão, mas uma reconfiguração profunda da presença do sagrado no mundo moderno.

Referências

BERGER, Peter L. *The Desecularization of the World: a global overview*. The Ethics and Public Policy Center/ Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI, USA, 1999.

CHÂTELET, François. *História da filosofia: ideias, doutrinas*. Tradução de Guido de Almeida. v. 4. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Resumo selecionado do tratado das sensações*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984a. (Coleção Os Pensadores).

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Tratado dos sistemas*. Tradução de Luiz Roberto Monzani. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984b. (Coleção Os Pensadores).

FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas-SP: Papirus, 1989.

GEYMONAT, Ludovico. *Storia del pensiero filosofico e scientifico*. 3 ed. v. 3. Milano: Gazanti, 1975.

JAUCOURT, Louis Chevalier de. Liberty. In. *The encyclopedia of Diderot and D'Alembert*. Translated by Thomas Zemanek. v. 9. Ann Arbor: Michigan Publishing, University of Michigan Library, 2009, pp. 471-472. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0001.246>>. Acesso em 8 Dez. 2016.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial*. Tradução de Giasone Rebuá. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

MARIANO, Ricardo. *O neopentecostalismo: um conceito sociológico*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 19, n. 55, 2004, p. 29-52.

MCLELLAN, David. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Traducción de Marcial Suarez. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971.

MICKLETHWAIT, J; WOOLDRIDGE, A. *God is back: how the global rise of faith is changing the world*. London: Penguin Books, 2009.

MOREIRA, Alberto da Silva. O futuro da religião no mundo globalizado – painel de um debate. In. MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de. (Orgs.). *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulinas, 2008.

NUNES, Tiago Ribeiro. O retorno do religioso na contemporaneidade. In: *Psicol. USP*. São Paulo, v. 19, n. 4, p. 547-560, Dec. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642008000400011&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 06 Abr. 2016.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *A religião na sociedade urbana e pluralista*. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Temas de Atualidade).

PATY, Michel. *D'Alembert*. Tradução de Flávia Nascimento. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2005. (Coleção Figuras do Saber).

Doutor em Filosofia (UFC, 2017)
Professor do Curso de Filosofia (UVA)
Professor do PPG Filosofia (UVA)
E-mail: renato_oliveira@uvanet.br