

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO – UFES

**FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA DA SECULARIDADE MODERNA EM
CHARLES TAYLOR**

VITÓRIA

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO – UFES

**FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA DA SECULARIDADE MODERNA EM
CHARLES TAYLOR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo – PPGFIL/UFES –, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Pedro Luchi.

VITÓRIA

2015

RAPHAEL FAÉ BAPTISTA

**FENOMENOLOGIA E FILOSOFIA DA SECULARIDADE MODERNA EM
CHARLES TAYLOR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em ___ de _____ de _____.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. José Pedro Luchi
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof. Dr. Edebrando Cavalieri
Universidade Federal do Espírito Santo
Examinador Interno

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araújo
Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Examinador Externo

DEDICATÓRIA

À Aliny e à Isis

AGRADECIMENTOS

A todos que me acompanharam nessa trajetória, e que torceram por mim.

Ao meu orientador, Prof. Dr. José Pedro Luchi, que desde o primeiro contato, ainda na Pós-Graduação, reconheceu minha capacidade e me apoiou em todos os instantes.

EPÍGRAFE

We are not necessarily as “modern” as we think we are.

(Charles Taylor, *A secular age*, 2007, p. 546)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	p. 10
I. PRIMEIRA PARTE – A IDENTIDADE MODERNA.....	p. 15
1. LINHAS GERAIS SOBRE A IDENTIDADE MODERNA EM TAYLOR.....	p. 15
1.1. Vinculação entre sentidos de identidade e de moralidade.....	p. 18
1.2. A narratividade do <i>self</i> e o sentido da vida.....	p. 26
2. ENTRE AUTODOMÍNIO E AUTOEXPLORAÇÃO: O PROCESSO DE INTERIORIZAÇÃO DAS FONTES MORAIS.....	p. 31
3. VIDA COTIDIANA: SUA AFIRMAÇÃO COMO HIPERBEM MODERNO.....	p. 40
4. LINHAS INTRODUTÓRIAS SOBRE DEÍSMO E ORDEM IMPESSOAL.....	p. 44
5. O EFEITO PANDORA: A FRATURA DOS HORIZONTES MORAIS E AS POSSIBILIDADES ABERTAS.....	p. 50
6. CONCLUSÃO PARCIAL: A IMPORTÂNCIA DA IDENTIDADE MODERNA NO DEBATE SOBRE SECULARIZAÇÃO.....	p. 59
II. SEGUNDA PARTE – SECULARIDADE E SOCIEDADE.....	p. 61
7. BREVE PROPEDEÚTICA.....	p. 64
7.1. Por um sentido de secularidade.....	p. 64
7.2. Imaginários sociais.....	p. 68
8. A REFORMA <i>LATO SENSU</i> : PASSOS ESPIRITUAIS DA SECULARIZAÇÃO.....	p. 70
8.1. Antecedentes da Reforma.....	p. 70
8.1.1. Desencantamento e descrença: entre porosidade e proteção.....	p. 71
8.1.2. O divino na realidade.....	p. 73
8.1.3. Mediação de tensões sociais: o equilíbrio complementar e o desequilíbrio linear.....	p. 74
8.1.4. O papel do tempo.....	p. 76
8.1.5. O esvaecer do cosmo familiar e o emergir do universo desconhecido.....	p. 77
8.2. As fontes de reorganização social.....	p. 78
8.3. A construção da sociedade disciplinar moderna.....	p. 81
8.4. A longa caminhada da erradicação comunitária para a primazia do indivíduo.....	p. 89
8.5. Imaginários sociais modernos.....	p. 91
9. A TRANSIÇÃO.....	p. 97
9.1. O deísmo providencial e a sociedade polida.....	p. 98
9.2. Ordem e impessoalidade.....	p. 103
9.3. A possibilidade de pensar a religião natural e a abertura para o ateísmo.....	p. 105
10. IMANÊNCIA INFLACIONADA E O EFEITO NOVA.....	p. 106
10.1. Os mal-estares da imanência moderna e as pressões cruzadas.....	p. 107
10.2. A expansão da descrença.....	p. 110
11. O LUGAR DO SAGRADO: MODOS DE NARRAR A IMBRICAÇÃO SOCIAL RELIGIOSA E SECULAR.....	p. 115
11.1. Era da mobilização.....	p. 119

11.2.	Era da autenticidade.....	p. 123
11.3.	Reflexões sobre o lugar atual da religião.....	p. 129
12.	CONCLUSÃO PARCIAL: PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS TAYLORIANAS SOBRE SECULARIDADE E SOCIEDADE.....	p. 134
III.	TERCEIRA PARTE – LEITURAS ALTERNATIVAS DE RELIGIÃO, SECULARIDADE E SOCIEDADE.....	p. 145
13.	RICHARD RORTY.....	p. 145
14.	PAUL RICOEUR.....	p. 152
15.	GIANNI VATTIMO.....	p. 157
16.	JÜRGEN HABERMAS.....	p. 162
IV.	QUARTA PARTE – REFLEXÕES CONFRONTATIVAS.....	p. 174
17.	POSSÍVEIS CONCLUSÕES: A SECULARIDADE TAYLORIANA E A SITUAÇÃO CULTURAL BRASILEIRA.....	p. 195
18.	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	p. 201

RESUMO

O sentido ordinário dado à secularização no ocidente aponta para o expurgo do religioso das esferas públicas e da sociedade, em cujos debates evidenciam-se um embate polarizado entre discursos religiosos e científicos, com vantagem para estes. Charles Taylor pretende demonstrar o quão tímida e enviesada é essa perspectiva. No bojo da resposta à questão “o que mudou, entre crença e descrença, em 500 anos de civilização ocidental, de 1500 a 2000?”, ele considera um conjunto de reelaborações e ressignificações nos antigos e novos modos de pensar, agir e se envolver no tocante à espiritualidade e seus modos de imbricação social. O propósito, aqui, é analisar a chave de leitura tayloriana sobre a secularização, o quadro no qual se desenvolverão as condições da crença e da descrença atuais, com amplas repercussões políticas, sociais, éticas, antropológicas, etc., em indivíduos e em sociedades.

Palavras-chave: Secularidade, Modernidade, Religião, Identidade, Plenitude de Vida, Transcendência.

ABSTRACT

The ordinary meaning given to the secularization in the West, points to the purge of the religious view in public places and society, in which debates evidentiate themselves in a polarized clash between religious and scientific discourse, with the advantage of these last. Charles Taylor intends to demonstrate how timid and biased is this perspective. In the midst of the answer to the question “what has changed between belief and unbelief, in 500 years of Western civilization, from 1500 to 2000?”, he considers a set of redrafts and new meanings in old and new ways of thinking, acting and engage regarding to spirituality and its modes of social embeddedness. The aim here is to analyze the Taylorian reading key about secularization, the framework within which are going to be developed the current conditions of the belief and unbelief, with wide political, social, ethical, anthropological, and so forth, repercussions, on individuals and societies.

Keywords: Secularism, Modernity, Religion, Identity, Fullness of Life, Transcendence.

INTRODUÇÃO

A tentativa de compreensão filosófica do fenômeno religioso não é tarefa nova, tampouco anacrônica. Por tocar o homem em sua raiz ontológica (ZILLES, 1991), há muito o problema religioso ocupa as reflexões humanas, em especial a ocidental, e, mesmo no decorrer dos epos, permanece como objeto a ser perquirido filosoficamente.

O tema se reveste de especial interesse quando, de um lado, retoma-se o embate moderno entre cientistas e religiosos, cada qual procurando atribuir para si o monopólio de justificação do conhecimento, o que, em tempos de politização dos conflitos sociais, os quais são reconduzidos às esferas públicas, tê-lo em mãos é sair na frente com vantagem e, de outro, quando irrompem guerras cuja bandeira atribui-se à religião, marcadas pela intolerância e pelo fundamentalismo, aliado ao terrorismo (HABERMAS, 2007b), com especial interesse para a segurança mundial e para o reposicionamento das prioridades temáticas discutidas no plano internacional.

Isso sem contar num renovado interesse pela religião, com a desconfiança contemporânea da infalibilidade do pensamento científico, como acesso privilegiado à verdade, e a falência das previsões de viés marxista e freudiana, cujos respectivos panos de fundo teóricos postulavam ou um fatalismo da superação da superestrutura capitalista ou um naturalismo que pretendia reduzir complexas questões humanas em termos eminentemente patológicos (ALVES, 2006; 2008).

Desse modo, seja por exacerbações advindas de tais confrontações, seja por acontecimentos ainda não evidenciados adequadamente, reprimta-se a pertinência filosófica na busca por elementos teórico-cognitivos que possibilitem lançar um olhar sobre a religião numa abordagem discursiva ampla, de modo a extrair elementos que possam contribuir numa compreensão mais profunda e equilibrada do fenômeno religioso, de suas potencialidades, significações e enraizamentos individual e social.

No entanto, uma abordagem que pretenda reivindicar tal profundidade e equilíbrio deve evidenciar, dentro das possibilidades teóricas, um conjunto de elementos – históricos, sociais, filosóficos, éticos, antropológicos, ideais, etc. – que possam dar sentido às questões que se põem, mormente num contexto argumentativo permeado pela fenomenologia, pela hermenêutica e pelo pensamento pós-metafísico, que desacreditam uma avaliação da religião somente nos limites da simples razão.

Diante disso, o presente trabalho objetiva dissertar sobre o pensamento do filósofo canadense Charles Taylor acerca da secularidade, o qual, no propósito de tratar a contemporaneidade como uma “era secular”, estabelece extenso diálogo com a filosofia antiga, medieval, moderna e contemporânea, e evidencia questões que, via de regra, permanecem subjacentes, porém alijadas, intencionalmente ou não, dos debates acadêmicos sobre modernidade, secularidade, religião e sociedade.

Em lugar de apresentar uma evolução retilínea e homogênea do Espírito, como se o que existisse já estivesse lá, esperando pacientemente ser descoberto no fluxo do tempo, o autor canadense demonstra como a situação humana, em sua epocalidade, é carregada de ampla opacidade teórica, transitando numa sinuosidade absurdamente complexa e multifacetada, resultado de tensões decorrentes de encontros e desencontros, de colocações e reformulações, de conciliações e afastamentos, ainda em plena elaboração.

Nesse aspecto, o foco de Taylor se concentra na compreensão do pano de fundo das formulações filosóficas sobre secularidade e, conseqüentemente, sobre religião, desde sua versão ortodoxa até à negação radical, a partir da análise sobre o significado do secular. Com isso, o desenvolvimento de seu pensamento entrelaça secularidade e formação da identidade moderna, não sendo possível abordá-los dissociadamente, já que falar sobre secularidade é dizer algo sobre o homem, aquele que, a partir de uma concepção de *self*, vive e experiencia moralmente o mundo com suas questões, dilemas, expectativas, esperanças e problemáticas. Aliado a ambos – à identidade e à secularidade –, acrescenta-se a dimensão social, igualmente inextrincável, pois a localização do homem num universo moral se dá no palco social.

A fim de demonstrar isso, a primeira parte deste trabalho será destinada a apresentar a filosofia tayloriana sobre a construção da identidade moderna, do que está em jogo nas transformações operadas na modernidade e que ajudaram a moldar os modos pelos quais se pensa e age atualmente. Assim, será abordado: a) a vinculação entre identidade, moralidade e vida, bem como categorias taylorianas de identidade, *self*, avaliação forte, hiperbens, configurações, etc.; b) o processo de interiorização das fontes morais, de Platão aos contemporâneos, aos quais foram legados modelos de autocontrole e de autodescoberta; c) o impacto da ética da afirmação da vida cotidiana; d) uma breve introdução sobre deísmo e ordem impessoal, centrais à sua tese sobre secularização; e) as novas possibilidades de referenciamento moral decorrentes da fratura dos horizontes morais, que denomino de “efeito pandora” e, f) uma conclusão parcial. Essa primeira

parte visa demonstrar que a temática da secularidade já era uma preocupação teórica de Taylor desde 1989, e preparar a discussão seguinte sobre o escopo deste trabalho, acerca da secularização; logo, será uma leitura altamente seletiva.

Na segunda parte, abordarei a proposta teórica de Taylor sobre secularidade e sociedade, em especial a contida na sua principal e monumental obra, *Uma Era Secular*, e em escritos recentes. Nesse caminho, procurarei evidenciar como a construção da identidade moderna possibilitou, na visão de Taylor, rearranjos estruturais no modo de pensar e vivenciar socialmente a religião e a espiritualidade, com foco especial: a) na Reforma *lato sensu* e nos empreendimentos civilizatórios das elites, ambos pretendendo reorganizar pessoas e sociedades inteiras, além das transformações nos imaginários sociais que culminam na formação da “ordem moral moderna”; b) na transição do teísmo para o humanismo exclusivo, mediada pelo deísmo, o qual fomentou um imaginário cósmico impessoal e de propósitos divinos estreitos, mas decodificáveis pela razão, idôneos à formação de uma sociedade horizontalizada e de benefício mútuo; c) no efeito nova, em que os novos cenários cósmico, moral e social modernos e os mal-estares provocados por uma imanência inflacionada promovem amplos rearranjos em posturas espirituais; d) nos modos de narrar a secularização, onde o autor confronta as teorias “dominantes” de secularização e expõe, a partir de todo o arcabouço teórico, as formas de religião vinculadas ao que denomina de era da mobilização, da autenticidade, com repercussão no modo de compreender atualmente a religião e, por fim; f) uma conclusão parcial de seu pensamento sobre secularização, incluindo a evolução conceitual e o local do transcendente no interior da estrutura imanente e suas “tramas”.

Na terceira parte, realizarei breve exposição de alguns filósofos contemporâneos que dissertaram sobre religião ou secularidade, em especial Richard Rorty, Paul Ricoeur, Gianni Vattimo e Jürgen Habermas, seguida de análise crítica entre cada um deles e Taylor, com o objetivo de expor um contraste interessante entre a proposta teórica deste com a dos referidos autores e, assim, avaliar certos caminhos filosóficos contemporâneos sobre o tema.

Na quarta parte, tentarei estabelecer uma crítica de todo o caminho percorrido e, a partir de reflexões próprias, alcançar o que há de pertinente ou não no pensamento tayloriano, avaliando até que ponto é possível avançar ou permanecer estacionado nos debates contemporâneos sobre o homem e a sociedade, se é que se trata de avanços ou de paradas. De um plano geral sobre o pensamento de Taylor, partirei para as

considerações específicas sobre secularidade e religião, intermediadas num diálogo com o filósofo brasileiro Rubem Alves, e com alguma participação dos supracitados filósofos, enfatizando a ideia de a linguagem religiosa carrear as esperanças de que o mundo seja um lugar a ser amado, mas cifrado pela chave de leitura tayloriana.

Ao final, concluirei com uma análise sobre a situação cultural brasileira, a partir de categorias taylorianas da secularidade e de análises do cristianismo e do espiritismo, especificamente sobre o papel da religião ou espiritualidade na sociedade brasileira.

Mais uma coisa. Conquanto não escreva em primeira pessoa, como Ricoeur e Vattimo, a assunção de Taylor (1999a; 2007) de sua condição teísta impõe-lhe, muitas vezes, o ônus da prova das alegações que defende. Não por serem de ordem teológica, mas por tramitarem num horizonte de pressupostos que renega ou desacredita essas alegações. Por isso, seu pensamento dialoga com uma gama de autores e pensadores, filósofos ou não¹, o que enriquece o debate ao remover, do fundo decantado do pensamento, possibilidades, sentimentos, práticas e questões importantes ainda subjacentes, porém, de certo modo repelidas *a priori*. Afinal, a obra tayloriana é um repensar que, de fato, não somos tão modernos como imaginamos ser, e que há algo importante e valioso no passado que merece ser considerado, inclusive de modo a permitir reflexões mais sóbrias e interessantes do presente e dos horizontes para o futuro.

Dentre outros, isso significa que a formatação deste trabalho poderia assumir várias feições. Porém, a meu ver, separar seu pensamento sobre o significado da identidade moderna para, em seguida, focar na secularidade pode ser um bom caminho, mesmo que isso importe em alguma redundância ou repetição. Ao final, por ser ainda um autor pouco abordado no Brasil, por ele desconfiar de abordagens canônicas e pela complexidade de seu pensamento, uma reabordagem poderá ser de grande valia.

¹ Segundo Abbey (2004, p. 07), “Taylor draws on a wide range of westerns thinkers – both canonical and lesser known – in adducing his own approach to philosophical questions”, e o notável em seu pensamento “[...] is its range of concerns.”

I. PRIMEIRA PARTE – A IDENTIDADE MODERNA

1. LINHAS GERAIS SOBRE A IDENTIDADE MODERNA EM TAYLOR

Segundo Domingues (2003), a busca de identidade e a tentativa de entender o mundo cientificamente são as duas questões que, em geral, estão na base das reflexões sobre a modernidade, a qual tem operado globalmente como pano de fundo elementar para a construção de identidades individuais e coletivas nos últimos séculos, ressaltando que discussões sobre a identidade se dão em termos cognitivos, normativos e expressivos, e não apenas conceitual, e que a análise de desenvolvimentos institucionais é fundamental para a consistência dessas discussões, vez que também envolvem questões culturais.

Nesse passo, num diálogo com A. Giddens, G. Simmel, K. Marx, G. Lukács, T. Adorno, M. Horkheimer, J. Habermas e outros, Domingues problematiza a ideia comum de modernidade enquanto processo real ou abstrato de desencaixe e reencaixe, tendo em vista que tais processos teriam ocorrido praticamente em todas as sociedades. Para ele, a especificidade moderna passa pela ideia de abstração real, e argumenta que uma nova relação espaço-temporal se estabeleceu a partir da codificação jurídica das categorias do trabalho e da cidadania: se pré-modernamente a maioria das populações vivia em contextos sociais concretos e eventuais disrupções eram relativamente lentas, os primeiros desencaixes modernos lançaram as pessoas numa situação cujo esteio concreto se perdesse, e o reencaixe imediato era deveras distinto do que já haviam vivenciado (DOMINGUES, 2003; MASCARO, 2008a).

Em lugar das relações de hierarquia então habituais, os indivíduos tornam-se sujeitos de direitos civis e políticos, trabalhadores livres e cidadãos, ou seja, seres juridicamente abstratos, livres e autônomos para circular e vender sua força de trabalho como desejassem. No bojo desse desenvolvimento, as reconfigurações institucionais, “[...] embora se trate[m] de *abstrações*, não deixam de ser *reais*, posto que presidem a tessitura da consciência dos sujeitos e organizam as instituições sociais” (DOMINGUES, 2003, p. 133/134). Porém, o ritmo vertiginoso dos reencaixes modernos obriga ao recomeço constante, a fim de tentar recuperar “[...] um mínimo de

segurança existencial ontológica. A modernidade põe assim a reflexividade individual e coletiva a trabalhar de forma muito mais acentuada [...]” (DOMINGUES, 2003, p. 135).

Na modernidade, pois, caracterizada como desencantamento do mundo² (BERTEN, 2011) e com uma nova visão do indivíduo e de sua capacidade racional, realizou-se uma ruptura teórica, em que se antes toda a realidade remetia a Deus ou a uma realidade última, cinge-se em três esferas autônomas de validade: na ciência, ou na verdade; na moral/direito, ou reflexões sobre o bom e a ética, e; na arte, ou estética. E tais alterações promovidas pela guinada antropocêntrica moderna não foram indiferentes à religião. Ao contrário, os rompimentos com a compreensão anterior permitiram que o discurso sobre a fé rompesse as fronteiras clericais, momento em que fora intimada a comparecer em juízo perante a razão (HABERMAS, 2007b).

Com foco nessas problemáticas, Taylor (2010b) também considera a modernidade algo central para compreender a condição humana atual, não em termos universais, mas enquanto “múltiplas modernidades”, nos diversos modos de erigir e animar formas institucionais nas sociedades mundiais. E, em suas considerações sobre a construção da identidade e da secularidade modernas, estabelece amplos diálogos, como com Max Weber, para o qual a contradição fundamental da modernidade é a de não estar em grau de satisfazer “[...] a necessidade de sentido, a qual aumenta proporcionalmente à difusão da cultura e da racionalização que ela mesma promove” (MARTELLI, 1995, p. 168).

Nesse passo, Souza adverte que o fundamental na empreitada tayloriana, e que o faz superar Weber, reside no sucesso em reconstruir a hierarquia valorativa materializada:

“[...] nas duas instituições centrais do mundo moderno – mercado e Estado –, que comanda de maneira quase sempre irrefletida e inconsciente nossas disposições e nosso comportamento cotidiano. A reconstrução da ‘história das idéias’ não é um fim em si na reflexão tayloriana [...]. Sua estratégia é compreender a gênese ou a arqueologia das concepções de bem e de como elas evoluíram e adquiriram eficácia social.” (SOUZA, 2004, p. 82)

² Nobre (2006) assevera que *Entzauberung* é melhor traduzido como “desmágicação” e que, para Weber, desenvolvimentos religiosos via ações sacerdotais e sistematização de doutrinas éticas representariam um distanciamento da religiosidade mágica, tese retomada por Taylor. Outrossim, Berten (2011) alerta para duas interpretações sobre desencantamento: uma, de viés niilista, postula a abolição da dimensão religiosa a partir da racionalização das imagens de mundo, que caducou toda referência ao sagrado e ao transcendente; outra considera obsoleta a pretensão de uma religião oferecer o sentido último geral, de ser a depositária do único quadro de referências do significado e do valor das atividades humanas. Veremos que Taylor se filia à segunda corrente.

Logo, destacando a eficácia das ideias, e não seu conteúdo, a modernidade ocidental consiste, para Taylor (2010c, p. 37), no resultado “[...] de novas invenções, autoconhecimentos recentemente construídos e práticas relacionadas, e não pode ser explicitada em termos de características perenes da vida humana”. Daí, pode-se afirmar aprioristicamente que ele toma a modernidade como um conjunto de profundas mudanças na autocompreensão humana sobre o indivíduo e a sociedade quanto ao panorama anterior, antigo e medieval, caracterizada pela emergência de uma nova ordem moral (FOSCHIERA, 2013; TAYLOR, 2010b; 2010c; 2011b), a qual forneceria as balizas nas quais indivíduos, sociedades e mundo pudessem ser pensados.

Porém, igualmente nodal é o elevado grau de inarticulação moderna sobre a própria modernidade, do que está na base desse fenômeno e que fez de nós o que somos hoje (TAYLOR, 1985a; 2010b; 2010c; 2011b). Essa inarticulação redundará nas diversas buscas de sentido atuais, por vezes inabilitadas, segundo o autor canadense, a constatar e reconhecer os bens morais que lhes subjazem, e dá a entender que seu trabalho, em “As fontes do *self*”, é um esforço para articular os bens morais envolvidos e permitir uma melhor compreensão da modernidade e da secularidade, conforme será aclarado.

Por isso, reafirmo que a abordagem tayloriana sobre a secularização se mostra indissociável de seu pensamento sobre a formação e as características da identidade moderna, além dos amplos acontecimentos que tiveram lugar no Ocidente, especialmente a Europa e os Estados Unidos, focos do autor. Tal vinculação se dá não apenas pela estrutura de suas obras, que invariavelmente remetem à temática da modernidade. Ao tratar a secularidade como as condições em que crença e descrença têm lugar no interior da estrutura imanente, surge o desafio, para Taylor, de mapear o terreno onde tais condições surgiram, de analisar com profundidade as mudanças que ocorreram e como elas permitem as interações sociais atualmente, além dos comportamentos individuais respectivos, e isso é inextricável, a seu ver, do modo como as pessoas se autopercebem enquanto seres individuais e sociais.

Nesse sentido, a teoria do filósofo canadense é deveras complexa, com uma série de conceitos e categorias cujo desenvolvimento não é ortodoxamente sistematizado (ABBEY, 2000), o que, aliado à sua abordagem também heterodoxa, que tramita entre filosofia, fenomenologia, hermenêutica, ética, política, história, etc., e ao amplo diálogo que estabelece com diversos pensadores, torna a tarefa de entendê-lo algo desafiador, mormente quando a produção acadêmica sobre seu pensamento, principalmente quanto

à secularidade, mostra-se relativamente carente no Brasil. Portanto, o objetivo desta primeira parte, é expor as linhas gerais da teoria tayloriana sobre os desenvolvimentos modernos que culminam na secularização, tema que aparece como preocupação teórica do autor em 1989, em *As fontes do self*. Num primeiro momento, apresentarei a relação entre sentidos de identidade, de moralidade e de vida, seguido de esclarecimentos sucintos de categorias taylorianas, como identidade, moralidade, avaliação forte, hiperbens, configurações, articulação e a relação entre eles na narratividade do *self*; após, focarei suas linhas argumentativas centrais sobre a eclosão da secularidade, como o multimilênar processo de interiorização das fontes morais, a afirmação da vida cotidiana, o deísmo e a ordem impessoal, e as fronteiras abertas na modernidade, logo, sem aprofundar em controvérsias que destoem do presente trabalho.

1.1. Vinculação entre sentidos de identidade e de moralidade

O filósofo canadense advoga a tese da intrínseca relação entre sentidos de identidade, de bem e de vida, em que construir uma identidade significa localizar-se, ao longo de um processo narrativo de vida, num espaço moral: dizer-se quem se é significa situar-se temporalmente quanto a determinados bens morais. Porém, por ter a filosofia moral moderna focado mais em descrever o conteúdo da obrigação do que a natureza do bem viver ou de uma vida digna ou plena, Taylor (2011b) considera a identidade moderna como um conjunto desarticulado de compreensões acerca do que é ser um agente humano, incluindo sentidos de interioridade, de liberdade, de individualidade e de estar mergulhado na natureza, cujos ideais e interditos moldam, mesmo inconscientemente, o pensamento filosófico, epistemológico e da filosofia da linguagem.

Por isso, conforme dito, ele toma como escopo principal em “*As fontes do self*” o de realizar uma ontologia moral, buscando apresentar, examinar e articular as linguagens que permeiam as obrigações morais importantes às intuições morais e espirituais contemporâneas³, numa análise histórica – das mudanças que ocorreram –, e ontológica – do que permanece no horizonte de questionamentos e reflexões importantes –, sendo

³ Intuições morais e espirituais englobam tanto noções e reações relativas à justiça, ao respeito à vida, ao bem-estar e à dignidade das pessoas, como o “[...] sentido do que está na base de nossa própria dignidade, ou questões acerca do que torna nossa vida significativa ou satisfatória.” (TAYLOR, 2011b, p. 16).

crucial, nessa tarefa, reconhecer e esclarecer o papel exercido por um pano de fundo⁴. Logo, o debate moral para Taylor implica na reflexão tanto sobre obrigações morais e seus conteúdos, quanto do que torna uma vida digna de ser vivida⁵, pois, uma de suas principais teses antropológicas reside em considerar o homem, enquanto animal autointerpretativo (ABBEY, 2000; FOSCHIERA, 2009; TAYLOR, 1985a), como capaz de realizar avaliação forte (*strong evaluation*), ou seja, discriminar o certo do errado, o melhor do pior, o mais do menos elevado, que são “[...] validadas por nossos desejos, inclinações ou escolhas, mas existem independentemente destes e oferecem padrões pelos quais podem ser julgados” (TAYLOR, 2011b, p. 16/17).

Enquanto fato moral que distingue seres humanos de animais, a ideia de avaliação forte foi inspirada na teoria dos desejos de primeira e de segunda ordem (*first e second-order desires*) de Harry Frankfurt⁶ (TAYLOR, 1985a). Se animais possuem desejos e fazem escolhas, logo, são capazes de realizar desejos de primeira ordem, o que os separa de seres humanos é a capacidade destes em avaliar (*evaluate*) os desejos como mais ou menos desejáveis (*desirables*) ou indesejáveis (*undesirables*). Assim, desejos de segunda ordem recaem sobre os de primeira, porém, adicionando-se elementos que superam a simples afirmação do desejo em si (ABBEY, 2000; LAITINEN, 2008; TAYLOR, 1985a), já que o homem distinguir-se-ia pelo poder de avaliar alguns desejos como qualitativamente superiores ou mais dignos do que outros.

Daí, Taylor vincula a capacidade de avaliar desejos (de Frankfurt) à capacidade de autoavaliação (*self-evaluation*) como característica essencial ao modo de agir reconhecidamente humano, e distingue as avaliações fortes das fracas: estas recaem sobre resultados, decisões ou desejos cuja escolha não importa em afirmar ou negar um

⁴ Isso será explorado na segunda parte, na análise dos “imaginários sociais”, termo que não aparece, ao menos explicitamente, em “As fontes do *self*”, de 1989. Somente em 2004, o autor canadense lança a obra “Modern social imaginaries”, cuja ideia central reaparece quase integralmente em “A secular age”, de 2007. Ressalte-se que, em 2002, Taylor (2003b) já utilizara esse termo. Antecipadamente, a tese dos imaginários sociais segue explicitamente “Imagined communities”, de Benedict Anderson, e implicitamente as formulações de *background*, de Wittgenstein, e do *dasein*, de Heidegger, em que reflexões humanas se dão num pano de fundo mais amplo, cujos significados para o homem já veem cifrados numa rede de interpretações e relações (TAYLOR, 2004).

⁵ Abbey lembra que, apesar da distinção entre moral, como regras universalizáveis e códigos de conduta, e ética, como questões sobre o sujeito, o sentido e a realização da vida, “[...] Taylor does not adopt this distinction in any systematic way. Instead, he goes on using the term morality to cover both dimensions.” (ABBEY, 2000, p. 11). O mesmo se dá com “modernidade” ou “moderno”, que se refere tanto à modernidade *stricto sensu* quanto à contemporaneidade.

⁶ Contida no artigo “Freedom of the will and the concept of a person”, publicado no “Journal of Philosophy”, 67:1 (Jan. 1971), pp. 5-20”, conforme citado por Taylor (1985a, p. 15).

modo de vida, enquanto aquelas envolvem distinções qualitativas, incidindo na qualidade da motivação, do que se mostra mais digno, excelente ou valioso, vinculado a um modo de vida – fragmentado ou íntegro, pusilânime ou corajoso, alienado ou livre, santificado ou ordinário, etc.⁷ –, e a uma noção de identidade, definida através de avaliações fundamentais (*fundamental evaluations*) pelas quais características físicas, habilidades individuais, ascendência, classe social, etc., adquirem determinado sentido⁸.

Nesse passo, Laitinen (2008) explica que avaliações fortes são preferências estáveis, baseadas na distinção qualitativa da excelência das opções, enquanto resposta ao seu valor não-instrumental e, por isso, podem ser confundidas, pois o valor dessas opções não se baseia na resposta. Já as fracas não recairiam nesse tipo de equívoco, já que o valor intrínseco do desejo não é colocado em dúvida. Logo, avaliações fracas seriam baseadas no próprio desejo e as fortes em valores, a envolver tanto avaliação do mundo quanto autoavaliação, sendo que “[...] o primeiro pressupõe o segundo, pois precisamos saber a forma de avaliar as situações, para sermos capazes de julgar nosso sucesso em responder a elas em nossas motivações” (LAITINEN, 2008, p. 53)⁹.

Já Paul Ricoeur, na análise do que subjaz na relação entre a lei e a consciência, aduz que avaliação forte são as estimativas mais estáveis da consciência comum, estimativas cuja estrutura binária exprime uma discriminação entre bem e mal, disponibilizando à experiência moral ordinária um vocabulário extraordinariamente:

“[...] rico que confere ao par bom e mau um número considerável de variantes. Pensemos apenas nos pares de termos, tais como: honroso e vergonhoso, digno e indigno, admirável e abominável, sublime e infame, alentador e lastimável, nobre e vil, suave e abjeto. [...] É dessa rica coleção que se deve partir para desenvolver as implicações da expressão proposta: avaliação forte.” (RICOEUR, 2008, p. 200)

Por sua vez, Abbey (2000) apresenta quatro características das avaliações fortes: a) nem toda escolha é objeto de avaliação forte; esta envolve distinções qualitativas, sendo que escolha “não-qualitativa” recairia sobre simples ponderações, por exemplo, onde almoçar ou que tipo de transporte utilizar. Porém, tornam-se avaliação forte no caso do vegetariano, em que se alimentar, ou do ambientalista, em que se transportar, possui um

⁷ Porém, avaliações fracas não são apenas homogêneas, quantitativas, ou relativas aos desejos de primeira ordem. Também podem envolver algum tipo de distinção qualitativa, porém, justificam-se com a própria afirmação do desejo, e não com a dignidade, o mérito ou o valor da opção.

⁸ Por isso, nossa identidade é definida “[...] by certain evaluations which are inseparable from ourselves as agents.” (TAYLOR, 1985a, p. 34).

⁹ “[...] the latter presupposes the former, because we must know the evaluative shape of the situation to be able to judge our success in responding to it in our motivations” (tradução livre).

viés ético atrelado; b) está mais próxima de um julgamento intuitivo do que de um processo reflexivo, e não significa pleno reconhecimento de que algo é mais desejado em razão de uma hierarquia axiológica ou moral¹⁰; c) conquanto o uso da palavra “forte”, ela não está ligada à força ou ao poder, mas à qualidade do que se deseja ou se quer. Logo, desejar algo fortemente não importa em realizar avaliação forte; d) apesar de considerar todos os seres humanos como avaliadores fortes, isso não significa que todos avaliem fortemente as mesmas coisas, pois os bens são avaliados diferentemente entre as culturas, o que torna Taylor um pluralista, mas não um relativista moral¹¹.

Outrossim, a ideia de avaliação forte envolveria o uso de uma linguagem de caracterização contrastante (*contrastive characterization*) (TAYLOR, 1985a), de modo a permitir a articulação dos bens envolvidos nas escolhas realizadas, e a representar emoções, desejos ou julgamentos num eixo vertical (ABBEY, 2000), sendo que tal capacidade de avaliar ou julgar desejos seria inerente e universalmente humana¹². Em tal eixo vertical, os bens mais elevados – os hiperbens – balizariam o sentido de plenitude da vida e da construção da identidade. Os hiperbens, supremos entre os bens fortemente avaliados (ABBEY, 2000), “[...] não apenas são incomparavelmente mais importantes que outros como proporcionam uma perspectiva a partir da qual esses outros devem ser pesados, julgados e decididos”¹³ (TAYLOR, 2011b, p. 90). Ressalte-se, porém, que os hiperbens costumam ser fontes de conflitos, tensões e dilemas na vida

¹⁰ Por isso teria sido atribuído à Taylor um excesso de racionalismo, como se avaliação forte exigisse ampla consciência sobre os compromissos éticos (ABBEY, 2000). Porém, Taylor é explícito em afirmar o grau de inarticulação em questões morais.

¹¹ Toma-se Taylor como um realista moral. Segundo Abbey (2000), a maioria dos comentadores considera-o partidário do realismo forte, por defender que bens morais existem independentemente do homem. Porém, ela o inclui num *falsifiable realism*, a figurar entre o forte e o fraco: aproxima-se deste quando descreve fenomenologicamente como as pessoas experienciam a vida moral, mas se afasta ao recusar alguma existência humana independente, e se aproxima daquele quando imputa importância ontológica à experiência moral, porém se afasta ao não aceitar um tipo de existência objetiva e real dos bens morais. Logo, a vida moral em Taylor não é nem determinada, pois rejeita o realismo moral platônico, de bens morais com existência independente, nem ilusória, pois não aceita a experiência moral derivada apenas da vontade, escolha ou afirmação individual.

¹² Pois, “[...] to be a full human agent, to be a person or a self in the ordinary meaning, is to exist in a space defined by distinctions of worth. A self is a being for whom certain questions of categoric value have arisen, and received at least partial answers.” (TAYLOR, 1985a, p. 03).

¹³ Para Ricoeur (2008, p. 201), um hiperbem deriva da organização das avaliações fortes, cuja heterogeneidade qualitativa “[...] impõe certa dispersão; a esse trabalho de coordenação se somam as tentativas de *hierarquização* que possibilitam falar, tal como Charles Taylor, de bens de categoria superior, *hypergoods*; é a essas tentativas que devemos as diversas tipologias de virtudes e vícios que ocupavam o lugar que conhecemos nos tratados de moral dos Antigos, dos medievais e ainda dos moralistas da idade clássica. Essas classificações serviam para identificar o nível mediano da reflexão moral, a meio caminho entre as avaliações fortes, tomadas em sua dispersão espontânea, e o intuito unificador da vida boa, a saber, o querer uma vida realizada, que constitui de algum modo a linha de fuga no horizonte das avaliações fortes.”

moral¹⁴, já que os mais importantes da civilização ocidental surgiram de superações históricas, compreendidos como um passo para uma consciência moral superior. Portanto, o homem como avaliador forte é aquele não somente capaz de “[...] discriminar reflexivamente entre os próprios desejos de base, mas fazê-lo, por necessidade, orientando-se por diferenças intrínsecas de valores e defendendo com isso a própria identidade pessoal” (FOSCHIERA, 2009, p. 160). Trata-se de uma categoria essencial para compreender as respostas morais e a formação da identidade, vez que, na base de tais respostas estão distinções qualitativas de crenças, posturas ou preferências, as quais se mostram tão estáveis e como objeto de adesão, que são consideradas por Taylor (1985a) como constitutivas da própria identidade, sendo que tais valores fortes não são apenas morais, mas também espirituais ou estéticos¹⁵ (LAITINEN, 2008).

Com isso, Taylor defende que argumentações e explorações morais somente existem num mundo moldado por profundas respostas morais, e que o discurso de neutralidade em assuntos morais é falho, como o que os visceralizam ou os tornam mera projeção, pois discriminar o que torna os homens dignos de respeito importa em “[...] lembrar o que é sentir o peso do sofrimento humano, o que há de repugnante na injustiça ou o assombro que se sente diante do fato da vida humana”¹⁶ (TAYLOR, 2011b, p. 21). Por isso, sua proposta – explorar o pano de fundo das intuições morais e espirituais modernas –, passa pela articulação da referida ontologia moral moderna, no fundamento do que é pressuposto nos caminhos abertos na modernidade, como no Iluminismo e no romantismo. Essa articulação, “[...] despertando a consciência para o que não é dito, mas pressuposto” (ABBEY, 2000, p. 41)¹⁷, é vital para Taylor, pois ele crê que o reconhecimento pleno dos bens pelos quais se vive conferiria poder às fontes morais¹⁸ que a identidade adere, naquilo que inspira amor e respeito.

¹⁴ Ao falar de tensão, refere-se Taylor (2011b, p. 138) a um conflito moral moderno “[...] entre uma concepção que dá primazia absoluta ao hiperbem e uma concepção que vê o tipo de sacrifício de outros bem ‘inferiores’ que isso envolve como profundamente inaceitável. Esta última perspectiva origina-se da afirmação moderna da vida cotidiana e desenvolveu-se numa gama de formas, desde a defesa da harmonia com a ‘natureza’, interior e exterior, de inspiração romântica, até os ataques nietzschianos ao caráter autodestrutivo da ‘moralidade’”.

¹⁵ Demorei-me nas avaliações fortes porque Taylor (2007) as retoma no trato da transcendência como “plenitude de vida” (ABBEY, 2000; LAITINEN, 2008), indispensável na compreensão da secularidade.

¹⁶ Novamente, para Ricoeur (2008, p. 200), “o termo avaliação exprime o fato de que a vida humana não é moralmente neutra, mas, assim que submetida a exame, segundo preceito de Sócrates, presta-se a uma discriminação básica entre aquilo que é sentido como melhor e aquilo que é desaprovado como pior.”

¹⁷ “[...] bringing up the light of awareness that which is unspoken but presupposed” (tradução livre).

¹⁸ Fontes morais são motivações ou “[...] considerações que (para nós) nos inspiram a abraçar essa moralidade e cuja evocação fortalece nosso compromisso com ela.” (TAYLOR, 2010c, p. 809). Ou,

Nesse passo, outra categoria – as configurações – toma lugar. Configurações (*frameworks*), ou quadros morais, incorporam um conjunto de hiperbens ou de distinções qualitativas cruciais, em que pensar, sentir ou julgar no âmbito de uma é funcionar com a sensação de que alguma ação, modo de vida ou de sentir é incomparavelmente superior a outros, e tal incomparabilidade importa em afirmar que certos bens ou fins, que constituem uma vida rica e significativa, figuram como padrões de julgamento de desejos e escolhas humanas. Ou, como afirma Abbey (2000), uma configuração é uma série de crenças que conferem forma e direção globais a valores pessoais e a perspectivas morais e, com isso, disponibiliza um quadro moral à formação da identidade, propondo algo como infinitamente melhor ou digno do que outros¹⁹.

Assim, Taylor considera que as configurações modernas desenvolveram-se em três eixos principais, no sentido: a) de respeito e de obrigação, formulado em termos de direitos naturais e universais, com destaque à autonomia, à liberdade e ao autocontrole; b) de uma vida plena, de bem-estar e de escusa do sofrimento, com uma versão secular no Iluminismo que, no colapso da noção de restauração pelo sofrimento, reivindica o fim da dor desnecessária, e uma versão religiosa, característica da espiritualidade cristã reformada, enquanto afirmação da vida cotidiana, que enfatiza o ascetismo intramundano, e; c) de dignidade, que tornam alguém merecedor de respeito e admiração, com exigências de benevolência e justiça universais²⁰.

Porém, se tais eixos provavelmente existiram em todas as culturas²¹, a tese tayloriana é que a modernidade problematizou as configurações nas quais as buscas morais pudessem fazer sentido, vez que, com o desencantamento – a dissipação do sentido de cosmo como uma ordem significativa –, houve uma suposta destruição dos horizontes espiritual e moral anteriores. Tal problematidade significa a dificuldade quase intransponível em delinear com exatidão as fronteiras de uma configuração, o que as tornaria incontornáveis (*inescapable frameworks*), e revela uma situação na qual “[...]”

ainda, “the issue here is the quality of our moral motivation – in more old-fashioned terms, the quality of our will and the nature of the vision that sustains it.” (TAYLOR, 1999a, p. 120).

¹⁹ Acredito que, em escritos posteriores, Taylor tenha incluído o termo e o conceito de “configuração” na categoria de “ordem moral”, termo que aparece por três vezes em “As fontes do *self*”, mas que assume um protagonismo crescente no seu pensamento, a ponto de lhe dedicar uma obra (TAYLOR, 2004). Na segunda parte, procurarei demonstrar essa passagem.

²⁰ E por estarem envolvidas nas três dimensões da vida moral é que se faz necessário articular as configurações, pois isso explicitaria e fortaleceria o sentido de juízos, intuições ou respostas morais.

²¹ Por exemplo, se o terceiro eixo parece ter sido proeminente na ética guerreira da Europa medieval, atualmente o segundo se destaca (TAYLOR, 2001).

nenhuma configuração é partilhada por todos, nem pode ser tida por certa como a configuração *tout court* ou passar à posição fenomenológica de fato inquestionável” (TAYLOR, 2011b, p. 32), reconhecendo-se suas limitações, a existência de alternativas, e que nenhuma pode autoconsiderar-se definitiva.

Porém, para Taylor, é nesse cenário fragmentado que a busca ou a perda de sentido teria razão de ser. Primeiro, porque é através de uma configuração que “[...] entendemos espiritualmente a nossa vida. Não ter uma configuração é cair numa vida espiritual sem sentido. Logo, a busca é sempre uma busca de sentido” (TAYLOR, 2011b, p. 33). Segundo, porque invocar um sentido para a vida decorre da consciência que ela envolve articulação, e os modernos adquiriram a consciência aguda “[...] de que o grau de sentido que existe para nós depende de nossos próprios poderes de expressão. Aqui, descobrir depende de inventar, e ambos se entrelaçam” (TAYLOR, 2011b, p. 33), em que o sentido para a vida junte-se a construir expressões significativas adequadas²².

Com isso, Taylor argumenta a impossibilidade de o ser humano passar sem configurações, sem definições de incomparabilidade e de avaliações fortes, e que a perspectiva naturalista, que pretende torná-las opcionais, também se dá no horizonte de certa configuração, a do desencantamento moderno e da emergência das explicações instrumentais, as quais, ao desacreditarem as configurações então disponíveis, criaram uma sensação de facultatividade²³.

Agora, toda a abordagem sobre avaliações fortes, hiperbens e configurações está imediatamente relacionada com a questão da identidade²⁴, e mediatamente com a secularidade. Segundo Taylor (2011b), identidade significa saber-se quem se é, e isso equivale a estar orientado num espaço moral, numa configuração, onde surgem questões do que é bom ou ruim, do que vale a pena ou não fazer, do que tem sentido ou não, do que é altamente importante ou secundário, em suma, equivale a estar num horizonte

²² Por isso, o problema do sentido da vida “[...] está em nossa agenda, por mais que possamos zombar dessa expressão, quer na forma de uma perda ameaçadora de sentido, quer porque o encontro de sentido para nossa vida é o objeto de uma busca.” (TAYLOR, 2011b, p. 33).

²³ Taylor se opõe a isso, e afirma que “viver no âmbito desses horizontes fortemente qualificados é algo constitutivo do agir humano, que sair desses limites equivaleria a sair daquilo que reconheceríamos como a pessoa humana integral, isto é, intacta” (TAYLOR, 2011b, p. 43).

²⁴ Construir uma identidade significa responder à pergunta “quem sou eu?”, e a resposta “[...] é uma compreensão daquilo que tem importância crucial para nós. Saber quem sou é uma espécie de saber em que posição me coloco. Minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que proporcionam a estrutura ou o horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que se deveria fazer ou aquilo que endosso ou a quem me oponho. Em outros termos, trata-se do horizonte dentro do qual sou capaz de tomar uma posição.” (TAYLOR, 2011b, p. 44).

onde é possível tomar decisões importantes. Assim, do mesmo modo que geograficamente alguém se localiza em termos de norte, sul, leste e oeste, enquanto constructo humano de referencialidade físico-espacial fundamental, responder à pergunta “quem sou?” significa localizar-se moralmente, ou seja, dizer onde se encontra diante de questões que demandam avaliações fortes²⁵.

No entanto, o autor canadense toma o vínculo entre identidade e moralidade como algo tipicamente moderno, vez que a ideia de “identidade” não encontra similar em tempos anteriores. Em lugar da grande cadeia do ser ou da imobilidade social antiga, em que papéis individuais estavam acoplados a um contexto prévio, a noção pós-romântica de diferenças individuais torna impossível resolver orientação moral em termos universais.

Desse modo, parte do vínculo tayloriano entre identidade e moralidade seria histórico, quando “[...] certos desenvolvimentos de nossa autocompreensão constituem uma precondição de nossa formulação da questão em termos de identidade” (TAYLOR, 2011b, p. 45), e que identidade é algo complexo e multifacetado, formado por uma gama de articulações inexistentes no passado. A outra parte seria ontológica, da orientação fundamental da identidade enquanto dirigida a um “quem”, à capacidade de alguém falar por si mesmo²⁶. Concluindo, identidade e moralidade se vinculam porque o homem, enquanto capaz de autointerpretação, ao dizer sobre si, responde inescapavelmente a partir de certas referências morais, o que leva Navas (2008) a considerar que a identidade moderna tayloriana radica-se num tipo de autopercepção moral²⁷, e que sua vitalidade (da identidade):

²⁵ Para Ricoeur, a correlação tayloriana entre *self* e bem “[...] exprime o fato de que a pergunta *quem?* – Quem sou eu? –, que governa toda busca de identidade pessoal, encontra um esboço de resposta nas modalidades de adesão com as quais respondemos à solicitação das avaliações fortes. Nesse sentido, seria possível estabelecer uma correspondência entre as diferentes variantes da discriminação de bem e mal e as maneiras de *orientar-se* naquilo que Charles Taylor chama de espaço moral, maneiras de *estar nele* no instante e de *manter-se* nele na duração. Na qualidade de ser moral, sou aquele que está e se mantém no espaço moral; e a consciência, nesse primeiro nível pelo menos, nada mais é que essa orientação, esse estar a esse manter-se.” (RICOEUR, 2008, p. 201).

²⁶ A pergunta ontológica é “*Quem* está nessa configuração moral?” ou “A *quem* ela diz respeito?”, e a resposta “Eu estou” ou “diz respeito a mim”. Emerge daí o pensar na “[...] orientação moral fundamental como essencial para se ser um interlocutor humano capaz de responder por si mesmo. [...] Compreender nossa condição em função de encontrar ou perder a orientação no espaço moral é tomar como ontologicamente básico o espaço que nossas configurações buscam definir. A pergunta é: por meio de que definição de configuração posso encontrar meu rumo no espaço moral? Em outras palavras, julgamos básico que o agente humano exista num espaço de indagações. E essas são as questões para as quais nossas definições de configurações são as respostas, proporcionando o horizonte no interior do qual sabemos onde estamos e que sentido têm as coisas para nós.” (TAYLOR, 2011b, p. 46).

²⁷ Numa leitura de Taylor e Piaget, Navas toma percepção moral como noção de “[...] situaciones y escenarios cotidianos de la vida, de su historia, de las actitudes, creencias, valoraciones, convicciones,

“[...] estriba en que aporta en la toma de decisiones en torno a lo que es significativo o importante y en lo que no lo es, incluyendo aquello que consideramos como relevante y sin lo cual las cosas o las intenciones más determinantes no se realizarían y que Taylor denominó como ‘fuertes valoraciones’.” (NAVAS, 2008, p.94)

Por isso é que as configurações não se dariam ao acaso, nem seriam opcionais²⁸, como se o homem fosse moralmente neutro, ou como se o que fosse importante para ele pudesse ser desvinculado de si mesmo, mas respondem a profundos questionamentos, a ponto de fornecerem os quadros nos quais vidas humanas possam se desenvolver.

1.2. A narratividade do *self* e o sentido da vida

Nesse passo, central a Taylor (2011b, p. 52) é que “[...] só somos um *self* na medida em que nos movemos num certo espaço de indagações, em que buscamos e encontramos uma orientação para o bem”. Logo, ele considera o *self* como um ser humano, capaz de realizar avaliações fortes, e com profundidade e complexidade necessárias para ter uma identidade, indissociável a uma direção moral, vez que ontologicamente situado num horizonte de questionamentos importantes. Ocorre que, acompanhando Habermas, a construção da identidade em Taylor (1985a; 2011a; 2011b), além da vinculação à moralidade, também é intrinsecamente dialógica, formada na experiência comum da linguagem, vez que se definir ou determinar a originalidade própria demanda:

“[...] tomar como pano de fundo algum sentido do que é significativo na minha diferença dos demais. Posso ser a única pessoa com exatamente 3.732 fios de cabelo na cabeça, ou ter exatamente o mesmo peso que alguma árvore na Sibéria, mas, e daí? Se começo a dizer que me defino por minha habilidade de articular verdades

motivaciones, e intenciones subjetivas, que sitúan ese conocimiento que define cómo las personas perciben su propio quehacer y cómo perciben las acciones de otros hacia ellos, incluyendo la significación que para ellas tienen las acciones de su interacción social en los diversos escenarios de la vida misma” (NAVAS, 2008, p. 88). Daí deriva a autopercepção moral, que ocorre no acontecer das vicissitudes diárias, “[...] lejos de cualquier pretensión objetivista que tradicionalmente pendía de la concepción epistemológica de la objetividad, que consideraba como algo limitado o carente de sentido científico, los avatares de la vida cotidiana de los hombres y mujeres reales implicados en procesos afectivos, valorativos, etc” (NAVAS, 2008, p. 88). Em resumo, identidade e autopercepção moral “[...] dicen del sujeto, en términos de su propia realización y configuran el interior significativo que estructura la vida y el acontecer social humano” (NAVAS, 2008, p. 95).

²⁸ Para Taylor (2011b, p. 48/49), “[...] um agente livre de todas as configurações sugere-se antes uma pessoa presa de uma terrível crise de identidade. Essa pessoa não saberia situar-se diante de questões de importância fundamental, não saberia orientar-se com relação a elas e não teria condições de respondê-las por si mesma. [...] Mas a pessoa desprovida por inteiro de configurações estaria fora de nosso espaço de interlocução; ela não teria uma posição no espaço em que todos estamos. Julgaríamos isso patológico.”

importantes, ou tocar Hammerklavier como ninguém, ou reavivar a tradição de meus ancestrais, então estamos no domínio de autodefinições reconhecíveis.” (TAYLOR, 2011a, p. 45)

Um *self*, desse modo, só existiria em meio a outros *selves*, naquilo que Taylor denomina de “redes de interlocução” (*webs of interlocution*), pois, além do aprendizado inicial da criança, o aprendizado sobre o que é raiva, amor, ansiedade, plenitude, etc., dá-se por meio da experiência deles como objeto para os interlocutores, já que ao falar sobre algo, “[...] você e eu fazemos disso um objeto para ambos, isto é, não é simplesmente um objeto para mim que por acaso também o é para você [...]. O objeto é para nós num sentido forte [...]”²⁹ (TAYLOR, 2011b, p. 54).

Assim, a definição plena da identidade moderna envolveria a referência a assuntos morais e a uma comunidade definitória, conquanto a radicação comunitária tenha sido obnubilada por uma versão degenerada do individualismo³⁰. Aqui, Taylor critica Habermas, o qual, apesar de esvaziar o caráter monológico do *self* kantiano, ao trazer a universalidade deste para o contexto das interações reais, ainda assim o indivíduo figura na base de seu pensamento. Para Taylor (1999a), de um lado, o acento no indivíduo é imprescindível para se opor à injustiça, à opressão ou ao controle de um sobre outro, mas, de outro, mutila importante faceta da vida humana, aquela enraizada na vida comunitária em si, cuja principal característica seria a vivência de bens que se

²⁹ Para ilustrar algumas críticas, já que o sentido de *self* não é o foco deste trabalho, Shaun Gallagher considera que o *self* narrativo tayloriano pressupõe a intersubjetividade, mas não expõe suas condições de possibilidade, e Galen Strawson questiona a vinculação entre identidade e moralidade diante de pessoas “episódicas”, que vivem somente o presente. Porém, acredito que ambas denotam uma leitura apressada de Taylor. Segundo Morais (2012), Gallagher propõe aproximar o *self* narrativo tayloriano das pesquisas científicas da mente, pois nestas haveria uma “base segura” para as condições de possibilidade supostamente ausentes em Taylor, vez que este negaria as contribuições científicas sobre o *self*. Porém, o que Taylor questiona é o autoatribuído privilégio epistemológico das ciências naturais, e não o naturalismo científico *per se*. Já Strawson parece esquecer que uma “vida episódica” radicar-se-ia num horizonte moral que a torna interessante, o que significa realizar avaliações fortes. Seu erro talvez seja confundir avaliação forte com ações grandiosas, articuladas, o que, além das explicações supra, Taylor (2011b, p. 398) responde que “dentro de uma cultura, indivíduos irrefletidos que são atraídos para certos bens de vida podem não ter nada a oferecer no sentido de uma descrição de bem constitutivo, mas isso não significa que sua percepção do que vale a pena adotar não seja moldada por algumas intuições destruturadas sobre sua situação metafísica [...]”

³⁰ Taylor deriva o mal-estar contemporâneo de versões degeneradas: a) do individualismo convertido em atomismo anômico e autofágico; b) da razão instrumental, que prioriza números e técnicas em detrimento de vidas e da dignidade humana e; c) da democracia, transmutada em tirania leve e paternalista. “O primeiro medo é sobre o que poderíamos chamar de perda do significado, o enfraquecimento dos horizontes morais. O segundo diz respeito ao eclipse dos propósitos diante da disseminação da razão instrumental. E o terceiro é sobre a perda da liberdade.” (TAYLOR, 2011a, p.19).

evidenciam ou se tornam palpáveis somente no interior dessas relações comunitárias³¹. De qualquer modo, no âmbito de uma configuração, o sentido de uma identidade incorporaria tanto um sentido do bem quanto um sentido da vida, isto é, os bens que definem uma orientação moral também avaliariam o valor da vida³², sendo que tal incorporação se dá numa história em andamento, pois “[...] para ter um sentido de quem somos, temos de dispor de uma noção de como viemos a ser e de para onde estamos indo” (TAYLOR, 2011b, p. 70), de modo que uma ação moral teria sentido no interior de uma compreensão narrativa de vida³³.

No bojo de formulações de Alasdair MacIntyre, Ricoeur e Heidegger, Taylor argumenta a impossibilidade de conferir sentido a algo sem localizá-los em relação a eventos passados ou a esperanças e a medos futuros (ABBEY, 2000), e lembra a tentação em definir tais bens ou sentidos ao modo das ciências naturais, inadequada para analisar fenômenos humanos, conforme sua visão epistemológica³⁴ (WILLIAMS, 2014). Contra a naturalização de questões morais, Taylor, diante da função crucial que a capacidade de autocompreensão e a inserção numa comunidade prévia exercem na formação humana,

³¹ Pois “you don’t really know what marital love is all about from outside this relationship, what friendship is before you’ve lived it, or as much about the love of God as a novice as you will long after your profession.” (TAYLOR, 1999a, p. 112).

³² Repetindo, essa busca é geralmente inarticulada. Se perguntar “por que você acredita, pensa e faz aquilo que você acredita, pensa e faz?”, uma resposta-padrão será “porque é óbvio que isso é melhor” ou “porque é óbvio que é assim”. O que Taylor problematiza é justamente essa obviedade. Penso, sobretudo, em questões filosóficas, políticas, jurídicas e sociais, por exemplo, a escravidão negra. A pergunta é: isso é certo ou errado? Infelizmente, a resposta varia historicamente, pois depende das configurações em jogo. Em regra, hoje diríamos que é um absurdo, e uma razão extralegal afirmaria que “é óbvio que isso não se faz”. Mas, há cento e cinquenta anos, na história brasileira do escravagismo, a resposta teria sido, inclusive a de ex-escravos, que ela é não apenas normal, mas socialmente saudável, já que o negro estaria sendo colocado “no seu devido lugar”, e uma razão extralegal disso responderia “porque é óbvio que é assim que se faz”. Isso demonstra o grau de inarticulação, de “obviedade”, que costuma permear reflexões, crenças e atitudes. Retomarei este ponto na quarta parte.

³³ Isso afirma a ampla influência hegeliana e heideggeriana no pensamento de Taylor (ABBEY, 2000), com a qual ele enfrenta uma compreensão superficial de *self* que emerge na modernidade e ainda se mantém, centrado num subjetivismo atômico, no *self* pontual de Locke. Logo, na construção narrativa da identidade, sua chave de leitura perpassa a estrutura temporal heideggeriana das três *ekstaseis*. Assim, “[...] meu sentido de mim mesmo é de um ser que está evoluindo e se tornando. É da própria natureza das coisas que isso não possa ser instantâneo. [...] Minha autocompreensão tem necessariamente profundidade temporal e incorpora a narrativa.” (TAYLOR, 2011b, p. 74).

³⁴ Williams argumenta que Taylor desafia a epistemologia enquanto prática formal de produção do conhecimento e enquanto pressupostos metafísicos tradicionais, a saber: “(1) a representationalist conception of human thought (2) a stress on methodology as the means through which we might reach truth and (3) a conception of the human being as a self-reflective, autonomous subject” (WILLIAMS, 2014, p. 03). Taylor (1995), ao trazer a discussão para a dimensão subjetiva, a ênfase metodológica deve ser corroborada com o que ele denomina de “reflexive clarity”: seguir um método importa em seguir determinado pensamento. Essa virada reflexiva permitiria ver como o projeto epistemológico “[...] also begets a certain image of the *self* – as the ‘free’ individual who is self-responsible, relies on their own judgment, and finds purpose in themselves” (WILLIAMS, 2014, p. 03).

propõe a utilização do princípio da melhor descrição (*best account*), em que a busca pelo sentido da vida resulta da descrição mais adequada acerca do significado que as coisas possuem em certo momento³⁵. E, daí,

“A dimensão narrativista de nosso *self*, ou seja, a nossa condição ontológica de sermos *animais autointerpretativos* e que, por isso mesmo, constituímos nossas identidades de forma narrativista, é a explicação que Taylor dá para a interiorização da dimensão espiritual de nossa comunidade.” (MORAIS, 2012, p. 10)

Taylor (2011b), então, inverte a prioridade da relação moral, argumentando que são as concepções de bem, suprimidas nas teorias modernas, que dão sentido às regras que definem o certo. Ou seja, primeiro há a definição do bem para, posteriormente, as obrigações morais terem razão de ser, de modo que este desvinculado ou inarticulado àquele tornaria problemática a afirmação prática de comportamentos morais. Logo, o obscurecimento das motivações das filosofias morais modernas implicaria no esvaziamento de seu conteúdo normativo³⁶.

Daí a imprescindibilidade de articular as fontes morais³⁷, vez que sua formulação, ao demonstrar sua força e capacidade de inspirar amor, respeito ou adesão, revela-se como condição crucial de conciliação entre fortes aspirações morais e eventuais mutilações ou negações deles no processo de escolhas morais. Sua crença é que as palavras seriam idôneas a liberar poderes de fontes desconhecidas ou ainda não sentidas, como no:

³⁵ Segundo Abbey, o princípio da melhor descrição em moralidade está ligado tanto à inadequação da ciência natural para analisar a vida moral, já que desconsidera os modos de autoconhecimento na análise do comportamento humano, quanto ao realismo moral tayloriano, pois a melhor descrição deve considerar que “[...] individuals experience goods as being worthy of their admiration and respect for reasons that do not depend on their choice of them.” (ABBEY, 2000, p. 28).

³⁶ Na introdução de “A catholic modernity?”, James Heft esclarece que, em “As fontes do *self*”, Taylor “was trying to get at a question that modern moral philosophers, especially utilitarians, constantly miss: ‘What should we love?’ Instead, contemporary moralists focus almost exclusively on what should be done. Taylor argues that issues of moral motivation are just as important and even prior to those of moral rightness.” (TAYLOR, 1999a, p. 11). Será visto que essa pergunta é central ao pensamento tayloriano, que considera que as teorias morais modernas, “[...] impelidas pelas ideias metafísicas, epistemológicas e morais mais fortes da era moderna, [...] limitam nosso foco aos determinantes da ação, depois restringem ainda mais nossa compreensão desses determinantes ao definir a razão prática como exclusivamente procedimental” (TAYLOR, 2011b, p. 124). Assim, subjacente à prescritividade do imperativo categórico kantiano haveria uma visão do ser humano enquanto ser racional, autônomo e livre, capaz de admirar e respeitar a lei moral dentro de si como um bem, algo valioso, superior. É o reconhecimento dessa visão que sustentaria e daria força ao imperativo categórico.

³⁷ Segundo Abbey (2000), a articulação: a) permite compreender profundamente valores e respostas morais, mostrando o que subjaz ali; b) aumenta a consciência da complexidade da vida moral moderna e a possibilidade de um debate axiológico racional, contrário ao relativismo moral; c) mune Taylor de argumentos contrários às teorias morais rivais, evidenciando as motivações morais que elas negam; d) assevera a plausibilidade de compromissos morais, fortalece-os e lhes dá poder, não só na filosofia, mas também na literatura, poesia, música, arte, rituais, etc., e; e) oportuniza uma crítica imanente, pois articular uma vida ética não é uma tarefa completa, mas um processo contínuo.

“[...] Êxodo, em Isaías, nos Evangelhos; ou podem restaurar o poder de uma fonte mais antiga com a qual perdemos contato, caso de São Francisco ou de Erasto. Podem ainda [...] articular nossos sentimentos ou nossa história de modo a nos pôr em contato com uma fonte que há muito ansiamos. Isso pode ocorrer por meio da reformulação de nossa vida numa nova narrativa, como nas *Confissões* de Agostinho, ou por uma visão de nossa luta pelo prisma do Êxodo, como no caso do movimento dos direitos civis nos Estados Unidos na década de 1960 ou em inúmeros lugares menos famosos e fatídicos nos quais as pessoas compreendem sua vida por meio de uma nova história.” (TAYLOR, 2011b, p. 132)

Ressalte-se que, em escritos posteriores, o termo “articulação” não aparece tão explicitamente, porém, permanece com o mesmo protagonismo teórico, conforme será visto na conclusão parcial da segunda parte, por exemplo, quando Taylor (2010c; 2011c) analisa o sentido metabiológico da violência que reside na tensão entre os elevados graus de exigências morais da modernidade ocidental e de frustração pelo seu não cumprimento, surgindo o perigo de que empreendimentos concebidos para libertar o gênero humano se convertam em formas de tutela e de imposição.

Para ele, superar essa situação residiria na articulação e no reconhecimento das fontes morais, da motivação para o agir de acordo com a modalidade aderida. De qualquer modo, na imbricada relação entre sentidos de identidade, de moralidade e de vida, de concepções do que é ser um agente humano entre agentes humanos, Taylor considera que os conflitos morais da cultura moderna “reinem dentro de cada um de nós. [...] Temos de buscar uma maneira em que nossas mais fortes aspirações quanto aos hiperbens não exijam um preço de automutilação” (TAYLOR, 2011b, p. 144).

Feito essas considerações, faz-se necessário compreender quatro elementos essenciais à formação da identidade moderna em Taylor, que desaguarão na secularização, a saber, a passagem das fontes morais para “dentro” do sujeito, a afirmação da vida cotidiana, a visão da natureza como fonte e o uso de linguagens cada vez mais sutis. Conforme já asseverado, essa abordagem possui o fito de preparar a discussão central sobre secularidade, o que redundará numa leitura seletiva, onde pinçarei os pontos mais relevantes para uma compreensão mais alargada da proposta tayloriana sobre secularidade. Feito esse aparte, será visto mais de perto os dois primeiros, sendo que os demais serão abordados ao longo da explanação.

2. ENTRE AUTODOMÍNIO E AUTOEXPLORAÇÃO: O PROCESSO DE INTERIORIZAÇÃO DAS FONTES MORAIS

Segundo Taylor (2011b), a ideia moderna de *self* vincula-se a um forte sentido de interioridade, no qual seres humanos passaram a se autointerpretar como possuindo profundezas internas num longo processo de interiorização das fontes morais, vale dizer, de subjetivação da motivação para o agir moral. Com isso, ele costura uma linha argumentativa que, iniciada em Platão, efetiva-se em Agostinho, antropologiza-se em Descartes e se intensifica em Locke. Essa linha culmina no autodomínio moderno, na postura desprendida, e define uma nova compreensão da atividade humana e de seus poderes, figurando em sua base “[...] um ideal de auto-responsabilidade, com as novas definições de liberdade e razão que acompanham o senso de dignidade a ele ligado” (TAYLOR, 2011b, p. 231). Por outro lado, Agostinho também referencia a corrente ligada à autodescoberta, numa trajetória que o liga à Montaigne, à Rousseau e aos românticos, e que contesta os pressupostos do autodomínio, postulando uma nova relação do homem com o mundo interno e externo. Contemporaneamente, ambas as correntes são fontes de dilemas e repercutem na questão da secularidade e da religião, ao fornecerem novos elementos de autocompreensão sobre o indivíduo e a sociedade.

No primeiro – autodomínio –, Taylor argumenta que Platão oferece uma visão de fontes morais ao apontar que o controle das emoções e dos desejos pela razão é o acesso a um estado moral superior³⁸. Porém, tal acesso demanda uma concepção de mente ou alma como um espaço unitário, e isso difere dos espaços morais ubíquos da ética aristocrática ou guerreira, em que forças exógenas poderiam insuflar tamanho poder no homem, a ponto de torná-lo capaz de realizar grandes feitos. Essa unicidade levaria à noção de alma como o local da reflexão racional, a localização de todo o pensamento e

³⁸ Conquanto dominante no Ocidente, a crítica à supremacia da razão afirma que a hegemonia e o controle racionais podem promover uma segura ou rigidez do humano. Mesmo no contexto antigo, ela foi inimiga da ética guerreira, que valorizava a força e a coragem para realizar grandes feitos. De qualquer modo, “Platão contribuiu para estabelecer a forma da família dominante de teorias morais de nossa civilização. Com o correr dos séculos, muitos começaram a julgar evidente por si mesmo que o pensamento/razão ordena nossa vida para o bem, ou ordenaria se a paixão não o impedisse. E os desdobramentos fundamentais implícitos nessa visão continuaram praticamente os mesmos: considerar algo racionalmente é adotar uma atitude desapaixoadada em relação a isso.” (TAYLOR, 2011b, p. 157).

sentimento³⁹, e à moralidade da hegemonia racional, traduzida num estado privilegiado idôneo a analisar todos os demais, vez que a alma permitiria “alcançar o auge de nosso sereno entendimento da razão, que traz consigo harmonia e concórdia da pessoa como um todo” (TAYLOR, 2011b, p. 161).

Platão ainda proporciona uma concepção substantiva da razão, que Taylor denomina de *logos* ôntico, compreendido como “[...] a percepção da ordem natural ou correta, e ser governado pela razão é ser governado por uma visão dessa ordem” (TAYLOR, 2011b, p. 163), restando impossível ser dirigido pela razão e estar enganado a respeito da realidade: não poderia haver alguém racional com uma visão errônea da ordem das coisas ou do moralmente bom. Logo, o vínculo platônico entre razão e ordem moral é externo: através da ordem do todo é que se vê que tudo está ordenado para o bem. E a razão alcança a plenitude na visão dessa ordem, de modo que em Platão as fontes morais estão fora do sujeito, mas a alma reúne em si a capacidade de compreender essas fontes através da razão, direcionando o olhar para a visão do bem.

Agostinho, por sua vez, retoma a teoria platônica das ideias inatas, porém, reelabora-a. Ao considerar que as coisas recebem sua forma de Deus, ele explica platonicamente o universo enquanto realização externa de uma ordem racional, *in casu*, expressão do pensamento divino, onde “tudo o que existe é bom [...] e o todo é organizado para o bem” (TAYLOR, 2011b, p. 170). Porém, ele altera a relação entre a atenção e o amor à ordem, pois agora será o amor o divisor de águas; a atenção contemplativa será um primeiro passo, mas o que afirma a razão será o amor.

Daí, seu contraste com Platão reside na concepção de que a estrada que leva a Deus é interior, pois o conhecimento inicia-se no exterior (como em Platão), mas seu destino é interior, já que “Deus é também [...] o alicerce básico e primeiro subjacente à nossa atividade cognitiva. Deus não é apenas o que ansiamos por ver, mas o que capacita o olho que vê” (TAYLOR, 2011b, p. 172). Focando na atividade de conhecer, Deus é encontrado dentro do sujeito (AGOSTINHO, 1987), o que demanda uma nova linguagem da interioridade e uma nova atitude reflexiva, já que o principal não é a coisa experimentada, mas o processo pelo qual se dá a experiência, evidenciando-se o estar consciente da consciência, o experimentar a experiência, na perspectiva de tomar o

³⁹ Essa unificação teria sido pré-requisito para o futuro processo de internalização, quando então terá lugar distinções agostinianas entre dentro/fora, o que ainda não é o caso: as distinções platônicas são entre material/imaterial, mutável/eterno (TAYLOR, 2001).

mundo no ponto de vista da primeira pessoa. Por isso, Taylor considera radical a virada reflexiva agostiniana⁴⁰, tornando irresistível a linguagem da interioridade e iluminando o espaço onde o ser humano está presente para si. Isso teve desdobramentos modernos, como no pressuposto epistemológico de que a atividade de conhecer está “dentro” do sujeito, daquele capaz de raciocinar. Daí ao “eu penso” cartesiano seria um pulo⁴¹.

Na sequência, se em Platão as forças morais são externas, e se em Agostinho tais forças tampouco estão efetivamente “dentro”, pois o movimento para o interior se dá como passo necessário para acessar o bem mais elevado, Descartes radicaliza a interioridade agostiniana ao antropologizá-la, apresentando um novo entendimento da razão e de sua hegemonia sobre as paixões. A rejeição cartesiana da ideia de uma ordem cósmica esvaziou a teleologia ali existente, minando a relação anterior entre explicação científica e visão moral, e alterando a descrição da virtude moral e do autodomínio. Doravante, a partir da descrição científica representativa, em que conhecer a realidade é ter uma representação correta das coisas, será necessário não descobrir, mas construir uma representação da realidade. Nessa construção, supera-se a noção de sentido ôntico para intrapsíquico, já que tais representações devem “[...] gerar certeza, por meio de uma cadeia de percepções claras e distintas” (TAYLOR, 2011b, p. 191).

Como atividade pensante do sujeito, a ordem das representações possui exigências subjetivas do pensamento, o que será efetuado pela concepção do mundo material como mera extensão, por meio da atitude objetificante do mundo (e do corpo) a partir de um sujeito desprendido e racional, “[...] e isso significa passar a vê-lo mecânica e

⁴⁰ Reflexão radical evidencia “[...] uma espécie de presença para a pessoa, que é inseparável do fato de essa pessoa ser o agente da experiência, algo cujo acesso é, por sua própria natureza, assimétrico: há uma diferença crucial entre a forma de eu experienciar minha atividade, pensamento e sentimento, e a forma pela qual você ou qualquer outro o faz. É isso que me torna um ser que pode falar de si mesmo na primeira pessoa” (TAYLOR, 2011b, p. 174). Taylor considera Agostinho como introdutor da interioridade da reflexão radical, legando-a à tradição ocidental.

⁴¹ Atribui-se à Agostinho a inspiração do *cogito*, e sua filosofia pode ser considerada um *proto-cogito* (TAYLOR, 2001). Outrossim, a doutrina da graça também exercerá grande influência em posteriores desenvolvimentos, como nas versões secularizadas que trabalham a noção de um estado inicial bom (paraíso), a sua perda (queda), e a superação (redenção) mediante recurso que transcende as capacidades humanas (graça). Essa ideia, segundo Taylor (2001; 2004), foi o móbil de alguns movimentos revolucionários dos séculos XVIII a XX. Na segunda parte deste trabalho será evidenciado o papel da graça sobre movimentos reformistas que se darão quase mil anos depois do Bispo de Hipona. Porém, necessário ressaltar que, em Agostinho, há uma noção bem desenvolvida de vontade que independe de conhecimento. Se é crucial que a adesão moral ao bem decorra de uma escolha pessoal, a doutrina dos dois amores considera uma disposição radicalmente perversa, por causa da queda, e que somente a graça pode restaurar, ao reconhecer a dependência a Deus. Logo, “se para Platão o olho já tem capacidade de ver, para Agostinho ele *perdeu* essa capacidade. Ela deve ser restaurada pela graça. E o que a graça faz é abrir o homem interior para Deus [...]” (TAYLOR, 2011b, p. 184).

funcionalmente, da mesma forma que faria um observador externo não envolvido nele” (TAYLOR, 2011b, p. 192). Segundo Taylor (1985a; 2000; 2010c; 2011b), o controle se dá pelo desprendimento, o qual leva à objetificação. Objetificar algo, no entanto, importa privá-lo de sua força normativa, residindo aí um dos fundamentos da imagem de mundo mecanizada do século XVII, de uma ordem mecânica e impessoal, repercutindo no surgimento do deísmo e dos imaginários sociais modernos, ambos funcionando como transição para o humanismo exclusivo⁴² e a secularidade moderna.

Com isso, enquanto a liberdade da alma platônica importava no afastamento da matéria, a alma cartesiana liberta-se ao objetificar a experiência encarnada, e isso repercutirá no significado do autodomínio racional. Em lugar da alma ordenada pelo bem, a racionalidade será “[...] uma capacidade que temos de *construir* ordens que satisfaçam os padrões exigidos pelo conhecimento, ou compreensão, ou certeza” (TAYLOR, 2011b, p. 194), e o autodomínio consistirá no elemento controlador da vida, para que esta “[...] seja moldada pelas ordens que nossa capacidade de raciocínio construir de acordo com os padrões apropriados” (TAYLOR, 2011b, p. 194).

Com a guinada antropológica da racionalidade, e a hegemonia racional significando o controle e a instrumentalização dos desejos e da busca das motivações importantes para a vida, ocorre uma relevante mudança moral: o senso para uma vida superior e a inspiração para alcançá-la “[...] devem vir da percepção que o agente tem de sua própria dignidade como ser racional. Acredito que esse tema da dignidade da pessoa humana [...] surge da internalização [...]” (TAYLOR, 2011b, p. 200).

A tese de Taylor (2011b) é que as qualidades da ética guerreira e aristocrática – força, coragem, determinação, etc. –, foram internalizadas e, então, “[...] não conquistamos mais a fama no espaço público; agimos para manter nosso senso de valor a nossos próprios olhos” (TAYLOR, 2011b, p. 201). Doravante, o ideal do controle racional será alimentado pelo senso de dignidade do ser pensante, e a generosidade será a emoção motriz da virtude, mudanças essenciais aos empreendimentos disciplinadores das elites, na formação da sociedade disciplinar, que pareceu com elementos da religiosidade reformadora e sua crítica contundente à ética guerreira.

⁴² Ou seja, “one based exclusively on a notion of human flourishing, which recognizes no valid aim beyond this” (TAYLOR, 1999a, p. 19). Com isso, o humanismo exclusivo fecha a janela para o transcendente “[...] as though it weren’t a crying need of the human heart to open that window, gaze, and then go beyond; as though feeling this need were the result of a mistake, an erroneous world-view, bad conditioning, or, worse, some pathology.” (TAYLOR, 1999a, p. 26/27).

A superação com Agostinho ocorre quando o objetivo da virada reflexiva cartesiana é obter certeza autossuficiente, através da percepção clara e distinta, que é incondicional e autogerada. Nesse sentido, a ideia de Deus se alterou, já que o passo do *self* imperfeito para um Deus perfeito não é para figurar na raiz do *self*, mas a inferência racional da origem das capacidades humanas. Na prova cartesiana, “o que encontro agora sou eu mesmo: adquire uma clareza e uma plenitude da autopresença que não tinha antes [...]”, e, assim, “a estrada para o deísmo está aberta” (TAYLOR, 2011b, p. 207), sendo que essa nova visão da interioridade, da autossuficiência, do desprendimento e do ordenamento racional preparou o terreno para a descrença moderna⁴³.

Em Locke, o contexto filosófico já tramitava sob a égide do pensamento cartesiano, cujo mecanicismo tornou a nova ciência em algo óbvio. Porém, Taylor (2011b) considera que o ímpeto para essa ciência, ao lado do viés epistemológico, derivava da moralidade antiteleológica, de cunho teológico, da contestação nominalista ao realismo aristotélico, cuja ética, fundada numa suposta tendência da natureza, estabelecia limites à soberania de Deus, o qual deveria ser livre para definir a criação natural e moral. Motivado pela antiteleologia da natureza em conhecimento e em moralidade – da definição de coisas ou pessoas em termos de alguma tendência inata para o bem ou para a verdade –, Locke supera Descartes ao rejeitar qualquer forma de doutrina das ideias inatas, e desenvolveu o que Taylor denomina de *self* pontual, aquele destituído de um âmbito de indagações morais, que se apresenta como autoconsciência, despojado de

⁴³ Taylor rejeita a noção de que algo surge após o trabalho de um pensador, como se um substrato referencial já não estivesse disponível. “Ninguém acha de fato que o desprendimento entrou na cultura pela pena de Descartes, ou o individualismo pela de Locke. É óbvio que eles foram pensadores influentes; mas estão articulando algo que já estava em andamento, ao mesmo tempo em que ajudaram a definir sua forma e direção futuras” (TAYLOR, 2011b, p. 397). Logo, o sucesso de Descartes vincular-se-ia à leitura afortunada das questões de seu tempo, o qual, porém, não foi o único. Segundo Taylor (2011b, p. 209), “pesquisas recentes mostraram a tremenda importância da forma de pensamento que recebeu o nome pouco adequado de ‘neo-estóica’ no final do século XVI e começo do século XVII, associada a Justus Lipsius e, na França, a Guillaume du Vair. Como o nome sugere, esses pensadores inspiraram-se no estoicismo clássico, mas com várias diferenças importantes. Entre elas estão não apenas o dualismo corpo/alma, mas também uma ênfase crescente num modelo de autodomínio que prepara a transposição cartesiana para o modelo do controle racional”. Ou seja, para Taylor, o sucesso filosófico reverbera algo mais amplo, dentro dos imaginários sociais modernos em formação e no modo como pessoas reagem aos seus elementos, *in casu*, a capacidade humana de remodelar-se por meio da ação metódica e disciplinada. Aí está a vinculação tayloriana entre identidade e bem: a visão positiva do desprendimento e do controle racional será central para questões teóricas e práticas do modo como as pessoas devem ser (identidade), o que culminará em empreendimentos disciplinadores e secularizantes, nas elites e nas massas, conforme será visto na segunda parte. De qualquer modo, a prioridade dada a formulações filosóficas derivaria “[...] do fato de ela *ser* uma formulação. [Porém,] O movimento pela cultura é algo difuso e ambíguo, difícil de identificar e definir” (TAYLOR, 2011b, p. 397).

qualquer elemento externo, e daí “pontual” ou “neutro”, pois abstraído de preocupações constitutivas⁴⁴, bem diverso da noção tayloriana de identidade.

Segundo Taylor, a novidade lockeana consiste na extensão do desprendimento, vez que Locke (1983) reifica a mente de modo extraordinário, primeiro, ao adotar um atomismo da mente, da compreensão construída a partir de tijolos das ideias simples e, segundo, por esses átomos existirem e se reunirem por associações quase mecânicas. Uma das principais consequências dessa visão de *self* seria retirar da paixão, do costume ou da autoridade o controle sobre o próprio pensamento e opinião, o que leva à necessidade de autorreflexão e à responsabilidade pessoal pelo que é pensado. Apesar de esse desenvolvimento ser tomado como a origem da psicologia reduitiva moderna, como no behaviorismo, essa reificação visa tornar o controle possível, através da vontade, já que desprender-se significa remodelar-se de forma mais racional e vantajosa, e quanto mais radical o desprendimento, maior é a possibilidade de autorremodelamento.

Isso resulta numa visão moral auto-objetificante radical, em que as conexões apropriadas ao comportamento se dão de forma puramente instrumental, e a razão procedimental é novamente reforçada, já que os homens devem ser capazes de “[...] construir uma descrição das coisas de acordo com os cânones do pensamento racional” (TAYLOR, 2011b, p. 220). Logo, desprendimento e antiteleologia esvaziam a teoria das ideias inatas, e influenciam uma teoria da motivação orientada por um hedonismo, que vinculará prazer e dor ao bem e ao mal: o móbil da ação moral reside no desconforto da ausência de um determinado bem, o que situa Locke num tipo de voluntarismo teológico hedonista⁴⁵. Portanto, a leitura tayloriana da contribuição de Locke foi a combinação de uma descrição plausível da nova ciência como conhecimento válido e a teoria do controle racional do *self*, ambas associadas ao ideal de autorresponsabilidade racional, e fundamentalmente coesas pelo ideal de liberdade.

⁴⁴ Assim, “o sujeito que pode adotar esse tipo de postura radical de desprendimento para si mesmo com vistas à reforma é o que chamo de *self* ‘pontual’. Adotar essa postura é identificar-se com o poder de objetificar e refazer e, por meio disso, distanciar-se de todas as características particulares que são objetos de mudança potencial. O que somos essencialmente não é nenhum destes últimos, mas o que é capaz de consertá-los e elaborá-los. É isso que a imagem do ponto pretende comunicar, com base na definição geométrica: o verdadeiro *self* ‘não tem dimensão’, não está em parte alguma que não nessa capacidade de consertar as coisas como objetos.” (TAYLOR, 2011b, p. 223).

⁴⁵ Voluntarismo teológico significa que o bem e as obrigações morais são fundamentados “[...] não em qualquer tendência que possa ser apreendida na natureza independentemente de nosso reconhecimento de que somos os receptores dos mandamentos de Deus. [...] A Lei da Natureza é normativa para nós [...] porque é um mandamento de Deus. Nesse sentido, ele [Locke] defende uma visão que não era incomum na época.” (TAYLOR, 2011b, p. 302). É hedonista quando o teor moral da lei natural é compreendido racionalmente em termos de prazer e dor. Isso será retomado nas considerações sobre o deísmo lockeano.

Resumindo, o tema do autocontrole no ocidente mostra a transformação da hegemonia racional de visão da ordem cósmica à noção de sujeito pontual desprendido. Se para os antigos o sentido da introspecção era a capacidade de ver as formas em operação na ordem objetiva, o desprendimento moderno exige a virada reflexiva, na tomada de consciência radical das atividades humanas e de seus processos constitutivos, e isso demanda assumir a responsabilidade por esses processos, surgindo daí as diversas disciplinas no campo econômico, social, moral e sexual.

O caminho ocidental do autodomínio, porém, não foi unilateral. Taylor (2011b) sustenta que a chave de leitura agostiniana também deflagra perspectivas de autoexploração, cujo voltar-se para dentro assume posteriormente feições secularizadas, não para encontrar necessariamente Deus, mas para conferir uma ordem, uma justificativa ou um significado qualquer, mesmo em termos naturais ou antropológicos. Essa perspectiva se opõe à objetificação da natureza humana, e postula a necessidade de explorá-la, vez que pressupõe uma cegueira humana quanto a sua própria humanidade.

Neste ponto, Taylor elege Montaigne como figura representativa, o qual assevera que o autoconhecimento é a chave para a autoaceitação e, curiosamente, foi amplamente influenciado por seu contemporâneo neoestoico Justus Lipsius, um dos maiores mentores dos movimentos de disciplina das elites para as massas, conforme será visto. Aqui, a busca não é pela natureza universal, mas pelo particular próprio do ser, e assim “Montaigne inaugura um novo tipo de reflexão intensamente individual, uma auto-explicação, cujo objetivo é alcançar o autoconhecimento quando chegamos a ver através dos véus da auto-ilusão que a paixão ou o orgulho espiritual criaram” (TAYLOR, 2011b, p. 236), ou, como afirma Todorov (2008, p. 113), o interesse pela análise do indivíduo por sua própria singularidade, “[...] independentemente das qualidades de que poderia ser provido, afirma-se no século XVI com Montaigne e seus contemporâneos”.

Desse modo, em Montaigne a busca de identidade recai sobre o que se é essencialmente, o que se dá em termos reflexivos, no qual o *self* circunscreverá o âmbito de questionamentos de qual identidade está em jogo. Por isso, conforme já asseverado, para Taylor a questão moderna da identidade pertence propriamente ao período pós-romântico, com a ideia central de que cada um tem seu modo original de ser, e toma Montaigne como o paradigma dessa elaboração, pela maneira como elaborou a interioridade agostiniana pela autoexploração e pelas remodelações do sentido de *self*.

Portanto, ao lado do individualismo do autocontrole, surge o individualismo da autodescoberta, cujo objetivo é identificar o indivíduo em sua diferença irrepetível e em seu desenvolvimento autointerpretativo em primeira pessoa, ao invés do raciocínio impessoal, que leva “[...] a uma compreensão de minhas próprias exigências, aspirações, desejos, em sua originalidade, por mais que se contraponham às expectativas da sociedade e a minhas inclinações imediatas” (TAYLOR, 2011b, p. 237). Assim, Taylor reputa à Descartes a fundação do individualismo moderno e à Montaigne a da busca de originalidade, cuja meta é encontrar modos de expressão em que o particular não seja desprezado. E, apesar da base agostiniana comum, “essas duas facetas da individualidade moderna estão em conflito até hoje” (TAYLOR, 2011b, p. 238).

Logo, Taylor (2011b) considera que a virada do século XVIII gesta algo bem parecido com o *self* moderno, combinando as formas de autocontrole e de autoexploração, e elenca três facetas subjacentes ao individualismo moderno: da independência autorresponsável; da particularidade reconhecida, e; do envolvimento pessoal, no poder de concordar ou discordar. Esse individualismo trifacetado é vital para a identidade moderna, pois “ajudou a fixar o sentido de *self* que dá a impressão de estar enraizado em nosso próprio ser, perene e independente de interpretação” (TAYLOR, 2011b, p. 242), e suas principais características (da identidade moderna) se referem às localizações modernas, ao atomismo e às capacidades poiéticas.

A primeira se refere ao desenvolvimento das formas de interioridade, conforme explanação supra, centradas na reflexão da vida espiritual e no deslocamento das fontes morais. Doravante, o lugar básico do pensamento e do sentimento será dentro da mente, ou na corrente da razão desprendida ou nas profundezas interiores, sendo que algo externo somente terá um significado porque antes foi elaborado “dentro” e, assim, qualquer ordem significativa externa é rechaçada: a realidade passa a ser psíquica, e contrapõe sujeito e objeto⁴⁶. Essa mudança não se deu apenas por causa do avanço da

⁴⁶ Daí, começam a fazer sentido as dicotomias sujeito-objeto, psíquico-físico, interior-exterior, porém, Taylor lembra que essa fronteira nunca teve o sucesso de ser suficientemente nítida, por exemplo, na crença popular na magia, conforme será visto na categoria do “*self* poroso”. Por ora, “[...] a revolução que gerou a noção moderna de psique e sua localização precisa teve não só de colocar de lado as teorias tradicionais do *logos* ôntico, como também solapar e substituir uma forma popular profundamente arraigada de compreensão da vida humana e de seu lugar na natureza, que servia de base e tornava possível uma crença séria na magia” (TAYLOR, 2011b, p. 248/249). Isso teve consequências, e não conseguiu extirpar o mágico da vida das pessoas, apesar de ter operado reconfigurações importantes.

ciência, mas requereu profundas alterações de ordem espiritual⁴⁷, radicalizada na reforma protestante, de que as operações mágicas significavam um controle humano sobre Deus e, por isso, deveriam ser combatidas. Taylor, na integralidade de sua produção intelectual, insiste que argumentos de ordem epistemológica não podem reivindicar a autoria plena do desencantamento, vez que fortes motivações e posturas religiosas, num novo panorama moral e espiritual, atuaram para (tentar) expurgar o pensamento mágico do mundo, e contribuíram intensamente para o desencantamento, a secularização e a descrença moderna, conforme será visto na segunda parte.

Já o segundo, o atomismo, deriva da ideia de liberdade individual que surge da atitude desprendida, pois “o sujeito desprendido é um ser independente” (TAYLOR, 2011b, p. 250). No plano político, esse atomismo está na raiz das teorias contratualistas modernas, da posição do indivíduo no fundamento da formação política estatal, digno o suficiente para figurar, como igual, num contrato social estabelecido com outros iguais. Aqui, a importância do consentimento é proporcional à relevância pré-política do indivíduo que celebra o pacto social, e a novidade é que, enquanto anteriormente o indivíduo adentrava numa ordem política e social pré-existentes, agora Estado e povo surgem de átomos políticos, nada havendo politicamente antes dos indivíduos. Isso desarraigou o sujeito de uma ordem cósmica na qual ele era apenas um elemento do todo e o tornou soberano, que não deve obediência a autoridade alguma exceto àquela por ele criada (BONAVIDES, 2010; TAYLOR, 2011a; 2011b; WEFFORT, 1998).

Nesse sentido, a contemporaneidade herda a concepção de expressar juridicamente as imunidades individuais em termos de direitos subjetivos, em cujo centro figura o sujeito autônomo. Isso carreará uma tensão nas democracias modernas entre as consequências de uma concepção política e jurídica atomista e instrumental e as demandas coletivas, também políticas e jurídicas, de participação dos cidadãos (TAYLOR, 2011a; 2011b), potencializada por críticas mais profundas, como a marxista, que contesta os fundamentos da sociedade liberal-capitalista (MASCARO, 2008a; 2013).

A última característica é a capacidade poiética, do “[...] novo papel de ordens e artefatos construídos na vida mental e moral” (TAYLOR, 2011b, p. 256), onde a ênfase na

⁴⁷ Na verdade, em Taylor, foi este que levou àquele, ou seja, alterações no mundo moral e espiritual geraram uma nova autocompreensão humana sobre si mesma e, conseqüentemente, sobre a ciência.

atividade construtiva humana conduz a uma nova compreensão da linguagem e da capacidade de representar, consideradas como formas de manifestar,

“[...] o que somos e nosso lugar dentro das coisas. E, com a nova compreensão de nós mesmos como seres expressivos, essa manifestação é vista também como uma auto-realização. Essa revolução expressiva identifica e exalta um novo poder poético, o da imaginação criadora.” (TAYLOR, 2011b, p. 257)

Tais características, no entanto, remetem à tensão entre o iluminismo radical e o romantismo e, no fundo, à contribuição para a formação da identidade moderna. De um lado, elas serão pensadas a partir do sujeito capaz de desprendimento e de objetificação da natureza e, por isso, de autocontrole. De outro, elas também serão centrais à corrente que contesta o autocontrole como um nivelamento e uma desumanização do humano, a qual buscará formas de autodescoberta na natureza humana externa e interna.

Porém, o que permanece em ambas é um ser humano que se autocompreende como ser racional e com profundezas interiores, logo, capaz de encontrar o fundamento para a vida moral em si, e não numa realidade externa cuja virtude intrínseca ele deve captar e repetir: as formas da interioridade moderna minam as concepções anteriores de religião, cuja referencialidade moral radicava-se externamente, em forças ou seres sobrenaturais, sendo, por isso, importante passo para a secularização das sociedades ocidentais. Antes de maiores desenvolvimento sobre essa questão, no entanto, faz-se necessário compreender o papel que a afirmação da vida cotidiana representou para o Ocidente, pois, na abordagem tayloriana, esse novo horizonte moral redefiniu o sentido de plenitude de vida, daquilo que é importante ou não para a identidade, e forneceu novas balizas para compreender a dignidade de uma vida humana.

3. VIDA COTIDIANA: SUA AFIRMAÇÃO COMO HIPERBEM MODERNO

Pari passu ao processo de internalização das fontes morais, que gerou as formas do autocontrole e da autoexploração, outro processo inextrincável das noções modernas da natureza e do homem é o que Taylor denomina de afirmação da vida cotidiana, que critica elementos socialmente hierarquizantes em favor de aspectos da vida humana comum, “[...] referentes à produção e reprodução, isto é, ao trabalho, à fabricação das

coisas necessárias à vida e à nossa existência como seres sexuais, incluindo o casamento e família”⁴⁸ (TAYLOR, 2011b, p. 274). Segundo Taylor (2011b), uma hierarquia sempre foi exaltada desde a Antiguidade. Aristóteles tomava a vida como um estágio inferior para o bem viver. A ética platônica celebrava a vida de contemplação, e filósofos não deveriam se ocupar com a vida comum dos ofícios. O humanismo cívico da renascença colocava a participação do cidadão como superior à do simples chefe de família. Tais desenvolvimentos éticos – da honra aristocrática, das castas guerreiras e da antiga cidadania – demandavam acentuado senso de hierarquia,

“[...] em que a vida do guerreiro ou do governante, voltada para a honra ou para a glória, era incomparável com a dos homens de posição inferior, preocupados apenas com a vida. [...] Em algumas sociedades, dedicar-se ao comércio era visto como depreciação do *status* aristocrático.” (TAYLOR, 2011b, p. 275)

Porém, a afirmação da vida cotidiana, enquanto perspectiva espiritual que impõe como preocupação primeira o melhoramento da vida, o alívio do sofrimento e a busca da prosperidade (TAYLOR, 1999a; 2011b), questiona esses elementos hierarquizantes e transfere o bem viver ou a dignidade para dentro da vida comum, estando implícita certa simpatia pelo nivelamento social, conquanto ela mesma tenha gerado, em sua concretude, suas próprias hierarquias. E, como uma das mais poderosas ideias modernas, ela “[...] colore toda a nossa compreensão do que é de fato respeitar a vida e a integridade humanas. Junto com o lugar central atribuído à autonomia, ele define uma versão dessa exigência que é peculiar à nossa civilização, o Ocidente moderno” (TAYLOR, 2011b, p. 28). Essa compreensão da vida comum, para Taylor (1999a; 2010c; 2011b) seria uma das maiores adversárias à busca pelo transcendente, pois o que importaria a uma vida plena é o que está aí, concreta e imediatamente disponível à mão.

Dentre os fatos relativos à mudança no panorama ético – do aristocrático para o da vida comum –, Taylor (2011b) elenca, primeiro, a revolução científica baconiana que, ao desacreditar a realidade como cosmo significativo, transfere a importância da ação humana de atividade contemplativa para o funcionamento das coisas. Segundo, a ética da honra sofre severas críticas no século XVII, e suas metas de glória são denunciadas como presunção quase infantil. Terceiro, um novo modelo de civilidade surge no século

⁴⁸ Ou, trata da contestação às atividades e situações consideradas mais elevadas, “[...] e colocou o centro de gravidade da bondade na vida cotidiana, na produção e na família. [...] Essa afirmação [...] foi originalmente inspirada por um modo de piedade cristã. Ela exaltava a *agápe* e fora polemicamente dirigida contra o orgulho, o elitismo, [...] o autocentramento daqueles que acreditavam em atividades ou espiritualidades ‘mais elevadas’.” (TAYLOR, 2010c, p. 437).

XVIII, ligado ao lugar, agora positivo, do comércio e da aquisição de riqueza em lugar da pilhagem e do saque resultantes da busca aristocrática de glórias. Doravante, o comércio será considerado uma força construtiva e civilizadora, capaz de associar as pessoas em paz e de formar a base dos costumes polidos, apresentando-se como alternativa de ordem social que articulava estabilidade política e bem viver⁴⁹.

Se tais fatores são negativos, daquilo que a ética da afirmação da vida cotidiana desalojou, o autor canadense argumenta que essa ética origina-se, positivamente, da espiritualidade judaico-cristã, impulsionada pelas reformas religiosas, iniciadas no século XII na Europa e radicalizada com a Reforma protestante, na rejeição de mediação e do sagrado medieval. Tal recusa incluiu o repúdio às vocações monásticas especiais em favor da elevação do *status* da vida (então) profana: uma existência cristã plena deveria ser a meta geral, a ser encontrada nas atividades ordinárias, na vocação pessoal e na família, sendo que uma releitura evangélica – que negava o sagrado medieval e impostava a salvação pela fé –, colocou o ascetismo intramundano na ordem do dia (TAYLOR, 1999a; 2010c; 2011b).

O lema dos reformadores é “Deus ama advérbios”, ou seja, o que importa para agradar a Deus não é “o que se faz”, o substantivo da ação, mas “como se faz”, o advérbio, o modo como a pessoa se entrega em suas atividades diárias, porém, numa tensão entre agir fervorosamente, mas também distanciadamente, já que pessoas e coisas são apenas meios para que o homem aja santamente, e não para se apegar a elas como fins.

Daí, a ética da afirmação da vida cotidiana, em sua autoatribuída missão de levar a santificação à vida comum, teve um viés amplamente ativista e reformador. No bojo da tradição protestante, apesar de o crente viver uma incógnita quanto à sua salvação futura, ou justamente por isso, um de seus objetivos deveria ser tentar endireitar o mundo, organizar a confusão humana ou, ao menos, mitigar os constantes insultos feitos contra Deus. E isso foi fonte de ampla energia revolucionária, pois a demanda era, primeiramente, uma forte disciplina pessoal e, a partir desta, uma organização social baseada em pessoas autodisciplinadas, sendo que Taylor considera correta a afirmação

⁴⁹ Interessante destacar que a afirmação da vida cotidiana “é outra característica básica da identidade moderna e não apenas em sua forma ‘burguesa’: as principais correntes do pensamento revolucionário também exaltaram o homem como produtor, um ser que encontra sua mais elevada dignidade no trabalho e na transformação da natureza a serviço da vida. A teoria marxista é a mais bem conhecida, mas não a única.” (TAYLOR, 2011b, p. 278).

de Michael Walzer⁵⁰ de que a reforma, especialmente a calvinista e a puritana, foi movida pelo horror à desordem, seja ela:

“[...] social, em que a pequena nobreza indisciplinada, os desempregados e os pobres sem raízes, a subclasse de biscateiros, mendigos e vagabundos constituíam ameaça constante à paz social; à desordem pessoal, em que os desejos licenciosos e o exercício de práticas imoderadas impossibilitavam qualquer disciplina e estabilidade da vida; e à ligação entre essas duas desordens e a forma como se reforçam mutuamente.” (TAYLOR, 2011b, p. 295).

Não obstante, o autor canadense assevera que a teologia puritana da vida cotidiana ainda forneceu o ambiente propício para a revolução científica de viés baconiano, não somente pela transferência da meta da ciência de contemplativa para a eficiência produtiva, mas, mais profundamente, na “[...] perspectiva religiosa que impregna as obras de Bacon. A mudança da meta da ciência [...] baseava-se numa compreensão bíblica dos seres humanos como administradores da criação de Deus” (TAYLOR, 2011b, p. 298). Como afirmar a vida cotidiana importava em valorizar o que a preservava e a melhorava, o passo espiritual essencial era instrumentalizar as coisas, e a ciência baconiana era concebida como a serviço da glória divina.

Desse modo, a importância da afirmação da vida cotidiana para a identidade moderna foi a fusão de sua ética, que demandava a preservação da vida ordinária e a evitação do sofrimento, com a filosofia da liberdade e racionalidade desprendidas, as quais, na defesa da postura instrumental em relação ao *self* e ao mundo, possuíam um inimigo comum: os partidários das antigas visões hierárquicas de ordem. Nos embates que surgiram, e que serão explorados na segunda parte, os movimentos seculares (das elites) e religiosos (cristãos) que visavam renovar a sociedade sob essa nova ética da vida cotidiana foram fundamentais no processo de secularização, ao promoverem amplas redefinições sociais a partir dos hiperbens vinculados à vida de trabalho e de família, os quais, doravante, exercerão papel central da construção das identidades modernas: uma vida plena definir-se-á, nos espaços morais disponíveis, não mais em feitos militares e renúncias espirituais ou guerreiras, mas por sua escusa (TAYLOR, 2011b).

Vale ressaltar que, para Taylor (1999a), a atual importância atribuída aos direitos humanos, universais e incondicionais, e à necessidade de reparação de injustiças e de evitação do sofrimento radicam-se na ética religiosa-cristã da afirmação da vida

⁵⁰ Na obra “The revolution of the saints” (Cambridge; Mass.: Harvard University Press, 1965), citado em Taylor (2001).

cotidiana. Para ele, esses desenvolvimentos são prolongamentos dos Evangelhos nos setores mais secularizados da sociedade – com a defesa da vida, dos fracos e dos injustiçados –, que ocorreram num paradoxal processo de negação da transcendência medieval e de rupturas dentro da cultura da Cristandade, por onde o impulso à solidariedade pôde romper as fronteiras de um determinado grupo social e, assim, se alastrar a uma generalidade. Veremos, na segunda parte, maiores considerações sobre essa perspectiva, a partir do modo neodurkheimiano de religião.

4. LINHAS INTRODUTÓRIAS SOBRE DEÍSMO E ORDEM IMPESSOAL

Logo, se inicialmente a referida fusão – da ética da vida cotidiana com a filosofia da liberdade e racionalidade desprendidas –, teria preservado parte da visão teológica original, ao final do século XVIII ocorre uma mutação e surge a variante naturalista, eventualmente antirreligiosa, como no Iluminismo radical. Porém, a tese de Taylor é que tal mutação de crença para descrença, enquanto visão de mundo amplamente compartilhada, somente ocorreu e somente pode ser entendida por causa do deísmo, no bojo de uma visão impessoal de ordem. O objetivo, aqui, é introduzir alguns pontos sobre essa tese, que aparece desde “As fontes do *self*” e ainda se mantém, a fim de permitir maiores desenvolvimentos posteriores, quando o autor canadense adiciona o papel do neostoicismo de Lipsius e do ideal de civilidade na referida mutação.

Na visão de Taylor (2003b; 2011b), o deísmo de Locke (1983), a partir de seu voluntarismo teológico, exerceu impacto decisivo ao apresentar a razão instrumental como idônea a mostrar que o mundo foi criado por Deus, cujos propósitos para os homens poderiam ser lidos racionalmente, na análise do instinto humano de preservação e de evitação do sofrimento, conquanto a extensão integral da lei divina fosse somente compreendida por meio da revelação. Com ênfase na preservação, Locke seguiria a afirmação da vida cotidiana, na importância atribuída à aquisição dos meios de vida e ao trabalho pelo bem comum, pois as vocações eram meios para ser útil à comunidade. Ele aponta, então, dois sentidos de racionalidade: num, mais abrangente e de cunho moral, a pessoa é racional na medida em que vê a lei da natureza e vive de acordo com ela; noutro, de viés intelectual, recai sobre a capacidade de usar o conhecimento e a reflexão

para aumentar a eficiência das coisas⁵¹. Assim, “viver de acordo com todas as demandas de Deus é ser moralmente racional, mas isso também inclui a exigência de que sejamos tão intelectualmente racionais quanto pudermos” (TAYLOR, 2011b, p. 308). E, já que a essência da vida moral recai na vida comum, se para a Reforma era imprescindível viver culturalmente para Deus, em Locke a necessidade é viver racionalmente para Deus, pois os homens participam do plano divino pelo exercício da racionalidade.

Com isso, Locke ajudou a definir e a disseminar o deísmo em desenvolvimento, que “[...] atingirá sua plenitude no século XVIII, do universo como uma ordem interligada de seres, que servem uns aos outros para o florescimento mútuo, por cuja concepção o arquiteto da natureza merece nosso louvor, gratidão e admiração” (TAYLOR, 2011b, p. 314), e uma nova dignidade é atribuída à razão instrumental como ferramenta humana para realizar o plano divino e participar da vontade de Deus. As fontes morais em jogo, aqui, são a bondade e a sabedoria divinas, decodificadas pela razão desprendida, esta, por sua vez, ligada ao senso de autonomia autorresponsável, liberta das demandas da autoridade externa. Essa é a síntese do deísmo lockeano.

Esse deísmo opera outra mudança significativa: desacreditar progressivamente a graça, vez que a capacidade de superar as condições adversas e de participar do plano divino começa a ser localizadas no próprio homem, pela razão⁵². A ascensão do deísmo iluminista rechaça por completo o tipo de graça hiperagostiniana, que enfatizava a queda, e o misantropismo da doutrina do pecado original. Mais profundamente, também elimina a graça enquanto motivação para participar da glória divina, pois o que Deus deseja para os homens centra-se no bem natural, sendo que tais desenvolvimentos desembocarão num naturalismo materialista, que terá lugar somente mais tarde.

Contemporâneo a Locke e em oposição ao seu deísmo, outro tipo de visão sobre o homem surge em Shaftesbury, na teoria dos sentimentos morais. Segundo Taylor (2011b), a raiz puritana de Locke inclinou-o para o hiperagostinismo, tendo

⁵¹ Para Taylor (2011b, p. 313), “ao atribuir um lugar central à razão, Locke estava se desviando claramente da teologia ortodoxa da Reforma [...]. A racionalidade em questão é agora procedimental: em assuntos práticos, instrumental; em assuntos teóricos, envolve o exame cuidadoso e desprendido de nossas ideias e sua organização segundo os cânones da dedução matemática e da probabilidade empírica.”

⁵² Taylor (2001) elenca dois modos de suplementação pela graça. Numa, há a convocação divina para os homens visarem algo mais que o bem natural, a uma vida de santidade e de participação na ação redentora de Deus. Noutra, a vontade humana restou devida depravada na queda, e a graça é imprescindível para o homem tentar atingir o bem natural de modo decente. Ele denomina esse segundo tipo de graça hiperagostiniana, e assevera que uma interpretação não radical desses tipos ideais costuma conceber a graça como algo que aperfeiçoa a natureza humana, e não a destrói.

naturalizado a ideia da Queda numa propensão humana para a ilusão. Nesse plano, a lei de Deus é considerada duplamente externa ao homem: primeiro, por identificar o bem com decretos divinos em lugar da inclinação própria da natureza humana, e; segundo, por ser contrária à índole da vontade humana, tida por depravada.

Por outro lado, a tradição erasmiana⁵³ opunha-se fortemente a uma religião da lei externa, a qual gerava uma religião do medo, das devoções forçadas e servis, em prol de outra, que via seres humanos em harmonia com Deus, numa religião do amor, com referência central à natureza interior, noção contemporânea fundamental⁵⁴. Assim, os platônicos de Cambridge opunham ao voluntarismo teológico a ideia de uma teleologia da natureza como inclinada para o bem, fundamentada no platonismo da renascença, mas cifrada pela chave de leitura da interioridade agostiniana.

Na leitura de Taylor (2011b), para Shaftesbury, em sua inspiração estoica de Deus como o arquiteto da ordem cósmica e mantenedor do todo, e do bem humano como sendo amar e se alegrar com esse todo, o maior bem não está numa vontade arbitrária, mas na natureza do próprio cosmo, e o amor não é derivado de castigo, mas do que brota espontaneamente do ser. A religião do medo, que concebe as leis divinas externamente, só prejudica essa visão, e Locke deveria ser censurado por ter dado eco à negação hobbesiana de uma tendência humana inata para o bem.

Nesse passo, Shaftesbury segue o deísmo⁵⁵ ao não admitir nenhum tipo de autoridade religiosa que não seja convincente para a razão. Porém, tal racionalidade era a que apreendia a ordem total onde se está inserido, onde a boa pessoa ama a ordem das coisas, com clara ressonância platônica. Assim, se Locke encontra as fontes morais no sujeito desprendido, capaz de objetificar e neutralizar a natureza, Shaftesbury as localiza na tendência inata do homem para amar o todo como algo bom, sendo o desprendimento o caminho errado: o homem não se deve desprender, mas encontrar em si esse poder de

⁵³ Essa tradição desenvolveu-se principalmente entre os denominados “platônicos de Cambridge”, como Henry More, Ralph Cudworth, Benjamin Whichcote e John Smith (TAYLOR, 2001). Para detalhes, vide Monteiro (2007) e Nassaro (2005).

⁵⁴ Segundo Taylor (2011b, p. 321), “Cassirer estava certo ao ver nos platônicos de Cambridge uma das fontes originadoras do romantismo subsequente.”

⁵⁵ Tais princípios são: “1) o lugar central atribuído ao sujeito humano como pensador autônomo, e 2) a perda de importância da graça.” (TAYLOR, 2011b, p. 323).

amar o todo, restando dois importantes aspectos na linguagem de Shaftesbury como alternativa ao deísmo lockeano, ambos relacionados ao termo-chave “afeição natural”⁵⁶.

O primeiro é a internalização ou a subjetivação de uma ética teleológica da natureza. A resposta à questão de por que amamos um determinado bem não se refere mais a uma amabilidade intrínseca ao objeto, como no pensamento antigo, mas a certas inclinações intrínsecas ao sujeito, de uma motivação daquele que ama, o que torna o século XVIII aquele “em que o sentimento torna-se importante como categoria moral, em uma série de formas [...]” (TAYLOR, 2011c, p. 332).

O segundo se refere à transformação da ética da ordem, harmonia e equilíbrio numa ética da benevolência. Se justiça e temperança eram as principais virtudes para os antigos, o cristianismo adotou a *agápe*, o amor incondicional e, com a afirmação da vida cotidiana, esta é integrada a uma forma ética da existência ordinária por meio da beneficência ou benevolência. Porém, Taylor (2011b) argumenta que a afeição natural para Shaftesbury é anterior à benevolência, e que somente os desenvolvimentos posteriores tornaram a benevolência na virtude central. Essa passagem teria se dado com Francis Hutcheson, opositor da teoria extrínseca e advogado da tese que bondade e generosidade são naturais no homem. Porém, em Hutcheson, não é a harmonia do todo que motiva à benevolência, pois as fontes morais são intrínsecas, e reconhecê-las como internas ao homem fortalece-as. Hutcheson, então, inverte a teoria de Shaftesbury: as fontes morais são, primeiro, a benevolência humana e, depois, a benevolência universal de Deus, de modo que a inclinação para o bem é “[...] internalizada no *sentimento* e assume a forma, sobretudo, de *benevolência* universal” (TAYLOR, 2011b, p. 341).

Portanto, se o deísmo lockeano localiza as fontes morais na dignidade do sujeito desprendido e autorresponsável, o de Shaftesbury as localiza nos sentimentos interiores. Mas é somente no declínio do deísmo que o contraste se acentua, e a concepção da natureza como fonte interior é retomada com força incomum em Rousseau e nos românticos, numa das oposições e tensões mais profundas da era moderna. Diante dessa análise, Taylor (2011b) considera que, conquanto o deísmo do século XVIII possa ser identificado como preparação para o Iluminismo secular, essa corrente ainda estava

⁵⁶ Segundo Taylor (2011b, p. 329), “a tese de que nós, por natureza, amamos o todo é expressa pela afirmação de que nossas afeições naturais ultrapassam nosso círculo imediato de familiares e amigos, indo até a um amor desinteressado por toda a humanidade, se entendermos corretamente nossa condição. A afeição natural é o que mantém as sociedades coesas, e entendê-la corretamente ligaria toda a espécie.” É essa capacidade que seria obstruída pelos proponentes da teoria extrínseca.

fortemente imbuída de crenças religiosas. Desconsiderar isso seria um equívoco, pois, ao lado da concepção autossuficiente e não-teocêntrica do bem e da felicidade, vez que bem e felicidade são definidos pela razão e necessidade humanas, o deísmo também tomava como certo que os seres humanos existiam para Deus, e não o contrário. Assim, o deísmo “[...] parece uma ruptura completa com a tradição religiosa. Mas, em outros aspectos, estava profundamente enraizado nela” (TAYLOR, 2011b, p. 345), e o que o deísmo retira de vista é a dimensão extramoralidade, como na religiosidade judaico-cristã de participação no poder afirmativo de Deus para além da moralidade humana.

A perda dessa perspectiva de participação junto a Deus tornaria o deísmo semelhante ao modelo filosófico pagão, com forte dicotomia entre o superior e o inferior, entre deuses e homens, porém, cifrado pela sua fonte cristã. Daí, de um lado, o menosprezo do caráter divino da ação humana, de atingir um bem que transcende o natural, reduz o papel da graça como superação da vontade corrompida do homem para sua santificação. Mas, de outro, ainda é forte a ideia de que, conquanto Deus prescindia do homem para existir, ele pensa exclusivamente no bem dos homens. Na base disso está o amor desinteressado, e é isso o que sucede à afirmação da vida cotidiana original.

A reinterpretação deísta da fé cristã, de uma ordem natural concebida para o bem humano, situa-se, então, no desenvolvimento de duas linhas da teologia cristã: a) na definição erasmiana da bondade de Deus segundo a benevolência para com a humanidade, que se opôs às teologias da incapacidade e da predestinação humanas, e; b) na afirmação anti-hierárquica da vida cotidiana, contrária às pretensões de capacidades morais ou espirituais superiores. Doravante, a crença deísta de uma boa ordem da natureza compromete a concepção das providências particulares e miraculosas e, aliado à perspectiva secundária dos milagres, emerge o entendimento central de que o mundo e o homem não são degenerados, mas perfectíveis, sendo necessário conformar-se à ordem das coisas (TAYLOR, 2011b), e Deus não precisa intervir no funcionamento do mundo porque ele já é perfeito; cabe ao homem adequar-se à sua própria natureza.

Uma ruptura crucial se opera aqui, pois a supremacia da ordem, além de excluir intervenções miraculosas, também marginaliza a história, especialmente a vinculada aos eventos fundantes que manifestam o poder afirmativo de Deus. Uma ordem soberana desinflaciona algum sentido especial atribuído a certos fatos, e a religião é reduzida ao seu caráter essencial: da existência de Deus, de sua Providência, e de uma vida futura carregada de recompensas e castigos. Agora, a revelação se torna despicienda, e começa

a fazer sentido conceber a verdadeira religião como aquela natural e comum a todas as pessoas, a partir de algo subjacente a esta ordem providencial geral, *in casu*, a razão.

Concluindo, a força do deísmo reside no ideal da razão autorresponsável, apto a gerar a concepção de uma religião inteiramente racional, e no ideal dos sentimentos interiores, ambos capazes de situar os seres humanos numa ordem providencial de benevolência, em que a busca individual pelos objetivos dessa ordem redundava em benefício para todos. Essa nova ordem impessoal é constituída pelas forças que operam dentro dela, cuja excelência é fazer com que os interesses se entrelacem⁵⁷, e as atividades cruciais não mais se baseiam numa visão hierárquica natural, na afirmação de virtudes exigidas por uma ordenação externa e *a priori*, mas são marcadas pelo propósito:

“[...] para o qual os seres humanos foram criados. Agora, entretanto, trata-se cada vez menos dos propósitos inescrutáveis de Deus que nos são mostrados na revelação, e cada vez mais de algo que compreendemos no desígnio da própria natureza. Desse ponto de vista, o deísmo parece de fato uma simples transição; num estágio posterior, o próprio desígnio da natureza será suficiente para selecionar as atividades da vida cotidiana.” (TAYLOR, 2011b, p. 360)

Nesse passo, o desenvolvimento do deísmo e da natureza como ordem providencial geraram uma cultura moderna gravitando em torno de quatro amplos movimentos culturais dos séculos XVII e XVIII, ligados aos três imaginários sociais modernos (a economia, a esfera pública, a participação democrática, e um contemporâneo, o espaço da moda, os quais serão analisados oportunamente) (TAYLOR, 2010b; 2011b).

O primeiro é a valorização do comércio que, no bojo do declínio da ética da honra e dos feitos militares, emergia como um dos aspectos da afirmação da vida cotidiana. A concepção dos acontecimentos econômicos derivados de um sistema autorregulador está vinculada à perspectiva moral da ordem providencial interligada da natureza, que conecta aquilo considerado produtivo numa harmonia de sustentação mútua.

O segundo é a ascensão do romance, que, ao focar a narrativa na particularidade e no relato da vida de personagens simples, rompe com a tragédia e seus arquétipos

⁵⁷ Viver de acordo com a natureza é viver de acordo com a razão, “mas isso agora significa viver com pleno reconhecimento do desígnio interligado. No mínimo, significa apenas tirar todo o proveito estratégico do conhecimento que se tem do desígnio. No máximo, significava de maneira geral encontrar a maior satisfação pessoal ao incrementar esse mesmo desígnio. Esta última versão [...] aproximava-se bastante da visão teísta da qual se originou: o bem viver requer que, ao realizar as atividades que foram marcadas como significativas, esposemos o espírito do que quer as tenha marcadas como tais. Na variante teísta, esta última frase designa Deus; no deísmo, designa o desígnio da Natureza. Mas, em ambos os casos, os seres humanos são chamados a ter uma perspectiva mais ampla, a abarcar o todo. O que era caridade agora se funde em benevolência.” (TAYLOR, 2011b, p. 363).

grandiosos e heróicos e retoma a temática cristã de narratividade evangélica, que relata eventos importantes em meio à vida de pessoas humildes, como pescadores, prostitutas e ladrões. Outrossim, há uma nova concepção de tempo: a história no romance não está pronta, mas se desenrola ao longo dos acontecimentos; desvela-se no tempo secular.

O terceiro é a idealização da família baseada no afeto, no companheirismo conjugal, no amor aos filhos, e isso está relacionado ao processo de internalização das fontes morais, pois um grau elevado de envolvimento pessoal é exigido nesse cometimento. Aqui, o afeto exigia afinidade, e esta demandava intimidade, o que importava em redefinir as relações sociais e, conseqüentemente, a formação da identidade, de quem pode ou não participar daquilo que é importante para alguém. Exigia, igualmente, erigir o sentimento em algo crucial para o significado da vida.

O quarto movimento se refere à importância do sentimento, medido no sucesso de romances que evocavam sentimentos nobres, do amor, da benevolência, da devoção à virtude. Também se renova o interesse pela natureza, pela vida no campo, pelos jardins ingleses e sua contraposição à ordem clássica de formas e linhas regulares, na ideia que se voltar para a natureza possibilitava despertar sentimentos desconhecidos, mas nobres. A razão começa a ser vista como algo opressor, cujo antídoto seria o desenvolvimento de uma linguagem sutil, capaz de reverberar e decifrar o mundo interno do homem.

5. O EFEITO PANDORA: A FRATURA DOS HORIZONTES E AS POSSIBILIDADES ABERTAS

Nesse cenário que revela o despertar para novos referenciamentos morais e o surgimento de hiperbens que balizarão moralmente o sentido do mais elevado, Taylor, ainda em *As fontes do self*, de 1989, afirmava compreender a secularidade como algo essencial para caracterizar a sociedade moderna, porém, mais como *locus* de problematizações do que de explicações⁵⁸. Ali, ele já considerava a secularização como

⁵⁸ Segundo Abbey (2000), em 1999, num curso que integrava a programação anual do *The Gifford Lectures*, da Universidade de Edimburgo, Taylor apresentara suas teses centrais sobre secularidade que integrariam *Uma era secular*, ainda em elaboração. Naquela ocasião, ela havia verificado que a referida obra complementava *As fontes do self* de várias maneiras.

um inegável processo de regressão da crença em Deus e de declínio da religião. Porém, as motivações normalmente invocadas – industrialização, transformações tecnológicas, mobilidade, concentração populacional, etc. – não explicariam a razão pela qual tudo isso devesse solapar a crença religiosa em lugar de apenas operar reconfigurações. Outrossim, a explicação em termos de disseminação da ciência e da educação seria fonte de preconceito ideológico que, sob a ideia de que a crença religiosa é irracional, pouco esclarecida ou anticientífica, esquece a origem religiosa da ciência moderna, do mecanicismo deísta e da teologia nominalista.

Taylor (2011b) assevera que a mudança crucial reside em as pessoas não mais sentirem que a falta de alguma referência a Deus comprometa a dimensão espiritual de suas vidas. Porém, essa mudança não se refere a uma lenta e gradual remoção das vendas que impediam o homem de ver com clareza as coisas. Como visto, a tais narrativas o autor canadense denomina de “histórias da subtração” (TAYLOR, 2010c) que, aliadas ao “mito do Iluminismo” (BUTLER *et al*, 2011), consideram que o homem já estava destinado a enxergar pelas lentes da ciência e da reflexão racional, mas era obstruído a isso pelas visões de mundo metafísica e religiosa.

O argumento tayloriano é que a problematidade de Deus se torna possível devido à alteração na percepção das fontes morais (TAYLOR, 2010c; 2011b). Se anteriormente não havia muito problema com a fé das pessoas é porque as fontes nas quais se autocompreendiam tornavam a descrença inconcebível. Logo, “o grande acontecimento desde então foi a descoberta de outras fontes possíveis” (TAYLOR, 2011b, p. 405). Doravante, num quadro de pluralismo de fontes morais parecem problemáticas muitas situações que antes não o eram, sendo que tal problematidade não é negativa. Ao contrário, “nossa situação atual representa um ganho epistêmico, porque acho que as fontes morais alternativas que se abriram para nós nos dois últimos séculos representam potencialidades humanas reais e importantes” (TAYLOR, 2011b, p. 405),

Será visto na segunda parte que Taylor, em *Uma Era Secular*, reflete acerca da diferença na crença em Deus em quinhentos anos de civilização ocidental, de 1500 a 2000. Mas, em lugar de contar uma história de subtração, de que ciência e educação tiraram as pessoas do lamaçal da crença religiosa, o autor canadense evidencia a força religiosa envolvida na tarefa do desencantamento, da secularização, mesmo da descrença, e de como novas fontes morais tornaram-se disponíveis, sendo essa mudança

“[...] que temos que entender”⁵⁹ (TAYLOR, 2011b, p. 405). Por ora, Taylor (2011b) argumenta que as fontes morais que problematizaram a referência a Deus e fraturaram os horizontes morais eclodiram no século XVIII, a partir de duas fronteiras de exploração moral. De um lado, a corrente do autodomínio, que explora a capacidade humana de ordem e controle racionais e se desenvolve num naturalismo de cunho científico. De outro, a corrente da autodescoberta, que explora as profundezas da natureza, na ordem das coisas e como isso se revela na natureza interna, nos desejos, sentimentos e afinidades, através do expressivismo romântico ou no modernismo. Em ambas estão em jogo capacidades de expressão e articulação.

Tem-se, então, na modernidade, uma cultura moral com três direções básicas a tomar, as duas acima descritas e a teísta original, com o agravante de aquelas serem inerentemente problemáticas, seja por terem sido experimentadas como inerentemente contestáveis desde o momento inicial, seja por tal contestação ser efetuada de uma forma que a visão teísta não o é, e por isso a denominação de “fronteiras” a serem exploradas⁶⁰. Vejamos um pouco melhor o que há em cada uma delas, vez que estão no epicentro do debate tayloriano sobre secularidade.

De um lado, a autocompreensão do agente desprendido e capaz de controle racional é acompanhada por forte senso de dignidade. De outro lado, a descoberta do sentimento e das profundezas interiores leva o homem a conhecer e a amar um bem puramente natural, antropocêntrico e autossuficiente. Nesse diapasão, a ruptura com a cultura cristã teria sido motivada pelo sentimento de que tais fronteiras só seriam efetivamente exploradas em sua forma não-teísta: a razão repele qualquer submissão a Deus e a bondade da natureza nega qualquer vocação divina.

⁵⁹ Não que inexista subtracionismo em Taylor. Porém, ele reconhece explicitamente a impossibilidade de articulação filosófica plena e irrestrita acerca da situação humana. Reconhece também a parcialidade de seu trabalho, no sentido de elencar determinados fatos e pensamentos que considera mais importantes do que outros. Porém, sua abordagem já é deveras abrangente, e o reconhecimento disso já demonstra humildade intelectual, reafirmada quando o autor trata da sociedade do “atlântico norte”, e não da humanidade, conquanto suas categorias sejam importantes para compreender outros cenários sociais, como tentarei demonstrar na conclusão.

⁶⁰ Para Taylor, pelas duas fronteiras modernas terem se desenvolvido de mutações de formas de espiritualidade cristã, as três direções podem ser consideradas rivais, mas também complementares, e que “pode parecer que a influência só se fez sentir numa direção, que os grupos religiosos foram obrigados a assimilar parcelas da cultura humanista secular para sobreviver. Mas o humanismo secular também tem suas raízes na fé judeu-cristã; surge de uma mutação de uma das formas dessa fé. Poder-se-ia perguntar se isso é mais que uma questão de origem histórica, se não reflete também uma dependência contínua. [...] Minha opinião, em poucas palavras, é que sim.” (TAYLOR, 2011b, p. 410).

Segundo o autor canadense, a explicação para o surgimento dessas alternativas dependeria de um entrelaçamento de formas históricas, sociais, econômicas e políticas com um tipo de cultura moral, de reflexões sobre o que teria efetivado a mudança. Na verdade, Taylor (2010b; 2011b) insiste que é no âmbito moral, de ponderações sobre a plenitude da vida, que se situam as confrontações entre os horizontes formados, ou em formação, e que leva as pessoas ficar ou sair deles. Assim, a adesão de pensadores do Iluminismo radical ao materialismo e ao ateísmo se dava pela fidelidade à razão autorresponsável e às exigências da natureza: lutar pela sua preservação era decorrência da razão desprendida e a base da vida moral. Por exemplo, o deísmo excluía três desvios: a) viver com preguiça, sensualidade e desordem; b) desvalorizar a vida comum, e; c) condenar o amor de si mesmo como pecado.

Os utilitaristas, ao rejeitarem a religião, acreditavam combater os dois últimos mais eficazmente que os deístas. Nos embates, alteraram a concepção do primeiro: a sensualidade adquire novo valor e, aliado à defesa do desejo humano, a afirmação da vida cotidiana começa a exaltar o sensual. Tal defesa englobava a luta contra as formas de opressão e superstição que confundiam os princípios morais e, assim, focando na dor e no prazer, utilitaristas colocaram na agenda social o alívio do sofrimento humano, inclusive os derivados da moral sexual. A fonte moral é a razão desprendida afirmando as demandas autênticas da natureza e libertando a benevolência do erro e da superstição.

Porém, como abordado, Taylor (1985a; 2011b) entende problemática a dissimulação das fontes morais do Iluminismo, especialmente o materialista, o que o tornaria parasitário⁶¹. Primeiro, por expressar seu denunciamento a partir de seus adversários, como a religião, a superstição ou o capitalismo. Segundo, vive a expensas das formulações anteriores, e pretende tramitar numa suposta neutralidade inodora. No entanto, o utilitarismo assumiria motivações próprias para dar sentido à visão de mundo naturalista

⁶¹ Como já colocado, um dos problemas em (tentar) eliminar o horizonte moral recai no esvaziamento das fontes morais. A visão de uma sociedade perfeitamente harmônica, em termos puramente materialistas, impõe a pergunta: “por que devo trabalhar hoje para sua distante realização, a expensas até de minha vida e felicidade? Talvez os seres humanos em geral sejam movidos pela simpatia, mas e se exatamente agora [...] eu não for? A afirmação implícita em que todos esses argumentos [materialistas] confusamente se baseiam é que eles, de certa forma, mostraram a *superioridade* moral daquilo que descrevem. A sociedade harmoniosa não é só melhor para aqueles que têm a sorte de viver nela (se chegarem a existir): é um ideal, algo superior que inspira a adesão de todos nós. É um objeto de avaliação forte.” (TAYLOR, 2011b, p. 434).

ou materialista, sendo que tal passagem não é arbitrária, e outros sentidos tiveram de ser dados às realizações entre os homens, como a inocência da natureza⁶².

Outra faceta crucial da importância espiritual do naturalismo é a crença de que os homens fazem parte de uma ordem física que desperta espanto e assombro diante de um universo físico vasto, incomensurável, insensível aos problemas humanos e que segue seu caminho inexoravelmente. Nesse universo,

“[...] temos um vislumbre da profundidade das raízes de nossa frágil consciência, e de quanto sua emergência é misteriosa e estranha. Essa atitude espiritual está em contradição direta com a cartesiana. Lá, a ideia dominante é da pureza do ser pensante, de sua extrema heterogeneidade em relação à natureza física inerte e de seu *status* transcendentemente superior.” (TAYLOR, 2011b, p. 446).

Essa visão da situação humana permitiu que o século XVIII visse a ascensão do materialismo. O avanço dessa visão alimentou uma nova concepção do tempo, a partir da referência materialista do homem e da natureza e da poderosa visão proto-romântica da natureza como corrente de vida: o cosmo imutável dá lugar à concepção do tempo geológico, mudança devida em parte às descobertas científicas e em parte às mudanças na imaginação e do lugar do homem na natureza.

Portanto, o autor canadense considera tais articulações essenciais para evidenciar o modo pelos quais as fontes morais estão ligadas às estruturas narrativas que dão sentido à identidade e à vida, e que o naturalismo iluminista, a partir da dignidade da razão autorresponsável, da valorização de impulsos naturais e do imperativo da benevolência, “não só teve influência em nossas concepções de tempo cósmico, como também gerou suas próprias formas de narração pessoal e histórica” (TAYLOR, 2011b, p. 451).

Por outro lado, houve também movimentos de contestação e de crítica ao naturalismo iluminista e ao deísmo racionalista, especialmente ao final do século XVIII. Contra o deísmo apontavam-se duas objeções: a) antipanglossiana, contrária a uma visão muito otimista do homem e da natureza, e; b) antiniveladora, contrária a uma visão muito simplificada da vontade humana, dedicada apenas à felicidade, como em Rousseau e

⁶² Segundo o filósofo canadense, reconhecer a possibilidade de existência de um bem constitutivo não implica na existência desse bem, mas apenas que ele não pode ser resolvido *a priori*. “É uma questão de fato (a) se nossa interpretação melhor e mais livre de ilusões envolve mesmo um reconhecimento do significado da vida humana, e (b) se esse significado é mais bem explicado de forma não-teísta, não-cósmica, puramente imanente e humana. A resposta para (a) parece-me inquestionavelmente ‘sim’, mas tenho a sensação de que a resposta para (b) é ‘não’. Tudo depende de quais são as fontes morais mais livres de ilusões e, a meu ver, elas envolvem um Deus.” (TAYLOR, 2011b, p. 440).

Kant. Ambas as objeções opunham-se à ideia de que o bem e o mal eram uma questão de cultura, instrução, conhecimento ou esclarecimento.

Para Taylor (2011b), Rousseau retoma a ideia de conflito entre bem e mal e, ao recuperar a noção agostiniana de duas orientações básicas da vontade humana, abandona a noção cartesiana de autotransparência, e isso muda as formas de autointerpretação: a voz da natureza é a versão secularizada da graça – conquanto o impulso da natureza seja correto, uma cultura depravada gera a perda de contato com esse impulso, e a restauração não se dá com mais razão ou cultura, mas pela voz da natureza, da consciência. Assim, ele retém a inferência deísta da existência de um Deus bom na ordem das coisas. Porém, a convicção de harmonização de interesses deu lugar a uma forte percepção da polaridade entre bem e mal. O bem, agora, é identificado com a liberdade, com os motivos interiores da ação em detrimento da necessidade de aprovação alheia e, com isso, Rousseau “[...] leva um passo à frente o subjetivismo da compreensão moral moderna” (TAYLOR, 2011b, p. 463), ao radicalizar a ideia de que o bem é encontrado num voltar-se para si: a voz interior define o bem, e a linguagem rousseauiana pôde articular essa visão radical para libertar essa voz interior do jugo externo, e declarar sua plena independência e competência moral.

Já Kant, segundo o autor canadense, contesta o utilitarismo e o naturalismo iluministas que, ao definirem a moralidade pelo resultado, não deixam espaço para qualquer dimensão moral, pois esta deve ser focada no móbil da ação, vinculada à liberdade. Daí, Kant também subjetifica as fontes morais numa base firme, pois a lei moral vem de dentro, da razão prática, de agir de acordo com princípios gerais, e não de fatores externos, e “somente criaturas racionais conformam-se a leis que elas mesmas formulam. Isso é algo incomparavelmente superior” (TAYLOR, 2011b, p. 467), e é por isso que a racionalidade impõe obrigações⁶³. Aqui, a *agápe* é secularizada e se transforma na capacidade humana de tomar a benevolência universal como uma

⁶³ Para Taylor, Rousseau e Kant seguem a ideia agostiniana da transformação da vontade. Acredito que essa relação seja mais evidente no primeiro, mas não no segundo. Porém, a filosofia da religião kantiana parece dar razão à Taylor, a qual se inicia com a análise do mal radical, mas enfatiza que mesmo nos casos mais vis de degradação moral, a lei moral é incorruptível, e sempre está lá para alertar o homem de que é seu dever melhorar-se. Logo, do mesmo modo que Rousseau, em Kant (s/d) o homem é naturalmente bom, e carrega consigo três disposições inatas para o bem – para a animalidade: o homem como ser vivente; para a humanidade: como vivente e racional, mas num plano prático-estratégico, e; para a personalidade: como vivente, racional e imputável. Porém, o mal é radical, ou seja, trata-se da propensão para acolher, na máxima da ação, a deflexão da lei moral. Detalhes, vide Essen e Striet (s/d).

exigência de seres racionais⁶⁴ e, em ambos, a virada moral antropocêntrica é inegável e radical: a voz da natureza e a razão legisladora estão em nós.

Além dos supracitados filósofos, outro modo de internalização das fontes morais se dá com o desenvolvimento da filosofia da natureza, no qual se inclui o romantismo⁶⁵, a partir do final do século XVIII, em autores como Rousseau, Hegel, Herder e Goethe. Tais concepções tomavam do deísmo a noção da inserção humana numa ordem natural mais ampla, eventualmente providencial. Porém, a virada expressiva antropologiza a percepção desse significado, o qual, agora, vem de dentro, através de um impulso ou de uma convicção interior, e isso altera o modo de ver o mundo: em lugar de alguma teleologia externa, a compreensão correta é interna.

Novamente, Taylor (2011b) percebe o parentesco com a doutrina da graça, de que o homem, na queda, agora na razão instrumental, perdeu o contato com a voz interior, e o raio de interesse humano restou nivelado na busca da felicidade mundana, por meio do esclarecimento. Urge retomar a voz interior, a partir de uma vontade transformada que recupere esse contato com o impulso da natureza dentro de nós⁶⁶. Nesse cenário, a passagem do teísmo para a versão secularizada se torna possível, pois, admitido o acesso interior ao significado das coisas,

“[...] é possível soltar sem problemas suas amarras das formulações ortodoxas. O primordial é a voz interior ou, segundo variantes, o *élan* que percorre a natureza e emerge *inter alia* na voz interior. A ortodoxia é crível, para aqueles que acreditam nela, como a melhor interpretação possível dessa voz ou *élan*.” (TAYLOR, 2011b, p. 476)

Logo, a filosofia da natureza continua a atribuir lugar central e positivo ao sentimento na vida moral. Porém, esse valor é intrínseco ao sentimento, e não vinculada a alguma ação externa a que esse sentimento possa levar. Igualmente, o bem viver pode se livrar

⁶⁴ Taylor (2011b, p. 470) aduz que “uma crença desse tipo, às vezes numa variante cristianizada, às vezes sob a forma radicalmente secular, desenvolveu-se na autoconsciência do homem moderno ao longo dos dois últimos séculos e alimentou nossa fé em nós mesmos como uma civilização reformadora, capaz de atingir objetivos morais mais elevados que qualquer época anterior. Os estupendos esforços humanitários dos séculos XIX e XX, os grandes movimentos de reconstrução política depois das guerras, principalmente o sonho de uma nova ordem mundial [...], foram alimentados e sustentados por ela. Nossa crescente incapacidade de nos agarrar a ela cria em nossa civilização algo como uma crise espiritual. Essa fé é parte do legado do Iluminismo [...]”

⁶⁵ Para Taylor (2001), se a filosofia da natureza foi essencial ao romantismo, a recíproca não é verdadeira.

⁶⁶ Tais filosofias tenderam a desenvolver uma teoria da história em espiral: à ruptura humana com a natureza seguir-se-ia um retorno num plano superior, na síntese entre razão e desejo. Também teriam relação com o pensamento milenarista judeu-cristão, assumindo ampla relevância política e secular, na sensação de que uma nova era nascia no século XVIII, e que seus contemporâneos deveriam construir um mundo melhor. E isso foi o combustível de imensa energia revolucionária (TAYLOR, 2001).

de códigos éticos tradicionais, e passa a consistir “[...] numa fusão perfeita do sensual e do espiritual” (TAYLOR, 2011b, p. 478), sendo o final dessa trajetória a geração “paz e amor” da década de 1960 (TAYLOR, 2010c; 2011b).

Doravante, articular ou tornar manifesto o conhecimento pela natureza ou voz interior demandaria novas formas de expressão, e a tese de Taylor (2011b) é que caminham juntas a ideia de natureza como fonte intrínseca e a visão expressiva da vida humana, pois realizar a natureza humana significaria comungar com o *élan*, a voz ou o impulso interiores. Porém, como o que é manifestado não estava antes disponível, a vida humana é vista como portadora de um potencial que, por sua vez, está sendo modelado por essa manifestação, de modo que manifestar o que estava oculto importa em também definir o que deve ser realizado. Um objeto expressivo, portanto, mais do que descobrir alguma coisa ou torná-la manifesta, significa construir algo a partir dessa descoberta.

O *self*, agora, não articula somente uma leitura das formas impessoais na natureza, mas é capaz de autoarticulação. Assim, ao final do século XVIII, o expressivismo fundamentou uma nova individuação, tomando cada indivíduo como diferente e original, sendo que essa originalidade “[...] determina como ele deve viver. Apenas a noção de diferença individual, claro, não é nova. [...] Nova é a ideia de que isso realmente faz diferença quanto ao modo de vida que somos chamados a levar”⁶⁷ (TAYLOR, 2011b, p. 481).

Daí, as diferenças humanas não serão mais consideradas acidentais, mas necessárias, e atribuirão a cada um a obrigação de viver de acordo com a originalidade que cada um deve encontrar. Neste pormenor, a virada expressivista (*expressivist turn*) harmonizou-se com a nova compreensão da arte, enquanto algo que formula e modela, e isso a possibilitou ocupar um lugar central na vida moral e espiritual das pessoas, substituindo, em alguns aspectos, a religião. E o artista, como mediador da realidade espiritual para os seres humanos, é comparado ao sacerdote religioso, cuja imaginação criativa pode produzir algo sem precedentes.

⁶⁷ Porém, Taylor (2011b, p. 530) enfatiza que os poetas românticos não se preocupavam com a expressão dos próprios sentimentos, mas julgavam articular algo maior, e que, “a partir de Schiller, de Tocqueville, também de Humboldt, e de Marx à sua própria maneira, o romantismo foi fonte parcial de uma importante gama de visões políticas alternativas, críticas da sociedade instrumentalista, burocrática e industrial que se desenvolvia no Ocidente”. Assim, o termo “expressivismo” não é simplesmente uma visão que privilegia a autoexpressão, pois “é desnecessário dizer que não é esse o sentido que pretendo atribuir-lhe aqui. Mas reconheço que essa compreensão errônea provavelmente vai continuar surgindo até que eu consiga pensar num termo melhor” (TAYLOR, 2011b, p. 547).

Outrossim, a ideia de ordem no romantismo e no expressivismo não era algo externo ao homem, a ser decodificado pela razão instrumental, mas um enigma, cuja compreensão demandava participar dele. Aqui, a ordem deveria ser explorada e manifestada por meio de uma nova linguagem, idônea a emergir o que ainda se oculta. Assim, o expressivismo revela um *self* presente num espaço interior inesgotável, onde o homem é capaz de autoarticulação expressiva, de trazer à tona o que está dentro, mas com a sensação de que algo permanece a ser encontrado, de que essa articulação é incompleta.

Essas foram duas respostas – de Kant e Rousseau, e das filosofias da natureza e do expressivismo – às inadequações sentidas contra a falta de uma dimensão moral no naturalismo e no deísmo. A luta de ambos é contra a postura instrumental que objetifica a natureza e leva a uma visão neutra ou nivelada das coisas. Com as ressalvas, Taylor (2011b, p. 493) afirma que “a luta entre essas perspectivas espirituais, que começa no século XVIII, ainda está sendo travada hoje [...]”, porém,

“Essas duas grandes e multifárias transformações culturais, o Iluminismo e o romantismo, com a concepção expressivista do homem que as acompanhou, fizeram de nós o que somos. [...] Nossa vida cultural, nossas autoconcepções, nossas perspectivas morais ainda operam na esteira desses grandes eventos. Ainda estamos visivelmente às voltas com suas implicações ou explorando possibilidades que elas abriram para nós.” (TAYLOR, 2011b, p. 503)

Logo, as ideias (a) de valorização da vida cotidiana, que deu primazia à vida e à evitação do sofrimento, (b) de benevolência universal, (c) de sujeito livre, autodeterminante, negativamente se contrapondo aos quadros anteriores de ordem cósmica, carregados de pré-definições substantivas para os propósitos humanos, e positivamente definido pelos poderes reflexivos, “todas essas ideias parecem ter atingido sua plena força no século XX” (TAYLOR, 2011b, p. 506), com os imperativos de justiça universal, expressos em declarações universais de direitos. A exigência moral desses ideais contou com uma série de impulsos, refletindo as diferentes fontes morais que moldaram umas às outras, sendo que o século XIX assistiu à fusão complexa de ideias e práticas religiosas e seculares na militância pela igualdade, pelas reformas sociais, pela abolição da escravidão e pela luta contra a opressão, tudo isso incorporado a forte ideia de caridade prática, que Taylor (2010c) denomina de era da mobilização.

Aliado a isso, o sucesso da ciência apresenta um quadro tentador, decorrente da ética da crença, que impõe não acreditar em algo carente de evidência suficiente. A tentação possuía tanto um viés epistemológico, de descobertas científicas, quanto moral, da

liberdade racional autorresponsável, do heroísmo da descrença, da satisfação espiritual de saber-se forte o bastante para confrontar a verdade sombria e inconsolável das coisas. Adicione-se a exigência de benevolência universal e o quadro da virada da religião para a ciência está completo: retrata a pureza de espírito, a virilidade, e o atendimento às exigências de benevolência universal com o bem-estar humano, doravante, encontrados na ciência ou em poderes antropológicos (TAYLOR, 1999a; 2003b; 2011b).

E, assim, surgem horizontes morais alternativos à crença em Deus, que podem ser encontrados na dignidade vinculada às capacidades humanas da razão desprendida, ou da imaginação criativa, ou nas profundezas da natureza interior e exterior. A passagem para o século XX terá ainda mais uma fonte moral subjetivada, no poder de autoafirmação a partir de Kieerkegard, Dostoievsky e Nietzsche⁶⁸.

6. CONCLUSÃO PARCIAL: A IMPORTÂNCIA DA IDENTIDADE MODERNA NO DEBATE SOBRE SECULARIZAÇÃO

Como conclusão parcial, foi visto que a concepção de *self* narrativo, em Taylor, é construída numa relação dialógica e temporal entre sentidos de identidade, de moralidade e de vida. Falar sobre si é situar-se, na estrutura temporal da vida e por meio da intersubjetividade constitutiva, num ambiente moral. Parece que, segundo Taylor, a modernidade permitiu possibilidades da narração, que veem no bojo da fratura do quadro moral anterior, no qual o indivíduo era apenas uma peça já dada no interior de uma grande realidade cósmica, a qual invariavelmente remetia a Deus, para outro no qual o homem se descobre em sua dignidade ou de sujeito capaz de desprendimento e autocontrole racional, ou de articulador de suas profundezas, cuja imaginação criativa é idônea a fornecer novas e originais visões de mundo. Aqui, autocontrole e autodescoberta remetem ao multimilenar processo de interiorização das fontes morais,

⁶⁸ Essa nova atitude de autoafirmação permite “[...] superar o temor e o desespero; ou permanecer na corrente do amor; ou alcançar a plena unidade de total auto-afirmação do super-homem. No caso de Dostoievski e Nietzsche, a mudança envolve algo como o reconhecimento da realidade como boa, mas isso ao mesmo tempo ajuda a trazer à luz essa bondade. Aceitar ser parte do mundo contribui para curá-lo, ao ver de Dostoievski; afirmar a vontade de poder leva a vontade a uma potência superior, ao ver de Nietzsche. Tal como no Gênesis, ver o bem faz o bem.” (TAYLOR, 2011b, p. 580).

iniciado em Platão, porém, referenciado em Agostinho. A afirmação da vida cotidiana, por sua vez, fornece o panorama para se pensar e julgar a plenitude da vida, e o deísmo, ao historicizar a religião, ministra elementos para uma visão impessoal, mas ainda providencial, da ordem natural e social.

O quadro de horizontes morais disponíveis, de configurações, então, ampliou-se e, resumidamente, estão calcados em três referências: Deus, razão desprendida e sentimento. É assim que a cultura moral moderna adquire fontes morais múltiplas, podendo-se tomar as três direções: teísta, naturalista e “romântica”, o que contribui para a sensação de incerteza. O que Taylor (2011b) argumenta é que, apesar das diferenças, elas não são necessariamente conflitantes, e quando devidamente articuladas em sua vinculação aos bens constitutivos podem revelar mais do que a raiz cristã comum.

Essa deflagração de possibilidades de ser humano é o que denominei de efeito pandora, e na polifonia que se fez conseqüente, a esperança tayloriana é que, com a articulação dessas possibilidades – no bojo de sua tese central da vinculação entre sentidos de identidade, de bem e de vida – reconheça-se não haver nenhuma fala no vazio, a partir de alguma pretendida neutralidade, e que essa articulação pode gerar entendimentos mais ricos e proveitosos para a situação humana.

Assim, numa análise primária, secularidade é um pano de fundo construído, onde o homem contemporâneo pode narrar-se autorreferenciando-se numa gama de opções, a partir das três situações originais: ao teísmo, que o liga a uma tradição de fé; à razão, ou as capacidades do sujeito racional, livre, desprendido e autoresponsável, e; ao sentimento, ou a experiência de uma falta, de que há algo de grandioso e profundo a emergir do humano. Daí a secularidade ser mais fonte de problemas do que de soluções. Na conclusão da segunda parte, será visto a importância de toda essa abordagem para compreender o lugar da transcendência e da religião no que ele denomina de “estrutura imanente” e suas “tramas”, pois a pretensão de Taylor é entender o significado de viver numa era secular, com suas questões e seus dilemas individuais e sociais.

II. SEGUNDA PARTE – SECULARIDADE E SOCIEDADE

Adentrando ao cerne do trabalho, faz-se necessário destacar que a temática da secularidade, e por consequência da sociedade e da religião, é contemporaneamente articulada por vários pensadores, cada um imprimindo uma tendência específica. Por isso, Stefano Martelli (1995) lembra que não é de admirar que o termo “secularização”, dado seus antecedentes político-jurídicos e filosófico-ideológicos, seja utilizado para empregar mesmo juízos opostos sobre o futuro da religião, podendo-se considerá-lo mais um grito de guerra do que uma teoria científica, e destaca quatro sentidos contrastantes de secularidade, considerado um fenômeno: a) positivo, visto como libertação da religião enquanto alienação e oposta à liberdade, como em Freud, Sartre e alguns marxistas; b) negativo, enquanto descristianização, paganização ou dessacralização para os que tomam a religião cristã como capaz de corrigir distorções morais a partir de certos valores; c) irreversível, em que a secularização liberta as potencialidades da fé cristã, e podem contribuir para purificar o Cristianismo da tendência de se tornar uma religião. Esses três sentidos pressupõem um processo histórico unilinear e irreversível de declínio moderno da religião, ideia parcialmente contestada por Taylor. Por fim; d) reversível, pois, enquanto fenômeno histórico, a secularização não estaria imune a um processo de sacralização ou dessecularização, conforme Rudolf Otto e Mircea Eliade.

De qualquer modo, o mesmo Martelli (1995) argumenta que a tendência no estudo da religião tem sido aquela de Max Weber, de procurar mostrar a ambiguidade do termo “secularidade”, de depurá-lo de conotações ideológicas, e de explicar mais os percalços históricos do que propriamente fazer dele uma teoria explicativa do mundo moderno.

Outrossim, Araújo (2012) afirma que o debate sobre religião e esfera pública possui um viés prático, em que discursos religiosos se destacam pela estridência e eficácia nas controvérsias morais e políticas atuais, como aborto, suicídio assistido, pesquisas com células-tronco embrionárias humanas, união civil entre pessoas do mesmo sexo, pena de morte, ensino religioso nas escolas, uso de símbolos religiosos em instituições públicas, terrorismo globalizado, sentenças decretadas por guardiões da fé contra supostos tratamentos desrespeitosos de sua crença, orientações axiológicas conflitantes, etc., e um viés teórico, acerca da interpretação correta das consequências da secularização,

enquanto processo de racionalização cultural e social, de adaptação de indivíduos e grupos a um entorno secularizado e de compatibilidade entre religião e democracia.

Aqui, apesar de a relação entre política e religião ser clássica, constituindo a principal querela sobre os fundamentos normativos do Estado de Direito, de Locke a Kant, a questão da religião na esfera pública adquiriu novos contornos atualmente, especialmente na justificação da legitimidade política e da ética da cidadania, havendo uma tendência em separar em duas respostas a questão sobre o papel político que a religião deve desempenhar: a) exclusivista ou separatista, em que doutrinas religiosas não podem tomar lugar em discussões políticas e decisões públicas, com defensores em Charles Larmore, Richard Rorty e Thomas Nagel, e; b) inclusivista ou integracionista, que argumenta pela legitimidade das convicções religiosas dos cidadãos na política democrática, com defensores em Michael Sandel, Paul Weithman, Christopher Eberle e, conforme espero demonstrar ao longo deste trabalho, Charles Taylor, sendo que Araújo (2012) inclui Rawls e Habermas num inclusivismo “fraco” ou moderado.

Assim, Campos e Gusmão (2010) oferecem um amplo panorama sobre as posições de teóricos que veem no bojo de Émile Durkheim e Max Weber, como Robert Bellah, Danièle Hervieu-Léger, Luc Ferry, Marcel Gauchet e o próprio Taylor, e concluem, com algumas ressalvas, que a religião permanece fortemente no cenário social secular, e que suas características principais são o indivíduo como ponto de partida e a mobilidade como “[...] capacidade individual do sujeito contemporâneo de elaborar seu próprio universo de normas e de valores [...]” (CAMPOS e GUSMÃO, 2010, p. 79).

Já adentrando no pensamento tayloriano sobre secularidade, apesar do difundido sentido de secularidade como separação entre Igreja e Estado, ele sustenta que “[...] secularismo exige mais do que isso. [...] Se tentarmos analisá-lo mais de perto, ele envolve, na verdade, requisitos complexos” (BUTLER *et al*, 2011, p. 34)⁶⁹. Aqui, seria interessante distinguir secularidade, como o já referido processo de racionalização social e cultural, de secularismo, como conjunto de atitudes, crenças e visões de mundo relativos à condição humana moderna (ARAÚJO, 2012). Neste ponto, Erika Prijatelj, acompanhando José Casanova, de que “secular” é uma categoria epistêmica moderna

⁶⁹ “[...] secularism requires more than this. [...] If we try to examine it further secularism involves in fact a complex requirement” (tradução livre). Segundo Abbey (2000, p. 197), Taylor distingue desestabilização entre igreja e estado da privatização da fé religiosa, e que parte do desafio de entender a secularidade é explicar “[...] how the first became subsumed under the second and the distinction between them eclipsed.”

central, que permite decodificar, compreender e experienciar a realidade em termos diferenciados do religioso, aduz que:

“O *secularismo* se refere, mais amplamente, a toda uma gama de visões de mundo modernas e ideologias seculares relativas à ‘religião’, que podem ser conscientemente mantidas, explicitamente elaboradas ou pressupostas. A secularidade é um fenômeno complexo e essa complexidade precisa ser respeitada. No entanto, nestes casos de distinção analítica entre secular, secularismo e secularização pode-se dizer que emerge uma forte e constitutiva relação mútua entre o secular e o religioso.” (LAKITSCH, 2014, p. 75)⁷⁰

Feitas essas brevíssimas considerações, esta parte do trabalho destina-se a apresentar a teoria de Taylor sobre secularidade e sua imbricação social, especialmente em obras recentes e em *Uma era secular*, cujo mérito, afirma Marques (2009, p. 01), “[...] não está na originalidade do tema, mas no tratamento extremamente orgânico dos assuntos”. Mais especificamente, pretendo demonstrar a evolução de seu pensamento sobre secularidade que, de descoberta de fontes morais antropológicas (TAYLOR, 2011b), passa pelos modos de crença e de descrença que podem surgir no cenário contemporâneo (TAYLOR, 2010c), para chegar à secularidade enquanto amplo quadro de diversidade de crenças e valores que os cidadãos adotam (TAYLOR e MACLURE, 2011) e enquanto arranjos institucionais derivados dos bens da Revolução Francesa, da liberdade, da igualdade e da fraternidade⁷¹ (BUTLER *et al*, 2011; TAYLOR, 2011c).

Assim, serão analisadas suas reflexões fenomenológicas – na compreensão de comportamentos subjacentes à crença e à descrença no Ocidente, sob o prisma da consciência doadora de sentido e no aspecto motivacional, no que ele denomina de modo “ingênuo” –, e filosóficas – no modo como articula e compreende tais fenômenos a partir de conceitos e categorias – sobre a secularidade, assim como o lugar da religião, da não-religião, da crença e da descrença contemporâneas⁷².

⁷⁰ “*Secularism* refers more broadly to a whole range of modern worldviews and secular ideologies concerning ‘religion’, which may be consciously held, explicitly elaborated, or taken-for-granted assumptions. Secularity is a complex phenomena and that complexity needs to be respected. However, in all these cases concerning the analytical distinction between the secular, secularism and secularization it can be said that a strong and mutual constitutive relationship between the Secular and the Religious emerges.” (tradução livre).

⁷¹ Secularidade em Taylor não pode ser explicada apenas em termos negativos. “Many positive doctrines about the self, society and politics had to be formulated and to get a purchase before the idea of a world without God could be conceivable and attractive.” (ABBEY, 2000, p. 208).

⁷² Martelli (1995, p. 139) lembra que “[...] para os fenomenólogos, a experiência religiosa consiste em experimentar a presença do sagrado. Trata-se de um evento que constitui o específico da religião”. Assim, o viés fenomenológico em Taylor (2007) reside em analisar a vivência do sagrado em sua dimensão social e os modos ingênuos de crença. Porém, ele não se restringe àquilo que aparece, mas, tomando a

7. BREVE PROPEDEÚTICA

Nesse caleidoscópio de teorias, entendo importante esclarecer propedeuticamente dois termos-chave no pensamento tayloriano sobre secularidade e sociedade: os sentidos de secularidade e os imaginários sociais. A meu ver, é um determinado sentido de secularidade e reflexões sobre o fundamento daquilo que se crê, pensa e age que darão o tom para compreender o esforço teórico de Taylor, sendo que os demais conceitos e categorias tramitarão, com maior ou menor proximidade, em torno delas. Acredito que a justificativa a essa intuição será evidenciada ao longo da exposição.

7.1. Por um sentido de secularidade

Taylor (2010c) argumenta a existência de dois sentidos ordinários sobre secularização: a) o esvaziamento da noção de Deus ou de uma realidade última dos espaços públicos, e; b) o declínio de convicções e práticas religiosas. O primeiro, porém, apresenta falhas, pois há casos, como nos Estados Unidos, que revela certa integração entre “espaço público secular *versus* práticas religiosas”, inclusive, com vasta maioria da população que, malgrado defenda a laicidade, acredita em Deus e pratica sua religião. O segundo reflete uma dificuldade praticamente insuperável em aferir empiricamente a relação entre frequência a determinado local de culto e a secularização (ABBEY, 2000).

Ele propõe, então, um terceiro sentido, próximo aos dois primeiros e que privilegia a questão do sentido da vida (ARAÚJO, 2012), relativo às condições da crença (*conditions of belief*), ou seja, da crença e da descrença como modos alternativos de vida moral/espiritual quanto à plenitude (*fullness*), especialmente na passagem de uma sociedade em que “[...] a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras e, em geral, não a mais fácil de ser abraçada [...]” (TAYLOR, 2010c, p. 15).

Portanto, seu escopo é definir a mudança de uma sociedade que imputava exclusividade à fé para outra em que essa fé, “[...] mesmo para o crente mais devoto, representa

transcendência como ontológica, e a partir do substrato fenomenológico, também articula filosoficamente tipos-ideais, categorias e outros elementos conceituais. Daí o título deste trabalho.

apenas uma possibilidade humana entre outras” (TAYLOR, 2010c, p. 15). Conforme visto na primeira parte, trata-se de uma situação na qual a crença em Deus ou de um horizonte moral referenciado no divino não é mais axiomático, e algumas alternativas renegam qualquer referência ao transcendente. Porém, no contexto da fenomenologia tayloriana, entender tal sentido de secularidade demanda evidenciar todo o contexto de compreensão no qual experiências e buscas morais, espirituais ou religiosas têm lugar, já que “uma era ou sociedade seria secular ou não em virtude das condições da experiência do espiritual e da sua busca” (TAYLOR, 2010c, p. 16).

E, uma vez que o objetivo reside em verificar tais condições, o autor canadense não trata crença e descrença como teorias rivais, mas “[...] nos diferentes tipos de experiência vivida envolvidos na compreensão da vida de uma maneira ou de outra, no que significa viver como crente ou como descrente” (TAYLOR, 2010c, p. 17). Inclusive, em artigos recentes, Taylor (e MACLURE, 2011; BUTLER *et al*, 2011) argumenta que a secularidade, mais do que a separação de religião e Estado, e além do modo em que crença e descrença emergem, envolve o reconhecimento de algum tipo de transcendência, religiosa ou secular, espiritual ou moral, a que seres humanos aderem a partir das avaliações fortes e da busca de plenitude, com repercussões sociais e políticas.

Conforme visto, dentro do realismo moral tayloriano, uma de suas teses compreende os indivíduos se movimentando num campo moral que dá fundamento ao modo como percebem e vivem suas vidas – então tratado como configurações e, doravante, ao que é possível inferir, como imaginários sociais e ordem moral –, e onde podem se localizar quanto à noção de plenitude, ou para as noções de exílio, perda, ausência, incompletude, até “[...] perdermos a noção de onde fica o lugar da plenitude, até mesmo do que seria a plenitude” (TAYLOR, 2010c, p. 19). Entre tais condições haveria uma intermediária, que escapa dos modos de negação, exílio ou vazio sem, no entanto, alcançar a plenitude.

Agora, Taylor assevera que essa condição intermediária pode ser a condição *prima facie* reivindicada por crentes e por descrentes, o que demonstraria que mesmo estes aspiram a um estágio além daquele em que se encontram⁷³. Por isso, o esforço teórico de Taylor (2010c) será escavar e salientar o espectro de substrato fático, vivencial e experiencial

⁷³ Daí asseverar Taylor (2010c, p. 21) que “a razão para descrever essas dimensões típicas da vida moral/espiritual humana como identificações de plenitude, modos de exílio e tipos de condição intermediária é permitir-nos compreender melhor a crença e a descrença como condições vividas, não apenas como teorias ou conjuntos de dogmas que se subscreve.”

relativo ao sagrado, a partir de maneiras alternativas de viver a vida moral ou espiritual num âmbito pré-cognitivo e num sentido mais amplo, e não a partir de elaborações teóricas, pois, do mesmo modo que sua visão da identidade moderna não privilegia considerações filosóficas, a análise sobre crença e descrença seguirá o mesmo caminho de evidenciações e confrontações do que subjaz aos comportamentos.

Pari passu ao viés fenomenológico, também será imprescindível para o autor canadense a análise da diferença entre as formas antigas de crença e as atuais, pois se nas antigas, a interpretação do moral/espiritual é vivido como realidade imediata, a compreensão moderna deu lugar a uma visão instrumental do mundo, capaz de gerar muitas opções a serem seguidas, em que interpretações descrentes parecem, *prima facie*, as únicas plausíveis⁷⁴. Portanto, ao situar o debate sobre crença e descrença na experiência vivida, e nas interpretações que dão forma a ela, Taylor perpassa pelo modo ingênuo ou reflexivo dessas interpretações, sendo ingênuo “[...] a interpretação em que vivemos sem jamais nos darmos conta disso como uma interpretação, ou – para a maioria de nós – sem jamais sequer tê-la formulado” (TAYLOR, 2010c, p. 47). Aqui, ele acredita que esse âmbito forneceria dados importantes, anteriores ao trato filosófico.

Mais dois pontos. Primeiro, Taylor, ao reconhecer a dificuldade em definir religião, dada a variedade de fenômenos considerados religiosos, procura uma referência nem tão ampla a ponto de incluir qualquer fato, nem demasiado restrita a ponto de excluir uma compreensão mais interessante, e faz uma dupla ponderação. De um lado, toma a divisão entre transcendente e imanente uma boa medida para compreender a religião no Ocidente, vez que a grande invenção deste seria a de uma ordem imanente na natureza, sendo a imanência a negação de qualquer forma de interpenetração entre coisas da natureza e o sobrenatural – Deus, deuses, espíritos, forças mágicas, etc.⁷⁵. Por outro, há o contexto prático de concepções de florescimento humano, do que constitui uma vida plena em seus próprios termos, surgindo aí uma tensão entre permanecer nos objetivos desse florescimento e reconhecer uma busca de objetivos finais e, neste caso, de “ir além” do florescimento humano para afirmá-lo, como no caso de ecologistas, ou negá-

⁷⁴ Isso não atingiria a todos, sendo que a civilização moderna compõe-se de “uma miríade de sociedades, subsociedades e meios sociais, todos bem diferentes uns dos outros. Mas a pressuposição do ateísmo tornou-se predominante em um número cada vez maior desses meios sociais e alcançou a hegemonia em determinados meios cruciais, na vida acadêmica e intelectual [...]” (TAYLOR, 2010c, p. 26).

⁷⁵ Taylor (2007) considera escorregadio (*slippery*) o termo transcendência, mas o toma como “[...] aiming beyond life or opening yourself to a change in identity” (TAYLOR, 1999a, p. 21).

lo, porque ele é inferior (estoicismo), ou porque, apesar de bom, há um objetivo superior a ser atingido (cristianismo).

Com isso, Taylor (2010c, p. 35) considera a religião como transcendência num triplo “ir além”: a) na noção de que há algum bem mais elevado do que o florescimento humano, capaz de conduzir a uma transformação maior que qualquer perfeição antropológica; mas essa noção deve (b) fazer sentido na crença em um poder mais elevado, e; c) considerar a “vida” para além dos limites do nascimento e da morte material.

Daí, a pergunta adequada no trato da secularidade não recai sobre a vivência da plenitude em termos de “dentro ou fora”, mas sobre o reconhecimento de algo transcendente, de algum bem mais elevado que o florescimento humano, tendo em vista que, para Taylor, a secularidade moderna, enquanto “[...] condição na qual nossa experiência de e nossa busca por plenitude ocorre”⁷⁶ (TAYLOR, 2010c, p. 33/34), coincidiu com o surgimento de um humanismo autossuficiente, que não aceita outro objetivo final senão o florescimento humano.

Por fim, Taylor enfatiza que a temática em discussão está repleta de “histórias de subtração” (*subtraction story*), referindo-se a teorias da modernidade e da secularidade:

“[...] que as explicam no sentido de que seres humanos perderam ou se livraram ou se libertaram de certos horizontes confinadores anteriores ou de ilusões ou de limitações de conhecimento. O que emerge desse processo – modernidade ou secularidade – deve ser compreendido em termo de características subjacentes à natureza humana que estavam lá o tempo todo, mas se encontravam bloqueadas pelo que agora foi removido.” (TAYLOR, 2010c, p. 37)

Segundo Araújo (2012, p. 20), teorias subtracionistas seriam incapazes de entender a secularização como uma mudança horizonte de sentido, “[...] como transformação das condições em que se dão a relação com a transcendência e a aspiração humana de completude”. Concluindo, a partir da conclusão da primeira parte, secularidade consiste nas reconfigurações sociais que possibilitará certos modos de crença e de descrença, num novo contexto que orientará a busca e o questionamento moral e espiritual dentro

⁷⁶ Aqui, Taylor retoma a tese de que tal secularidade “[...] ganhou vida com a possibilidade do humanismo exclusivo, a partir do deísmo providencial, o que, assim, pela primeira vez, ampliou a variedade de opções possíveis, colocando um ponto final da era da fé religiosa ‘ingênua’. O humanismo exclusivo, em certo sentido, aproximou-se de nós por meio de uma forma intermediária, o deísmo providencial; e ambos, deísmo e humanismo, tornaram-se possíveis a partir de desdobramentos anteriores do cristianismo ortodoxo” (TAYLOR, 2010c, p. 34).

de um quadro imanente, cuja principal característica, junto ao humanismo exclusivo, reside em desacreditar o reconhecimento ingênuo do transcendente.

7.2. Imaginários Sociais

No eixo teórico tayloriano, de reflexões sobre a diferença da crença e da descrença em quinhentos anos de civilização moderna, uma compreensão efetiva da secularidade deve ponderar que as crenças se sustentam dentro de um contexto ou quadro do tido como certo, mas que costuma permanecer tácito ou sequer formulado, e isso “[...] é o que filósofos, influenciados por Wittgenstein, Heidegger ou Polanyi, chamaram de o *background*” (TAYLOR, 2010c, p. 27). Conforme visto, a modernidade operou profundas rupturas com o *background* anterior, gerando dicotomias entre imanente e transcendente, natural e sobrenatural, sendo que tal separação de um nível independente, “[...] da ‘natureza’, o qual pode ou não estar em interação com algo adicional ou mais além, é um ponto crucial da teorização moderna que, por sua vez, corresponde a uma dimensão constitutiva da experiência moderna”⁷⁷ (TAYLOR, 2010c, p. 27).

Logo, imaginário social é outro conceito central no pensamento de Taylor, vez que a vida e o espaço onde ela é vivida são percebidos como portadores de um determinado ideal moral ou espiritual⁷⁸. Assim, imaginário social é “[...] o modo como coletivamente imaginamos, mesmo pré-teoricamente, nossa vida social no mundo ocidental contemporâneo” (TAYLOR, 2010c, p. 182). Também, “consiste nos conhecimentos de base compartilhados da sociedade, que possibilitam a ela funcionar do modo como funciona” (TAYLOR, 2010c, p. 384). Ou, ainda, “não é um conjunto de ideias; é, antes, o que possibilita, mediante a atribuição de sentido, as práticas de uma sociedade” (TAYLOR, 2010b, p.11). Veja-se tratar-se de conceito próximo ao de “configurações”, descrito na primeira parte, enquanto horizonte moral formado a partir das avaliações fortes e que permite a construção de identidades. Porém, como “configurações” é um

⁷⁷ É essa mudança, na qual as pessoas buscam a plenitude no contexto moderno, que Taylor (2010c, p. 28) entende como a chegada de uma era secular, na qual “[...] o eclipse de todas as metas que vão além do florescimento humano se torna concebível [...]. Essa é a ligação entre a secularidade e um humanismo autossuficiente.” (TAYLOR, 2010c, p. 34).

⁷⁸ Tais ideais se referem a quadros “[...] de como seria um modo de vida melhor ou mais elevado, onde ‘melhor’ e ‘mais elevado’ são definidos não em relação ao que possamos desejar ou precisar, mas sim oferecer um padrão do que devemos desejar” (TAYLOR, 2011a, p. 25).

termo que praticamente não aparece nas demais obras pós-*As fontes do self*, minha sugestão é que o autor canadense abrangeu, sob a categoria dos imaginários sociais (e, principalmente, de ordem moral, como será visto adiante) boa parte do que havia trabalho sob o título “configuração”. Logo, a ideia de configurações continua atuando, porém, sob a rubrica de imaginários sociais que, ao que parece, deu contornos mais sociais às categorias de sua ontologia moral, apesar da permanência do viés moral.

Retomando o conceito de imaginários sociais, apesar de ser a forma como os indivíduos conseguem pensar a totalidade da sociedade, trata-se de algo mais amplo e profundo que as estruturas intelectuais pretendem conceber a realidade social. Por isso, Taylor se refere a “imaginário” e não a “teoria” social, pois: a) é o modo como as pessoas imaginam seus contornos sociais, descritos em imagens, histórias, lendas, etc., e não teoricamente; b) em regra, teoria é propriedade de uma minoria, enquanto o imaginário é compartilhado, senão por todos, por um número maior de pessoas, e; c) é um senso de legitimidade amplamente compartilhado e uma instância de entendimento que torna possível práticas comuns. Logo, trata-se de algo complexo, que excede a compreensão imediata sobre o sentido de práticas particulares, e que incorpora uma noção das expectativas de um em relação aos demais enquanto um tipo de conhecimento comum, factual e normativo, capacitando o indivíduo para se conduzir nas práticas coletivas. Enquanto *background*, é um conhecimento:

“[...] desestruturado e desarticulado da nossa situação toda, no interior da qual características particulares do nosso mundo se mostram para nós no sentido que têm. Ele jamais pode ser adequadamente expresso na forma de doutrinas explícitas, em virtude de sua natureza muito ilimitada e indefinida.” (TAYLOR, 2010c, p. 212)

Dessa amplitude e desarticulação teóricas, a relação entre práticas e compreensões de fundo subjacentes aos imaginários não seria unilateral, e dela um repertório de ações coletivas seria disponibilizado⁷⁹, sendo que na maior parte da história, os indivíduos viveram através desse repertório sem qualquer referência conceitual.

Logo, se o pano de fundo que dá sentido a um ato é amplo e profundo, então, esse sentido “[...] faz uso do nosso mundo todo, isto é, da nossa noção do nosso dilema todo no tempo e no espaço, entre os outros e a história” (TAYLOR, 2010c, p. 214). Essa noção fará com que o autor procure estabelecer uma relação entre ideia e prática, entre teoria e imaginário social, para evidenciar o modo como essa relação possa fazer

⁷⁹ Mesmo nas diversas situações, “[...] conhecemos o ritual [...]” (TAYLOR, 2010c, p. 213).

tamanho sentido às pessoas, a ponto de não conseguirem mais enxergar senão pelas lentes de suas premissas. Posteriormente, será visto como os imaginários sociais modernos formaram a ordem moral moderna e suas repercussões para a eclosão da secularidade e dos modos de crença e descrença que tomaram lugar.

8. A REFORMA *LATO SENSU*: PASSOS ESPIRITUAIS DA SECULARIZAÇÃO

Para compreender melhor o surgimento da afirmação da vida cotidiana como um hiperbem moderno e seu impacto secularizante, faz-se necessário evidenciar elementos trabalhados em escritos recentes, onde Taylor demonstra como o processo de secularização ocidental contou com amplos movimentos no interior do cristianismo, ajudando a empurrar a compreensão humana para um contexto cada vez mais secular e, ironicamente, descrente, primeiro, pelas reformas e, posteriormente, pelo deísmo, e que tornaram praticamente incompreensíveis as visões de mundo antiga e medieval.

8.1. Antecedentes da Reforma

Sob inspiração hegeliana, Taylor advoga a tese da sedimentação do passado no presente, de que a noção de onde se está define-se pela história de como se chegou a determinado estado, sendo que a análise dos dilemas morais e espirituais contemporâneos demanda ampla consideração filosófica de componentes históricos⁸⁰, mormente quando a autocompreensão atual se determina parcialmente na percepção de superação de uma condição anterior e, por isso, resta “[...] uma inescapável (embora geralmente negativa) referência a Deus na própria natureza da nossa Era Secular” (TAYLOR, 2010c, p. 45).

Nesse passo, a primeira grande análise de Taylor (2010c, p. 39) envolve a importância e a repercussão operada pela Reforma em sentido amplo, incluindo movimentos

⁸⁰ Segundo James Heft (TAYLOR, 1999a, p. 10), “much of Taylor’s interpretive work on the history of philosophy uses a method of ‘retrieval’, a sympathetic effort to understand carefully what has been said, and then discernment, in light of current concerns, of what remains of value and of what might enlarge our understanding of ourselves and our culture.”

reformistas que, desde o século XII, visavam desenvolver novos modos de espiritualidade, mais centrados no indivíduo. Segundo ele, a história subtracionista, que afirma que explicações científicas do mundo fizeram as pessoas buscarem alternativas a Deus, desconsidera que a ciência mecanicista ameaçava a crença no mundo encantado, e não em Deus, e que mesmo práticas seculares foram colocadas sob um forte senso de Providência, como no deísmo. Outra subtração estaria na explicação da mudança como desencantamento ou na necessidade de se procurar referências alternativas a Deus quando de seu desaparecimento da realidade, “[...] como se eles já estivessem lá, simplesmente à espera do convite para entrar” (TAYLOR, 2010c, p. 43). O autor canadense contesta isso, pois as interpretações alternativas de plenitude não estavam disponíveis para todos, e se a ciência ajudou a desencantar o universo e abriu caminho para o humanismo exclusivo, também era necessária a confiança nos próprios poderes de ordenamento moral, e isso contou com ampla participação religiosa.

Para Taylor, o mundo antigo possuía apenas no epicurismo uma alternativa de humanismo exclusivo. Porém, imaginar uma forma amplamente aceitável desse humanismo não era algo a “[...] ser feito da noite para o dia. Tampouco essa forma poderia surgir de uma vez, mas acabou chegando numa série de fases, emergindo a partir de formas cristãs anteriores” (TAYLOR, 2010c, p. 44). Destarte, Taylor mapeia e analisa os aspectos fundamentais de cinco mudanças⁸¹ que deram o contraste para a diferença da crença entre 1500 a 2000, doravante pontuadas.

8.1.1. Desencantamento e descrença: entre porosidade e proteção

Taylor (2010c, p. 46) considera o desencantamento como um processo de desmágicização, de desaparecimento da presença e atuação de espíritos e potências

⁸¹ As mudanças são: a) vivia-se num mundo encantado, de espíritos, demônios e forças morais (TAYLOR, 2010c, p. 41), contrário ao desencantado, termo weberiano para descrever a condição moderna; b) o mundo testemunhava a ação e o propósito divinos num cosmo com papéis pré-fixados; c) a ideia de Deus imbricava-se na existência social como a própria pólis, reino, igreja, etc., capaz de manter profundas tensões em equilíbrio. Para Taylor, de 1500 a 2000 tais características desapareceram, mas a mudança crucial foi “[...] no entendimento do que chamei ‘plenitude’. É uma passagem de uma condição na qual nossas aspirações espirituais e morais mais elevadas nos direcionam inescapavelmente para Deus [...] para outra na qual tais aspirações podem relacionar-se a uma miríade de diferentes fontes [...] que negam a Deus” (TAYLOR, 2010c, p. 42). Por isso, ele acrescenta: d) a perda de uma compreensão comum do tempo, e; e) a erosão da concepção da realidade como *cosmos* para a de universo neutro.

morais do mundo e a substituição por outro onde o único lugar de pensamentos, sentimentos e vigor espiritual é a mente, espaço que possibilita uma autoconsciência introspectiva. No bojo das considerações sobre o surgimento dos modos de autocontrole e de autodescoberta, construídos no multimilenar processo de interiorização das fontes morais, Taylor verifica o que teria ocorrido na passagem para o desencantamento, no modo ingênuo da experiência: do esvair da crença generalizada da presença e atuação de espíritos e forças cósmicas, e onde a existência de Deus e de espíritos são questionadas⁸², e o significado⁸³ de compreensões, percepções e crenças passam a estar na mente, na medida em que despertam alguma resposta no sujeito.

No contexto encantado, “[...] a linha entre a agência pessoal e força impessoal não estava claramente demarcada” (TAYLOR, 2010c, p. 49), e poderes inter-humanos de indução de significados perpassavam a esfera humana, de modo que forças morais externas, personificadas ou não, tornavam ausentes certas fronteiras essenciais aos modernos e eram profundamente significativas. Para os modernos, ao contrário, um significado é endógeno⁸⁴, e só existe quando afeta a mente/organismo.

Outrossim, objetos e seres extra-humanos ainda possuíam poderes mágicos, vale dizer, carregavam um poder causal e funcionavam como *loci* de poder, aptos a influenciar resultados físicos para o bem ou para o mal. Mas, no desencantamento perde-se qualquer sentido a compreensão de objeto “carregado”, e o mundo físico deveria corresponder a leis causais indiferentes à moralidade humana (TAYLOR, 2003b). Desse modo, Taylor (2010c, p. 53) lembra o fascínio na crença antiga e medieval na influência de espíritos e seres extra-humanos, e o medo exasperado da possessão: os significados não estando somente “dentro”, mas tampouco exclusivamente “fora”, a fronteira que delimita onde começa ou termina um significado não é nítida, mas porosa.

Porém, “imagine agora que esta não é uma teoria, mas a forma como percebemos as coisas e, portanto, como parecemos experienciá-las” (TAYLOR, 2010c, p. 54). Para o autor canadense, uma profunda noção de vulnerabilidade integrava o contexto de

⁸² Porém, não é que a modernidade experiencie ingenuamente a não existência do mundo encantado; ela não o experiêcia. Lembro, porém, que ele trata da sociedade do “atlântico norte”, e que elementos da cultura e da religiosidade brasileiras parecem contestá-lo em importante medida.

⁸³ Significados são “[...] nossas respostas à significância, à importância, ao sentido que encontramos nas coisas” (TAYLOR, 2010c, p. 48).

⁸⁴ Não que modernamente os indivíduos não sejam afetados exogenamente. Porém, tal afetação só é significativa se elaborada interiormente. Para os antigos, o objeto, o local, a pessoa, a situação, etc., era o próprio componente causal, e que afetava independentemente do indivíduo.

significância antigo e medieval, e carregava consigo ideias, crenças e práticas concernentes a obrigação, dívida, culpa e castigo, o que se perdeu no desencantamento.

Assim, na primeira faceta do desencantamento, é central a distinção tayloriana entre o *self* protegido (*buffered self*), moderno, com fronteiras bem definidas entre interior e exterior, e o *self* poroso (*porous self*), pré-moderno, suscetível às influências externas, o que revela uma condição existencial diferente. No primeiro, pode-se distanciar-se, desprender-se de tudo fora da mente e, daí, “consigo ver a fronteira como uma proteção, tal que as coisas precisam ‘chegar até mim’. [...] Esse *self* pode ver a si mesmo como invulnerável, como senhor dos significados das coisas para ele” (TAYLOR, 2010c, p. 55/56), cujo auge seria o *self* pontual lockeano. No segundo, o *self* é vulnerável à ação externa, de espíritos, de demônios e de forças cósmicas, sendo que suas emoções e sentimentos mais poderosos não estão em seu pleno domínio.

Na segunda faceta, o *self* protegido “[...] pode produzir a ambição de desengajar-se de qualquer coisa que esteja além da fronteira e de atribuir sua própria ordem autônoma à sua vida” (TAYLOR, 2010c, p. 56), surgindo a oportunidade de autocontrole. Segundo Abbey (2000), o *self* protegido captura uma mais clara e justa delimitação da individualidade, assim como o torna menos refém de coisas incontroláveis, residindo, aqui, a visão do mundo “[...] como o domínio da lei natural que não admite exceção”, conquanto a ordem que não admite exceções “[...] era ainda algo do futuro. Era uma faceta do mundo desencantado” (TAYLOR, 2010c, p. 58/59).

Concluindo, primeiro, a descrença era difícil num mundo encantado, em cuja ambiguidade de forças antagônicas, Deus aparecia como garantidor, sendo que, em geral, “ficar contra Deus não é uma opção no mundo encantado. Esse é um caminho que a mudança para o *self* protegido impingiu” (TAYLOR, 2010c, p. 59). Mas só isso não seria suficiente para promover a mudança, pois era necessária uma opção positiva de humanismo exclusivo. Segundo, tal mudança possibilitou o desprendimento de Deus e do *cosmo*, tornando o humanismo exclusivo uma possibilidade, mas não uma realidade.

8.1.2. O divino na realidade

Logo, se o *self* protegido está ciente da possibilidade de desprendimento do entorno natural ou social, viver no mundo encantado e poroso era inerentemente viver em

sociedade, e o fundamental era que ser afetado por e se proteger contra forças malévolas se dava na instância social, e isso possui duas consequências. Primeiro, era relevante a fixação de um consenso e de uma ortodoxia que impedisse a divisão social. Segundo, a sociedade era experienciada, dentro de uma compreensão de Deus e dos poderes mágicos, como um centro desse poder. Ambos resultam num vínculo entre esferas sociais e institucionais com o sagrado, sendo inimaginável, para o autor canadense, que não fosse desse modo (TAYLOR, 2010c, p. 60).

Para ele, é este papel fundador de Deus na sociedade “[...] que talvez explique como era difícil abrir nossas mentes para a possibilidade de que pudesse existir uma sociedade que não estivesse fundamentada em crenças religiosas comuns” (TAYLOR, 2010c, p. 62), daí a vinculação institucional com determinadas crenças. Vale ressaltar que, mesmo contemporaneamente, subsiste a vinculação entre instituições e crenças, com a diferença de ela ser referenciada antropologicamente, como no que está na base, por exemplo, das atuais concepções de Estado Democrático de Direito (BRANCO e MENDES, 2011; MASCARO, 2008a), cujos pressupostos são assumidos como certos e sem os quais não podemos viver, e daí Taylor considerar os arranjos institucionais das modernas democracias em torno dos bens da revolução francesa (BUTLER *et al*, 2011).

Aqui reside algo fundamental em Taylor: uma sociedade secular não é propriamente aquela que rechaça a crença religiosa ou em algo transcendente, mas a que, no contexto das avaliações fortes e da vinculação entre identidade e moralidade, possui nichos de crenças espirituais e morais não mais necessariamente referenciadas em Deus ou no transcendente, mas também em outros espaços morais, alguns absolutamente imanentes.

8.1.3. Mediação de tensões sociais: o equilíbrio complementar e o desequilíbrio linear

Outrossim, Taylor (2010c, p. 62) argumenta a existência de uma série de tensões sociais na antiguidade e no medievo entre, de um lado, exigências cristãs de autotranscendência e, de outro, instituições e práticas sociais que visavam algum florescimento humano, em suma, uma tensão entre noções dominantes de fé cristã e necessidades da vida cotidiana. Seja nas disputas entre vocações celibatárias e a ética da honra guerreira, seja no carnaval e nos rituais de inversões da ordem, a noção de complementaridade de funções

conferia certo equilíbrio às tensões sociais contínuas e variadas. Num diálogo com Victor Turner acerca das teorias que explicam o carnaval, Taylor (2010c, p. 66) aduz que “a ordem da qual estamos zombando é importante, mas não é derradeira; derradeira é a comunidade à qual ela serve, e essa comunidade é essencialmente igualitária”⁸⁵. Daí resulta que o mundo das festividades incorporava uma noção de complementaridade, de necessidade mútua dos opostos, de estados antitéticos essenciais, mas que não poderiam ser vividos ao mesmo tempo. Trata-se de um cosmo cuja ordem precisa do caos, que entrelaça estrutura e antiestrutura, código e anticódigo.

Desse modo, Taylor (2010c, p. 70) afirma que, se a antiguidade vivenciou os momentos de irrupção de antiestrutura num contexto social e espiritual amplo, inclusive nas estruturas oficiais, o eclipse dessa compreensão resulta na secularização dos espaços públicos, pois foi a ideia moderna de um código que não tolerava antiestruturas ou limites que suplantou a complementaridade antiga e medieval. No ambiente moderno, carnaval e revolução nunca coincidem, pois, se aquele irrompe, enquanto antiestrutura, para reafirmar a estrutura e equilibrar as cisões sociais, este, também como antiestrutura, irrompe para acabar com toda antiestrutura e substituir definitivamente a ordem vigente, onde desequilíbrios serão resolvidos no interior de uma ordem linear.

Essa linearidade, característica do liberalismo moderno, no entanto, apresentará limitações e efeitos colaterais nas sociedades ocidentais. Arrefecido o ideal iluminista do positivismo jurídico (BOBBIO, 2004) – de regular juridicamente todas as ações humanas –, tem-se que o ideal do código único é um mito, parcialmente mitigado pela noção de esfera privada, onde a antiestrutura por emergir, conferindo ao indivíduo um espaço para a criatividade (TAYLOR, 2010c, p. 72). Além disso, para Taylor, a nomolatria liberal obsta uma discussão aprofundada sobre suas problemáticas, já que incapacitada a reconhecer seus próprios pressupostos, conforme será visto adiante.

⁸⁵ A importância dos carnavais e rituais de inversão residia na noção de *communitas*, enquanto “[...] intuição que todos compartilhamos de que, além da forma como nós nos relacionamos uns com os outros dentro de nossos diversificados papéis codificados, também somos uma comunidade de seres humanos multifacetados, essencialmente iguais, que estão associados juntos. É essa comunidade subjacente que desponta em momentos de inversão ou transgressão e que confere legitimidade ao poder dos fracos”. Ocorre que “[...] o impulso para a *communitas* é potencialmente polivalente. Ele pode dar destaque não só à nossa comunidade, mas também à comunidade humana. E, ao nos separar dos papéis codificados, também promove inúmeras outras coisas além de liberar o companheirismo. Também liberta nossa espontaneidade e criatividade. Permite o livre reinado da imaginação.” (TAYLOR, 2010c, p. 68/69).

8.1.4. O papel do tempo

Se as três situações acima – os eclipses do mundo encantado, do sagrado ôntico-institucional e da complementaridade – são comumente consideradas fundamentais na secularização, elas não dão conta de toda a explicação, sendo necessário salientar as alterações quanto à concepção do tempo. Para Taylor (2010c, p. 74), a concepção pré-moderna organizava o tempo comum, secular, em função dos tempos superiores (*higher times*), os quais reordenavam aquele ao introduzirem distorções e inconsistências. São três os tempos superiores: a) o da eternidade, de herança platônica, em que o ser pleno está fora do tempo e não se modifica, contrário ao secular, menos real e importante; b) o de viés cristão, relativo à noção agostiniana que toma o tempo a partir do vivido, na junção do passado no presente para projetar o futuro, podendo-se considerar Agostinho “[...] o precursor das três *ekstaseis* de Heidegger” (TAYLOR, 2010c, p. 77), em que se elevar na eternidade é participar do instante de Deus, e; c) o de um *illud tempus*, um tempo original e primordial, de quando a ordem das coisas teria sido estabelecida e cujos eventos fundantes condicionariam a realidade do tempo presente, tematizado por Eliade (1992). Tais concepções de tempos superiores ajudaram a formar:

“[...] a consciência de tempo dos nossos predecessores medievais. Em cada caso, assim como a dimensão ‘horizontal’ do tempo meramente secular, existe uma dimensão ‘vertical’, que pode permitir as ‘distorções’ e a condensação do tempo [...]. O fluxo do tempo secular ocorre num contexto vertical múltiplo, de forma que tudo se relaciona com mais de um tipo de tempo.” (TAYLOR, 2010c, p. 78)

Com isso, a refração do tempo secular em função dos tempos superiores se perdeu parcialmente entre os modernos, já que estes tendem a perceber a vida no fluxo exclusivamente horizontal, e “[...] a imbricação do secular em tempos superiores já não é mais, para muitas pessoas, hoje, uma questão de experiência comum, ‘ingênua’” (TAYLOR, 2010c, p. 80). Portanto, o novo modo de vivenciar o tempo ajudou a estabelecer as bases da sociedade secular, e isso está vinculado aos imaginários sociais modernos e à ordem moral moderna em formação, conforme será visto.

Outrossim, para Taylor, conquanto a ciência mecanicista do século XVII tenha contribuído para tal transformação, ela não foi o elemento causal exclusivo, pois a experiência e o envolvimento no tempo secular estão relacionados mais propriamente ao modo como se vive e se ordena a vida, de modo que “as disciplinas da nossa ordem civilizada moderna levaram-nos a mensurar e a organizar o tempo como nunca na

história humana” (TAYLOR, 2010c, p. 81), tendo como um dos efeitos colaterais a formação de um ambiente social uniforme, regulado, rigoroso e ordenado, cuja estrutura merece, segundo Taylor (2010c, p. 81), a descrição weberiana de “gaiola de ferro”. Por fim, Taylor argumenta que ainda há espaço para diversos tipos de tempo, conquanto incomparável à experiência pré-moderna, e que a teoria do tempo “homogêneo e vazio” de Walter Benjamin, central à modernidade, seria correta, mas incompleta, pois,

“[...] existem nós cairóticos nas histórias que contamos sobre nós mesmos no nosso tempo. As próprias revoluções são compreendidas por seus herdeiros e defensores como tais momentos cairóticos. E a historiografia nacionalista está repleta de tais momentos. Mas o que mudou é aquilo em torno do qual esses momentos se reúnem” (TAYLOR, 2010c, p. 75).

8.1.5. O esvaecer do cosmo familiar e o emergir do universo desconhecido

Por fim, há a transformação da compreensão do local onde se vive, na passagem de cosmo⁸⁶ para universo neutro. No contexto antigo, o cosmo, em sua finitude e limites bem definidos, exibia uma ordem que, aliada à sua hierarquia, deveria ser seguida na vida individual e social, sendo que “a religião bíblica [...] desenvolve-se na ideia de *cosmos*. Assim, acabamos por ver a nós mesmos como situados em uma história definida, que se revela no interior de um cenário limitado” (TAYLOR, 2010c, p.82).

Porém, modernamente a ideia de cosmo esvaneceu, e o homem se viu num universo cuja ordem exibia leis naturais que não admitiam exceções, parte como resultado da revolução científica, parte como resultado das mudanças aqui descritas. Essa transição contribui na passagem da crença teísta para o deísmo e a ordem impessoal e, posteriormente, a visão do universo como incomensurável e ameaçador gerará novas repercussões nas formas da crença e da descrença, como visto na primeira parte.

A relevância dessa mudança está no modo como alterou os termos do debate, remodelou as possibilidades de crença e de descrença, abriu novos lugares para o mistério e ofereceu novas maneiras de negar a transcendência cristã ortodoxa (TAYLOR, 2010c,

⁸⁶ Cosmo é a ideia antiga “[...] da totalidade da existência porque o termo contém o sentido de um todo ordenado. Não é que nosso universo não esteja ordenado à sua própria maneira, mas, no cosmo, a ordem das coisas era uma ordem humanamente significativa. Isto é, o princípio de ordem no *cosmos* estava intimamente relacionado, era geralmente idêntico, àquele que conferia contorno a nossas vidas” (TAYLOR, 2010c, p. 81).

p. 83). Aliás, foi a concepção de um universo que funciona qual relógio que favoreceu a formação de determinadas doutrinas da Providência, essenciais a uma visão impessoal da realidade, a qual poderia, posteriormente, ser tomada em seus próprios termos.

8.2. As fontes de reorganização social

Em resumo, o autor esboça a perda de um mundo, no qual forças espirituais afetavam:

“[...] os agentes porosos, no qual o social estava fundamentado no sagrado e o tempo secular nos tempos superiores, uma sociedade, sobretudo, na qual o jogo da estrutura e da antiestrutura era mantido em equilíbrio; e esse drama humano revelou-se no interior de um *cosmos*. Tudo isso foi desmantelado e substituído por algo bem diferente na transformação à qual, em geral e imprecisamente, chamamos de desencantamento.” (TAYLOR, 2010c, p. 83)

Agora, perdidas ou reformuladas as referências anteriores e localizados num universo mais vasto que o cosmo antigo, Taylor (2010c, p. 83) enfatiza o surgimento de movimentos que, aliados ao humanismo renascentista, à revolução científica e ao Estado policial, ganham fôlego no final do medievo, e que pretendiam remodelar toda a sociedade, a fim de satisfazer as exigências do Evangelho: a Reforma *lato sensu*. Tais movimentos são fundamentais para entender os demais movimentos acima descritos, sendo a Reforma protestante a sua culminância e radicalização, iniciado no século XII, de modos diferentes, denominadas de “protoRReformas”⁸⁷ (*Proto-Reformations*).

Conforme visto sobre a afirmação da vida cotidiana, tal movimento, em sua luta anti-hierarquizante original, fora deflagrado pela profunda insatisfação com o equilíbrio hierárquico que anulava e justificava, pela complementaridade, as várias “velocidades” quanto às questões espirituais: entre as vocações renunciatórias e a vida leiga. Porém, a passagem para a modernidade assiste ao surgimento de um crescente interesse de elevar o padrão espiritual de toda a Cristandade latina, e “esse ‘recrudescimento’ foi crucial à

⁸⁷ São quatro as características desses movimentos. Eles são: a) ativistas, pois buscam intervir no reordenamento social; b) uniformizadores, pois pretendem aplicar um modelo social único, abominando exceções, não-conformidades, ambivalências, etc.; c) homogeneizadores, e tendem a reduzir diferenças, ordenar a vida das pessoas e educar as massas por ações de governos ou religiosas, e; d) racionalizadores, no duplo sentido weberiano, pois “[...] não envolvem apenas um uso crescente da razão instrumental no exato processo de reforma ativista, assim como no estabelecimento de alguns dos objetivos da reforma (por exemplo, na esfera econômica); elas também tentam ordenar a sociedade por meio de um conjunto coerente de regras (a segunda dimensão da racionalidade de Weber [...] [racionalidade de valores])” (TAYLOR, 2010c, p. 112). Detalhes sobre racionalidade em Weber, vide Berten (2011).

destruição do velho *cosmos* encantado e à criação de uma alternativa viável no humanismo exclusivo” (TAYLOR, 2010c, p. 85).

Nesse diapasão, o início do primeiro milênio assistiu a dois fenômenos de massa operar alterações estruturais na noção de religião de duas velocidades, devidos parcialmente à escatologia cristã. Primeiro, surge uma nova relação com a morte, tornada agora fator de temor e de defrontação a um julgamento pessoal⁸⁸. Segundo, emerge uma nova atitude espiritual mais encarnacional e centrada no indivíduo, retratando um Jesus que esteve entre homens e que sofreu as agruras de uma vida material, contrapondo-se ao sagrado medieval radicado na comunidade e no rito. De qualquer modo, tais movimentos geraram novas cisões: de um lado, uma minoria buscava desenvolver uma devoção interior e pessoal mais intensa, ao tipo de Mestre Eckhart e, de outro, a maioria com práticas ainda enraizadas no mundo encantado (TAYLOR, 2003b; 2010c, p. 93). Nesse momento de ansiedades, porém, o elemento que efetivamente motivou a mudança foi, segundo Taylor, a teoria da salvação pela fé, vez que, com ela, Lutero tocara:

“[...] a questão nevrálgica de seu tempo, a preocupação e o medo centrais, que dominavam sobremaneira a piedade leiga, e impulsionou toda a extorsão das indulgências, a questão do julgamento, da danação e da salvação. Ao levantar a sua bandeira sobre essa questão, Lutero envolveu-se em algo capaz de mover multidões de pessoas, ao contrário da crítica humanista à piedade de massa, ou da rejeição do sagrado.” (TAYLOR, 2010c, p. 98/99)

Essa visão tayloriana sobre o impacto de Lutero é acompanhada por Berten (2011, p. 102), para quem a Reforma “[...] está na origem do ‘desencantamento’ do mundo – ou seja, a eliminação de toda a magia –, [...] que desembocará a médio termo nas formas de secularização contemporânea”, ressaltando que a importância da ética protestante não recaiu tanto sobre sua racionalidade, mas no fato de ser prática, ao inverter o sentido da confissão: em lugar da autoridade do diretor espiritual sobre o crente, a ideia é que este tome pulso de sua própria situação. Ou, como afirma Todorov (2008, p. 67/68), com a Reforma “[...] um mero camponês, se souber falar a Deus, pode ter razão contra o papa – o qual, afinal de contas, não escapa à heresia [...]”. Trata-se, então, de uma “[...] instrumentalização da consciência de si em função de um ideal ascético, de uma racionalização prática do comportamento” (BERTEN, 2011, p. 117). Essa inversão integra o processo de secularização ao indicar o sentido do individualismo moderno e a

⁸⁸ Ariès (2012) demonstra a mudança na relação com a morte dos antigos aos contemporâneos, e constata o processo de dramatização e subjetificação do *memento mori*, vinculado à responsabilidade pessoal e à confrontação a um julgamento iminente, enquanto fenômeno geral na Europa e nos Estados Unidos.

emergência da atitude de buscar em si não a verdade, mas a segurança do valor do comportamento: a disciplina se torna “secular”, e o vínculo com a autoridade não gravita em torno da verdade, mas do eu consigo mesmo, em torno de um comportamento racionalizado, coerente e útil (BERTEN, 2011).

Desse modo, havia fortes campanhas de renovação religiosa em três eixos: a) na devoção pessoal mais intensa e interior; b) no crescente desconforto com relação aos sacramentais e à magia controlada pela Igreja, e; c) numa nova e inspiradora ideia de salvação pela fé num mundo agitado pela ansiedade vivenciada na nova relação com a morte e o julgamento. Por isso, a Reforma protestante, ao rejeitar o sagrado medieval e o sistema de várias velocidades, operou duas consequências: foi um motor do desencantamento e uma tentativa de reordenar sociedades (TAYLOR, 2010c, p. 99).

Na primeira – o desencantamento –, a angústia liberada com a negação do sagrado medieval é parcialmente aplacada pela salvação em Cristo, deslocando o epicentro da vida religiosa dos sacramentais para uma santificação que dependia da transformação interior. Nesse processo uma energia dupla seria liberada: uma, negativa, na rejeição da idolatria, da magia, inclusive a boa, pois, agora, “[...] eles não são apenas inúteis, mas também blasfemos” (TAYLOR, 2010c, p. 104); outra, positiva, sentida numa nova liberdade num mundo desprovido do sagrado, em que o reordenamento se desatrela de tabus antigos, restando possível “[...] racionalizar o mundo, expelir dele o mistério (pois tudo agora está concentrado na vontade de Deus). Uma enorme energia é liberada para reordenar questões no tempo secular” (TAYLOR, 2010c, p. 104/105).

Na segunda – as campanhas de reordenamento social –, que concorrerá para a eclosão do humanismo exclusivo no longo prazo, surgirão tensões inerentes à tarefa de exigir de toda a sociedade, e não somente de crentes, nem renúncias muito elevadas para as pessoas comuns, nem relaxar essas exigências a ponto de permitir outro sistema de múltiplas velocidades. Com ênfase na motivação interna, a Reforma pretendia não somente uma vida pessoal disciplinada e uma sociedade ordenada, mas que a postura interior fosse correta, com cada indivíduo “[...] capaz de evitar o desespero, a melancolia paralisante, de um lado, e a confiança superficial, impensada do outro” (TAYLOR, 2010c, p. 108). Da parte religiosa, isso eclode nos movimentos de reforma em comento, focados no indivíduo. Da parte das elites, está relacionado ao neoestoicismo de Justus Lipsius e ao pensamento cartesiano, que será visto.

Como conclusão, o expurgo do sagrado da veneração e da vida social, e a postura instrumental em relação às coisas e à sociedade dissipam os elementos do mundo encantado e esvaziam a visão do sujeito poroso. Isso ainda não coloca em dúvida o lugar de Deus, mas da magia. Porém,

“[...] à medida que uma ordem se incorpora na conduta e, pelo menos, percebida dentro do nosso poder de integração à sociedade, e mais crucialmente, à medida que as pessoas aprendem o segredo de uma espécie de equilíbrio motivacional pelo qual podem se manter firmes em relação a essas duas ordens externas, está aberta a possibilidade *de facto*, [...] para uma certeza de que temos essas coisas sob controle, de que podemos conseguir.” (TAYLOR, 2010c, p. 109)

Preparado o campo para surgir o humanismo exclusivo, a referência a Deus deve ser cortada em dois pontos: a) primeiro, “o objetivo da ordem é redefinido como uma questão puramente de florescimento humano”, e; b) segundo, “o poder de buscá-la não mais consiste em algo que recebemos de Deus, mas se torna uma capacidade puramente humana” (TAYLOR, 2010c, p. 110). Tal é o contexto em que Taylor mostra a formação da secularidade moderna, que mina o mundo encantado e evidencia as primeiras formas viáveis de humanismo exclusivo, sendo este “marcado pelo processo que o inaugura, por seu ativismo, uniformização, homogeneização, racionalização e, evidentemente, por sua hostilidade ao encantamento e ao equilíbrio” (TAYLOR, 2010c, p. 113), processo amplamente motivado por iniciativas religiosas.

8.3. A construção da sociedade disciplinar moderna

Tais movimentos reformistas culminam noutra fator de extrema relevância para o autor canadense compreender a secularização contemporânea, que recai sobre a formação da sociedade disciplinar. Aqui, ele demonstra como essa formação está conectada a novos modos de autocompreensão e de posturas espirituais, mais do que ao desenvolvimento do pensamento científico, especificamente relacionados a um novo interesse pela natureza – pelas coisas em si, sem a necessidade de qualquer referência a Deus – ao qual se costuma apontar como causas a Renascença do século XII, a retomada da ciência aristotélica nos séculos XIII e XIV, a arte realista, o nominalismo do século XV, o humanismo renascentista e a revolução científica galileu-newtoniana do século XVII, desenvolvimentos que teriam gerado a ideia de que a secularização moderna provém somente daí, em que “onde antes havia apenas um objetivo ao retratar a natureza ou a

refletir sobre ela ou sobre a vida humana, agora existem dois” (TAYLOR, 2010c, p. 117), a natureza e o homem enquanto tal.

Para Taylor (2010c, p. 117) isso conta uma história de subtração, pois a autonomização da natureza e sua perfeição não promovem, necessariamente, o afastamento de Deus. Tal vinculação é rapidamente acolhida quando se está num quadro secularizado, de onde os eventos passados parecem ter seguido o fluxo unívoco do desatrelamento do religioso. Porém, ele afirma que do mesmo modo que numa “era de fê” nem todos são devotos e nem se pode afirmar uma constância nas formas de espiritualidade acessíveis, sendo que a autonomia da natureza poderia ter uma gama de significados.

Ao buscar a motivação para a mudança, o autor canadense assevera profundas e enérgicas motivações religiosas subjacentes a tais movimentos que, na luta pela desmágicação do mundo, culminam na secularização e no humanismo exclusivo. Sua tese considera que os objetivos que operaram a mudança para a autonomia da natureza envolviam importantes referências a Deus, e que “a concepção do caminho direto realmente não consegue dar conta da maneira pela qual a autonomização da natureza torna possível seu próprio tipo de devoção” (TAYLOR, 2010c, p. 119). Ele elenca, então, cinco fatores que teriam promovido as alterações em comento e que fomentaram a necessidade de disciplinar sociedades inteiras.

Primeiro, surgem diferentes formas de devoção. Uma focaliza Deus não apenas nos *loci* dos atos maravilhosos ou nos milagres, mas também como o criador de um *cosmos* ordenado, cujas partes exibiam, por si sós, maravilhas permanentes. Aqui, o deísmo já está em expansão e, longe de negar, a autonomia da natureza afirmava a harmonia divina intrínseca ao significado simbólico das coisas. Noutra, no final do século XII, uma mobilização leiga postula um novo modo de existência apostólica encarnada. No desejo de trazer o Cristo ao mundo secular, enfatizavam-no humano e sofredor aos seres humanos sofredores, e em sua base está uma nova visão da natureza, como na espiritualidade franciscana, e do homem, focado em pessoas comuns e em sua individualidade, levando, no plano intelectual, pensadores franciscanos, como Boaventura, Duns Scotus e Guilherme de Ockham a conferir novo *status* ao particular. Para Taylor (2007), essa virada para a primazia do indivíduo:

“[...] só poderia ter esse significado por ter sido mais que uma mera mudança intelectual, refletida na invenção dos novos e impronunciáveis termos escolásticos. Foi essencialmente uma revolução na devoção, no foco de oração e amor: o paradigma humano

individual, o Deus-Homem, em relação a que por si só a humanidade de todos os outros pode ser verdadeiramente conhecida, começa a emergir para a luz.” (TAYLOR, 2010c, p. 121/122)

Portanto, o renovado interesse pela natureza teria ocorrido também no interior de uma mutação na compreensão e na vivência de uma nova espiritualidade. A pintura realista, por exemplo, retratando pessoas reais e comuns, não seria extrínseca, mas intrínseca à nova posição espiritual em relação ao mundo, de modo que a descrição direta da secularidade não pode se sustentar, e o que Taylor (2010c, p. 122) quer argumentar “[...] é uma descrição em zigue-zague, repleta de consequências não planejadas”.

Em segundo, paralelo à mudança na concepção do tempo, ocorre uma mudança quanto ao espaço, pois a não homogeneidade daquele importava na não homogeneidade deste. Logo, a homogeneização dos espaços demandava ou desorganizá-los ou não tentar traduzi-los coerentemente. “Esta última é a opção sacralizada na tradição icônica [...]. No entanto, a primeira opção toma a dianteira depois que a coerência se estabelece na pintura” (TAYLOR, 2010c, p. 124).

Em terceiro, o nominalismo contesta o realismo das essências, em que, uma vez criado, Deus não poderia redefinir o que é a virtude para algo, importando em limitar a soberania divina, que deveria permanecer livre para determinar a virtude. Numa leitura heideggeriana, a importância desse desenvolvimento, para Taylor, é que “a estrutura, o significado do ser, é relativa não apenas a uma visão de mundo, mas também a uma compreensão da postura do agente no mundo” (TAYLOR, 2010c, p. 125).

Isso teria redundado num modo de relacionamento com coisas e pessoas conforme os propósitos do Criador, num mundo concebido como campo de partes que se afetam mutuamente, logo, numa postura extrínseca e instrumental, fundamental para a ascensão do comércio como importante catalisador social. Com o mundo não mais exibindo uma ordem normativa cujos sinais as pessoas deveriam admirar e se modelar, deve-se habitá-lo como agentes da razão instrumental, “operando o sistema efetivamente a fim de promover os propósitos de Deus” (TAYLOR, 2010c, p. 126), e aqui é possível inferir a força da linguagem do deísmo lockeano, de uma ordem providencial da natureza que o homem deve decodificar racionalmente para servir à Deus.

Em quarto lugar, uma nova postura da *poiesis* no domínio da *práxis* converge na redefinição do agir humano (*human agency*) em termos instrumentais e de ação ordenadora, que repercute nas atividades contemplativas do mundo, como na ciência, na

arte e na ética, no tocante à virtude, conforme o papel desempenhado pelo ideal de civilidade⁸⁹, na formação da sociedade polida, a qual será tratada adiante.

Segundo Taylor (2010c, p. 127), desde 1400, tal ideal refletia um novo modo de vida que pretendia uma paz interna e um governo ordenado, porém, não bastando a obediência exterior, mas intenso trabalho de autorremodelação. Assim, a partir do século XVI, surgem notáveis tentativas das elites em remodelar grupos socialmente inferiores, numa motivação dupla: a) negativa, no receio que um povo indisciplinado representa a ela, e; b) positiva, na visão da sociedade como crucial à manutenção e ampliação do poder do Estado, formando pessoas em condições de melhorarem o desempenho econômico e produtivo, e na pré-condição militar, o que demandava uma população saudável, numerosa, produtiva, sóbria, ordenada e empreendedora⁹⁰.

Aqui, Taylor sobrepõe os objetivos dos movimentos civilizadores das elites e da reforma religiosa, os quais, se conceitualmente distintos, “estavam com frequência perfeitamente combinados na prática. Tentativas de disciplinar a população e reduzi-la à ordem quase sempre tinham um componente religioso” (TAYLOR, 2010c, p. 132). Com isso, os objetivos civilizadores das elites demandavam uma boa dose de religião, e as reformas religiosas estavam imbuídas de forte componente de ordem pública, ambas compatíveis a uma perspectiva normativa coerente e se influenciando poderosamente, de modo que recuperação espiritual e resgate da ordem civil caminhavam juntos, e a simbiose se aprofunda nas tentativas de rechaçar as ameaças à ordem social, como no combate às antigas práticas sociais do carnaval e festivais da desordem, e aos vícios em geral, especialmente quanto à moralidade sexual⁹¹.

⁸⁹ Para Taylor (2010c, p. 127/128), civilidade “[...] é o que nós temos, e o que aqueles outros não têm, a quem faltam as excelências, os refinamentos, as importantes conquistas, que valorizamos no nosso modo de vida. Ou outros eram os ‘selvagens’”. Porém, ela deveria ser “[...] um credo militante. O governo regulamentado era uma faceta da civilidade, mas havia outras: um certo desenvolvimento das artes e das ciências, que hoje chamaríamos de tecnologia [...]; o desenvolvimento do autodomínio moral racional; e também, de forma crucial, o gosto, as atitudes, o refinamento – em suma, a boa educação e as boas maneiras” (TAYLOR, 2010b, p. 45).

⁹⁰ Talvez a imagem descrita por Nikolai Gogol (1979, p. 345) expresse bem o significado dessa empreitada, quando Tchitchicov repreende seu servo, dizendo: “– E tu, o que foi que já puseste na boca hoje, além de aguardente? Estás lindo, lindo de causar espanto à Europa inteira! – E, dizendo isso, Tchitchicov acariciou o próprio queixo e pensou: ‘Mas que diferença entre um cidadão civilizado e uma grosseira caraça de laçao’”.

⁹¹ Em importante sentido, a boa ordem da civilidade e da piedade “[...] se fundiam e flexibilizavam uma a outra. A campanha pela piedade, para trazer todos os verdadeiros cristãos [...] para a vida plenamente sagrada, flexibiliza a agenda da reforma social e confere a ela um ímpeto universalista-filantrópico. E as exigências de civilidade, as quais envolviam certo reordenamento da sociedade, conferem, por sua vez, uma nova dimensão social à vida religiosa, ordenada” (TAYLOR, 2010c, p. 134). Segundo Abbey (2000,

Conforme aponta Taylor (2010c, p. 137), as elites demonstraram sua intolerância contra a desordem, a balbúrdia e a violência ao lançarem cinco programas, a saber: a) impôs, no século XV, uma nova visão da pobreza, então considerada um caminho para a santidade, os pobres agora eram vistos de modo instrumental-econômico, ou como fator imediato de produção ou de reabilitação social, também para a produção; b) recrudescer o combate a elementos da cultura popular, tidos como perturbadores⁹²; c) induziu à autodisciplina, impondo características de civilidade a amplos estratos sociais, no influxo de ideais iluministas de uma ordem de benefício mútuo; para que tudo isso ocorresse, foi imprescindível (d) a formação de estruturas de governo eficazes, e (e) a proliferação de modos de disciplina e de procedimentos, a serem previamente seguidos, com métodos de padronização, autocontrole e de desenvolvimento intelectual e espiritual, o que configuraria o cerne da crítica de Foucault (1987).

Com isso, o ideal de civilidade envolvia uma postura de automodelagem, com ênfase na vontade e na atividade criativa humanas, sendo fundamental a influência exercida pelo neoestoicismo de Justus Lipsius⁹³, o qual teria proporcionado os subsídios para a transformação (TAYLOR, 2010b; 2010c; 2011b). Trilhando a concepção de Providência, comum ao cristianismo e ao estoicismo, o neoestoicismo de Lipsius considera que obedecer a Deus significa ater-se no que é permanente e, por isso, o homem virtuoso deve demonstrar constância, firmeza e paciência. Se isso importa em não ser movido pelo caos, desordem ou violência, não significa que seja resignado. Ao contrário, “[...] não é apenas uma questão de cumprir o dever de cada um no mundo, mas de engajar-se numa luta ativa pela virtude” (TAYLOR, 2010c, p. 147).

p. 206), nessa relação, “[...] eventually religious belief became associated with conduct, so it is not hard to see how what began as a religious mission gradually occluded God and the transcendent and came to concern itself entirely with human behavior.”

⁹² Taylor (2010c, p. 140) crê que o ideal de civilidade seria suficiente para produzir esse afastamento, porém, “[...] entrelaçado com a reforma religiosa, ele foi além do afastamento para tentativas de suprimir e remodelar a cultura das pessoas.”

⁹³ Para detalhes, cf. <http://plato.stanford.edu/entries/justus-lipsius/> e Siqueira (2011). Já Taylor (2001; 2004; 2007) assevera que Lipsius inventa um tipo de estoicismo cristianizado, e salienta duas diferenças éticas entre cristianismo e estoicismo: a) aquele vê o homem necessitado da graça para liberar uma boa vontade, e o segundo apela exclusivamente para a razão e o autocontrole, e; b) se cristianismo vê a mais alta realização dessa vontade na *agápe*, o estoicismo vê na *apatheia*, na condição do sábio que está além da paixão. Apesar das semelhanças, a ênfase cristã no envolvimento apaixonado pela boa nova as separa. Porém, é isso que Lipsius abraça. “Ele rejeita a *miseratio*, ou a *misericórdia*, a compaixão do sentimento, em prol da compaixão da intervenção ativa, porém, com base num total desprendimento interior” (TAYLOR, 2010c, p. 146).

Lipsius, então, teria proporcionado a base teórica para um ativismo de Estado, causando dois grandes impactos. Primeiro, foi a opção teórica preferida aos que procuravam uma fé menos obcecada pela ortodoxia confessional, tendo em vista os conhecidos estragos das guerras de “religião”. Segundo, seus leitores, geralmente com responsabilidades militares e de governo, desejavam findar os cruentos conflitos religiosos e criar uma nova ordem política. Mas, o autor canadense enfatiza uma mudança fundamental que, vinculada ao neostoicismo de Lipsius, vai em direção ao deísmo e, depois, ao humanismo exclusivo. Neste autor, Deus é importante, pois é a origem da razão. Porém,

“[...] parece que o que temos que fazer para fazer sua vontade é nos tornar um excelente ser humano e nada além disso. Isto prepara o terreno para o antropocentrismo do deísmo mais recente, após isto ter promovido uma mudança posterior no sentido de desconectar nossos poderes de reflexão da obra de Deus em nós. Uma importante virada se deu. O neostoicismo é o zigue para o qual o deísmo será o zague.” (TAYLOR, 2010c, p. 148)

Destarte, Taylor adiciona o neostoicismo como mais um fator na passagem para a secularidade, e considera Lipsius o pensador que estabeleceu o tom das reformas de alto objetivo moral. Porém, enquanto o neostoicismo atuou de cima para baixo, por meio de administrações estatais, correntes protestantes, especialmente calvinista e pietista, operaram mudanças de baixo para cima, ambos imbuídos da crença de que a empreitada – abolir a desordem e a violência sociais e inculcar em cada pessoa as normas da civilidade – poderia ser levada a cabo. A ordem a ser construída, no entanto, apesar de normativa, era diferente da anterior. No eclipse do *logos* ôntico, surge um pano de fundo que permite uma perspectiva reconstrutivista, “[...] que percebe uma forma imposta *ab extra* na natureza pela vontade humana” (TAYLOR, 2010c, p. 158). Essa nova noção de natureza revela a ordem enquanto modo no qual as coisas foram planejadas por Deus, mas cujo plano não está se autoconcretizando.

Assim, projetos de reconstrução da ordem caminhavam *pari passu* a concepção de leis e ordens naturais, cujas normas são cogentes e prescindem de revelação para que seus conteúdos sejam conhecidos. Conforme visto, a ideia de lei natural do século XVII, de Grotius e de Locke, é influenciada por essa visão⁹⁴, de que leis naturais ofereciam embasamento sólido para uma ordem pública conciliada, substituindo teorias de

⁹⁴ Segundo Taylor, em ambos os autores o fundamento é: “Deus fez o homem racional e o tornou sociável e com um instinto em relação a sua própria conservação. A partir disso fica claro quais normas ele manteve obrigatórias a suas criaturas. Evidentemente, elas devem respeitar a vida, a liberdade e a condição umas das outras” (TAYLOR, 2010c, p. 159). Para detalhes, vide Bonavides (2010).

partidários de extremismo religioso e absolutistas, e expondo uma ordem normativa estabelecida entre indivíduos iguais, “[...] designados para entrar uns com os outros numa sociedade de benefício mútuo. Essa ordem normativa gradativamente transforma-se num projeto para o tipo de sociedade almejado pela reconstrução” (TAYLOR, 2010c, p. 161), já que consonante a uma ordem estável, de homens diligentes, racionais, constantes na realização de suas vocações, que se dedicam à prosperidade e não à guerra, e que aceitam uma moral de respeito mútuo e uma ética de autoaperfeiçoamento. Destarte, o século XVIII vive a maturação de todo esse processo, propiciando a concepção de que os poderes da reconstrução da ordem foram alcançados com sucesso, e que, então, o antropocentrismo poderia florescer, vez que surgidas “[...] as condições nas quais uma opção de vida de humanismo exclusivo poderia nascer do ventre da história” (TAYLOR, 2010c, p. 163).

Em quinto lugar, e no bojo das transformações abordadas na primeira parte, a transição para uma ética da *poiesis* é consumada numa nova teoria da atividade humana desprendida e numa nova noção da virtude como domínio da vontade sobre as paixões, com expoente em Descartes, posicionado no neoestoicismo e influenciado pelos discípulos franceses de Lipsius. Conforme visto, ciência e virtude⁹⁵ cartesianas requerem o desencantamento do mundo, que haja uma rigorosa fronteira entre mente e corpo, o que, num viés ético e no domínio da práxis, “a exigência é que sejamos capazes de tratar o extramental como mecanismo, o que significa a adoção de uma postura instrumental” (TAYLOR, 2010c, p. 164). E, com o controle da razão sobre as paixões, e não sua supressão, a antropologia subjacente foi radicalmente transformada: em lugar da harmonia livre de conflitos, surge a satisfação da dominação dos instintos e das paixões, que revela um indivíduo que viveu de acordo com sua condição de ser racional.

Conforme asseverado, Descartes introduz a generosidade como termo-chave na ética da honra, removendo-a dos espaços públicos e alocando-a no domínio interno do autoconhecimento, e a repercussão da generosidade elevará as atividades ordinárias da vida a um patamar historicamente rejeitado. Doravante, o que move o homem é a percepção de um valor intrínseco autorreferencial, e “daqui até a noção kantiana de *Würde* não falta mais muito. Um elemento crucial do humanismo exclusivo vindouro

⁹⁵ A virtude cartesiana “[...] consiste na mente, na forma de vontade, exercitando o controle soberano sobre o corpo e o domínio das coisas que surgem a partir da união de corpo e alma, em especial as paixões” (TAYLOR, 2010c, p. 163).

toma lugar” (TAYLOR, 2010c, p. 167). Isso repercutirá na formação da identidade, pois, a partir da tese tayloriana de sua intersubjetividade constitutiva, o *self* desprendido e protegido, ao construir certas fronteiras sobre essas relações, especialmente as de intimidade, acabou restringindo-as, vez que há relação de intimidade quando existe:

“[...] um fluxo de sentimento entre nós, quando nossa retaguarda está baixada e podemos perceber as emoções de cada um. [...] Ontogeneticamente, essas relações são fundamentais, dado que em nossa infância o reconhecimento de que necessitamos para florescer e nos tornar humanos passa por relações íntimas. Se suficientemente privados delas, ficamos incapacitados de vir a saber quem somos, ou ainda nosso mundo se esvai.” (TAYLOR, 2010c, p. 170)

Com um *self* constituindo-se numa disciplina envolta em princípios impessoais, a meta é: “tanto quanto possível, seja independente; relacione-se apenas com Deus ou com o princípio. O afeto é permitido, mas não numa relação definidora” (TAYLOR, 2010c, p. 170/171). Logo, a disciplina desprendida promove uma nova experiência do *self* como possuidor de uma satisfação íntima como finalidade, vez que as maiores emoções são interiores e decorrem de um círculo de intimidade cada vez menor.

Os relacionamentos, agora, dão-se de modo mais desencarnado que antigamente, isto é, “o centro de gravidade da pessoa que cada um de nós é [...] deslocou-se para fora do corpo. Ele está fora, no agente da disciplina desengajada, capaz de um controle livre da influência das paixões. Esta é a *persona* que projetamos nos outros, e os outros em nós” (TAYLOR, 2010c, p. 174). Fora dos círculos de intimidade, o indivíduo é treinado para se relacionar instrumentalmente com os demais. No longo prazo, uma das consequências da diminuição do raio de relações de intimidade é que “mais tarde, na reação contra esse tipo de disciplina, redescobrimos nossas emoções profundas, nossa intimidade, como uma espécie de continente perdido” (TAYLOR, 2010c, p. 171), o que gerará fortes reações, como no romantismo. Esse exemplo reflete a necessidade de Taylor em demonstrar que certos elementos teóricos ou práticos, uma vez diminuídos em sua importância num certo momento, não significa que foram necessariamente erradicados, e reaparecem em reformulações posteriores.

Como conclusão, a autonomia da natureza e o conseqüente pensar o mundo humano como uma tarefa a ser realizada, longe de negar, foi orientada por uma nova compreensão da grandeza divina na regularidade do universo e de uma espiritualidade mais encarnacional e pessoal, além de corresponder a mudanças na compreensão da morte, tornada dramática, e do julgamento, assim como na homogeneidade espacial. O

voluntarismo de Ockham recrudescer essa perspectiva, colocando o mundo como ação de indivíduos, agentes da razão instrumental.

Outrossim, universalizar a civilidade torna-se objetivo comum de seculares e de religiosos, a ser atingido se as pessoas fossem não apenas remodeladas, mas demandas à autorremodelação. Da parte das elites, o neoestoicismo de Lipsius forneceu o almejado tom equilibrado para promover as intervenções de viés institucional e intermediou o aparecimento do deísmo; da parte de religiosos, a imposição da salvação por uma fé individualizante trouxe certo alívio às angústias liberadas na negação do sagrado medieval. Em ambos, a razão desprendida liberta o homem das amarras da tradição, da sociedade, de elementos ônticos, e define a mente como centro da vida humana, sendo o mundo externo instrumental. Por fim, a formação da identidade dar-se-á num campo de relações diferentes, com novas formas de convivência e de autodefinições.

Todo esse pano de fundo leva à formação da sociedade disciplinar, em cuja tarefa de organizar o mundo poderá contar com capacidades e poderes humanos e prescindir de Deus. Porém, Taylor enfatiza essas mudanças não como o percorrer de uma estrada já pronta, mas como o influxo de acontecimentos que confluíram para que ocorressem desse modo, e não de outro. Nessa estrada sinuosa, empreendimentos seculares caminham *pari passu* à campanha de desencantamento da teologia da Reforma.

8.4. A longa caminhada da erradicação comunitária para a primazia do indivíduo

A partir dessas mudanças, Taylor (2003b; 2010c, p. 181) assevera que a modernidade operou o que ele denomina de “a grande erradicação” (*the great disembedding*): a matriz social da religião foi substituída pela primazia do indivíduo, delineando, agora, o modo como o autoconhecimento moderno e contemporâneo poderia se desenvolver⁹⁶, de modo que a compreensão centrada no indivíduo, como um autoconhecimento

⁹⁶ Segundo Foschiera (2013, p. 46), “Taylor chama de a Grande Erradicação [...] ao processo de desencantamento do mundo e ao eclipse dos espíritos e das forças mágicas que é um dos traços centrais da modernidade ocidental”. Isso parece equivocado, pois o que está sendo erradicado é a matriz social da compreensão religiosa em favor da matriz individual, o que acabou por favorecer, aliado a outros fatores, o processo de desencantamento. Porém, a erradicação não necessariamente promove o desencantamento, já que mesmo uma religião referenciada no indivíduo pode manter uma relação mágica com a realidade.

imediatamente, foi uma inovação moderna, contrária à multimilenar visão comunitária anterior. Sua tese é que as demandas da sociedade moderna deveria ser a incorporação das exigências do Evangelho numa ordem estável, racional, coerente, inflexível e consistente, sendo que o desencantamento trouxe uma nova uniformidade de propósitos. Agora, desencantamento, Reforma e religião centram-se na responsabilidade individual, e evidenciam o compromisso a uma religião individualizada, que acentuava a devoção, a obediência e a virtude racionalmente compreendidas, em oposição aos rituais coletivos. Taylor (2010, p. 182), então, para entender a erradicação das religiões pré-axiais ou primitivas analisa as três principais características de sua radicação.

A primeira é a base social da vida religiosa – linguagem, categorias do sagrado, formas de experiência, modos de ação ritual, etc. – em que a iniciativa primária de qualquer ação religiosa relevante – evocar, elevar preces, oferecer sacrifícios, obter favores, etc. – era do grupo, seja essa ação realizada por todos, seja por um grupo especializado. Segunda, a radicação social implicava numa radicação no cosmo, e este incorporava o divino, pois “[...] os espíritos e as forças com os quais lidamos encontram-se intrincados no mundo de inúmeras maneiras” (TAYLOR, 2010c, p. 185). Por fim, há uma determinada noção de florescimento humano, na promoção de certo bem-estar, através de atos religiosos e da relação com o divino⁹⁷.

Segundo Taylor (2010c, p. 187), as religiões axiais, surgidas por volta de 1000 a.C.⁹⁸, romperam com essas três dimensões da vida, mesmo mantendo certos pontos da compreensão anterior. Mas a novidade fundamental se deu com relação à prosperidade, cuja revisão axial operou duas consequências: a) um reino transcendente ratifica essa prosperidade, e; b) transcendente e florescimento humano são reconcebidos, o primeiro podendo estar fora do cosmo, e o segundo sendo reavaliado, repercutindo nas atitudes com relação ao mal. A importância, aqui, está em demonstrar que a radicação social

⁹⁷ Não que o foco fosse a prosperidade, porém, o bem-estar era a meta geral. Taylor (2010c) acrescenta que religiões axiais, como o cristianismo e o budismo, tomam a prosperidade para além do florescimento humano, em que, na verdade, aquele é obtido, em alguns casos, em detrimento deste. De qualquer modo, o autor canadense também afirma que essa característica das religiões primitivas é comum ao humanismo exclusivo moderno, com a diferença de que neste não há qualquer referência ou relação a algo superior, inclusive, tendo-se tomado o Iluminismo como um tipo de paganismo moderno.

⁹⁸ Vinculadas à Era Axial, no despontar de visões de mundo religiosa e metafísica que, para Habermas, permitiram a uma elite intelectual – de profetas, sábios, monges e pregadores itinerantes –, “[...] to transcend events in the world, including political processes, and to adopt a detached stance toward of them en bloc. From that time onward the political rulers were also open to criticism. The reference to a divinity outside the world or the internal base of a cosmic law liberates the human mind from the grip of the narratively ordered flood of occurrences under the sway of mythical powers and makes an individual quest for salvation possible.” (BUTLER *et al*, 2011, p. 18).

repercute na identidade, e que a nova compreensão centrada no indivíduo torna-o incapaz de se imaginar fora dessa matriz (individual), mas gera novos modos de existência social. Portanto, as religiões axiais, conquanto não conseguissem erradicar totalmente a vida religiosa comunitária, foram inaugurando novas formas fundadas numa busca pelo divino que revê as noções de florescimento e de prosperidade, a partir de uma nova socialidade desvinculada de uma ordem sagrada socialmente estabelecida.

A transformação final, na qual os princípios da espiritualidade axial fossem concebidos como ação de indivíduos, teria ocorrido nas empreitadas cristã-estoica de remodelação disciplinada por meio da objetificação e da postura instrumental, que empurraram o imaginário moral e o social na direção do individualismo moderno (TAYLOR, 2010c, p. 193). A tese tayloriana, portanto, é que a primeira forma de autoconhecimento humano estava radicada na sociedade, e que somente desenvolvimentos posteriores permitiram a autocompreensão de indivíduos livres, enquanto profunda transformação no mundo moral. Talvez por isso Taylor não prescindia da análise fenomenológica sobre secularidade, a qual parece fornecer maiores elementos teóricos para uma reflexão vinculada ao seu enraizamento humano.

Concluindo, a erradicação do sagrado cósmico-social ocorre numa “longa caminhada” (*long run*) que, iniciada na era axial, opera a revolução definitiva em prol do indivíduo e deságua na ordem moral moderna. Esta, a partir do deísmo e da sociedade do benefício mútuo, postulará uma relação impessoal com Deus, o qual será posteriormente dispensado, pois o desígnio subjacente à ordem será visto como sendo dirigido exclusivamente ao florescimento humano. E, para Taylor (2010c, p. 195), a erradicação foi fortalecida pelo cristianismo, na figura do Samaritano, que exige o fim de fronteiras sociais sagradas em favor de uma rede de ágape. Porém, ele acredita ter havido uma corrupção na formação político-social das sociedades modernas, pois o que foi alcançado não foi essa rede, mas uma sociedade disciplinada, controlada, cujas normas, e conseqüentemente o poder, têm primazia, e não o amor incondicional.

8.5. Imaginários sociais modernos e ordem moral moderna

Seguindo essa trajetória, Taylor (2010b; 2010c) assegura ter havido a passagem das teorias jusnaturalistas da qualidade de teorias, geralmente sob o poder das elites, para

imaginário social, numa imbricada relação entre teoria e prática, uma refazendo e ressignificando a outra. Desse modo, o autor canadense enfatiza a importância de três formas de autoconhecimento social cruciais para a formação da ordem moral moderna enquanto imaginários sociais: a economia, a esfera privada, e as práticas de autogoverno democrático. Contemporaneamente, ele adiciona o espaço da moda, que será abordado nas considerações sobre a autenticidade.

A economia se desenvolve vinculada à ideia de sociedade civilizada e de benefício mútuo, cujo elemento crucial era a harmonização dos propósitos humanos, os quais, mesmo que divergentes, tocam-se quando os homens engajam-se num interrelacionado intercâmbio de serviços, tendo como base a segurança e da prosperidade econômica, e não uma ordem de comandos e hierarquias. A economia, mais que teoria, torna-se num fim social predominante, mormente quando a elite percebe a produção econômica como condição do poderio político e militar (TAYLOR, 2010b; 2010c, p. 216).

Porém, ao lado do viés materialista, Taylor elenca fatores políticos e espirituais. No político, ocupações econômicas e sua respectiva disciplina são levadas a sério numa sociedade realmente ordenada, onde a atividade econômica se mostrava como caminho para a paz e a existência social sadia. No espiritual, a espiritualidade pessoal e encarnacional reformada impostava a ética da afirmação da vida cotidiana, cujo deslocamento do eixo da sacralidade para a vida comum também servirá de base para a formação de miríades seculares do mesmo jaez, dado seu viés antielitista.

Assim, tais fatores levariam à concepção econômica da própria sociedade, enquanto conjunto interrelacionado de atividades de produção, intercâmbio e consumo, em que o econômico também passa a definir o modo pelo qual as pessoas estão conectadas. E a mudança radical ocorre na visão de que uma sociedade organizada não está pareada à organização política, e outras dimensões da vida social são percebidas como possuindo forma e integridade autônomas. Com isso, o resultado econômico global se dá por processos impessoais, a partir de leis objetivas que concatenam as ações individuais. Taylor denomina isso de tomada bifocal moderna – que trata acontecimentos sociais como processos na natureza, que seguem certas leis objetivas⁹⁹. Essa tomada contrasta com a antiga teleologia platônica ou aristotélica, em cuja ordem não havia espaço para

⁹⁹ Conforme aduz, “as imagens objectivistas da realidade social são uma faceta da modernidade ocidental tão proeminente como constituição de agentes colectivos de ampla escala. A apreensão moderna da sociedade é inelutavelmente bifocal.” (TAYLOR, 2010b, p.81).

um processo para as coisas e outro para os homens. Porém, agora, uma ordem “normal” poderá ser descrita em termos de uma mão invisível, independente e com regras próprias, e em cujo espectro agentes livres podem atuar, apesar de a afirmação da vida cotidiana e a posterior ascensão do comércio culminarem num sentimento de nivelamento da vida, de fim do heroísmo e da grandeza. A reação a isso virá num importante eixo crítico à ordem moral moderna, como nos românticos e em Nietzsche (TAYLOR, 2003a; 2010c, p. 227; 2011b), e formará, na fratura dos horizontes morais, uma estrutura narrativa fundamental para o *self* moderno.

Em segundo, a esfera pública também é central para a formação do imaginário social moderno. Num diálogo com Jürgen Habermas e Michael Warner, Taylor (2010a; 2010b; 2010c, p. 227) enfatiza o surgimento, na Europa do século XVIII, de um novo conceito de opinião pública, na qual pessoas completamente separadas podiam compartilhar uma mesma visão, num espaço de debates comum. Para Taylor, imaginar uma esfera pública demandaria: a) condições objetivas (a.1) internas, que os fragmentados debates locais se interrefiram e (a.2) externas, que bases materiais permitam um debate comum, como o meio impresso e; b) um contexto cultural correto, que permitisse a convergência de entendimentos comuns. Assim, a esfera pública surge como um espaço “[...] no qual pessoas que jamais se encontraram percebem-se engajadas no debate e sentem-se capazes de chegar a uma opinião comum” (TAYLOR, 2010c, p. 229), ou onde “os membros da sociedade se relacionam através de vários meios, [...] a fim de discutir questões de interesse comum e, assim, conseguirem formar uma opinião comum sobre elas” (TAYLOR, 2010c, p. 227/228). Ou, como afirma Habermas, trata-se de “[...] um espaço indefinidamente aberto, no qual todas as razões seriam expressas e ouvidas” (BUTLER *et al*, 2011, p. 03)¹⁰⁰.

Nesse passo, a novidade não era a metatopicalidade, pois Igreja e Estado já eram espaços metatópicos. A novidade era a fundamentalidade do consentimento, e a exigência do consentimento histórico transformava-se num requisito de consentimento atual, em que os governos deveriam conquistar a aprovação dos governados como condição contínua de legitimidade, e “isto é o que começa a vir à tona na função de legitimação da opinião pública” (TAYLOR, 2010c, p. 231). Portanto, o caráter extrapolítico da esfera pública moderna, cujos debates são concebidos como estando

¹⁰⁰ “[...] an indefinitely open space in which all reasons would be expressed and heard” (tradução livre).

fora do poder, exercerá a função de supervisionar e controlar, aliado às demais instâncias sociais, o poder político. Isso contrasta com os modelos anteriores, cuja legitimidade dos espaços de debates pareava-se ao poder político. E, assim como a economia, a esfera pública adentra no imaginário social como uma instância pré-política e desacredita a necessidade de mediação político-institucional para os consensos sociais, num discurso da razão fora do poder, mas normativo para o poder.

Como resultado, o foco extrapolítico e a secularidade radical alteram a noção sobre aquilo em que a sociedade está baseada. Tal secularidade revela uma sociedade desatrelada de qualquer evocação do transcendente para a ação comum, o que contrasta com concepções de sociedade desde tempos antigos¹⁰¹. Além disso, significa tanto uma desvinculação religiosa, desmitificando a história atual, quanto a rejeição de tempos superiores, que expurga a noção multidimensional em favor da simultaneidade, secular e homogênea (TAYLOR, 2010c, p. 235). Concluindo, a esfera pública consistia, e consiste, num espaço metatópico onde os membros da sociedade poderiam alcançar uma ideia comum, independente da constituição política e inseridos no tempo profano¹⁰².

O terceiro elemento – o povo soberano – também passou de teoria às complexas mutações no imaginário social. Nas noções pré-modernas de Estado¹⁰³, a ordem hierárquica do reino era estabelecida na ideia de uma Grande Cadeia do Ser, ou a unidade tribal era reconduzida a um evento fundante, estando em ação uma verticalidade temporal e espacial, que gera uma sociedade hierarquizada, de acesso mediado, com relações de poder e de subordinação personalizadas. Porém, o contratualismo do século XVII, com a ideia de um povo reunindo-se a partir de um estado de natureza contrasta frontalmente a isso, e a revolução americana representaria um divisor de águas, na qual “[...] emerge a crucial ficção do ‘nós, o povo’, em cuja boca a declaração da nova constituição é colocada” (TAYLOR, 2010c, p. 253). Povo,

¹⁰¹ Descobre-se esse sentido de secularidade na pergunta: “[...] em que consiste a associação? Ou, dito de outra forma, o que faz desse grupo de pessoas, em seu progresso no tempo, um agente comum? Quando se trata de algo que transcende o domínio daquelas ações comuns nas quais essa agência se engaja, a associação não é secular. Quando o fator constituinte não é nada além de tal ação comum [...] temos a secularidade.” (TAYLOR, 2010c, p. 237).

¹⁰² Enfim, trata-se de “um espaço extrapolítico, secular e metatópico, isto é o que esfera pública era e é. E a importância da compreender isto reside em parte no fato [...] de ela ser parte de um desenvolvimento que transformou toda a nossa noção de tempo e sociedade, a ponto de termos dificuldades até mesmo para nos lembrar de como era antes.” (TAYLOR, 2010c, p. 240).

¹⁰³ Necessário considerar que deve-se reservar a palavra “Estado” ao ente político que possui o monopólio da força, fato desconhecido na Europa feudal, cuja exercício da força estava pulverizada na nobreza. Logo, “noções pré-modernas de Estado” deve ser lido com essa ressalva (BOBBIO, 2012).

agora, é a ideia de uma nação que pode existir *a priori*, a ponto de se dar uma constituição formal enquanto corpo de normas jurídicas fundamentais¹⁰⁴, o que desloca definitivamente a ação social humana para o tempo secular.

Essa visão da sociedade, de um todo constituído pela sucessão simultânea de eventos que afetam seus membros em dado momento, permite imaginá-la horizontalmente, portanto, sem reconhecer quaisquer agências privilegiadas, e “essa horizontalidade radical é precisamente o que está implícito na sociedade de acesso direto, onde cada membro encontra-se ‘próximo do todo’” (TAYLOR, 2010c, p. 253/254). Segundo Berten (2011), a modernidade reivindica a autonomia e apresenta sujeitos e sociedades autoinstituídos, de modo que o desencantamento teria tanto gerado uma ausência de justificação transcendente quanto tornado enigmática a questão do fundamento.

Logo, além do surgimento da imprensa e do capitalismo, a formação da sociedade moderna precisou de transformações no modo de se pensar a sociedade, e a visão de uma sociedade descentralizada, sem dono, foi fundamental, alterando o modo de imaginar o pertencimento: em lugar da mediação personalizada e hierárquica, na sociedade moderna cada um está equidistante do centro, numa ordem formalmente igualitária impessoal e de acesso direto.

Concluindo, a modernidade alterou o imaginário social com o surgimento das formas sociais das economias, da esfera pública, e da cidadania moderna, dando azo, ao final do século XVIII, à percepção de sociedade como ordem politicamente estruturada e sociedade civil. Para o filósofo canadense, os modos de acesso direto imaginados estão relacionados à igualdade e, principalmente, ao individualismo, o qual não significa deixar de pertencer, pois este é o individualismo da anomia e do rompimento, “mas, sim, imaginar-se como pertencendo a entidades cada vez mais amplas e impessoais: o Estado, o movimento, a comunidade da humanidade” (TAYLOR, 2010c, p. 256/257).

O desenvolvimento desses imaginários estão na base do surgimento da ordem moral moderna, enquanto pano de fundo que fundamenta tanto o entendimento sobre as normas subjacentes às práticas sociais, quanto a noção do que torna essas normas realizáveis, formulação próxima ao conceito de configurações, conforme já asseverado. Para o autor canadense, na ordem moral moderna, afirmada pelas teorias setecentistas

¹⁰⁴ Na dogmática do Direito Constitucional, as três características clássicas de uma constituição são a existência de normas: a) de limitação do poder; b) de organização do Estado, e; c) de direitos e de garantias fundamentais (BRANCO e MENDES, 2011).

do direito natural¹⁰⁵, apesar do esvanecimento da linguagem jusnaturalista, a ideia de sociedade existindo pelo benefício mútuo e pela defesa de direitos

“[...] adquire cada vez mais importância. Isto é, ela passa não apenas a ser a concepção dominante, empurrando outras teorias de sociedade, ou opositores mais novos, para as margens da vida e do discurso, mas também produz reivindicações cada vez mais abrangentes na vida política.” (TAYLOR, 2010c, p. 198)

Logo, a exigência de consentimento amplia-se na doutrina da soberania popular, e o pressuposto da igualdade tem sido aplicado em cada vez mais contextos, o que significa que, nos últimos quatro séculos, a ideia de ordem moral implícita à sociedade expandiu-se em amplitude, em que mais pessoas vivem segundo ela, e em intensidade, no incremento da densidade das exigências e suas ramificações.

Aqui, o foco do autor canadense é tríplice, no modo como essa nova ordem moral: a) reformulou as descrições da Providência, o que será visto no próximo capítulo; b) tornou-se central para as noções contemporâneas de sociedade e política, e; c) exerceu suas exigências sobre os indivíduos, pois ele subdivide uma ordem moral em final, como uma comunidade de santos, ou imperativa e, neste caso, hermenêutica ou prescritiva¹⁰⁶. Assim, o processo de migração de teoria para imaginário social torna a ordem moral moderna deveras variável de conceitos éticos, o que torna sua análise complexa e profunda, já que diz respeito a toda uma compreensão de mundo,

“[...] do sentido que temos da nossa situação global no tempo e no espaço, entre os outros e na história. Uma parte importante deste contexto mais amplo é aquilo a que [...] chamei de sentido da ordem moral. Com isto pretendo apenas significar uma apreensão das normas subjacentes à nossa prática social, que são parte da compreensão imediata que possibilita esta prática. Haverá, por isso, também um sentido [...] do que torna exequíveis estas normas. Também isso é uma porção essencial do contexto da acção.” (TAYLOR, 2010b, p.35).

Disso resultam duas consequências. Primeira, se “a imagem de ordem não apenas carrega uma definição do que é correto, mas também do contexto no qual faz sentido lutar por ela e esperar a realização do correto (pelo menos parcialmente)” (TAYLOR,

¹⁰⁵ Assim, central à modernidade ocidental é “[...] uma nova concepção da ordem moral da sociedade. Esta começou por ser apenas uma ideia nas mentes de alguns pensadores influentes, mas, mais tarde, veio a configurar o imaginário social de amplos estratos e, em seguida, de sociedades inteiras. Tornou-se agora [...] tão auto-evidente que temos dificuldade em vê-la como uma concepção possível entre outras. A transmutação desta visão da ordem moral em nosso imaginário social é a concretização de certas formas sociais que caracterizam essencialmente a modernidade ocidental: a economia de mercado, a esfera pública e o autogoverno das pessoas, entre outras.” (TAYLOR, 2010b, p.12).

¹⁰⁶ Segundo Taylor (2010c, p. 200), a ordem moderna passa a ser vista como imperativa, atual, voltada para o aqui-e-agora, cada vez mais indo do hermenêutico para o prescritivo.

2010c, p. 201), o autor canadense pondera que, se na base do imaginário social pré-moderno havia uma ordem autorrealizável¹⁰⁷, a moderna formulação da ordem postula a justificação instrumental a qualquer distribuição de funções sociais com base nas condições básicas de existência de indivíduos livres – vida, liberdade, manutenção própria e da família –, em lugar da excelência da virtude, e o princípio normativo fundamental é que os membros da sociedade ajudam-se mutuamente.

Na segunda, a idealização da ordem moral moderna estava inicialmente dessincronizada do modo como a vida parecia funcionar, sob a complementaridade: tratava-se de uma proposta num mundo em que a igualdade não fazia sentido, e onde família e comunidade eram a única garantia de sobrevivência contra a indigência, a insegurança e a morte. Contra isso, Taylor (2010c, p. 208) assevera quatro características que demonstram o longo processo de transmutação das teorias modernas em imaginários sociais: a) o individualismo grociano-lockeano, ao se reconectar a uma antropologia filosófica, como em Rousseau, Marx e Hegel, redefine os seres humanos como incapazes de viver fora da sociedade; b) a sociedade de benefício mútuo centra-se nas necessidades da vida comum, e não no alcance de virtudes elevadas, mas; c) essa sociedade deve assegurar a liberdade, o que será realizado, cada vez mais, em termos de direitos, sendo que; d) direitos, liberdades e benefício mútuo devem ser assegurados a todos igualmente. A cada movimento, a igualdade, como imperativo moral, toma o espaço reservado à hierarquia e, uma vez vulgarizada nas sociedades modernas, a hierarquia anterior não fará mais sentido. Resta instalada a ordem moral moderna.

9. A TRANSIÇÃO

Resta assinalado que uma das teses de Taylor (2010b; 2010c; 2011b) quanto à secularização afirma o papel do neostoicismo e do deísmo na passagem do teísmo para

¹⁰⁷ Para Taylor, esse componente ôntico permanece, mas seu caráter é absolutamente antropológico, e identifica “[...] características do mundo que tornam exequíveis as normas. A ordem moderna [...] não é auto-realizada no sentido invocado por Hesíodo ou Platão ou no das reacções cósmicas ao assassinio de Duncan. É, pois, tentador pensar que as nossas noções modernas de ordem moral carecem inteiramente de uma componente ôntica. Mas seria um erro. Existe uma diferença importante, mas ela reside no facto de que esta componente é agora uma característica mais concernente a nós, humanos, do que relativa a Deus ou ao cosmos, e não na suposta ausência total de uma dimensão ôntica.” (TAYLOR, 2010b, p.19/20).

o humanismo exclusivo, onde a ordem da natureza, ainda que criada e sustentada por Deus, somente tem sentido no momento em que é cifrada antropologicamente pela razão ou pelo sentimento. No tema do deísmo, Taylor, em *Uma era secular*, traz outros elementos não abordados nas demais obras, o que vale a pena tratar, ainda que com alguma redundância, que procurarei minimizar. A abordagem tayloriana enfatiza três facetas do deísmo: a) do mundo como criação de Deus, a qual sofre uma mudança antropocêntrica entre os séculos XVII e XVIII, denominada “deísmo providencial”; b) da passagem para a primazia da ordem impessoal, e; c) de uma religião natural original.

9.1. O deísmo providencial e a sociedade polida

Conforme visto, a ordem moral moderna reduziu a noção de Providência a uma concepção “econômica”, de benefício mútuo. Porém, o objetivo de Taylor (2010c, p. 270) reside em compreender uma mudança antropocêntrica, ao final do século XVII: o estreitamento teórico sobre os objetivos da Providência, já que o esforço apologético desse período consistiu em mostrar que os desígnios divinos se reduziam na adesão à ordem de benefício mútuo. Essa mudança se dá em quatro direções, cada uma reduzindo o papel do transcendente, no eclipse da noção: a) de objetivo adicional, já que execução do plano divino é essencialmente a conquista do próprio bem; b) da graça, já que razão e disciplina seriam idôneas a despertar os homens para o desafio de ver e realizar a ordem divina, reduzindo-se o papel de Deus a criador e julgador; c) de mistério, pois os bens que o homem deve conquistar podem ser percebidos na própria natureza humana, sendo rechaçadas providências particulares, e; d) de um planejamento divino para a transformação dos homens para além da condição atual.

Tais mudanças resumem-se a duas: a) o plano de Deus reduz-se à tomada de consciência da ordem do benefício mútuo, contrapondo-se à noção de vocação adicional ao florescimento humano; b) com a meta diminuída, surge a possibilidade de abrangê-la com as forças humanas, momento em que a graça parece dispensável. Positivamente, a tese do filósofo canadense é que o estreitamento apologético reflete, em parte, a sustentação da nova ordem moral, reduzindo-se a religião à moralidade, em termos de ação ou conduta na ordem de benefício mútuo. Logo, estaria ligado tanto ao *self* desprendido, quanto à Providência modelada pela ordem moral moderna.

O *self* desprendido daria a confiança na interpretação dos desígnios de Deus e a ênfase na teodiceia e justiça divina talvez refletisse tal postura¹⁰⁸. Já a visão providencialista da ordem refletia o sucesso das elites em impor a ordem que buscavam, tornando a vida diligente, ordenada e produtiva uma segunda natureza. Além disso, a harmonia de interesses econômicos reforça a confiança nos poderes humanos para criar essa ordem, tornando desnecessária a ajuda da graça, a escrutabilidade do sistema deixa pouco lugar para o mistério, e a ideia de que a paz e a ordem referem-se a questões interiores torna estéreis as tentativas de transcender o florescimento humano¹⁰⁹. E, desse modo, é possível ter uma noção do que está por trás dos eclipses em comentário:

“Em parte, a experiência social da imposição bem-sucedida de ordem e disciplina ao *self* e à sociedade; em parte, a realização de reflexões que já eram parte do cristianismo reformado e sua condução para um estágio mais radical; em parte, uma reação contra a estrutura jurídico-penal que Maquiavel e o cristianismo reformado introduziram num horizonte exclusivo.” (TAYLOR, 2010c, p. 283)

O que resta após o eclipse deísta quadrifacetado é um Deus criador, cuja Providência deve ser geral, excluindo-se providências particulares e milagres e, de garantidor do triunfo do bem, torna-se o energizador do poder de reordenamento pós-desencantamento. Daí o termo “deísmo Providencial”, onde surge o espaço para o humanismo exclusivo como perspectiva espiritual ampla, em que o poder de reordenar será concebido intra-humano, o que teve lugar numa ética da ordem, que fez parecer possível a dependência exclusiva dos poderes humanos para realizá-la.

Essa transição – para uma ética da ordem estabelecida puramente por poderes humanos – teria ocorrido no interior formação da cultura da sociedade polida, desenvolvida na Europa do século XVIII, como parte do autoconhecimento histórico de um estrato social formado a partir do contraste com as formas anteriores. A sociedade polida, dedicada às artes úteis, à produção, à paz e ao progresso econômico, se orgulhava de seus modos¹¹⁰ refinados, de seus estilos peculiares de ação, e surge com a superação da sociedade

¹⁰⁸ Para Taylor (2010c, p. 281), numa crítica a certas abordagens, afirma que “os teóricos às vezes entram numa espécie de contradição pragmática ao não levarem em conta, em sua teoria do agente humano, os motivos que os influenciaram como teóricos e planejadores gerais”.

¹⁰⁹ Afinal, “se o desígnio de Deus para nós realmente é o de que simplesmente floresçamos, e floresçamos por meio do uso judicioso da diligência e da razão instrumental, então que uso possível poderíamos ter para um São Francisco que, num enorme *élan* de amor, conchama seus seguidores a se dedicarem a uma vida de pobreza? No máximo, isto deve reduzir o PIB, ao retirar esses mendicantes da força de trabalho; mas, no mínimo, pode reduzir o moral dos produtivos. Melhor aceitar as limitações da nossa natureza como criaturas presunçosas e tirar o melhor proveito disso.” (TAYLOR, 2010c, p. 279).

¹¹⁰ “Modos” definia “[...] um certo tipo de sociabilidade, uma maneira de nos relacionarmos uns com os outros, de abordar uns aos outros, de conversar uns com os outros” (TAYLOR, 2010c, p. 285).

antiga e medieval formada por membros violentos e guerreiros. Logo, autocompreendia-se como civilizada, ou seja, que havia alcançado um nível de refinamento mais elevado que sua predecessora imediata. Assim, a relação entre sociedade polida e ordem moral moderna está na emergência de um modo de socialidade que imputava o respeito à liberdade, ao livre interesse e à opinião e noção social do benefício mútuo, além de reputar elevados o comércio e as atividades produtivas¹¹¹. Mais significativo, é um ideal de sociabilidade independente da estrutura política ou da autoridade eclesiástica¹¹².

Nesse passo, Taylor parece compreender a cultura da polidez como um dos primeiros momentos de materialização social dos modos de autocompreensão trabalhados na primeira parte, especialmente a interiorização das fontes morais e a afirmação da vida cotidiana, já que ele considera essa cultura como primeiro estágio da passagem de ordem moral moderna de teoria para imaginário social, bem como a primeira possibilidade de se viver numa estrutura autossuficiente, vez que a civilização polida:

“[...] é uma estrutura social e civilizacional que inibe ou bloqueia alguns dos modos nos quais a transcendência tem historicamente afetado os seres humanos e estado presente em suas vidas. Ela tende a completar e arraigar numa dimensão civilizacional a mudança antropocêntrica [...]. Ela constrói para a identidade protegida um mundo protegido.” (TAYLOR, 2010c, p. 289)

Conseqüentemente, a estrutural social polida tensionou a lealdade à autoridade sacral, pois limitava a ação e intervenção das igrejas, e o poder estatal deveria ser mantido sem interferências eclesiásticas, aproximando-a do desencantamento. Doravante, esse pano de fundo dará sentido à classificação negativa de certos comportamentos religiosos como fanáticos ou supersticiosos, conquanto a civilização polida não tivesse o potencial para maiores rejeições, vez que o humanismo exclusivo ainda não era uma alternativa

¹¹¹ Logicamente, o respeito mútuo “[...] possuía limites precisos. Ele não incluía a massa de camponeses ou artesãos, porém, conseguiu de modo notável reunir, sem uma excessiva distância de classe, nobres e plebeus bem situados.” (TAYLOR, 2010c, p. 286).

¹¹² Desse modo, desenvolvimentos dessa nova sociabilidade impeliu as elites para o imaginário social moderno. “Este período assistiu a um alargamento do estrato social da elite, os que estavam envolvidos no governo ou na administração da sociedade, para incluir os que se ocupavam essencialmente das funções económicas [...]. A compreensão alargada de civilidade, chamada agora de ‘polidez’, permaneceu encaminhada para o fito de suscitar harmonia e facilitar as relações sociais, mas tinha de congregar pessoas de diferentes classes e actuar em diversos locais novos, incluindo cafés, teatro e jardins. [...] ingressar na sociedade polida implicava alargar a perspectiva pessoal e entrar num modo de estar mais elevado do que o meramente privado, mas o acento põe-se agora na virtude da benevolência e num estilo de vida menos abertamente competitivo do que o fomentado pelos antigos códigos do guerreiro ou do cortesão. A sociedade elegante do século XVIII suscitou mesmo uma ética da ‘sensibilidade’. Este relativo distanciamento da hierarquia e a nova centralidade da benevolência aproximaram mais a época do moderno paradigma de ordem [...]. Ao mesmo tempo, a inclusão das funções económicas na sociedade intensificou a afinidade entre civilidade e esta noção de ordem.” (TAYLOR, 2010b, p. 53/54).

para as massas (TAYLOR, 2010c, p. 296). Essa tarefa deveria passar pelas alternativas existentes, da ágape cristã ou da benevolência desinteressada neoestoica. Nesse âmbito de escolha, o centro da capacidade moral mais elevada tinha de ser uma fonte de benevolência e de aspiração à justiça universal, já que, agora, ambos constituem:

“[...] as marcas registradas do humanismo exclusivo do século XVIII, ou talvez, pode-se dizer, do humanismo que se tornou exclusivo, do utilitarismo, ou da teoria kantiana, ou dos proponentes iluministas dos direitos do homem e de uma nova dispensação baseada na felicidade e no bem-estar humanos geral” (TAYLOR, 2010c, p. 296).

Se a ágape cristã questionava os limites de qualquer solidariedade existente, no paradigma do Samaritano, também se vinculava a uma escatologia e, longe de se motivar numa solidariedade preexistente, era concebida como uma dádiva divina. Tais fontes morais, portanto, deveriam pressupor uma inclinação humana específica para o bem, já que o humanismo moderno é exclusivo e, assim, prescindem da antiga referência a algo mais elevado que devesse ser reverenciado, amado, ou reconhecido¹¹³.

Com isso, Taylor (2010c, p. 297) considera que as psicologias morais do humanismo exclusivo moderno refletem a ideia de uma beneficência ativa e universal, transcendente à comunidade, embasada numa capacidade humana intrínseca de benevolência ou altruísmo que independe de laços preexistentes¹¹⁴. Essa mudança, ao atribuir o poder humano de benevolência ou altruísmo, teria parecido com a essência principal do humanismo exclusivo moderno, que é a tentativa de torná-lo imanente. Doravante, a partir de reformulações das concepções antigas e cristãs, com base no reordenamento ativo, na racionalidade instrumental, no universalismo e na benevolência, apenas o altruísmo que conduzia ao florescimento geral era admitido como racional e natural, restando relegadas as contribuições cristãs.

O autor canadense, no entanto, enfatiza a retenção da ágape cristã nessas formulações secularizadas, o que revela duas importantes questões da transição para o humanismo exclusivo. Primeiro, ele acredita que a transição teria sido impossível em qualquer outra base, vez que construída sobre a confiança existente nas ordens efetivas da vida e da

¹¹³ Para Taylor (2007), há duas diferenças com as visões antigas sobre o florescimento humano: a) a moderna é intervencionista e ativista em relação à natureza e à sociedade, em que ambas devem ser racionalmente reordenadas para se adequarem aos propósitos humanos; b) o novo humanismo assumiu o universalismo de suas raízes cristãs ou o recuperou das fontes estoicas, aceitando, *prima facie*, que o bem de todos deve ser atendido no reordenamento.

¹¹⁴ Este seria o traço histórico da ágape, enquanto “[...] desfecho da segunda mudança imanentística [...] que não mais busca o poder de construir a ordem em nossas vidas individuais e coletivas em Deus e na graça” (TAYLOR, 2010c, p. 298).

sociedade que continham a ágape embutida em três níveis: a) na caridade como ideal de conduta pessoal; b) na boa ordem social como o cuidado de todos os membros da sociedade, e; c) em certas disposições internas, que todo homem decente deveria ter. Segundo, a transição requeria um viés positivo, encontrado em diversas fontes imanentes de benevolência, por exemplo: a) neoestoica, que tomava os poderes da razão instrumental como suficientes para a beneficência universal, como em Bertrand Russell; b) num senso de vontade universal, como em Kant, cuja fonte de benevolência é o poder de agir conforme uma lei universal objeto de admiração e respeito infinitos; c) num senso de compaixão universal que, com as condições apropriadas, desabrocharia na virtude, como em Rousseau e, por fim; c) num viés feuerbachiano, de que poderes atribuídos a Deus são potencialidades humanas (TAYLOR, 2010c, p. 302).

Estes são novos modos de experiência moral, que articulam noções da situação humana, no bojo da fratura dos horizontes morais, e que “ao localizar as fontes morais dentro de nós, constituem formas de humanismo exclusivo. Isso é o que a história da subtração encontra dificuldades para descrever” (TAYLOR, 2010c, p. 304). Taylor insiste que a humanidade não caiu no humanismo exclusivo tão logo dissolvidos os antigos mitos, mas que fontes radicalmente imanentes inauguraram modos inéditos de autopercepção moral. Neste ponto, o componente ôntico no moderno sentido de ordem moral, de caráter essencialmente intra-humano, permite que persista a crença de que essa ordem reverbera algo de profundo no homem, e que construí-la não significa erguer:

“[...] castelos de areia. Ao contrário, ela pode ser autoestabilizadora, e sua realização pode nos fazer perceber o quanto a nutrimos. As condições de uma realização estável [...] são [...] aquelas nas quais aquilo em nós a que ela se reporta pode ser liberado, desenvolvido, amadurecido. No entanto, o que dá eco em nós para a ordem são essas motivações de benevolência. Estas constituem [...] o componente ôntico que permanece nas noções modernas e céticas de ordem.” (TAYLOR, 2010c, p. 308)

Portanto, a descoberta ou a definição dessas fontes intra-humanas de benevolência, intermediadas pela formação da sociedade polida e do deísmo, foram conquistas fundamentais da civilização ocidental, que autorizaram o ingresso da descrença moderna, ao produzirem os recursos culturais para a imanência das fontes morais, com a ironia de ter sido amplamente dirigida por razões religiosas. O filósofo canadense, então, aponta três conclusões: a) a centralidade na ética da liberdade e do benefício mútuo e o relativo êxito em conduzi-las promoveram a virada antropocêntrica e

tornaram o humanismo exclusivo plausível¹¹⁵; b) os valores descrentes não poderiam surgir de outra forma, pois “como a imensa força da religião na vida humana naquela época poderia ser retaliada, a não ser pelo uso de uma modalidade das mais fortes ideias éticas, que essa própria religião ajudou a enraizar?” (TAYLOR, 2010c, p. 320/321); c) a descrença atual é marcada por esta origem, e o autoconhecimento secular é definido “pelo senso histórico (em geral terrivelmente vago), de que passamos a ser daquele jeito ao superar e transpor os antigos modos de crença” (TAYLOR, 2010c, p. 322). Na verdade, para Taylor, as questões atuais sobre crença e descrença são afetadas por uma dupla historicidade: de um lado, descrença e humanismo se definem em relação aos modos anteriores de crença – o teísmo ortodoxo e as noções encantadas do mundo – e, de outro, as formas de descrença que surgiram posteriormente se definem a partir desse primeiro humanismo, da liberdade, da disciplina e da ordem.

9.2. Ordem e impessoalidade

Aqui, o aspecto tratado por Taylor (2010c, p. 326) consiste na transformação da noção de Deus e de sua relação com o mundo, de um Deus pessoal e que interfere na história, e se aproxima de uma que o concebe como o arquiteto de um universo que funciona segundo leis imutáveis. Acredito restar claro que, para Taylor, a aceitação de histórias da subtração, que qualificam previamente como negativas as manifestações religiosas, dá-se dentro de uma grade interpretativa favorável à explicação “científica”¹¹⁶, o que o faz buscar os elementos geradores dessa grade. Aliado ao que já foi trabalhado até aqui, ele enfatiza aspectos do século XVIII que tornaram ameaçadores a ideia de um Deus pessoal e caprichoso, indo num *continuum* em direção ao deísmo e mais além.

¹¹⁵ Tal plausibilidade envolveu as intensas satisfações morais do ordenamento bem-sucedido e as falhas da religião em responder a essa ética. Atuando em ambas, além da ciência e da investigação racional, há a Reforma *lato sensu*, que, ao expressar o que a vida cristã significa num código de ação secular, permite que a abrangência normativa contemple apenas os bens fundamentais da vida no *saeculum*, a vida, a prosperidade, o benefício mútuo, possibilitando a virada antropocêntrica (TAYLOR, 2010c, p. 320).

¹¹⁶ Taylor (2010c, p. 328) enfatiza que “ninguém escreve a história [...] de um modo que exclua a verdade de toda e qualquer crença que as pessoas cultivam acerca de sua condição. Todos escrevem a histórica no interior de alguma noção da condição humana, na qual os agentes lutam com seu destino, seja adiantando ou retardando, ou indo para frente e para trás, mas, em virtude do nosso entendimento da sua condição, nem todos os movimentos são vistos como explanatórios nas mesmas bases”.

Primeiro, com a condição humana cada vez mais entendida de modo impessoal, mais atraente que a concepção ortodoxa era a ideia ou de um Deus se relacionando impessoalmente com os homens, ou de uma ordem impessoal sem Deus, ambas se dando no interior de uma consciência histórica de que o impessoal suplantava as formas antigas, tornando a antiga religião algo sem sentido (TAYLOR, 2010c, p. 336), o que foi corroborado pela natureza dos imaginários sociais modernos.

Além disso, como a ética do código (ou da lei) é mais interessante para a concepção do agente livre e não restrito por autoridade senão aquela por ele legitimada, há uma vantagem para as sociedades categóricas, unidas por códigos¹¹⁷, em relação ao cristianismo, cuja força vital é a ágape, compreendida em termos de rede, e não de regras. Daí, a ética filosófica moderna predominante, “[...] subdividida em dois principais ramos, utilitarismo e pós-kantismo, concebe a moralidade como determinante, a partir de algum critério, do que agente deve fazer” (TAYLOR, 2010c, p. 339). Logo, como autoconhecimento de uma era da liberdade, a modernidade sintoniza os homens para se relacionarem com leis impessoais, e o conjunto das formas impessoais de ordem – natural, política ou ética – será visto como contrário ao cristianismo ortodoxo e seu Deus pessoal, dada uma incompatibilidade entre dignidade humana e fé cristã: esta, em sua feição ortodoxa, ao conceber o homem como necessitado de salvação, mormente aquela pontual e caprichosa, parece inconciliável com o respeito que o homem passa a se autoconceber.

Outrossim, do prestígio do modelo de desprendimento, resultado da relação entre os sucessos da ciência natural e do senso de superioridade moral atrelado a ela, saltava-se:

“[...] (geralmente de modo implícito e semiconscente) para a conclusão de que se trata da postura correta para todos os modos de investigação. Essa (penso) extensão ilegítima é uma das fortes tendências na nossa cultura, desde o século XVII até o presente, conforme atesta a contínua batalha nas humanidades e ciências humanas.” (TAYLOR, 2010c, p. 342)

¹¹⁷ Aliás, “para Locke, a lei restringe, mas é ela própria a libertação da razão. Para utilitaristas, ela se baseia no que os seres humanos realmente querem e não nas exigências impostas de fora. Para Rousseau e Kant, a própria natureza da lei é ser autoimposta” (TAYLOR, 2010c, p. 339). Não à toa que a moderna mentalidade pretendeu substituir a história pela legislação, e que a mente moderna “[...] é razão legislativa, e a prática moderna é a prática da legislação” (BAUMAN, 2008, p. 89). Acredito que essa crença na lei e de seu papel social, acolhida como um mantra na filosofia política e jurídica desde o século XVII, é deveras poderosa e demasiadamente óbvia para ser colocada em questão. Parece ter sido somente com o marxismo que surge uma primeira grande crítica, na qual Marx assevera que a exploração capitalista se dá sob o manto de instâncias institucionais necessárias à manutenção do sistema de exploração e de opressão do capital.

Conforme visto brevemente, o pensamento epistemológico de Taylor evidencia que a atividade científica tramita numa determinada visão de mundo sobre tal atividade, e que métodos das ciências naturais, ao desconsiderarem dados da experiência diária, podem não captar a totalidade de certos fenômenos, como os da psicologia, da política, da linguagem, da história, etc., sendo que “uma forte homogeneização *a priori* encontra-se em ação aqui (talvez um tanto demasiadamente reminescente a Kant), perversa em seu efeito”¹¹⁸ (TAYLOR, 2010c, p. 343).

Portanto, a postura desprendida tensionou-se com o cristianismo, e uma nova compreensão constituiu-se alimentada pela forte presença de ordens impessoais, impulsionada pelo prestígio da ética do desprendimento e endossada pela alternativa depreciada da religião popular. Doravante, poder-se-ia originar uma sensação inabalável de se habitar uma ordem impessoal e imanente, que excluía os fenômenos que nela não se encaixassem e, “uma vez adotada essa postura, pode-se ficar firmemente estabelecido nela pela consciência histórica emolduradora que se desenvolveu na sociedade comercial polida” (TAYLOR, 2010c, p. 346), emergindo a concepção estagial de sociedade: a visão de atraso dos períodos anteriores e que a atual é melhor. Essa consciência estagial é o fecho das mudanças antropocêntricas.

Por isso, a noção de uma “[...] inescapável ordem impessoal, unindo imaginário social, ética epistêmica e consciência histórica, torna-se uma das [...] ideias-força (em certo sentido não reconhecida) da Era Moderna. Até nossos tempos” (TAYLOR, 2010c, p. 347), sendo que a mudança que surge desses modos de organização e disciplina sociais, submetidos a códigos políticos e éticos que almejam o benefício mútuo “[...] compreende uma grande parte do que geralmente chamamos de ‘modernidade’.” (TAYLOR, 2010c, p. 348). Assim, a primazia do impessoal produziu, no século XIX, uma versão domesticada do cristianismo, apta a satisfazer às exigências dessa ordem.

9.3. A possibilidade de pensar a religião natural e a abertura para o ateísmo

A mudança antropocêntrica e o deslocamento para o impessoal tornariam possível a terceira transição: a visão de uma religião tão purificada, que permitiria Deus se revelar

¹¹⁸ Tal perversidade seria efeito do excesso de desprendimento, e ocorre “[...] onde o prestígio da postura começa a ditar o que podemos tomar como realidade” (TAYLOR, 2010c, p. 343).

na própria criação, e cujas exigências poderiam ser decifráveis pela razão. Uma religião desse tipo, fundada na própria realidade, na natureza ou na razão prescindiria de revelação e, diante da visão tão otimista das capacidades humanas, deveria ter sido a primeira da humanidade, obscurecida pela ação das falsas religiões, que promoveram ações irrelevantes e cismões desnecessárias. Eis o pano de fundo a que Taylor (2010c, p. 350) atribui a força da imagem de uma religião natural, nos séculos XVII e XVIII.

Porém, no bojo de todas essas transformações, observa-se a passagem para o ateísmo, via deísmo, que transformou a compreensão de fundo da atividade epistêmica e desintrincou a verdade religiosa de determinada prática comunitária e, com isso, tomou Deus como não essencial à estrutura de vida das pessoas, mas como algo sobre o qual elas devem raciocinar fora dessa estrutura. Nessa nova estrutura, formada no espectro normativo da ordem moral moderna, o conhecimento é instrumentalmente adquirido na exploração das ordens impessoais com o auxílio da razão desprendida, a bússola epistêmica humana, e nada mais é requerido.

Por fim, Taylor (2010c, p. 353) argumenta que a referida estrutura, na qual estava assegurado o universo natural benigno e ordenado do deísmo, seria profundamente perturbada pelos séculos seguintes, seja pelo efeito das teorias darwinianas, seja pelo retrato de uma natureza selvagem e predatória. Aqui, se as noções da ordem moral moderna ainda dão o tom hegemônico da concepção de sociedade, a visão do universo como indiferente e, em alguns casos, hostil, trará graves perturbações e importantes alterações de fundo.

10. IMANÊNCIA INFLACIONADA E O EFEITO NOVA

A partir das motivações, inclusive religiosas, que concorreram para espalhar os fundamentos da descrença contemporânea, o autor canadense pretende verificar o surgimento de ampla diversificação de opções morais ou espirituais, deflagrada pela dinâmica que surge da polaridade entre teísmo ortodoxo e humanismo exclusivo, denominada pelo autor de “efeito nova” (*nova effect*), a partir de reflexões sobre os mal-estares da imanência e as pressões cruzadas, os sombrios abismos do tempo e a expansão da descrença. Haveria, ainda, uma terceira fase, relativamente recente, de uma

“[...] supernova espiritual, uma espécie de pluralismo galopante no plano espiritual” (TAYLOR, 2010c, p. 358), em que a “nova” se torna um fenômeno de massa na cultura da autenticidade, ou do individualismo expressivo. Mais um ponto. Na minha visão, a categoria tayloriana da “nova” está intrinsecamente relacionada ao que denominei de efeito pandora, das possibilidades de narração abertas na fragmentação moderna dos horizontes morais, onde novos modos de buscas morais ou espirituais surgem porque, em sua base, estão novos modos de autocompreensão humana e de vinculação entre identidade, bem e vida, ao que acredito poder demonstrar ao longo da exposição.

10.1. Os mal-estares da imanência moderna e as pressões cruzadas

Taylor (2010b), em *A ética da autenticidade*, cujo título original era *The malaise of modernity*, elenca o individualismo anômico, a razão estritamente instrumental e o atomismo político como mal-estares modernos. Porém, aqui, ele trata dos mal-estares da imanência (*malaise of immanence*), que surgem nos eclipses supracitados, na sensação: a) de fragilidade de sentido ou significado supremo; b) de estagnação nas tentativas de solenizar momentos importantes da vida, como o casamento, o nascimento e a morte, e; c) do completo vazio do comum (TAYLOR, 2010c, p. 358).

Como visto, a ética da liberdade e da ordem surgiu numa cultura centrada no *self* protegido e desprendido e nas reformulações disciplinadas e civilizadas. Essa cultura proporcionava uma sensação de poder, de ordenamento do mundo e de si, de grandes ganhos em conhecimento e compreensão. Mais profundamente, a sensação de invulnerabilidade e autocontrole, aliada à virada antropológica, tornaria desnecessária qualquer fiança em Deus. Há, aqui, um orgulho e um senso de autoestima em jogo, sendo que parte da autoconsciência do antropocentrismo moderno derivaria desse senso de conquista, de superação de estágios inferiores, de libertação das (agora tidas como) prisões do mundo encantado, e, por isso a autoconsciência moderna apresenta uma dimensão histórica, atingindo o ápice no Iluminismo do século XVIII.

Porém, esses desenvolvimentos também carregam um viés negativo. O ancoramento numa realidade racionalmente segura e invulnerável também pode ser vivido como um limite insuportável, mesmo uma prisão, gerando a impressão de ausência, de que “[...] fomos separados de algo e que vivemos por trás de uma tela” (TAYLOR, 2010c, p.

360). Isso teria produzido ampla sensação de incômodo no mundo desencantado, de um mundo absoluto, vazio, como se a busca multiforme dentro dele compensasse o sentido perdido com o eclipse da transcendência, característica ainda presente¹¹⁹. Um dos efeitos dessa oposição entre crença e descrença é o que Taylor (2003b; 2010c, p. 361) denomina pressões cruzadas (*cross-pressure*), da condição do *self* protegido que revela uma condição espiritual instável. De um lado, possui fortes razões para não retroceder às crenças antigas, mas, de outro, vivencia uma sensação de perda, vazio, ausência de significado, e apesar das opções, que doravante se tornarão cada vez mais disponíveis, incluindo os extremos da ortodoxia autoritária e do ateísmo materialista, a situação permanece inconstante, e cada geração continua (re)abrindo questões de novos modos.

Logo, as pressões cruzadas localizam-se no epicentro do efeito nova, na medida em que motivam a contínua abertura de caminhos para lidar com os mal-estares da imanência, cuja ética enfatiza a busca exclusiva do florescimento humano. Por isso, Taylor considera a falta de objetivos intensos e perda ameaçadora de significado como fatos modernos notáveis, enquanto efeitos colaterais do *self* protegido: se espíritos, forças cósmicas ou deuses não mais atingem a identidade protegida, e ações heroicas e grandiosas também não lhe afetam, tampouco algo de significativo chegará.

Nesse passo, o mal-estar da imanência moderna fala da condição da identidade protegida que, assomada por pressões cruzadas, sente que algo importante permanece ocluído em sua invulnerabilidade. Taylor (2010c, p. 714), porém, ao postular a aspiração à totalidade (*aspiration to wholeness*) e considerar ontológica a necessidade humana de transcendência (ABBEY, 2000), argumenta que as pressões cruzadas, de um lado, impulsionam os indivíduos a explorar e a experimentar novas soluções e fórmulas e, de outro, demonstram a fragilidade delas, potencializada quando a ênfase na igualdade evidencia ainda mais as diferenças ao desconsiderar diferenças de sexo, cor, gênero, etc.

Ainda no contexto das críticas contra a identidade protegida, desprendida e disciplinada, o efeito nova possui outros fatores¹²⁰, articulados no que Taylor denomina de eixos de

¹¹⁹ Não que esse sentimento seja geral, mas “[...] que muitas pessoas sintam, e muito além das filas de militantes teístas. Na verdade, o que é notável desde o início é a constituição de uma categoria cada vez maior de pessoas que, embora incapazes de aceitar o cristianismo ortodoxo, encontram-se em busca de algumas fontes espirituais alternativas” (TAYLOR, 2010c, p. 361).

¹²⁰ O autor acredita que a análise de alguma delas “[...] possibilitará ter alguma ideia acerca da dimensão do efeito nova, pois, no interior da ambivalência da identidade protegida, uma dada reação ou objeção pode geralmente dar origem a mais de uma resposta. O que pareça clamar por um retorno à crença pode dar origem a novas formas de descrença, e vice-versa” (TAYLOR, 2010c, p. 364).

ressonância, romântico e trágico. O eixo de ressonância (*axes of resonance*) aduz uma sensação generalizada de perda com o eclipse do transcendente, gerando reações variadas: uma, endossa a ideia de perda e procura defini-la; outra, pretende minimizá-la e a toma como reação opcional, evitável se a nostalgia for desfocada; outra, aceita a sensação de perda como efeito colateral necessário da modernidade e da racionalidade. Fenomenologicamente, Taylor (2010c, p. 370) descreve essa sensação como uma falta de peso, substância e gravidade nos objetivos e nas conquistas, algo surgido na era pós-axial, que coloca um objetivo mais elevado que transcende e dá sentido aos demais.

Este eixo se subdivide em três linhas básicas, conforme visto na primeira parte: a) a primeira, no final do século XVIII, critica como tênue e domesticada a benevolência e a caridade deístas, e apela a uma forma mais exigente de justiça e benevolência, com novos e radicais modos de humanismos, como em Rousseau; b) a segunda contraria o nivelamento utilitário da motivação humana, com expoente em Kant, e; c) a terceira ataca o moralismo da identidade protegida, seu modelo de ordem e da vida absorva na conformidade com certas regras, e pugna pela falta de algo – para cristãos, o amor de Deus e, para Schiller, uma natureza humana plena e integral.

O segundo eixo é denominado de romântico (*axes romantic*), que se esforça para encontrar um significado profundo para a vida, porém, em termos humanistas – no homem e na natureza –, dividindo-se em quatro subeixos, que: a) tematiza o ideal de unidade harmoniosa, geralmente identificado com a beleza, como em Rousseau, Schiller e Goethe¹²¹; b) tenta recuperar uma unidade original, pois os rompimentos modernos incidiram na natureza desejante humana, com a comunidade e com a corrente da vida na natureza, como em Hegel e Marx; c) procura novos caminhos para recuperar a ligação com a natureza, mediado por poderes expressivos, como em Schiller, e; d) questiona a postura instrumental perante o mundo e a vida, cuja tentativa de controle redundou na destruição do que é realmente valioso, como os movimentos ecológicos, que denunciam a postura instrumental como errada, mesmo malévola (TAYLOR, 2010c, p. 373).

O último eixo crítico veicula um tom de tragédia e, diverso dos românticos, não veem a possibilidade de reconciliação, a partir de quatro subeixos, que: a) rejeita a noção deísta

¹²¹ Esta linha poderia retroceder à Shafstebury, que criticou o hedonismo calculista de Locke. Mais tarde, Rousseau contestaria o interesse pessoal, que separava uns dos outros e reprimia as razões do coração. Para Taylor (2007), essa antropologia de fusão e beleza está no fundamento das críticas românticas contra o *self* protegido, desprendido e disciplinado, pois requeriam a fusão entre razão e desejo.

de interligação geral pelo bem, o que se mostra absurdo, irrealista e obtusamente otimista, e argumenta que a visão cristã ingenuamente benigna das coisas deprecia e trivializa a vida; b) tacha de niveladores os modelos deístas e humanistas de benevolência e universalismo, que desalocaram as virtudes aristocráticas e as do herói guerreiro, como em Nietzsche, De Maistre, e Baudelaire; c) critica a noção de felicidade das ideias modernas de ordem, tomadas como superficiais, vazias, mesmo degradantes; d) questiona a falta de espaço para a morte no humanismo do florescimento humano, e erige a morte na condição privilegiada para se encontrar a plenitude da vida, como em Camus e Heidegger (TAYLOR, 2010c, p. 377).

Portanto, os mal-estares na imanência demonstram a rebelião contra o *self* protegido e a razão instrumental, e a imanência revela graves inadequações, parecendo que, ao querer escamotear a necessidade ontológica do transcendente, acaba revolvendo algo profundamente enraizado no homem, conforme será explorado adiante. Acredito não ser tanta ousadia afirmar que o efeito nova revele uma luta para uma compreensão mais alargada e própria do homem, em que evidenciar uma característica não importe em castrar as demais, sendo o mal-estar um incômodo que aflora quando o homem se vê enredado num quadro que lhe determina certa leitura do mundo e de si próprio.

A importância de compreender esses desenvolvimentos reside no fato de que tais questões sobre o homem e suas capacidades são intrínsecas à identidade, logo, são inexoravelmente ligadas a um sentido do bem e da vida. Mal-estares na imanência, nesse caso, podem ser influentes definidores da posição do *self* num espaço moral, com importantes repercussões sobre crença e descrença, e com cruciais redefinições sociais.

10.2. A expansão da descrença

Já o século XIX testemunha grande expansão da descrença, tanto por um declínio da fé, quanto a novos espaços e posturas descrentes. Dentre os fatores que propiciaram essa situação, contam-se: a) as vantagens da identidade protegida obnubilavam seu efeito redutor e, daí, encampava-se o materialismo; b) a rejeição das doutrinas cristãs anti-iluministas acerca da maldade humana e do castigo divino, e das práticas de exclusão, partidarismo e obscurantismo; c) a visão do altruísmo como um valor-chave do humanismo exclusivo, que se autocompreendia universal e prescindia de recompensas

extrínsecas. Para Taylor (2010c, p. 384), no entanto, a disseminação e a profundidade desse fenômeno reverberavam na percepção de fundo das pessoas de duas maneiras.

A primeira consiste no já referido alargamento da compreensão de mundo de cosmo para universo¹²², em que o modo de imaginar o mundo modificou-se no imaginário cósmico, que confere sentido às representações de mundo¹²³, e na figuração da natureza na imaginação moral e estética. A mudança mais profunda se deu em relação ao tempo, no qual, de um panorama limitado e de membros fundadores e participantes do cosmo, os homens se situaram no sombrio abismo do tempo, ocupando pequena faixa de tempo recente. Daí, a percepção ingênua do universo será definida pelo vasto, de espaço e de tempo e, sobretudo, “não existe mais a ideia clara e óbvia de que essa vastidão é formulada e limitada por um plano antecedente” (TAYLOR, 2010c, p. 386).

Na segunda mudança, as concepções estáticas de cosmo cedem lugar à ideia de evolução, perspectiva iniciada no século XVII e concluída no XIX, com a *A origem das espécies*, de Darwin, em 1859. Porém, para Taylor (2010c, p. 391), o que torna intenso esse momento nevrálgico é a existência de uma forte sensação de *déficit* quando comparado a um mundo onde era comum sentir um apoio cósmico, pois é o contexto de necessidade sentida que determina as respostas humanas, e não o de disputas teóricas.

Portanto, conquanto a imagem de mundo científica demonstrasse, de modo impactante, a religião como abrigo para os temerosos em encarar o isolamento cósmico, e a religião cristã como primitiva ou imatura, a oposição “ciência *versus* religião” não passaria de um constructo ideológico, vez que “[...] existe uma disputa entre pensadores com agendas complexas e de muitos níveis, que consiste na razão pela qual a verdadeira história parece tão confusa e caótica à luz da confrontação ideal” (TAYLOR, 2010c, p. 395), já que eles também se encontram sob pressões cruzadas. Resta claro, para Taylor, que teorias científicas, apesar de perturbarem a imaginação moral do mundo encantado, não ditaram as novas respostas à vastidão e ao tempo profundo com exclusividade, pois se elas destruíram os velhos significados, não significa que produziram novos.

¹²² Diferente do cosmo, no universo, “a realidade em todas as direções mergulha suas raízes para o desconhecido e ainda não mapeável.” (TAYLOR, 2010c, p. 388).

¹²³ É um conceito próximo ao de imaginário social, e se dá, por exemplo, nas formas “[...] como figura em nossas imagens e práticas religiosas, incluindo doutrinas cosmológicas explícitas, nas histórias que contamos sobre outras terras e outras eras, nos nossos modos de marcar as estações e a passagem do tempo, no lugar da ‘natureza’ em nossa sensibilidade moral e/ou estética e em nossas tentativas de desenvolver uma cosmologia ‘científica’, se há alguma.” (TAYLOR, 2010c, p. 384).

Nesse diapasão, o sentido moral do sublime, agora, será encontrado ao se romper o círculo de vida trivial construído sob as irradiações do *self* protegido, enquanto reação à superficialidade e ao antropocentrismo do deísmo providencial, cujo mistério divino está ao alcance da razão. A visão de que seres humanos emergiram de uma natureza de tempo profundo e de espaços inescrutáveis, num universo estranho e desconhecido, de um lado, alimenta a sensação de afinidade e filiação à Terra e, de outro, coloca os homens diante do gigantesco, do imensurável, do inumano, e isto os movem em diferentes caminhos e, daí, surge um complexo de teorias que saturam e permeiam o modo de ver o mundo na presente civilização ocidental (TAYLOR, 2010c, p. 406).

Com isso, o autor canadense argumenta que se o sujeito cartesiano perdera certa profundidade ligada ao cosmo pelo desprendimento, a gênese sombria lhe devolve um novo tipo de profundidade no tempo evolucionário, no tempo pessoal e na relação com a encarnação. E, no século XIX, desenvolve-se um viés dessa profundidade,

“[...] a noção de nosso pensamento e desejo emergem a partir da função cerebral ou nervosa, por meio dos conceitos de arco reflexo e esquema motor-sensorial. A segunda metade do século vem a ser dominada por uma perspectiva psico fisiológica, que tenta situar a consciência, o pensamento e o desejo em sua realização física.”¹²⁴
(TAYLOR, 2010c, p. 413)

Infere-se, daí, o estímulo do imaginário cósmico moderno ao materialismo, ao tornar praticamente incompreensíveis as ideias de cosmo. A tendência à impessoalidade desse imaginário ainda se encaixou perfeitamente no novo senso profundo do universo, e a posição geral pelo impessoal diluiu-se no materialismo como uma perspectiva em que a “ciência” deveria se desenvolver, conquanto existissem outros caminhos também científicos, profundamente afetados pelas pressões cruzadas, como em Myers e em abordagens espiritualistas e parapsicológicas¹²⁵ (TAYLOR, 2010c, p. 430). Logo, a visão monolítica do materialismo científico, que uniu ciência e imaginário cósmico,

¹²⁴ Essa nova noção de inconsciente cerebral, “[...] associada à ideia derivada da evolução de que a ontogênese recapitula a filogênese e atrelada ao poder do legado romântico, ajudou a produzir nossa noção de sujeito profundo, opaco para si mesmo, o centro do inconsciente e em parte dos processos impessoais, que deve tentar se encontrar no imensurável tempo de uma gênese sombria fora do pré-humano, fora e dentro.” (TAYLOR, 2010c, p. 414).

¹²⁵ Curioso notar que, no século XIX até meados do século XX, em institutos e universidades de diversos países, uma série de pesquisadores e estudiosos dedicaram-se às pesquisas de objetos “extra-matéria”, como Frederick Myers, Willian Crookes, Charles Richet, Alfred Russel Wallace, Alexander Aksakof, Paul Gibier, Cesare Lombroso, Ernesto Bozzano, Gustav Geley, dentre outros. Porém, parece que algo dessa abordagem se perdeu, ou deixou de possuir consideração acadêmica.

“[...] amparados pela noção de maturidade que produzem com a identidade protegida, deu origem a modos de descrença bem mais sólidos” (TAYLOR, 2010c, p. 433).

Pari passu ao materialismo, surge outro caminho, vinculado ao que Taylor denomina de sentidos morais do universo, ou seja, a noção de uma corrente fluindo pelas coisas,

“[...] que também ressoa em nós; a experiência de estar aberto a algo mais profundo e mais completo pelo contato com a natureza; a noção de mistério intracósmico, praticamente ausente do Deísmo Providencial e das apologéticas da era de Newton e dos conferencistas de Boyle, assim como está hoje da perspectiva cientificista e daquela de grande parte do fundamentalismo cristão. No entanto, tudo isso pode ser trabalhado de uma série de maneiras diferentes.” (TAYLOR, 2010c, p. 415).

O notável, portanto, acerca do imaginário cósmico moderno, não foi o estímulo ao materialismo, mas ter possibilitado a formação de uma infinidade de perspectivas e por ter conduzido a uma ampla variedade de posições, desde o mais opaco materialismo à mais ferrenha ortodoxia, permitindo a não assunção definitiva de posições, e “[...] isso é parte da razão pela qual a batalha está constantemente ficando sem forças na civilização moderna, apesar dos esforços de minorias zelosas” (TAYLOR, 2010c, p. 416).

A construção desse espaço livre deveu-se também, em grande parte, à mudança da noção de arte no período romântico – de mimese à criação –, que deu novo *status* à imaginação criativa. Para Taylor (2010, p. 420), uma primeira erradicação do religioso na arte teria ocorrido em Aristóteles, para o qual a arte, enquanto mimese, permitiria contemplar as formas sem necessidade de participar nas ações originalmente envolvidas. Isso desvincula a arte do contexto antigo, no qual era uma categoria ôntica, integrativa ao ritual e constitutiva dos modos de interação com os deuses.

A segunda erradicação surge com as linguagens sutis, que também a desvinculam de eventual significado. Tais linguagens tornam a virada absoluta, pois, ao se desprenderem dos objetos intencionais (música), dos assertórios (poesia), ou dos representados (pintura), movimentam-se, agora, num campo onde compromissos ônticos estão indefinidos, sendo que “tal arte pode servir para revelar verdades muito profundas que, na natureza das coisas, jamais podem ser óbvias, nem estar disponível a todos, independentemente da condição espiritual” (TAYLOR, 2010c, p. 422). E isso deixa um mistério residual, oferecendo um local privilegiado à descrença moderna, em especial aqueles do eixo romântico, pois “o mistério, a profundidade, o profundamente tocante podem ser [...] inteiramente antropológicos” (TAYLOR, 2010c, p. 422).

Outrossim, a necessidade de abertura para a natureza seria decorrente de um sentimento de inadequação. Aqui, Taylor dialoga com Schiller, o qual postula a busca de uma unidade espontânea ou harmonia das faculdades humanas na beleza, tendo elaborado uma formulação “[...] convincente e maravilhosamente clara a uma ideia central ao período romântico: a de que a resposta à inadequação sentida no moralismo [...] devia ser encontrada no domínio estético” (TAYLOR, 2010c, p. 424), momento em que estético e ético ainda não são categorias contraditórias.

Desse modo, a criação artística passa a ser o domínio dos objetivos mais elevados da atividade humana no período romântico, e se esses objetivos podem ser alcançados pela arte e pela estética, então podem parecer absolutamente imanentes: com o *self* protegido e o aparecimento das linguagens sutis, o homem pode se desvincular esteticamente de qualquer compromisso ôntico, o que possibilita a descrença. E as inadequações do moralismo podem ser compensadas com a experiência da beleza, o que cria um espaço intermediário, livre e neutro entre o religioso e o materialismo, formando um nicho onde pudesse crescer uma espiritualidade indefinida. Dentro das tensões de uma sociedade cada vez mais multifacetada, se num universo sem propósitos é o homem quem decide os objetivos a buscar, permitindo o materialismo solidificar-se e se aprofundar, a vastidão espaço-temporal do imaginário cósmico será importante local para confessar um senso de mistério, obviamente negado pelos materialistas, para os quais a ciência reconhece apenas enigmas temporários.

Ainda um ponto. Para Taylor, as formas de descrença mais profundas do século XIX são as mesmas da época atual, adicionando-se uma grande virada, de ampla influência nietzschiana, que encontra um novo significado moral na gênese sombria humana a partir do selvagem e do pré-humano, e se rebela contra a concepção de vida do antropocentrismo moderno, muito harmonizada e arrefecida quanto ao valor do sofrimento, da maldade e da violência.

Trata-se de um contra-iluminismo, mas sem implicar um retorno à religião ou à transcendência anterior, denominado por Taylor (1999a; (2010c, p. 437) de contra-iluminismo imanente (*immanent counter-Enlightenment*). Essa corrente se rebela contra uma linha crucial do humanismo exclusivo moderno inspirado na espiritualidade da afirmação da vida cotidiana, e que permanece no interesse contemporâneo de preservar a vida, de trazer prosperidade e de diminuir o sofrimento em escala mundial. O humanismo exclusivo, portanto, ao herdar a lealdade à ordem moral moderna e à

afirmação da vida cotidiana, provoca uma revolta interna contra um tipo de religião secular. O contra-iluminismo imanente, desenvolvido principalmente nos domínios literários românticos, significa uma revolta da descrença contra a primazia e o nivelamento da vida, que desaloja o grandioso, o excepcional, o heroico. Logo, valoriza a morte e rejeita o humanismo exclusivo, sua radicação cristã, e as noções de transcendência onticamente baseadas.

Portanto, a relevância desses desenvolvimentos está em compreender que Taylor, em lugar de opor teísmo e ateísmo no debate sobre secularidade, argumenta que o cenário secular contemporâneo é triangulado por humanismo exclusivo, por contra-iluminismo imanente e pelo teísmo (ABBEY, 2000), e que a modernidade significa uma era na qual “[...] surgiu uma raça de seres humanos que conseguiu experienciar seu mundo inteiramente como imanente” (TAYLOR, 2010c, p. 444).

11. O LUGAR DO SAGRADO: MODOS DE NARRAR A IMBRICAÇÃO SOCIAL RELIGIOSA E SECULAR

Do século XVIII até o presente, o humanismo exclusivo, como alternativa moral e espiritual ao cristianismo, e as reações contra este humanismo, que deflagrou a “nova”, seriam vivenciados por sociedades inteiras, pois a gama de opções se ampliou, e o lugar do religioso ou do espiritual, na vida social, mudou. O escopo de Taylor (2003b; 2010c, p. 495) é entender como isso se deu, a partir de tipos-ideais¹²⁶ que representem a relação entre religião, sociedade e secularidade, e da posição atual da religião. Ressalte-se que Taylor rejeita as razões normalmente invocadas para explicar a secularização, como a urbanização, a difusão da educação formal padronizada ou a diferenciação, e os exemplos inglês, francês e estadunidense mostrariam que o caminho foi mais complexo e indireto, inclusive, tendo surgido um reavivamento religioso nos séculos XIX e XX, conquanto ocorra posteriormente um declínio geral a partir de 1960. Para ele, algo ocorreu no ocidente a merecer o título de secularização. O problema é definir, interpretar e entender exatamente o que aconteceu, já que as teorias da secularização

¹²⁶ Taylor assume a ideia de “tipo-ideal” weberiana, que equivale a “[...] um conceito, considerado de maneira nominalista, e destinado a esclarecer situações históricas complexas.” (BERTEN, 2011, p. 88).

tocam num ponto-chave quanto às abordagens históricas: as situações são tão variadas que, ao final, “teremos mais certeza a respeito de certos atributos causais particulares do que jamais poderemos ter a respeito do que parecem ser as generalizações baseadas neles” (TAYLOR, 2010c, p. 499).

Nesse passo, Taylor (2010c, p. 500) aponta duas objeções contra a concepção da secularização enquanto declínio da religião. A primeira questiona as imagens anteriores de uma possível idade de ouro da religião ou “da fé”, de onde seria avaliado o alegado retrocesso. Ocorre que essa questão demanda responder, previamente, o que é religião: se pareada a certos credos, como em seres sobrenaturais, então parece ter havido declínio. Porém, se incluir amplo espectro de crenças espirituais, ou um espaço para pensar as preocupações últimas, então se pode argumentar a sua forte permanência. A segunda objeção questiona o passado que se está lidando, pois não há como simplesmente identificar “religião” com o catolicismo do século XII e, então, computar cada movimento de afastamento dele como declínio.

Ao influxo de sua epistemologia, o autor canadense ainda evidencia a problemática de que “boa parte da sociologia/história da secularização tenha sido afetada/moldada por um ‘impensado’, que está relacionado de modo mais complexo ao ponto de vista do autor em questão” (TAYLOR, 2010c, p. 501), configurando-se como pedra de tropeço das análises sociais, pois determinar o que aconteceu “depende de um grande número de juízos interpretativos, de questões como a natureza exata da religião ou o conteúdo da fé cristã, e estas serão profundamente matizadas pelo nosso credo substantivo”¹²⁷ (TAYLOR, 2010c, p. 501/502).

Nesse pormenor, Martelli (1995) afirma a existência de três abordagens sobre religião e sociedade, a saber: a) funcionalista, que distingue os conteúdos de doutrinas e sentimentos religiosos das funções sociais exercidas pela religião, considerada essencial para a coesão social, com precursores em Saint Simon, Comte, Stuart Mill e Tocqueville, e com expoente em Durkheim, para o qual a função da religião é a própria condição de possibilidade da sociedade; b) conflitual, que julga superados os conteúdos religiosos e sua pretensa função integradora, restando o viés alienante e mistificador,

¹²⁷ Taylor (2010c, p. 502) ressalta não defender “nenhuma tese ‘pós-moderna’ no sentido de que cada um nós está aprisionado em seu próprio ponto de vista e nada pode fazer para convencer racionalmente o outro. Pelo contrário, penso que podemos apresentar argumentos para induzir outros a modificar seus juízos e (o que está estreitamente ligado a isso) a ampliar suas simpatias. Porém, essa tarefa é muito difícil e, o que é mais importante, jamais estará completa.”

que escamoteia os conflitos na esfera da produção e impede a autodeterminação humana, com defensores em Feuerbach, Engels e Marx, porém, arrefecida em autores como Gramsci, Horkheimer, Adorno e Ernest Bloch, e; c) simbólico-cultural, que concebem a religião como depositária de significados culturais fundamentais, permitindo indivíduos e coletividades interpretarem a própria condição, construir uma identidade e dominarem o ambiente, articulada em Weber, Simmel e Troeltsch¹²⁸.

Assim, Taylor (2010c, p. 503) considera que os “impensados” da teorização da secularização sustentam que a religião deve declinar porque: a) é falsa, como mostra a ciência; b) é crescentemente irrelevante, pois agora situações existenciais são tratadas em termos científico-instrumentais; c) se baseia na autoridade, enquanto as sociedades modernas privilegiam a autonomia individual, e; d) uma combinação das três anteriores. Em geral, tais teorias imputam à modernidade a tendência à repressão ou redução da religião. Nesse ponto, Taylor está de acordo: houve sim um declínio, porém, “um dos principais objetivos deste livro [Uma era secular] é definir com mais exatidão esse sentido” (TAYLOR, 2010c, p. 503). Retomando sua concepção de religião como um triplo “ir além”, Taylor assume a definição de religião de Steve Bruce, para o qual:

“[...] religião consiste em ações, credos e instituições pregados com base na assunção da existência de entidades sobrenaturais com poderes de intervenção ou de poderes ou processos impessoais possuidores de propósito moral, que têm a capacidade de estabelecer as condições para os assuntos humanos ou de intervir neles” (TAYLOR, 2010c, p. 503)

Com isso, Taylor pretende focar religião como crenças e ações baseadas na existência de seres sobrenaturais e na perspectiva de transformação de seres humanos que os leva além ou para fora do que é, em regra, considerado florescimento humano, como o caso cristão, em que esse *plus* centraliza-se na participação do amor (ágape) de Deus, um amor que supera qualquer mutualidade.

Para Taylor (2010c, p. 505), a batalha principal ocorreu na oposição entre “perspectivas de transformação”, com arquétipo em Francisco de Assis, e “perspectivas de

¹²⁸ Por essa classificação, é tarefa árdua enquadrar Taylor devido à abrangência de seu pensamento. Ele é funcionalista, na medida em que distingue o aspecto doutrinal religioso de sua função social, e em que dialoga intensamente com Durkheim, nas categorias do paleo, neo e pós-durkheimianismo, enfatizando a dinâmica social da religião. Porém, supera o funcionalismo ao articular a existência de um núcleo próprio no qual a religião, ou o sagrado, pode ser pensada em si mesma, o que o aproxima do viés simbólico-cultural, mesmo fenomenológico. Entretanto, ele também critica vertentes da religião principalmente no que concerne à violência, aproximando-o do discurso conflituoso, mostrando, em linhas gerais, o que religião não é, ou não deveria ser. Porém, a meu ver, o que mais lhe caracteriza é a primeira vertente.

imanência”, apoiada numa visão deísta e, em seguida, materialista. Entre elas, muitas posições poderiam ser assumidas, porém, definidas no contraste com os opostos polarizados, sendo que a secularização importou num declínio da perspectiva de transformação. A dificuldade, repita-se, está na falta de clareza sobre o que exatamente isso representa, e a leitura tayloriana considera que urbanização, industrialização, migração, além de ciência e educação formal atuaram negativamente sobre as formas religiosas anteriores. Porém, ele lembra que o declínio não foi linear, e que as pessoas responderam a esse colapso desenvolvendo novas formas, e pretende mostrar a inconstância da religião, a singular pluralidade de pontos de vista atual, religiosos, irreligiosos, antirreligiosos, e a grande dose de fragilização mútua, sendo cada vez mais difícil encontrar nichos óbvios tanto para a fé quanto para a descrença.

Nesse passo, todos os fatores supracitados contam para Taylor, não por atrofiam a motivação religiosa, mas por terem substituído as formas arruinadas ou inviabilizadas e, assim, promovido importantes reconfigurações no âmbito da espiritualidade, pois “[...] o vetor de todo esse desenvolvimento não aponta na direção de algum tipo de morte térmica da fé” (TAYLOR, 2010c, p. 513).

Logo, diante do declínio de um tipo de fé, de um contexto em que ela tramita num espectro de escolhas que contempla objeções e rejeições, e a cristã, especificamente, coexiste num amplo leque de opções espirituais, o que interessa a Taylor é determinar o novo lugar “[...] do sagrado ou espiritual na vida individual e social. Essa nova localização tornou-se uma oportunidade para recomposições da vida espiritual em novas formas, e para novos modos de existência tanto na relação com Deus quanto fora dela” (TAYLOR, 2010c, p. 513), o que será feito num amplo diálogo com Durkheim.

Nesse passo, Martelli (1995) observa que Durkheim interpreta a religião sociogeneticamente, em que o sentimento religioso nasce do sentimento de dependência que a sociedade, enquanto potência coletiva e autoridade moral, inspira em seus membros, o qual é projetado externamente a essas consciências individuais em momentos de efervescência coletiva e objetificado no *totem* ou outro objeto ou símbolo, daí considerados sagrados¹²⁹. Outrossim, lembra Abbey (2000, p. 202) que Durkheim

¹²⁹ O autor italiano esclarece que “as crenças religiosas exprimem, em forma simbólica, a adesão total do indivíduo ao sagrado, isto é, a uma ‘outra’ realidade, que para o crente é transcendente, enquanto que para Durkheim, positivista e ateu, não pode ser senão imanente: a própria sociedade, isto é, uma realidade que ‘transcende’ o indivíduo, mas que se coloca dentro do horizonte mundano” (MARTELLI, 1995, p. 69).

“[...] faz do declínio da crença pessoal uma resposta às mudanças institucionais do lugar da religião na vida social”¹³⁰. Doravante, então, terá lugar categorias centrais na abordagem tayloriana – os modos de religião ou de imbricação religiosa e secular paleodurkheimiano, neodurkheimiano e pós-durkheimiano – que possibilitam a Taylor (2003b; 2010c) identificar o sagrado no contexto secular, na distinção dos vínculos entre religião e sociedade. O modo “paleo” importa numa sensação:

“[...] de dependência ôntica do Estado em relação a Deus e tempos superiores ainda está ativa, mesmo que possa ter sido enfraquecida pelo desencantamento e pelo espírito instrumental; enquanto isso, nas sociedades ‘neo’, Deus está presente porque a sociedade está organizada em torno do seu Desígnio.” (TAYLOR, 2010c, p. 533)

Na fase pós-durkheimiana, há o desacoplamento integral entre vida espiritual e qualquer outro elemento maior que o indivíduo, como sociedade, partido, nação, história, etc. Por fim, vale ressaltar que Taylor, no prefácio à obra de Marcel Gauchet, considera religião como um padrão de práticas que conferem certa forma ao imaginário social,

“[...] ou, como Durkheim coloca, o senso do sagrado – é o modo como experienciamos ou pertencemos ao todo social maior. Doutrinas religiosas explícitas proporcionam um entendimento de nosso lugar no universo e entre outros seres humanos, pois elas refletem o que é viver nesse lugar. Religião, para Durkheim, era a própria base da sociedade. Somente examinando como a sociedade se mantém unida, e as mudanças em seus modos de coesão na história, é que descobriremos a dinâmica da secularização.” (GAUCHET, 1997, X)¹³¹

11.1. Era da Mobilização

Com foco na transmutação social para o secular das elites (século XVIII) para as massas (séculos XIX e XX) a partir dos referidos tipos ideais, Taylor aborda a passagem do modo paleodurkheimiano, vinculado ao *ancien régime*, para o neodurkheimiano. O primeiro – do *ancien régime* –, define-se a partir da matriz social na qual a vida religiosa era conduzida e das respectivas formas de espiritualidade. Logo, era baseada

¹³⁰ “[...] makes the decline in personal belief a response to the changing institutional place of religion in social life.” (tradução livre).

¹³¹ “[...] or, as Durkheim linked put it, the sense of the sacred – is the way we experience or belong to the larger social whole. Explicit religious doctrines offer an understanding of our place in the universe and among other human beings, because they reflect what it is like to live in this place. Religion, for Durkheim, was the very basis of society. Only by studying how society hangs together, and the changing modes of its cohesion in history, will we discover the dynamic of secularization.” (tradução livre).

na hierarquia, complementaridade, ritualidade, festividades e encantamento, e fazia sentido na comunidade do mundo paroquial, onde se conectavam o pertencimento à Igreja e à comunidade, fortalecida tanto por rituais e orações oficiais, quanto por rituais de defesa, sorte, proteção do mal, pois, conforme visto, as revoluções axiais não erradicaram integralmente o viés comunitário da religiosidade antiga.

Porém, se esse tipo de religião “é singularmente vulnerável à defecção das elites, já que, muitas vezes, elas estão em posição de restringir severamente [...] todos os rituais coletivos centrais” (TAYLOR, 2010c, p. 517), o autor afirma que é comum as não-elites preencherem o vácuo compondo novas concepções e práticas, derivadas das formas anteriores ou resultado da destruição e reinvenção. Assim, tentativas de recriação do cristianismo culminaram em formas secularizadas, promovendo fissuras, primeiro entre as elites e, posteriormente, entre as classes mais baixas ou trabalhadoras, como nos movimentos de cunho liberal ou radical inspirados na Revolução Francesa. Com o desencantamento, a cultura das elites teria assumido um rumo próprio e dominado a Igreja oficial, agravando o abismo entre ela (a elite) e a cultura popular, e gerando o sentimento de parcialidade tendenciosa da Igreja e de descompasso a um compromisso devocional comum. Isso tudo se exacerbou pela consciência da luta de classes que, em sua polarização, exige da Igreja uma tomada de posição.

Neste ponto é que “[...] os processos de urbanização e de industrialização adentram o nosso quadro explicativo. Eles favoreceram o processo de desintegração das formas do *ancien régime* [...]” (TAYLOR, 2010c, p.520), principalmente ao desalojar o contexto paroquial, minando e marginalizando suas práticas e visões de mundo. Portanto, tais fatores – desencantamento, rumo próprio das elites, conflito de classes, além daqueles normalmente invocados, como urbanização, industrialização, educação formal, etc. – geraram um sentimento de alienação religiosa, e resultaram no novo morador da cidade, desenraizado do que lhe era próximo, enfrentando um processo inédito de reencaixe (DOMINGUES, 2003) e que precisou compensar a ausência na vida espiritual, pois “o vazio quer ser preenchido” (TAYLOR, 2010c, p. 521).

É nesse contexto de inovações nas ações coletivas, parcialmente desvinculadas de um pano de fundo anterior e inalterável de legitimação, que assiste ao surgimento da Era da Mobilização, na qual as formas paleodurkheimianas do *ancien régime*, que entrelaçou Igreja e “Estado” numa ordem hierárquica endossada no divino, restam indisponíveis. Se no mundo encantado era inevitável a presença de Deus, a autoridade era vinculada ao

divino e invocações religiosas eram inseparáveis da vida pública, com um forte contraste entre o sagrado e o profano, doravante, qualquer estrutura política, social e eclesial deveria ser mobilizada para dentro da existência, e “à medida que esse entendimento desponta através do aspecto político/eclesial, adentramos a Era da Mobilização” (TAYLOR, 2010c, p. 523).

Logo, a passagem para a mobilização se deu no avanço do desencantamento, na mudança em relação às concepções do cosmo e do político. Quanto ao cosmo, a presença de Deus reside em seu desígnio, na visão de sociedade como tarefa da razão para executar o plano de Deus para os homens. Quanto ao político, o divino não está no soberano, mas na construção de uma sociedade que segue o projeto de Deus, incluindo sua ordem moral, que desatrela os indivíduos de qualquer noção *a priori* de sociedade, cuja associação deve basear-se no respeito aos direitos alheios e na busca individual de felicidade, redundando em benefício mútuo (TAYLOR, 2010c, p. 524).

Portanto, a tese do autor canadense afirma que as reconfigurações nas formas antigas de religião injetaram uma intensa motivação para atuar num plano mais geral e, no bojo das transformações supracitadas, redirecionaram as atenções para assuntos extrarreligiosos. Daí, a fé religiosa poderia restabelecer-se no modelo da mobilização ou na formação de identidades políticas¹³² ou de ordens civilizacionais¹³³.

A primeira se define pela presença de Deus na sociedade como um todo, enquanto autor do desígnio que essa sociedade busca realizar. Para Taylor, a solução católica barroca¹³⁴, ao tentar agregar todos numa só Igreja, sua mobilização representaria um triunfo a despeito de si mesma, dada a conexão ao modelo do *ancien régime*, em regra vinculada a certa imobilidade. Aqui, a repressão às festividades que mesclavam ritual sagrado com comidas, bebidas e danças bem carnais, além das tentativas de elevar o nível de prática e moralidade, significavam embates entre o clero e comunidades, sendo que a defesa da Igreja mobilizava partidários e promovia a dissolução do antigo consenso paroquial, e a religião “[...] passou de *mentalité* comunitária a postura

¹³² “[...] povos modernos, isto é, coletividades que aspiram a ser agentes na história, necessitam de certa compreensão do que querem, do que eu chamo de identidade política” (TAYLOR, 2010c, p. 605).

¹³³ Como “[...] o senso que as pessoas têm da ordem básica segunda a qual vivem, mesmo que imperfeitamente, como pessoas boas e (usualmente) como pessoas superiores aos modos de vida das pessoas de fora [...]” (TAYLOR, 2010c, p. 534). Envolve, assim, o senso de correto cumprimento dos desígnios divinos e uma autoatribuída superioridade civilizacional.

¹³⁴ “Barroco” é uma expressão que Taylor (2007) utiliza para designar um complexo imaginário social que embasa uma ordem hierárquica, vindo de Deus e passando pela hierarquia e pela complementaridade, porém, onde começam a imiscuir-se elementos de justificação funcional.

partidária” (TAYLOR, 2010c, p. 545). Outra tensão se revela, de um lado, no ritual coletivo e no respeito humano derivado de uma consideração dos coparoquianos e, de outro, nos impulsos reformistas em dotar cada um de forte comprometimento devocional. O problema é conciliar uma forte fé pessoal e um consenso comunitário onipotente, e o voto universal masculino seria a virada crucial, em 1848, na França, quando católicos não puderam se manter à parte da mobilização política. Agora,

“[...] a Igreja Católica sempre teve organizações leigas: sodalícios, guildas, etc. Porém, peculiar à situação nos séculos XIX e XX foi que elas operaram em sociedades com um imaginário social cada vez mais moderno, no qual associações voluntárias independentes e partidos políticos desempenhavam um papel cada vez maior. Torna-se impossível não se adaptar a esse contexto.” (TAYLOR, 2010c, p. 547)

No plano protestante a mobilização foi mais intensa, a partir da emergência das igrejas livres, enquanto instrumentos de ajuda mútua, nas quais a “palavra de Deus” era colocada na base da ordenação da vida do crente, e a sinonímia entre voluntariedade e validade na adesão religiosa caracteriza bem o significado de mobilização, pois se trata de algo a ser criado para realizar o plano de Deus, onde sobriedade, laboriosidade e disciplina eram as principais virtudes, e educação e autoajuda eram qualidades valorizadas e, com isso, “o evangelicalismo foi basicamente uma força anti-hierárquica, parte do impulso para a democracia” (TAYLOR, 2010c, p. 530). E, se tal conexão entre salvação e santidade com certa ordem moral remete à Reforma, tais movimentos prosseguem atualmente na América Latina, África e Ásia, com ênfase ainda maior no compromisso pessoal e com poderosas repercussões seculares, ao tornar populações produtivas e ordeiras, “seja na Manchester do século XIX, na São Paulo do século XX ou em Lagos do século XXI” (TAYLOR, 2010c, p. 530).

Nesse sentido, a não pretensão de buscar uma Igreja nacional implica em tornar outras igrejas em opções válidas, podendo-se aderir ao que quer que pretenda ser a igreja nacional ou mais ampla, inclusive, à entidade política, o que difere do ambiente onde o sagrado é definido pela Igreja pretendida única. De qualquer modo, na forma neodurkheimiana, o pertencimento religioso é vital à identidade política, em que a fé se atrela a algo a ser construído em conjunto – o ativismo religioso é conduzido a uma instância política –, inclusive, tendo os ingleses identificado certo cristianismo com determinados padrões morais, denominados de decência.

A segunda – ordem civilizacional – trata-se de uma relação complexa: de um lado, o senso de superioridade, inicialmente de viés religioso, separa-se da Providência e se

seculariza, referindo-se doravante à raça, à ilustração ou a ambas; de outro, a apologética cristã, desde a Revolução Francesa, toma a fé cristã como essencial à manutenção da ordem civilizacional. Daí, Deus integrará o imaginário social como autor do desígnio que define, além da identidade política, a ordem civilizacional (TAYLOR, 2010c, p. 535), a fomentar a autoafirmação de superioridade seja porque um grupo segue esse desígnio, seja porque os demais não¹³⁵.

Essa autocompreensão possui duas características: a) saber-se quem se é necessita de mobilização, e isso demanda; b) (re)definições da identidade. Logo, sociedades modernas serão ordenadas em torno de polos comuns de identidade política e de ordem civilizacional, em regra tecidas em termos religiosos ou confessionais, vez que teriam o condão de decodificar fortes e significativas experiências morais e políticas.

Concluindo, a era da mobilização importa numa perda de controle clerical, e combina aspectos político e civilizacional, de viés ético/disciplinar, com devoções especiais: do lado protestante, o reavivamento; do lado católico, os retiros, adorações e peregrinações. Em ambos, poderosas formas de fé entreteceram, enquanto fenômeno de massa, quatro elementos – espiritualidade, disciplina, identidade política e ordem civilizacional.

Taylor compreende o domínio da mobilização entre 1800 a 1950, no declínio das formas antigas e de crescente surgimento das de mobilização, considerado como uma segunda era confessional (a primeira ocorrera no século XVI), pelo sucesso das igrejas em organizar intensamente a vida de seus membros. Porém, tais igrejas e seus códigos fortemente puritanos sofreriam “[...] uma queda repentina na próxima era que estava começando a despontar em meados daquele século [XX]” (TAYLOR, 2010c, p. 553).

11.2. Era da Autenticidade

Trata-se do surgimento do que Taylor (2010a; 2010c, p. 555) denomina de era da autenticidade, de certo modo prefigurado por William James (TAYLOR, 2003b), que

¹³⁵ Então, “podemos reagir com grande insegurança quando vemos que ela pode ser rompida a partir de fora, como ocorreu no *World Trade Center*; mas também que ficamos ainda mais abalados quando sentimos que ela pode ser solapada a partir de dentro ou que podemos estar traindo-a. Não é só nossa segurança que está ameaçada, mas também o senso que temos de nossa própria integridade e bondade. É por isso que, em tempos mais antigos, vemos as pessoas reagindo fortemente em tais momentos de ameaça, valendo-se da violência expiatória contra ‘o inimigo de dentro’”. (TAYLOR, 2010c, p. 535).

altera profundamente as condições da crença e da descrença, e marca o cenário contemporâneo. Em sua visão, a autenticidade se vulgariza no bojo de uma revolução cultural, a partir de 1960, momento em que se adiciona um novo eixo ao individualismo: além do moral/espiritual e do instrumental, incluiu-se o expressivista.

Taylor (1979; 1999b) assevera que o expressivismo surge da crítica à antropologia redutora, utilitária e atomista do Iluminismo, que concebe o homem como sujeito e objeto de análise científica, numa visão enviesada e mutilada de sua humanidade. Contra isso, argumenta que Herder articulou influente tese de que a noção de homem é definida por seus poderes expressivos, e que a vida humana, cuja unidade daria sentido às partes que a compõe, tramitaria num contexto maior, o da comunidade, que conteria uma instância expressiva própria, figurando na base de teorias nacionalistas. Tal expressivismo, que afirma a maneira própria de viver e realizar a humanidade e remonta ao romantismo schilleriano, teria sido “[...] transportado até os anos 1960 em parte pela corrente contínua de contraculturas inter-relacionadas e em parte expressamente pela influência de escritores como Marcuse” (TAYLOR, 2010c, p. 559).

Assim, se expansão do consumo, mobilidade social e geográfica, reconfigurações nas empresas, modelos de família com duas fontes de renda, expansão das cidades e surgimento da televisão são elencados como fatores da mudança, o interesse de Taylor, em forte viés fenomenológico, recai nas compreensões do bem e da vida “[...] que tanto encoraja essa individualização (ao menos aparentemente) nova quanto provoca em nós um desconforto moral a seu respeito” (TAYLOR, 2010c, p. 556).

Para ele, a partir do individualismo expressivista ou da autorrealização, a ética da autenticidade se insere na crítica mais ampla ao *self* protegido, desprendido e disciplinado, sendo que os movimentos dos anos sessenta, ao perceberem a vinculação entre certas cisões – razão e sentimento, mente e corpo, estudantes e operários, operários e burguesia, trabalho e lazer, etc. – com modos de dominação e opressão, teriam se dirigido “[...] contra um ‘sistema’ que sufocava a criatividade, a individualidade e a imaginação” (TAYLOR, 2010c, p. 559).

No entanto, Taylor (2010a; 2010c, p. 556) ressalta a problemática da polarização no trato da autenticidade, de um lado, os apologistas, afirmando seus valores isentos de problemas, sem custos e não trivializados, logo, inabilitados a perceber os defeitos crônicos de sua versão degenerada e, de outro, os críticos, que a tomam como ilusões, na busca de prazer, sensualidade, hedonismo, ou liberdade de consumo, e combatem o

todo a partir das formas desviantes. O equívoco de ambos está em atribuir perenidade e estabilidade a esses desenvolvimentos, e aí, “para os críticos, ele implica abraçar vícios que eram e são as principais ameaças à virtude; para os apoiadores revertemos formas antigas que eram e são modos de opressão” (TAYLOR, 2010c, p. 564).

Para Taylor (2010a; 2010c), esse tipo de transformação importa em alterações no balizamento moral, de que as opções morais disponíveis mudaram, e isso significa, primeiro, a indisponibilidade das opções passadas e, segundo, que atualmente há opções melhores que outras¹³⁶. Portanto, seu foco é entender a virada da autenticidade no contexto dos imaginários sociais, principalmente no pós-Segunda Guerra, quando a ética da autenticidade conferiu forma geral à sociedade, num propagado expressivismo simplificado em múltiplas terapias de autoencontro e autorrealização.

Primeiro, o autor canadense adiciona às formas horizontalizadas do imaginário social moderno – economia, esfera pública e soberania popular – o espaço da moda que, similar à economia, concatena-se em ações individuais, mas difere no modo de relacionamento, pois, no espaço da moda, certa linguagem constitui o pano de fundo necessário para dar sentido aos sinais e significados ali expressos. Daí, sua estrutura geral é da exibição mútua, e não da ação comum, sendo relevante a presença alheia “[...] quando atuamos, como testemunhas do que fazemos e, portanto, como codeterminantes do significado da nossa ação” (TAYLOR, 2010c, p. 565). Desse modo, indivíduos agem por si mesmos, mas conscientes de que sua exibição tramita numa linguagem que confere sentido a essa ação, que ela diz algo para os demais, e a resposta destes ajudará a formar o contraste do modo comum de ações individuais¹³⁷.

Outrossim, malgrado a sinergia entre cultura do consumo, autenticidade e espaços de exibição mútua, em que mercadorias veiculam expressões individuais, produza uma

¹³⁶ O ponto central em entender a força moral do ideal de autorrealização reside no fato de que “[...] muitas pessoas sentem-se *convocadas* a fazer isso, acham que devem fazer isso, pensam que sua vida seria de algum modo desperdiçada ou incompleta caso não fizessem isso” (TAYLOR, 2011a, p. 26). Desconsiderar a autenticidade como um hiperbem apenas deixa “[...] uma desarticulação extraordinária sobre um dos ideais constitutivo da cultura moderna. Seus oponentes o apressam, e seus simpatizantes não conseguem falar a respeito” (TAYLOR, 2011a, p. 27).

¹³⁷ Isso evidenciaria, para o autor, uma relação entre solipsismo e comunicação. A comunicação no século XX produziu espaços comuns metatópicos, interligando atos individuais num espaço comum: certos eventos unem pessoas dispersas no mundo, produzindo um espaço ambíguo de solidão e de comunicação, que pode culminar numa ação comum, na excitação exacerbada que esses momentos produzem, tidos por Taylor (2007) como reminiscências do carnaval e dos rituais coletivos antigos, já que o que não é propriamente a ação, mas uma emoção ou sentimento. Porém, há de se questionar, na atual era da informação e da tecnologia, qual o espaço conferido ao solipsismo quando qualquer evento pessoal pode, por ação alheia, ser compartilhado com o mundo inteiro, e contra a vontade do “exibido”.

linguagem da autodefinição manipulada por grandes corporações a fim de induzir o consumo¹³⁸, Taylor (2010c, p. 570) argumenta que essa nova cultura do consumo individual foi relevante catalisador social, tendo exercido poderosa influência em populações cuja perspectiva de vida, até então, era manter modesta suficiência.

Outro fator relaciona-se à prevalência do princípio do dano (*harm principle*), articulado no liberalismo de Stuart Mill, como visto na primeira parte, que defende a interferência na vida alheia somente para evitar danos. Isso se contrapõe às teorias modernas de ordem, como em Locke, para o qual a lei natural deveria ser inculcada mediante forte disciplina externa. Essa mudança revela a importância atribuída à exibição, e não mais à ordem do benefício mútuo, minguando o sentimento de pertencimento a organismos coletivos de grande escala, como nação, Estado, igrejas, partidos políticos, etc.

Por fim, igualmente relevantes são os embates e reconfigurações quanto à moral sexual. Taylor ressalta que a afirmação da vida cotidiana e a formação da sociedade polida redundaram numa feminização do cristianismo, em que condutas tipicamente masculinas, como beber, jogar e ser infiel, deveriam ser substituídas por uma ética dos valores da família e do trabalho, de modo que “a feminização da cultura transcorreu paralelamente à feminização da fé” (TAYLOR, 2010c, p. 581). Porém, a revolução sexual dos anos 60 questionou a divisão masculino-feminino que embasava toda uma noção de ordem civilizacional, e as gerações que se formaram a partir dessa década foram alienadas de modelos fortes de fé cristã. Com isso, imposição de reforma, moralismo e repressão sexual estavam condenados a entrar em conflito com a contemporaneidade, na ênfase na responsabilidade individual e na liberdade, e na reabilitação do corpo e das sensações, ambas antitéticas ao disciplinamento castrador.

O pós-Segunda Guerra, então, assistiu à transgressão dos limites à busca da felicidade individual, especialmente quanto aos costumes sexuais, com a relativização da castidade e da monogamia, e a afirmação da homossexualidade, com imenso impacto nas igrejas que enfatizavam um código sexual muito rigoroso. Aqui, Taylor lembra que a ordem moral moderna, nos séculos XVII e XVIII, tomava a busca do bem humano como integrando o projeto de Deus para os homens. Porém, o avanço da ciência naturaliza e

¹³⁸ O que não constitui uma real autonomia individual, mas conformismo e alienação mascarados de autodeterminação. Aliás, afirma Taylor (2010c, p. 567) que “é claro que isso funciona sem dizer que uma busca mais genuína por autenticidade só começa onde a pessoa é capaz de romper com a linguagem logocêntrica gerada pelas corporações transnacionais.”

medicaliza a ética sexual, que doravante prescindirá de qualquer referência à fé, tomando as exigências sexuais boas em si mesmas, e não em relação a algum bem ou florescimento além disso. Daí, a ênfase:

“[...] na perícia objetificada em detrimento da noção moral é a licença para novas e mais poderosas formas de paternalismo em nosso mundo. Quem ousa discutir com a ‘ciência’, seja ela transmitida por médicos, psiquiatras, ou por economistas visitantes do Fundo Monetário Internacional que lhe dizem para reduzir a assistência à saúde a fim de atingir o ‘equilíbrio’ fiscal?” (TAYLOR, 2010c, p. 589)

Com isso, autores como Freud nutriram uma contracultura da satisfação sexual como uma força irrefreável e boa, e cujas tendências éticas principais foram: a) a radicalização na reabilitação da sensualidade; b) a radicalização na afirmação dos desejos e prazeres das mulheres; c) um senso do sexo dionisíaco, “transgressor”, como liberador, e; d) uma nova concepção de sexualidade como parte da identidade pessoal, que permitiu, dentre outros, a liberação homossexual¹³⁹ (TAYLOR, 2010c, p. 590). Portanto, a revolução sexual foi movida por um complexo de ideais morais, em que se entrelaçam autorrealização individual e satisfação sexual. E, se passada a euforia, “um grande número de pessoas descobriu que, junto com a liberação, havia perigos em descartar os códigos dos seus pais” (TAYLOR, 2010c, p. 590), a paisagem moral se modificou, anacronizando as tentativas de incutir ou manter fortes códigos sexuais num panorama social e espiritual menos normativo.

Feitas essas considerações, Taylor relaciona a virada para a autenticidade às contestações ao *self* protegido que, ao produzir uma religião fria e comedida, provocou reações e acentuou o sentimento, a emoção e a fé. Tal crítica, de matriz romântica, emprega linguagens sutis para acessar as verdades últimas e internas, as quais, em lugar de fórmulas exteriores, deveriam reverberar no leitor para ser eficaz, momento em que “o *insight* pessoal profundamente sentido torna-se agora o nosso recurso espiritual mais precioso” (TAYLOR, 2010c, p. 574).

Tal mudança teria penetrado profundamente na cultura do expressivismo, que despreza cultos da religião em favor do referido *insight* ou sentimento espiritual, e cujo lema é

¹³⁹ Obra-prima do cinema, “O olho do diabo”, de Ingmar Bergman, trabalha com maestria essa nova situação. Na trama, o diabo, precisando curar um terço que lhe surgiu próximo ao olho, chama seus assessores para discutir o que fazer. Estes constatam que a causa era uma jovem que iria casar virgem e, por encarnar virtudes e morais cristãs, abalaria os alicerces do inferno, pois além de não cair em tentação, ainda seria um exemplo para suas amigas. No diálogo entre os assessores, um deles diz: “- O casamento é o alicerce do inferno. Nossa ‘pièce de résistance’”, e o outro responde: “- Você tem razão. O que seria do inferno sem o casamento?”

“[...] deixem cada pessoa seguir seu próprio caminho de inspiração espiritual. Não se deixem desviar dele pela alegação de que não se coaduna com alguma ortodoxia” (TAYLOR, 2010c, p. 574). Aqui, pode-se verificar a força da fratura dos horizontes morais que removem aderências sociais prévias das buscas morais e espirituais, tendo sido abandonado o princípio *a priori* de uma resposta válida à questão religiosa.

Tudo isso leva Taylor a descrever o lugar do sagrado na sociedade do individualismo expressivo como não-durkheimiano ou pós-durkheimiano. Se os modos “paleo” e “neo” vinculam adesão a Deus e pertencimento social, o modo “neo” implica num importante passo na direção do indivíduo e do direito de escolher. O expressivismo aprofunda isso, e a vida religiosa, além de escolha pessoal, “[...] também deve falar a mim, deve fazer sentido em termos do meu desenvolvimento espiritual como eu o concebo. Isso nos leva adiante” (TAYLOR, 2010c, p. 571), e doravante o caminho espiritual torna-se aberto, fluido, traçado individualmente “[...] sobre que percepções capto nas linguagens sutis que considero significativas, [e] então fica muito difícil manter essa ou qualquer outra moldura” (TAYLOR, 2010c, p. 571).

Em suma, no modo neodurkheimiano, sentia-se a necessidade de abandonar os instintos religiosos, pois divergir da ortodoxia significava heresia ou inferioridade, e as escolhas:

“[...] tinham de andar conformes com uma moldura universal da ‘igreja’ ou de uma nação favorita [...]; na era pós-durkheimiana, muitas pessoas não têm nenhuma compreensão para com a exigência de conformidade [...], aderir a uma igreja da qual não se crê não parece só errado, mas também absurdo, contraditório; exatamente o mesmo ocorre também na era pós-durkheimiana com a ideia de aderir a uma espiritualidade que não se apresenta como o seu caminho, como aquele que move e inspira você.” (TAYLOR, 2010c, p. 575).

No plano social, a hipótese tayloriana é que a passagem gradativa para a era pós-durkheimiana desestabilizou as demais dispensações, e isso liberou modos de vida numa cultura fragmentada. Além disso, a revolução expressivista minou o vínculo entre fé cristã e lealdade à identidade política ou à ordem civilizacional, de modo que a conexão tripartite – entre fé cristã e ética de disciplina e autocontrole como identidade política, e fé cristã e ordem civilizacional – começa a esvaecer, já que a busca da felicidade e da autorrealização postulava a reverberação interna da mensagem, religiosa ou não, e a transgressão de códigos morais restritivos (TAYLOR, 2010c, p. 578).

Logo, a disciplina “neodurkheimiana” do caráter foi sendo relegada, conquanto a moral do respeito mútuo estivesse contida no ideal de autorrealização autêntica, integrando o

pano de fundo de legitimação de procedimentos políticos e jurídicos de reparação e não-discriminação de culturas, e refletindo a frouxidão com o sentimento de pertença a uma determinada comunidade política, com impactantes e variadas repercussões no mundo secular. Por fim, no desatrelamento entre sagrado e lealdade política ou civilizacional¹⁴⁰, a teorização contemporânea “[...] caracteriza-se pela concepção da religião como recurso cultural e forma complexa, que escapa à identificação com qualquer instituição religiosa ou com partes do sistema social” (MARTELLI, 1995, p. 17).

11.3. Reflexões sobre o lugar atual da religião

Portanto, se as formas neodurkheimianas desestabilizaram as formas paleo, a cultura da autenticidade desestabilizou as daquela, abalando sua sustentação tripartite: a) na matriz familiar como núcleo formador de bons cidadãos; b) na religião como fonte de valores, e; c) no Estado como baluarte desses valores. Diante disso, Taylor (2010c, p. 593) articula análises fenomenológicas e filosóficas sobre aspectos da vida espiritual que emerge da revolução expressivista e de sua ética sexual, e que influenciam na contextura da massa secular no cenário social.

Nesse passo, o autor canadense enfatiza a constante teorização atual sobre a busca humana por algo, o que revelaria uma profunda insatisfação com uma vida encerrada nos limites do imanente, pois ela “[...] deve ser mais do que nos dão as nossas definições correntes de sucesso social e individual” (TAYLOR, 2010c, p. 595), e pressupõe como ontológica a aspiração à totalidade (ABBEY, 2000; TAYLOR, 2007). Porém, se isso constituía fator de retorno à religião nos modos “paleo” e “neo”, hoje a busca se torna pessoal e ligada à linguagem da autenticidade, com ênfase na unidade, integridade, holismo e individualidade, e em cuja ética (da autenticidade) impõe a descoberta do caminho pessoal “[...] para a inteireza e a profundidade espiritual. O

¹⁴⁰ Segundo Taylor, essa nova dispensação marca os conflitos contemporâneos, como a direita cristã estadunidense e setores católicos que tentam restabelecer parte do vínculo de fé cristã e ordem civilizacional e criticam a espiritualidade expressivista. O autor também enfatiza que os modos paleo, neo e pós são tipos ideais, e ressalta que o modo “pós” não é inequívoco, mas “[...] é justamente isto, a disponibilidade de uma dispensação pós-durkheimiana, que nos desestabiliza e provoca o conflito” (TAYLOR, 2010c, p. 573). Na realidade política brasileira percebe-se claro debate polarizado entre partidos “cristãos”, com discurso enraizado na construção social de uma ordem divina, e “seculares”.

enfoque é no indivíduo e em sua experiência. A espiritualidade deve falar para essa experiência”¹⁴¹ (TAYLOR, 2010c, p. 596).

Essa visão de espiritualidade provoca fortes rejeições da religião como fonte de institucionalidade e opressão, e a aproxima do subjetivismo e do sentimento, o que gerou uma visão dessas novas formas de espiritualidade como triviais, privatizadas, ou enraizadas no imanente¹⁴². Taylor argumenta o equívoco disso e contesta a oposição entre espiritualidade, como autodescoberta, autoexpressão e autocaminhar, e religião, vinculada à institucionalidade, à autoridade e à códigos morais. Isso porque ele toma religião num “sentido forte”, enquanto crença “[...] na realidade transcendente, de um lado, e [n]a aspiração a ela associada de uma transformação que vai além do florescimento humano ordinário, do outro” (TAYLOR, 2010c, p. 599), sendo que a espiritualidade inerente à ética da autenticidade pode deflagrar uma busca, e levar à religião, e vice-versa, o que o faz tomá-las como sinônimos.

Conforme dito, Taylor localiza a causa das tensões hodiernas sobre religião ou espiritualidade nas dispensações neo e pós-durkheimianas, ou seja, entre aquelas que evidenciam a autoridade, e aquelas que podem reconhecê-la ou não, oposição que remontaria à Reforma, que opôs filiação à autoridade externa e vida espiritual pessoal. E, em meio aos extremos da autoridade peremptória e da autossuficiência espiritual, encontram-se as alternativas, encaradas pelos pólos como superficiais ou trivializadas. Neste pormenor, ele contesta essa postura, especialmente de conservadores, que condenam os atuais modos de espiritualidade como frouxos ou desengajados, e questiona, primeiro, se é concebível retornar aos modos paleo e neo e, segundo,

“[...] cada dispensação não possui as suas próprias formas desviantes favoritas? Se a nossa tende a multiplicar as opções espirituais um tanto rasas e condescendentes, não deveríamos esquecer os custos espirituais de vários tipos de conformidade forçada: hipocrisia, estultificação espiritual, revolta interior contra o Evangelho, confusão entre fé e poder e coisas ainda piores. Mesmo se tivéssemos uma escolha, não estou seguro se não seria mais sábio ater-se à presente dispensação.” (TAYLOR, 2010c, p. 602)

¹⁴¹ Assim, a ética da autenticidade fomentou a pluralidade espiritual, já que “[...] encourages individuals to shape lives that a truly their own rather than simply conforming to existing, custom-made models.” (ABBEY, 2000, p. 210).

¹⁴² Para Taylor (2010c, p. 596), “esse tipo de busca muitas vezes é chamado de ‘espiritualidade’ pelos que a praticam e é o oposto de ‘religião’. Esse contraste se reflete na rejeição da ‘religião institucional’, isto é, das pretensões de autoridade levantadas pelas igrejas, que veem como seu mandato predispor a busca ou mantê-la dentro de certos limites bem definidos e sobretudo ditar um certo código de comportamento.”

As características da nova paisagem espiritual seriam: a) o fim de barreiras entre grupos religiosos, e; b) certo declínio de “religiosos”, a partir (b.1) do aumento de agnósticos, ateus e sem religião, e de; (b.2) de um ampliado leque de opções intermediárias, o que pode redundar em pessoas desligadas da prática ativa ou que expressam sua crença religiosa fora da ortodoxia. E, como resultado da cultura expressivista, “agora parece mais fácil ser franco em relação a tudo isso” (TAYLOR, 2010c, p. 603).

Taylor acredita que essas tendências revelam um movimento de distanciamento do cristianismo, numa civilização cuja sociedade e cultura foram profundamente moldadas pela fé cristã, o que seria um avanço, pois até então a meta das igrejas cristãs, ao menos as católicas, era prover um lar religioso comum para toda a sociedade. Em tal distanciamento, seria cada vez menor a atração a alguma crença em razão de “[...] alguma forte identidade política ou de grupo ou então pelo sentimento de estarem sustentando uma ética essencial em termos sociais” (TAYLOR, 2010c, p. 604). Nesse panorama, Taylor reconhece que as formas neodurkheimianas ainda são importantes, mas enfrentarão grandes dificuldades em manter seguidores.

Agora, “[...] se não aceitarmos, e eu não aceito, a visão de que a aspiração humana à religião enfraquecerá, onde residirá o acesso à prática da religião e ao engajamento mais profundo nela?” (TAYLOR, 2010c, p. 605). Perceba-se que o autor canadense rejeita a tese de que a religião seja coadjuvante em questões de motivação moral, e defende que há nela uma motivação autônoma. Nesse sentido, Martelli aponta que, após o eclipse do sagrado na modernidade, atualmente tem sido teorizado o eclipse da secularização, isto é, “[...] as instâncias críticas, que a modernidade fez valer contra a tradição, agora se voltam contra a própria modernidade” (MARTELLI, 1995, p. 434), e evidencia dois pontos fracos sobre a tese da substituição da religião na sociedade moderna, a qual,

“De um lado, deduz um excesso de otimismo sobre a funcionalidade dos próprios equivalentes funcionais; por outro, subestima tanto a dinâmica progressiva das necessidades como a radicalidade da pergunta de sentido, que é uma constante antropológica capaz de relativizar qualquer resultado conseguido, retomando, por sua vez, a dinâmica das necessidades.” (MARTELLI, 1995, p. 126)

Para o autor italiano, tais necessidades seriam sentidas, por exemplo, nas consequências de uma sociedade tecnológica e nas situações-limite, como o enfrentamento de doenças incuráveis e a morte. Ele ressalta o surgimento dos “novos modos de religião” (NMR’s), uma combinação de elementos das tradições judaico-cristã e de religiões orientais. Se inicialmente considerados marginais ao processo de modernização, a permanência e a

expansão dos NMR's contestaram a visão da secularização como processo de racionalização onabrangente, e produziram importantes reconfigurações sociais, familiares, comunitárias, de produção, e nas próprias instituições religiosas, conquanto ainda não seja possível considerá-los um novo despertar religioso, capaz de inverter o empuxo secularizante (MARTELLI, 1995).

Martelli (1995) ainda afirma que a situação da religião nas sociedades contemporâneas é a de uma complexa flutuação entre secularização e dessecularização: em lugar de um resíduo social, a se retrair progressivamente no fluxo racionalizador moderno, a religião flutuaria entre correntes sociais que redesenham a sociedade, sendo impossível precisar seu futuro. Por isso, considera o momento atual como uma transição, onde coexistem as formas tradicionais de religião e as novas formas (NMR's), poderíamos dizer, entre os modos neo e pós-durkheimianos, no qual a religião transita entre concepções dos eclipses do sagrado e da secularização, e onde maiores graus de liberdade interferem na dinâmica sociocultural quanto aos símbolos e aos significados morais e espirituais.

No bojo dessas considerações, e num diálogo com William James, Taylor (2003b) afirma que, de um lado, o autor inglês está próximo do espírito da sociedade contemporânea ao descrever a característica crucial da religião enquanto experiência religiosa, sobre sentimentos, ações e experiências que indivíduos estabelecem com o que consideram o divino, diferente da vida religiosa, essencialmente comunitária, onde as igrejas desempenham, no máximo, um papel secundário, coadjuvante, longe da força intrínseca aos eventos ou relatos fundantes, derivados da experiência religiosa.

Porém, de outro lado, James teria falhado em não perceber três questões-chave: a) a ruptura entre pertencimento religioso e identidade nacional pós-durkheimiana possibilita o surgimento de outras conexões coletivas ou comunitárias; b) a importância das formas neodurkheimianas, e; c) a relevância das práticas religiosas formais. Taylor (2003b), acompanhando Hegel e Wittgenstein, de que algo só existe no momento em que é possível falar sobre ele, dá a entender que a problemática de James reside na dificuldade em superar certo individualismo, restando incapacitado em perceber as redefinições da conexão religiosa mesmo permeada por uma espiritualidade individualizante, de que o elo entre o crente e o divino pode ser essencialmente mediado pelo grupo.

Como visto na primeira parte, Taylor (2011b) aduz que certos bens só existem se compartilhados, por exemplo, a solidariedade, a amizade ou o amor conjugal ou filial. Com isso, ele defende que a religião residirá nas várias formas de prática espiritual a

que o indivíduo se sentir atraído – meditação, obras caritativas, grupos de estudos, peregrinações, orações, etc. –, em que eventual ação coletiva dar-se-á posteriormente à ação individual, e isso demonstra o equívoco em confundir o modo pós-durkheimiano com uma espiritualidade trivializada e privatizada.

A desvinculação se dá entre pertencimento religioso e sociedades sacralizadas (paleo), ou identidades nacionais e civilizacionais (neo). E, conquanto o pano de fundo seja individualista, a nova moldura não é individualizadora. Ao contrário, seria idônea a criar e manter poderosas conexões coletivas, embasadas na importância ininterrupta do festivo¹⁴³ e na manutenção de práticas formais como resposta às intuições espirituais originais (TAYLOR, 2010c, p. 607). Assim, resta claro para Taylor a improcedência da tese que toma o anseio religioso como fonte de motivação dependente, sendo que o destino da crença dependeria “[...] muito mais do que antes de poderosas intuições de indivíduos que as irradiam para outros. E essas intuições estarão, por sua vez, muito distantes de serem autoevidentes para os outros” (TAYLOR, 2010c, p. 625).

Aqui, reside uma tensão. De um lado, essa fragilização mútua resulta na retirada da religião da esfera pública, mas, de outro, o contexto democrático postula linguagens significativas para o cidadão, o que promoveria o retorno da religião à cena pública, a qual, externamente às estruturas confessionais, possuiria um tipo de universalismo próprio, “[...] uma sorte de ecumenismo espontâneo e irrefletido, no qual a coexistência de formas plurais de espiritualidade e culto é tida como líquida e certa” (TAYLOR, 2010c, p. 628). De qualquer modo, “estamos recém no início de uma nova era de busca religiosa, cujo resultado ninguém é capaz de prever” (TAYLOR, 2010, p. 629).

¹⁴³ Então, a busca recai em momentos de fusão, que permitem o contato “[...] com algo que está além de nós mesmos. Vemos isso em peregrinações, assembleias de massas como os Dias Mundiais das Juventude [sic], em encontros únicos de pessoas movidas por algum evento de grande repercussão, como o funeral da Princesa Diana, bem como concertos de rock, *raves* e coisas do gênero. O que tem tudo isso a ver com religião? A relação é complexa. De um lado, alguns desses eventos são inquestionavelmente ‘religiosos’, [...] isto é, orientado para algo supostamente transcendente [...]. E o que talvez não tenha sido suficientemente comentado é o modo como essa dimensão da religião, que remonta às suas formas mais primitivas [...] ainda está bem viva hoje [...]” (TAYLOR, 2010c, p. 607). Com relação aos concertos de rock e as *raves*, Taylor argumenta que eles permanecem numa zona cinzenta entre o religioso e o secular, pois “fusões em ação/sentimento comum, que nos tiram do dia a dia, muitas vezes geram a poderosa sensação fenomenológica de que estamos em contato com algo maior, como quer que, enfim, queiramos explicar ou entender isso” (TAYLOR, 2010c, p. 608). Portanto, “o festivo permanece como um nicho em nosso mundo, no qual o (supostamente) transcendente pode irromper em nossas vidas, como quer o tenhamos organizado em torno de compreensões imanentes da ordem” (TAYLOR, 2010c, p. 608).

12. CONCLUSÃO PARCIAL: PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS TAYLORIANAS SOBRE SECULARIDADE E SOCIEDADE

Diante de todo esse percurso, após breve resumo, focarei no modo como Taylor articula filosoficamente o secular, onde modos de crença e de descrença tramitam no que ele denomina de “estrutura imanente” (*immanent frame*), num pano de fundo dominado por determinadas narrativas secularizantes, com suas pressões cruzadas, conflitos e dilemas.

Relembrando, foi visto na primeira parte que no processo de interiorização das fontes morais – em que as motivações importantes para o agir se deslocam para “dentro” do sujeito – e na afirmação da vida cotidiana – cuja ética elevou a vida ordinária – interconectam-se proteção, disciplina e individualidade, pois o ímpeto a uma vida religiosa interiorizada e pessoal potencializa o desencantamento, além de desacreditar as compreensões antigas. Posteriormente, a reação a esse *self* desenvolveria, no uso de linguagens sutis, a articulação de algo profundo na natureza interna e externa ao homem, logo, para além dessa proteção, porém, não necessariamente nos termos da transcendência anterior. A busca de uma vida plena poderia ser igualmente efetivada num plano estritamente antropológico e multiforme.

Assim, respondendo à pergunta norteadora de Taylor (2010c) – de por que em 1500 havia tanta dificuldade em assumir uma postura descrente –, primeiro, por causa do mundo encantado, que postulava certas proteções contra um mundo hostil, de espíritos e forças cósmicas em atuação e, segundo, por causa de crença e vida social estarem tão entrelaçadas a ponto de uma não ser concebível sem a outra. O esvaecer do cosmo encantado assiste ao despontar da ordem moral moderna e seus processos impessoais, primeiro, pelo neostoicismo, depois, pelo deísmo, após, pelo humanismo exclusivo. A ideia de organizar a sociedade e os poderes para tal são progressivamente concebidos como tarefa humana. Isso gerou a “nova”, o surgimento de novos modos de espiritualidade derivados das pressões cruzadas, da tensão entre o senso de inadequação na imanência e a visão negativa das formas antigas de transcendência. Inicialmente, as formas neodurkheimianas foram beneficiadas, porém, contestadas na era da autenticidade. Com tais mudanças, a identidade protegida e disciplinada agora se move:

“[...] num espaço social construído, onde a racionalidade instrumental é um valor-chave e o tempo é impregnadamente secular. Tudo isso perfaz o que gostaria de chamar de ‘a estrutura imanente’. Resta

acrescentar apenas uma ideia de fundo: a de que essa moldura constitui uma ordem ‘natural’, a ser contrastada com uma ordem ‘sobrenatural’, um mundo ‘imane[n]te’ contraposto a um possível mundo ‘transcendente’.”¹⁴⁴ (TAYLOR, 2010c, p. 636).

Irrompe, assim, a compreensão de que a vida transcorre no âmbito de uma estrutura imanente autossuficiente, onde dados sociais constitutivos (economia, esfera pública, democracia e espaço da moda) são vivenciados em sua impessoalidade. E é no âmbito dessa estrutura imanente, enquanto “[...] contexto captado com os sentidos, no qual desenvolvemos nossas crenças [...]” (TAYLOR, 2010c, p. 644), que o autor canadense expende reflexões filosóficas sobre o que a mantém aberta ou fechada à transcendência, naquilo que exceda o que se concebe como sendo florescimento humano.

Primeiro, o que mantém a estrutura imanente aberta? A resposta de Taylor (2010c, p. 639) passa pelas avaliações fortes, que ele toma como o sentido de plenitude de vida¹⁴⁵ (ABBEY, 2000; LAITINEN, 2008), a exemplo do modo neodurkheimiano da “religião civil” estadunidense, em que um modo de vida melhor e mais moral está conectado a Deus. Recentemente, Taylor (e MACLURE, 2011) afirma que a complexidade em compreender a secularidade está no fato de ela ser construída sob uma gama variada de propósitos morais e de arranjos institucionais e, conquanto seus maiores objetivos sejam a igualdade e a liberdade de consciência, tais objetivos podem ser refratados de diversos modos no prisma social. Logo, secularidade deve ser entendida a partir da sua inserção num quadro mais amplo de diversidade de crenças e valores que cidadãos adotam.

Afirma, ainda, que uma sociedade secular não é somente aquela que, negativamente, separa religião de Estado, mas aquela que busca garantir e maximizar os objetivos da Revolução Francesa – os hiperbens da liberdade, da igualdade e da fraternidade –, e que reconhecer a adesão a esses objetivos poderia redundar em maiores ganhos individuais e sociais quanto aos arranjos institucionais que podem ser erigidos a partir desse reconhecimento (BUTLER *et al*, 2011), conforme será detalhado adiante.

¹⁴⁴ Taylor nota outra ironia: a distinção entre natural e sobrenatural foi obra do cristianismo medieval para afirmar a autonomia do sobrenatural. Assim, “a rebelião dos ‘nominalistas’ contra o ‘realismo’ de Tomás de Aquino visava estabelecer o poder soberano de Deus, cujos juízos determinavam o certo e o errado e não poderiam ser vinculados à disposição da ‘natureza’”. De modo semelhante, os Reformadores fizeram o que estava ao seu alcance para desenredar da graça a ordem da natureza” (TAYLOR, 2010c, p. 636/637).

¹⁴⁵ Segundo Laitinen (2008, V), em *Uma era secular*, “Taylor does not use the term ‘strong evaluation’ a lot, perhaps only once, but the main theme, discussing theist and atheist takes on ‘fullness of life’ could be expressed in terms of strong evaluations. The issue is the same and Taylor has not changed his views on its centrality.”

Logo, o viés tayloriano não toma secularidade como característica de uma sociedade que não possui crenças ou vinculações a uma ideia do transcendente, mas aquela na qual as bases dessas crenças se pulverizaram, e doravante prescindem de referenciamento divino ou religioso, vez que também embasadas antropologicamente. Ao contrário, sociedade secular seria aquela, na verdade, onde pululam possibilidades de crenças, incluindo aquelas que dão sentido à própria secularidade.

Por outro lado, o que mantém a estrutura imanente fechada? Aliado a todos os fatores supracitados, Taylor lembra a forte rejeição a um tipo de transcendência cristã, identificado com certas crenças teológicas e autoridades eclesiásticas e tomado ou como afronta aos bens da ordem moral moderna ou como fanatismo. Essa repulsa poderia ir às últimas consequências e recair sobre qualquer bem considerado mais elevado, conquanto tal situação também pudesse ser vivenciada dentro de arraiais religiosos, como na recusa protestante ao ascetismo medieval.

Igualmente, o que quer que se afaste do bem humano, sensual, denota desvios fatais, e a imanência, em sua feição mais reducionista no materialismo, exerce uma atração moral: o homem existe numa ordem da “natureza”, da qual nenhuma transcendência será capaz de apartar. Além disso, o naturalismo gera uma visão ética que impele ao fechamento, na invulnerabilidade e no poder de controle sobre o mundo, então dominado por forças cósmicas e significativas¹⁴⁶, da religião como lugar de fanáticos e covardes, e a razão como pareada ao materialismo científico. Entre as posições polarizadas há as intermediárias, as quais não deixaram de crer que existe algo mais que o imanente, de modo que o transcendente pode ser considerado tanto uma ameaça, tentação ou distração ao objetivo humano, ou como resposta a profundas súplicas, necessidades ou realização do bem.

Para o autor canadense, entre ameaça ou promessa, ou só ameaça ou só promessa, situar-se entre um e outro passa “[...] pelo caminho que trilhamos que, no final das contas, determina a nossa resposta à questão” (TAYLOR, 2010c, p. 644). Não que isso redunde num subjetivismo anômico, mas que tais respostas sofrem o empuxo dos pressupostos da estrutura imanente, enquanto contexto no qual elas desenvolvem.

¹⁴⁶ E, assim, “o sucesso colossal da ciência natural moderna e da tecnologia a ela associada pode nos dar a impressão de que elas decifram todos os mistérios, que, no final das contas, elas explicarão todas as coisas, que a ciência humana deve ser desenvolvida com base no mesmo plano ou até, em última análise, reduzida à física ou pelo menos à química orgânica.” (TAYLOR, 2010c, p. 643).

Taylor trabalha essa situação acolhendo a ideia de *picture* de Wittgenstein, considerado como “um pano de fundo do nosso pensar, em cujos termos este é efetuado, mas que com frequência é amplamente reformulado e para o qual muitas vezes não conseguimos, justamente por essa razão, imaginar uma alternativa” (TAYLOR, 2010c, p. 645). Daí, a estrutura imanente ofereceria o quadro no qual o ocidente moderno pudesse vivenciar a transcendência, naquilo que Taylor denomina de “tramas” de abertura e fechamento (*spins open e close*), subquadros da estrutura imanente, predominantes em certos ambientes, como o fechado no acadêmico.

Trama significa um modo de autoconvencimento, de obviedade e convencibilidade de certa leitura que “[...] não permite cavilação ou objeção. [...] implica que o pensamento da pessoa está obnubilado ou limitado por um quadro poderoso que a impede de ver aspectos importantes da realidade” (TAYLOR, 2010c, p. 647), conquanto a estrutura imanente não constranja a nenhuma das tramas polarizadas, sendo que ambas exigem uma convicção antecipatória, ou um salto da fé¹⁴⁷. Ocorre que, inseridos numa estrutura imanente, a trama do fechamento torna-se deveras clarividente para ser problematizada, ao menos do modo como o é a trama da abertura, e sua força estaria vinculada ao que Taylor denomina de estruturas de mundo fechadas (EMF’s) (*closed world structures – CWS’s*), “[...] isto é, maneiras de restringir nossa compreensão das coisas e que não são reconhecidas como tais” (TAYLOR, 2010c, p. 647), num total de quatro, todas variantes da narrativa da maioria iluminista kantiana, da superação da infantilidade tutelada para a fase adulta, e na força do mito do Iluminismo, de que o homem hoje vê com clareza o que os antepassados não viam, pois mergulhados nas trevas das visões de mundo metafísica e religiosa (BUTLER *et al*, 2011). Aqui, o escopo do filósofo canadense é tentar dissipar a aura de obviedade que elas portam.

¹⁴⁷ Assim “se você captar a nossa complicada situação sem distorção ideológica e sem viseiras, você verá que tomar este caminho ou aquele requer o que muitas vezes foi chamado de ‘salto da fé’. [...] O que nos empurra para um caminho ou outro é aquilo que podemos descrever como nossa visão abrangente da vida humana e de seu entorno cósmico e (se houver) espiritual. A postura das pessoas em relação à questão da fé em Deus ou a compreensão aberta *versus* fechada da estrutura imanente costumam emergir desse senso geral para as coisas. É muito difícil que isso seja simplesmente arbitrário. [...] nosso senso abrangente das coisas antecipa ou salta adiante das razões que conseguimos elencar para ele. Trata-se de algo que tem a natureza de um pressentimento; [...] as duas posturas, a aberta e a fechada, implicam um passo além das razões disponíveis para dentro do reino da confiança antecipatória.” (TAYLOR, 2010c, p. 647).

A primeira e a segunda estruturas de mundo fechadas seriam perspectivas da “morte de Deus” e modos de “naturalizar” as facetas da identidade moderna¹⁴⁸.

A primeira vincula um quadro epistemológico ao materialismo, e apresenta a ciência moderna como tendo demonstrado a impossibilidade da existência de Deus ou a irrelevância da religião. Aqui, o que deve ser apreendido e a base da inferência já estão definidos: o conhecimento se dá por meio de representações, o mundo é postulado como um fato antes de um valor, e eventual acesso à transcendência parte de inferências do mundo natural. Porém, Taylor lembra que críticas de Merleau-Ponty e de Heidegger à epistemologia hegemônica minaram essa perspectiva, ao questionarem a dicotomia sujeito-objeto e aduzirem que o conhecimento humano se dá por agentes que já lidam com o mundo (WILLIAMS, 2014). Logo, a partir de si mesmo, o quadro epistemológico não é problemático, dado o processo de naturalização. Mas, visto da desconstrução, perde a aura de neutralidade quando evidenciado seu conjunto próprio de ideias.

A segunda, refere-se ao já citado quadro moral que, a partir do materialismo, apresenta uma visão do homem como adulto corajoso, disposto a renunciar ao conforto das ilusões metafísicas e religiosas. Aqui, a definição kantiana do Iluminismo é decisiva, em que a ampliação do conhecimento é atada a uma narrativa de coragem. Para Taylor, no entanto, ambas as narrações do materialismo científico, a epistemológica e a moral,

“[...] andam juntas. Elas são as duas faces da mesma moeda. É das ilusões que nos livramos e é preciso coragem para fazer isso. O que sobra são os pareceres genuínos da ciência, a verdade a respeito das coisas, inclusive de nós mesmos, que estava o tempo todo esperando para ser descoberta.” (TAYLOR, 2010c, p. 676)

A terceira e quarta EMF's tratam do surgimento dos espaços político-morais modernos e da autorização dos valores do “eu” autônomo. Na terceira, indivíduos passam a figurar na base política pré-estatal como cidadãos iguais. Na formação dos espaços modernos de sociabilidade, considerados como libertação de formas anteriores, as modernas concepções de justiça começam a se sustentar. Porém,

¹⁴⁸ Para Taylor, é equivocado confundir ausência de Deus com a visão imanente fechada, e decorre da confusão entre desencantamento e fim da religião. Como visto, formas religiosas surgiram da negação do encantamento, sendo diferentes desencantamento e fim da religião. Além disso, “o abandono por Deus é uma experiência daqueles que tiveram sua cultura ancestral transformada e reprimida por um processo inexorável de desencantamento [...]. Porém, isso tem sido parte do movimento de uma vida religiosa para outra, muito antes de ser (erroneamente) visto como uma faceta do declínio da religião de modo geral” (TAYLOR, 2010c, p. 650). Por fim, ele ressalta que o movimento religioso no Ocidente foi o da “excarnação”, de uma religião “encorpada” nos ritos para outra interior, e aí o cristianismo oficial “[...] caminha paralelo ao ‘Iluminismo’ e a moderna cultura descrente em geral” (TAYLOR, 2010c, p. 650).

“A versão da subtração consideraria que sempre compartilhamos essas intuições, só que elas foram anuladas e marginalizadas por várias doutrinas metafísicas e religiosas ilusórias que endossaram o domínio da hierarquia e da elite.” (TAYLOR, 2010c, p. 678)

Em Taylor, ao contrário, a autocompreensão moderna sobre o indivíduo e a sociedade produziu concepções diferentes de justiça, de liberdade e de solidariedade, o que demandou a criação de novos espaços para discuti-los¹⁴⁹. Logo, as formações sociais antigas e medievais não foram construídas em trevas, mas sob as luzes de sua própria autocompreensão, e tanto a antiguidade e o medievo quanto a modernidade comportam avanços e desvios, e cada novo espaço possui o poder de transformar a partir da contestação das formas anteriores, sejam elas do cristianismo, do budismo, do estoicismo, do islamismo, do Iluminismo, dos imaginários sociais modernos, etc.

Dáí, Taylor enfatiza a desnecessidade de que o surgimento dos espaços modernos sofra um “volteio antirreligioso” (*anti-religious spin*), vez que, como demonstrado, o surgimento desses espaços foi fortemente influenciado por empreendimentos religiosos. Porém, a aceitação do “volteio” demonstra sua inserção num determinado quadro, incontestável em sua obviedade. Em outros termos, “[...] assumido o volteio secularista, essa versão antirreligiosa obtém toda a força e o poder moral associada à inauguração desses espaços de sociabilidade cidadã” (TAYLOR, 2010c, p. 681).

A quarta e última EMF trata-se da visão de que antigamente os seres humanos recebiam suas normas, bens e padrões de valor de alguma autoridade externa, como Deus, deuses, cosmo, etc., e que os modernos, ao constatarem que tais autoridades eram ficções, passaram a se autodeterminar antropológicamente. Nesse pormenor, Taylor, num diálogo com Nietzsche, Berlin, Camus, Derrida e outros, questiona o significado e a responsabilidade em legislar, já que “descobrir” a autoridade própria pode causar:

“[...] um tremor, um arrepio em nós, na medida em que sentimos o quanto estamos desafiando um senso antiquíssimo de autoridade mais elevada, mais do que humana; e, ao mesmo tempo, ela pode nos galvanizar mediante o senso de nossa própria responsabilidade e a coragem [...] para assumi-la.” (TAYLOR, 2010c, p. 682).

Logo, a autoatribuída autoridade para legislar sobre a vida em geral, e a moral em particular – pela razão ou pela vontade – é uma característica moderna axiomática,

¹⁴⁹ Assim, “os pré-modernos podiam ficar tão imperturbados diante do fato da desigualdade sistêmica entre ordens e povos e grupos religiosos, que fazia parte da ordem das coisas, quanto os ultraliberais contemporâneos ficam impassíveis diante de um capitalismo que gera uma classe baixa destituída, que igualmente é vista como parte de uma ordem em que os desocupados e indisciplinados recebem sua recompensa.” (TAYLOR, 2010c, p. 679).

acompanhada da postura ética que pressupõe a morte de Deus e, conseqüentemente, a falta de sentido para a realidade, e isso “confere à história da modernidade como idade adulta uma modulação que transmite drama, um chamado à coragem resoluta e até o regozijo da emancipação total” (TAYLOR, 2010c, p. 690).

Desse modo, a importância em articular as EMF's está em demonstrar que sua força reside mais na forma genérica e incontestável de suas narrativas – de que o tempo em que a religião poderia florescer não existe mais –, do que em argumentos detalhados, e a naturalização de tais narrativas tornam tão óbvias e evidentes certas bases epistemológicas e éticas, certas visões de mundo, que chega a ser ridículo debatê-las. Nesse diapasão, toda essa pressão das EMF's levaria ao desaparecimento ou à marginalização da religião no cenário secular contemporâneo? Para Taylor, a resposta parece ser amplamente negativa, e salienta uma dificuldade intrínseca à autocompreensão da descrença, já que sua imagem de *locus* de maturidade e de coragem é fortalecida pelo quadro de infantilidade e dos perigos da crença.

Ele argumenta a existência de duas versões a que se pode pender, no espaço aberto da estrutura imanente. A primeira acolhe aqueles que optam pelo universo ordenado e impessoal, na forma científico-materialista ou em versões espiritualizadas, os quais “[...] sentem a perda iminente de um mundo de beleza, sentido, calidez, bem como da perspectiva da autotransformação para além do cotidiano” (TAYLOR, 2010c, p. 695). A segunda abriga os inclinados a uma busca por sentido espiritual, “[...] assombrados pela sensação de que o universo pode, no final das contas, ser tão sem sentido quanto o descreve o materialismo mais reducionista” (TAYLOR, 2010c, p. 695).

Portanto, nas considerações filosóficas de Taylor acerca da secularidade, enquanto os modos em que crença e descrença podem surgir, isso seria viver numa estrutura imanente, com suas tramas e narrativas que supõem a obviedade da superação ou extinção da religião, mas onde ainda permanecem demandas pelo transcendente, fechado quando há o “volteio” nesse sentido. Em sua visão, as conseqüências dessas mudanças para a religião foram complexas e multidirecionais, e a característica contemporânea das sociedades seculares ocidentais se referiria à fragilização mútua de posições crentes e descrentes. Por isso, as pressões cruzadas integrariam a cultura como um todo, de um lado, na força de atração das narrativas da imanência fechada e, de outro, no senso de sua inadequação. Aqui, cada posição diz algo à outra, e em ambas a confiança permanece antecipatória.

Com toda essa digressão, Taylor (2010c, p. 706) situa o debate sobre secularização no plano ético, a partir de reflexões sobre a plenitude e as finalidades da vida. Para ele, evocando explicitamente as avaliações fortes, e implicitamente a vinculação entre identidade e moralidade, o fato de a estrutura imanente oferecer a opção em crenças numa fonte ou num poder transcendente não é casual, já que resta inevitável alguma versão para a plenitude, pois, para compreender a vida humana, é necessário haver um modo em que ela:

“[...] pareça boa, íntegra, apropriada, realmente sendo vivida como deveria ser. A ausência exterior de alguma coisa desse tipo nos lançaria em um desespero abjeto e intolerável. Assim, não é fato que a descrença evita as ideias cristãs de plenitude como se nada fossem; ela tem suas próprias versões.” (TAYLOR, 2010c, p. 704).

Para Taylor (2010c, p. 708), tal debate ético englobaria: a) uma ideia de quais motivações impelem para determinada direção (coragem, no materialismo; *agápe*, no cristianismo; unidade, no romantismo; bem-estar, no utilitarismo, etc.); b) as motivações negativas que impedem chegar a essas motivações (a religião como obstáculo à ciência, por exemplo); c) uma noção da possibilidade de realização integral da plenitude, aproximando a transformação real da utópica; d) as tensões advindas das questões anteriores, e a possibilidade de sua superação, e; e) as reflexões sobre o custo por negar eventuais motivações negativas que não puderem ser suprimidas.

Daí, a pertinência filosófica, no campo da secularidade, residiria em refletir sobre as intrincadas questões éticas em jogo, naquilo que uma posição afirma ou nega, do que está na base de pressuposições e visões de mundo consideradas mais favoráveis ou plenas à condição humana, já que o ascetismo parece irracional “[...] para quem procura o gozo hedonista. E este último aparece como irracional para quem crê que nosso destino é comandado pela vontade de Deus. E assim por diante” (BERTEN, 2011, p. 128). Ao final, “os descrentes ridicularizam a parúsia cristã como castelos no ar. Porém, enquanto os iluministas mantiverem vivas as esperanças em sua própria harmonia, eles se depararão com cristãos (e muitos outros) advertindo-os contra o utopismo irrealista” (TAYLOR, 2010c, p. 722).

Portanto, uma era ou sociedade secular possui uma série de dilemas e demandas que humanismo exclusivo e fé religiosa devem lidar com relação às respectivas crenças. Porém, evocando uma questão central à ontologia moral tayloriana, o ponto nodal a tais dilemas e demandas reside em encontrar as fontes morais “[...] que nos capacitam a

viver conforme nossos compromissos universais muito fortes com os direitos humanos e o bem-estar, assim como descobrir como evitar a virada para a violência” (TAYLOR, 2010c, p. 846), lembrando que, por fontes morais, Taylor se refere à motivação subjacente à moralidade, que completa aquilo que esta exige, e que, uma vez reconhecida e articulada, conteria o potencial de fortalecer essa moralidade.

Para ele, a sociedade contemporânea possui demandas morais – como a benevolência universal, que reivindica o alívio do sofrimento e a luta contra as injustiças – num grau muito mais elevado do que em eras anteriores. Ocorre que tais demandas elevam consigo o grau de frustração quando não cumpridas, mormente quando reconhecida a alta fragilidade, vulnerabilidade e fluidez de tal filantropia, geralmente tangenciada à ação da mídia (TAYLOR, 1999a; 2010c, p. 769).

Aqui, reside um gravíssimo dilema. Na busca das motivações metabiológicas¹⁵⁰ para a violência, o autor canadense toma sua utilização como meio invariavelmente justificável para se atingir certos fins, e argumenta que seu emprego não é exclusivo das religiões, ou de instituições religiosas, já que o século XX demonstrou que empreendimentos seculares, portadores de alto grau de humanismo ou vistos como libertação do gênero humano, converteram-se em despotismo e tutela, muitas vezes cruéis, para com os refratários ao padrão sugerido. Tais empreendimentos, que criticaram a violência de sociedades e instituições religiosas, utilizaram-se fartamente dela, ou no viés do bode expiatório, para expungir da sociedade aquilo considerado como mal, ou na autoafirmação de nossa bondade e que o mal é externo, ou na violência numênica, que reafirma a sacralidade do que deve ser sacralizado (TAYLOR, 1999a; 2011c).

Taylor (2010c, p. 749) procura um ponto de equilíbrio no que denomina de demanda máxima (*maximal demand*), um modo de equacionar as aspirações morais ou espirituais mais elevadas sem que elas importem numa transformação que choque, mutile ou negue o essencial à humanidade do homem. Atender a essa demanda, porém, é uma tarefa complexa, pois ou se reduz a aspiração moral/espiritual para permitir o florescimento da

¹⁵⁰ O caráter biológico “[...] constitui o que compartilhamos com outros animais, por exemplo, precisamos de comida, proteção, sexo; e outras coisas que só nós buscamos, mas que atendem a necessidades semelhantes a de outros animais, como roupas para nos aquecer. Ingressamos no domínio do metabiológico ao chegar a necessidades como aquela do significado. Aqui não podemos mais expressar o que está envolvido em termos biológicos, [...] tem-se que declarar nesses termos que tipo de coisas responderão a essas necessidades, como uma noção de propósito, ou da importância ou do valor de um determinado tipo de vida, ou algo parecido.” (TAYLOR, 2010c, p. 768/769). Por exemplo, a propensão do homem jovem à violência é um dado biológico. Porém, a marginalização e a falta de perspectiva de vida dão um significado a esse dado para jovens palestinos e brasileiros (TAYLOR, 2011c).

vida comum, ou se concorda em sacrificar algo desse florescimento para assegurar as metas mais elevadas, e se isso for considerado um dilema, “[...] então talvez tenhamos de escolher entre uma ou outra alternativa ruim” (TAYLOR, 2010c, p. 750).

Para o autor canadense, isso recai no grave problema da motivação moral para prosseguir no intento libertador, não somente quando sua implementação já se mostra uma tarefa árdua, mas quando os “beneficiários” não queiram ou não considerem importante esse intento, o qual tende a se transmutar em tutela, em imposição, logo, em violência explícita ou simbólica, física ou ideológica.

É aqui que Taylor (1999a; 2011c), na crença de que a compreensão metabiológica da violência possa auxiliar na redefinição de seu sentido e, assim, fornecer elementos para sua superação, sugere que certa leitura do cristianismo oferece uma opção para vencer o misantropismo inerente ao uso da violência, na ideia de amor incondicional – de tomar para si mesmo a culpa alheia como ponto mais elevado da condição humana –, e na ideia de o homem ser a imagem de Deus – de que todos os seres humanos são portadores de respeito simplesmente por serem isso, seres humanos.

Assim, reconhecendo que “quanto mais elevada a moralidade, mais violento o ódio e, conseqüentemente, a destruição que podemos, na verdade, devemos causar” (TAYLOR, 2010c, p. 827), ele argumenta inexistir um antídoto genérico às reconfigurações ontológicas da violência, mas acredita que há ações, como Mandela e Tutu, na luta contra o *apartheid*, e Dalai Lama, contra a opressão chinesa no Tibet, nas quais a religião atua como poderosa fonte moral, ambas postulando a renúncia:

“[...] ao direito conferido pelo sofrimento, ao direito do inocente de punir o culpado, da vítima de purgar o vitimador. A ação é o total oposto da defesa instintiva da nossa retidão. É uma ação que pode ser chamada de perdão, porém, num nível mais profundo, baseia-se num reconhecimento de uma humanidade comum e imperfeita” (TAYLOR, 2010c, p. 827)

O que essa digressão aponta é que a crença e a descrença contemporânea, além de não possuírem a resposta definitiva da condição ética humana, enfrentam as mesmas questões, e “quanto mais refletimos, mais minadas são as tranquilas certezas da ‘virada’, seja ela transcendental ou imanente” (TAYLOR, 2010c, p. 846). O que há são muitos dilemas na sociedade secular contemporânea e, para Taylor, uma forma de aclará-los reside no debate das fontes morais, pois permitiria compor tais dilemas com maior grau de consciência do que está em jogo, seja na dimensão horizontal, de encontrar uma

resolução justa entre as partes, seja na dimensão vertical, de reconciliação e confiança, que pode reposicionar a dimensão horizontal num nível superior ou diferenciado.

De qualquer modo, Taylor (1999a; 2010c) sustenta que o cenário atual é inóspito à crença em algo transcendente, mais por questões morais e espirituais do que propriamente epistemológicas, com fortes incentivos para permanecer, na atual cultura expressivista, nos limites do humano. Porém, ele acredita que a abertura para a plenitude manteria aberta a possibilidade de superações paradigmáticas, e que a história, por se referir ao homem e suas questões, é algo deveras complexo, amplo, acidentado, instável, multifacetado, e seria muito mais rica e proveitosa para a situação humana se dialogasse com o passado, o qual não pode ser simplesmente abandonado, pois também “[...] há algo genuinamente importante e valioso nele” (TAYLOR, 2010c, p. 900). Afinal, não somos tão modernos quanto pensamos ser.

Concluindo, secularidade é um pano de fundo complexo, socialmente construído, e que permite construir identidades embasadas em três eixos narrativos não-excludentes, conforme a fonte moral aderida: em Deus (ou na religião); na razão desprendida (ou na ciência), ou; no sentimento (ou na arte ou estética). Ou, sociedade secular é aquela na qual a transcendência se desatrelou da matriz religiosa, e que pode ser vivenciada, num campo de pressões cruzadas, em termos antropológicos, e na qual o debate efetivo recai sobre a condição ética humana, entre aspirações à transcendência e a necessidade de satisfazer desejos humanos ordinários, além da tarefa de compreender as raízes metabiológicas da violência e superá-la. Sociedade secular, ainda, exige a lealdade à ordem moral moderna e ao bem-estar e aos direitos humanos universais, mas também a aspiração à totalidade, o significado do significado e a reabilitação do corpo e do desejo, repercutindo nos arranjos institucionais ali erigidos.

O que a impositação filosófica de Taylor exige é o reconhecimento da necessidade ontológica pelo transcendente, religioso ou não, para, a partir disso, postular uma base para que a condição humana se desenvolva num quadro mais claro, e onde as opções éticas e sociais para viver uma vida digna apareçam, no mínimo, de modo menos turvo.

III. TERCEIRA PARTE – LEITURAS ALTERNATIVAS DE RELIGIÃO, SECULARIDADE E SOCIEDADE

A fim de possibilitar uma compreensão mais alargada da proposta tayloriana sobre a secularidade – desde as condições em que crença e descrença podem acontecer, no contexto da estrutura imanente e suas tramas, até os arranjos institucionais derivados do complexo de crenças e valores vivenciados nos ambientes democráticos –, proponho realizar, agora, um contraste com a abordagem de alguns filósofos contemporâneos, os quais igualmente dissertaram sobre religião, secularidade e sociedade, em especial Richard Rorty, representante do pragmatismo, Paul Ricoeur e Gianni Vattimo, representantes da hermenêutica, e Jürgen Habermas, representante do pensamento pós-metafísico. Esclareço que a eleição dos referidos autores foi seletiva, mas não arbitrária. Se outros poderiam figurar neste capítulo, um diálogo maior que o proposto certamente não caberia nos limites deste trabalho. Procurei manter-me nos filósofos trabalhados pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFES. Ressalto que a abordagem sobre o pensamento dos referidos autores dar-se-á de modo geral, a ponto de permitir uma compreensão genérica sobre a tese de cada um, porém, não sendo possível minudenciá-los. E, no diálogo com Taylor, a proposta é mais problematizar e sugerir do que propriamente responder.

13. RICHARD RORTY

Inicialmente, o pragmatismo de Richard Rorty (*et al*, 2006) não reconhece a religião, ou especificamente a tradição cristã, como fundamental para construir uma sociedade melhor. Com a tese da filosofia como política cultural, o pensador americano enfatiza a relação entre a política cultural e a questão da existência de Deus, e critica o recurso à “experiência”, ao “objeto” e à “existência” para afirmar algo, em regra evocados no debate da filosofia moral e da religião e epistemológico. Munido de pragmatismo e inferencialismo, e dialogando com Willian James e Robert Brandon, Rorty (2009) refuta as pretensões de falar a verdade, como os religiosos falam em nome de Deus, os cientistas em nome da realidade, e os filósofos em nome da verdade.

Propõe, então, a utilização do princípio da prioridade ontológica do social, em que algo é ou não é a partir daquilo que um grupo social determina como sendo ou não sendo, o que se dá independentemente de a religião, a ciência e a filosofia falarem de Deus, da realidade ou da verdade, respectivamente. Seu objetivo é demonstrar a inidoneidade da filosofia em dizer mais do que pode, e que especulações transcendentais não passam de aventuras argumentativas, as quais, além de nada acrescentarem à felicidade humana, só fomentam discussões bizantinas. Nesse sentido, a pergunta “Deus existe?” seria equivocada dada a inexistência de um espaço lógico neutro, com designantes canônicos neutros, para responder a esta pergunta de modo isento, ou seja, sem que os grupos tendam, *a priori*, para um dos lados da resposta.

Assim, por se tratar de uma questão indiscutível, seria despiciendo evocar princípios filosóficos para julgar o dissídio entre práticas culturais, pois não haveria nenhuma verdade ou realidade a não ser aquelas decorrentes da cristalização das práticas sociais que tiveram, algum dia, utilidade numa comunidade. Aceita a tese da prioridade ontológica do social, a questão da existência de Deus se resolve nas vantagens ou desvantagens do “[...] ‘papo divino’ sobre os modos de conversação alternativos” (RORTY, 2009, p. 26). Assim, os físicos abordariam a criação divina em termos de uma teoria do tipo *Big Bang*; acerca da moralidade, a vontade divina seria substituída por uma razão que dá a si mesma a lei moral (Kant) ou por um consenso sob condições ideais de comunicação (Habermas); acerca do futuro da humanidade, discutir-se-ia uma utopia social secular no lugar da escatologia cristã (Marx).

A aceitação da prioridade ontológica do social, então, importaria na assimilação ou substituição de terminologias e concepções teológicas em favor de jogos de linguagem científico, filosófico ou estético, conquanto Rorty não dê qualquer indicativo da possibilidade do sentido contrário. Com isso, o trabalho dos filósofos deveria concentrar-se na mediação e na compreensão das forças sociais que se acotovelam, em dado momento histórico, com cada grupo representativo pretendendo exercitar suas influências no cenário social e, conseqüentemente, de falar, em nome do todo, o que compõe as visões de mundo específicas desses grupos. De qualquer modo, dentro do debate ocidental que opõe religiosos e ateus, ambos os lados visariam:

“[...] impedir o colapso da democracia. Para os primeiros, nossos valores mais substanciais derivam diretamente de uma herança moral cuja fonte reside no cristianismo. Já os descrentes militantes consideram que a religião é [...] um perigo para as instituições

democráticas: se o critério da verdade religiosa é uma fé que dispensa a justificação através da razão ou com base em evidências, é certo que o fundamentalismo sempre encontrará nela um espaço fecundo para deitar suas raízes.” (SOUZA *in* ARAÚJO, 2012, p. 136)

Porém, Rorty, assim como Rawls, substitui a questão da verdade, de religiosos ou de ateus, pela liberdade como meta do progresso social. Dentro do ironismo liberal rortiano, o senso de justiça não deriva de pressupostos epistemológicos, filosóficos ou metafísicos de validade transcultural, mas da ampliação do senso de lealdade de grupos menores aos maiores, na capacidade de se promover redescrições pessoais e de compromissos, como “sou espírita” e “sou um cidadão que prezo pela democracia”, de modo que “ser razoável não é ser *objetivamente* mais justo, e sim ser alguém capaz de ampliar sua lealdade” (SOUZA *in* ARAÚJO, 2012, p. 147).

Daí, as diversas concepções de justiça que cidadãos podem adotar convergem no que Rorty denomina de vocabulário final, o contexto maior no qual cidadãos expressam sua história, a qual é, por sua vez, influenciada pelo próprio contexto histórico de uma sociedade liberal¹⁵¹. De modo que um ironista liberal, além de desacreditar um metavocabulário neutro e universal, é marcado por três características: a) está em frequente dúvida quanto ao seu próprio vocabulário final, pois reconhece a influência de outros vocabulários; b) seu vocabulário não é capaz de dirimir tais dúvidas, e; c) admite que seu vocabulário não expressa propriamente a verdade e nem está mais próximo à realidade do que o vocabulário alheio.

Assim, para Rorty, uma sociedade idealmente liberal seria inteiramente secularizada, não por tomar as crenças religiosas como irracionais, mas pela compreensão de que a axiologia liberal é uma construção humana, conquanto ele não ofereça “[...] uma boa razão para que os cidadãos sejam irônicos no que se refere à sacralidade de suas crenças” (SOUZA *in* ARAÚJO, 2012, p. 152). Nesse passo, acreditando que a religião não mais oferece respostas convincentes para os problemas humanos, Rorty questiona se uma cultura secular pode produzir uma comunidade cívica suficiente para proteger a sociedade democrática de um colapso, e responde que só se houver dinheiro,

¹⁵¹ “Todos os seres humanos carregam um conjunto de palavras que empregam para justificar seus atos, suas crenças ou convicções e sua vida. Trata-se das palavras com que formulamos elogios a nossos amigos e desprezo por nossos inimigos, bem como nossos projetos de longo prazo, nossas dúvidas mais profundas sobre nós mesmos e sobre nossas mais altas esperanças. São as palavras com que narramos, ora em caráter prospectivo, ora retrospectivo, a história de nossa vida. Chamo a essas palavras de ‘o vocabulário final de uma pessoa’.” (RORTY, 2007, p. 133).

“Isto é, se houver expansão econômica e esperança de maior igualdade de oportunidade para os membros da sociedade, então acho que uma comunidade cívica não precisa de igrejas e pode passar bem com os poetas e os cientistas. Pelas mesmas razões de Habermas, desconfio que as igrejas vão ensaiar um retorno à medida que o dinheiro diminui. Lamentaria tanto a falta de dinheiro quanto o retorno das igrejas” (RORTY, 2005, p. 99).

Por fim, Rorty acredita que sociedades democráticas devem ser militantemente anticlericais, concedendo-se o direito de sistemas privados de crença, “[...] desde que não insistam em que todos os outros também os joguem” (RORTY, 2009, p. 53). Deve-se ressaltar que, apesar da insistência rortyana em se evitar a presença da religião nos espaços públicos, isso não significa uma ocupação impune pela ciência, pois, como visto, ele também questiona a pretensão do pensamento científico ao monopólio de justificação da verdade por conta de um discutível acesso ao real pela experiência, vez que a idoneidade dessa experiência já estaria pré-ordenada pela prioridade ontológica do social (RORTY, 2009). Ele pretende substituir a dicotomia entre cognitivo e não cognitivo, previsível no debate sobre ciência e religião, para “projetos de cooperação social”, que requerem um acordo intersubjetivo, e “projetos de autodesenvolvimento pessoal”, onde tal acordo não existe (RORTY *et al*, 2006). Nos primeiros incluem as ciências naturais e o direito e, nos segundos, a arte e a religião.

Feita essa breve consideração, é possível inferir certa aversão à religião no pensamento rortyano, vez que costuma enfatizar mais os malefícios já causados ou ainda a causar, sendo que, fora do âmbito pessoal ou privado, não há nenhuma possibilidade de uma leitura positiva do fenômeno religioso.

De qualquer modo, ao tratar do que subjaz aos debates em geral, a tese da prioridade ontológica do social lança uma perspectiva importante para compreender as forças pré-cognitivas envolvidas nesses debates, as quais, muitas vezes, chegam a preordená-los¹⁵². Algo disso ressoa em Taylor, quando coloca em perspectiva o *background* formador da identidade e evidencia o homem enquanto ser-no-mundo. Isso se aplicaria, por exemplo, quando Taylor considera a “pedra de tropeço” das ciências humanas e sociais, do pesquisador que já possui uma inextrincável relação axiológica e afetiva com o mundo, e o pano de fundo moral que está na base da postura epistemológica das ciências naturais, do sujeito desprendido, autorresponsável, impassível e corajoso.

¹⁵² Por exemplo, um inflamado discurso sobre Deus pode arrancar aplausos calorosos entre cristãos, mas não num evento de marxistas ou psicanalistas, pois os espaços lógicos são diversos e, *in casu*, colidentes.

Ao trabalhar nesse nível pré-cognitivo, Rorty, assim como Taylor, desnuda a problemática, mesmo a impossibilidade, de se chegar a um consenso em certos casos, pois o que está em jogo não são condições ideais do discurso ou boas razões para convencimento, mas uma série de elementos irracionais (anteriores à razão) que tenderão os posicionamentos para um ou outro lado, por mais que o lado oposto ofereça a argumentação mais racional possível.

Assim, Rorty e Taylor parecem olhar com alguma desconfiança para uma racionalidade excessivamente formal, comunicativa ou não, capaz de gerar, por si só, algum consenso; essa teoria lhes pareceria demasiadamente asséptica, quiçá ingênu¹⁵³. Tanto que Taylor, conquanto considere a intersubjetividade constitutiva da identidade como ontológica, enfatiza que sua proposta em articular uma ontologia moral visa alcançar uma compreensão mais adequada das questões históricas e ontológicas em jogo. Com isso, acredito que essa postura, de Rorty e de Taylor, permitiria importantes avanços nos debates da sociedade contemporânea, partindo-se não da possibilidade imediata ou *a priori* do consenso, mas da necessidade do diálogo e da possibilidade de se entender melhor as posições envolvidas nesses debates, inclusive de modo a tornar ainda mais necessário o consenso, ou mais palatável eventual solução negociada¹⁵⁴.

¹⁵³ Em “The power of the religion in the public sphere”, Taylor (BUTLER *et al*, 2011) critica de modo expresso a postulação habermasiana de tradução secular da linguagem religiosa, conforme será visto.

¹⁵⁴ Não que isso redunde numa mera composição entre perdas e ganhos, mas em reconhecer um âmbito mais profundo. Nesse confronto, talvez Habermas fizesse sentido num plano de discussão menor, e os hiperbens taylorianos funcionassem como condição de possibilidade do consenso, balizando o espectro de obviedade para o entendimento comum. Por exemplo, acordos comerciais na Organização Mundial do Comércio podem divergir na elaboração ou no uso de termos, índices monetários, etc., mas há concordância geral com as regras elementares do comércio e das leis internacionais. Porém, tais divergências sequer teriam lugar caso tais regras fossem objeto de disputa, como num debate entre liberais-capitalistas e marxistas sobre modos de circulação de mercadorias. Noutro giro, Taylor (2003a) argumenta que há uma degeneração da liberdade quando esta se afirma na simples escolha, independente do que está sendo obstruído, negado ou mutilado. Como exemplo, há a já clássica oposição quanto ao aborto, dos defensores da liberdade (da mulher) e os da vida (do feto). Porém, vencida a simplicidade de posições, os primeiros também defendem alguma noção de vida (a do feto), e os segundos alguma ideia de liberdade (da mulher, que quer ser mãe mesmo podendo legalmente abortar). Porém, isso fica obliterado quando o discurso se torna raso. Nesse plano, não há consenso possível, e um dos resultados é a jurisdicação dos conflitos sociais, como se tem visto na última década na jurisdição constitucional brasileira, como a Ação de Descumprimento de Preceito Fundamental – ADPF – nº 54-8, julgada pelo Supremo Tribunal Federal, que desconsiderou como aborto a interrupção da gravidez de fetos anencéfalos. O que Taylor acredita é que articular os bens envolvidos nesses debates clareia o que está em discussão. De qualquer modo, em momento algum afirmo que Rorty invalida a teoria habermasiana da ação comunicativa e a superação da filosofia da consciência kantiana (LUCHI, 1999), porém, lança importante chave de leitura para compreender o momento pré-comunicativo. Aqui também parece residir Taylor, o qual dá a entender que a ação comunicativa é possível num quadro de bens considerados tão importantes, a ponto de tornar crível, num primeiro momento, sua possibilidade para, depois, valer a pena implementá-los e, por fim, fazer com que não entendamos como gerações passadas prescindiram deles.

Outro ponto a destacar é o lugar social da religião em Rorty, alocado na esfera privada, o que, segundo Barreira (2009) não seria um demérito, mas uma prerrogativa, já que se trata de um espaço no qual a experiência religiosa está eximida de prestar contas de sua legitimidade ou validade. Observa, ainda, que essa postura individualizadora não nega a expressão comunitária do religioso, mas ressalta a autonomia pessoal para fundar sua própria igreja, e que a religiosidade, para Rorty, enquanto o todo maior do qual somos parte, está inscrita “[...] diretamente numa ‘imaginação funcional’ da nossa herança cultural em perspectiva emancipativa” (BARREIRA, 2009, p. 07) e, por isso, ele considera determinantes certos eventos do final do século XVIII para a atual situação histórica. Logo, o acento individual em matéria de fé possui um viés político, na oposição que ele promove contra o autoritarismo eclesial, como o Vaticano, “a mais horrível das instituições autoritárias” (RORTY *et al*, 2006, p. 95).

Neste ponto, Taylor demonstra que, de fato, o epicentro da vida religiosa foi deslocado para a instância pessoal no processo de desencantamento, que desestabilizou sua matriz comunitária e a escarnou de exterioridades, e a forma pós-durkheimiana corrobora esse viés individual. Porém, assim como outros dados culturais, ela também é ontologicamente intercomunicável e se liga à narração do *self*, figurando como importante fonte nas reflexões éticas sobre a plenitude da vida. De modo que, dado o caráter dialógico da identidade, a religião, em novos modos de socialidade, seria mais um elemento a integrar a intersubjetiva constitutividade do *self*.

Todavia, para Souza (*in* ARAÚJO, 2012), há algo a mais em jogo. Enquanto Habermas tem defendido a importância das visões metafísicas e religiosas para a própria legitimidade da solidariedade postulada pela democracia, e Rawls, de modo semelhante, não defende uma luta entre ciência e da religião, mas que a tradução das reivindicações das doutrinas abrangentes seja realizada com sucesso, o liberalismo rortiano está próximo da versão secularizada e cientificista do auge Iluminista, e que uma aproximação com Rawls:

“[...] colocaria sob suspeita a utopia rortiana de uma sociedade que compartilha uma visão quase homogênea de mundo. A diversidade é parte essencial e ineliminável da democracia, e afirmar o paralelo entre liberalismo e secularismo é permanecer ainda no âmbito do sonho moderno de superação de um ‘velho mundo’. A utopia rortiana secreta uma velada intolerância contra as cosmovisões tradicionais. (SOUZA, *in* ARAÚJO, 2012, p. 155)

Penso que essa intolerância contra cosmovisões tradicionais, por mais que sua preocupação resida no resguardo da democracia e do pluralismo, emerge quando Rorty parece tratar a religião nos moldes das ciências naturais, como se fosse possível simplesmente desconsiderar seu enraizamento social e seu histórico, para não dizer insistente, transbordamento da esfera privada, dando a impressão de que, guardando a religião na esfera privada, o problema estará resolvido.

Nesse sentido, tomá-la como projeto de autodesenvolvimento pessoal é um passo importante, e o contexto contemporâneo caminha nesse sentido, mas não acredito seja suficiente para adentrar a fundo nas questões de nosso tempo, como o protagonismo político de grupos religiosos e o fundamentalismo religioso.

Além disso, quanto à ideia de a ciência ser realizada como um acordo intersubjetivo, o autor estadunidense desconsidera os elementos políticos, militares e econômicos intrínsecos e, quiçá, determinantes, ao avanço científico, e dá a entender que a ciência é inodidamente fruto de amplos debates e escolhas democráticas, o que se mostra injustificável. Será que Hiroshima e Nagasaki, e todo o pensamento científico envolvido nesse que foi apenas um dos muitos genocídios do século XX, não revelaram o que há de mais primitivo e bestial, rasteiro, hipócrita e tirânico no ser humano e sua ciência? Isso, porém, seria suficiente para negar os avanços e o bem-estar que a ciência tem gerado, e ainda pode gerar, à humanidade?

Portanto, não encontrando nenhuma chave de leitura na tradição para articular seu pensamento, a ideia de sagrado para Rorty se resume, a partir da ideia de utopia vaga, na “[...] esperança de que algum dia, em algum milênio futuro, meus descendentes remotos viverão em uma civilização global em que o amor será adequadamente a única lei” (RORTY *et al*, 2006, p. 60), o que se daria, na verdade, “[...] nos traços de um *Welfare State* social-democrata e libertário” (BARREIRA, 2009, p. 07). Com isso, a realização das esperanças, via de regra religiosas, ou especificamente cristãs, de uma sociedade de amor, deve ocorrer num campo social não somente secularizado, mas anticlerical, conquanto não antirreligioso.

Por outro lado, o pensamento de Taylor sobre secularidade demonstra a impossibilidade de uma religião meramente privada e, menos ainda, de uma sociedade militantemente anticlerical no ocidente, mormente quando a vivência religiosa comum remodelou-se sob o influxo dos embates que enfrentaram e ainda enfrentam. Logo, Rorty se mostra um tanto ambíguo, na medida em que compreende com clareza as forças sociais

envolvidas nos discursos e debates contemporâneos, e do papel do indivíduo na formulação de sua crença. Porém, o foco no que a religião tem de negativo, principalmente de cunho institucional, e a insistência em simplesmente vincular a religião à esfera privada parece superficial, não qualifica o debate e desconsidera outras questões que ficam *ab initio* obliteradas.

14. PAUL RICOEUR

Já Paul Ricoeur, no âmbito da hermenêutica filosófica, ao reconhecer a inidoneidade da fenomenologia em descrever o fenômeno religioso a partir de um lugar neutro, enfatiza a impropriedade de manter-se indiferente diante “daquilo que aparece” quando, na verdade, já nos encontramos embebidos no caldo cultural a que estamos inseridos¹⁵⁵, restando impossível tratar de objetos da cultura sem reconhecer que as pré-compreensões já estão profundamente marcadas pelos contextos socioculturais dos quais se integra, e que tais contextos não se dão numa linearidade que possibilite demarcar com segurança onde algo começa ou termina, mas são assinalados, ao contrário, por conjunturas complexas e acidentadas, visão acompanhada por Taylor.

Assim, Ricoeur argumenta acerca da existência de sentimentos e atitudes que podem ser denominados religiosos, caracterizados pela completa falta de domínio do sujeito em relação ao império do sentido. Tais sentimentos consistem em maneiras de ser afetado absolutamente¹⁵⁶, e correspondem a atitudes fundamentais, identificados sob o título geral da prece, que vai da queixa ao elogio, da súplica ao pedido. “A prece vira-se ativamente para esse Outro pelo qual a consciência é afetada no plano do sentimento” (RICOEUR, 1992, p. 165/166). Com as devidas ressalvas, já é possível inferir semelhanças com a proposta tayloriana, e o que Ricoeur descreve pode ser entendido

¹⁵⁵ Ricoeur assevera que a problemática mais grave de uma fenomenologia da religião não está na questão da intencionalidade, mas no “estatuto de imediatez que as atitudes e sentimentos solidários da estrutura de chamado e de respostas [...] poderiam invocar” (RICOEUR, 1992, p. 167). Aliada a essa dificuldade, adicione-se as mediações linguísticas, culturais e históricas.

¹⁵⁶ “Absoluto” no sentido de “desligado em relação às relações pelas quais o sujeito preservaria o seu domínio sobre o objeto dito religioso [...]” (RICOEUR, 1992, p. 166).

como uma proposta no interior das possibilidades da crença dentro da secularidade trabalhada pelo filósofo canadense.

O autor francês defende a diferença entre a relação pergunta-resposta da chamado-resposta: o primeiro insere-se num contexto de domínio prévio de entendimento, e o segundo tem por função “gerar esse domínio de entendimento pela obediência ao plano do sentimento afetado e pela invocação ao plano da atitude de prece” (RICOEUR, 1992, p. 166), e é por isso que “a resposta religiosa é obediente, no sentido forte de uma escuta na qual é reconhecida, admitida, confessada a superioridade, entendamos a posição de Altura do chamado” (RICOEUR, 1992, p.167).

Ricoeur (1992), portanto, não titubeia em assentar-se sobre uma tradição religiosa e, a partir de uma análise hermenêutica interna a essa tradição, o cristianismo, solicitar a transferência analogizante e a hospitalidade interconfessional daquilo que, em seu entender, caracteriza seus círculos hermenêuticos. Cada círculo – num total de três, o da palavra viva e do traço escriturístico, o da palavra inspirada e da comunidade interpretante e confessante, e o existencial¹⁵⁷ – explicita a forma com que ele percebe a dinâmica religiosa não apenas do crente, mas de alguém situado histórica e socialmente, sendo tal “situar-se” amplamente devedor do conteúdo religioso aderido.

Logo, Ricoeur assume-se inserido num contexto que não lhe permite falar sobre religião despido do fato de que seu olhar já “vê cristamente”, de que sua análise sobre religião já está comprometida num arcabouço social, histórico e linguístico cristão, do qual não pode se apartar. Trata-se de um passo importante a ser dado nos debates da sociedade, como tratado acima, da importância em reconhecer o *background* que alicerça certas convicções, para que as condições do debate sejam efetivamente ideais, e não imponha apenas àqueles que contestam os alicerces da estrutura imanente o ônus de provar sua posição. Aqui, há claros ecos na proposta tayloriana de articulação das fontes morais.

Com esse reconhecimento, o autor francês faz uma análise particular sobre religião, enfatizando o seu profundo enraizamento no contexto secular, principalmente no

¹⁵⁷ No primeiro, tenciona-se a relação fala-escrita da tradição judaico-cristã, fundada numa palavra recebida como a *Palavra de Deus*, logo, num ato de fala, mas sendo na *Escritura* o local único e privilegiado de acesso a essa palavra. No segundo, concêntrico ao primeiro e mais abrangente, surge a comunidade eclesial, que retira do binômio palavra-escritura a sua identidade, autocompreendendo-se à luz de determinada escritura, e não de outra, num processo de eleição mútua. No último círculo, também concêntrico ao primeiro e ainda mais abrangente, o sentido das Escrituras é atualizado no confronto do crente com a pregação, momento em que os demais círculos miniaturizam-se na alma do crente e se tornam questões existenciais (RICOEUR, 1992).

diálogo entre teologia (religião) e regra de ouro (moral). Ricoeur considera a ambivalência da regra de ouro¹⁵⁸ como o ponto de contato entre moral e religião: de um lado, funciona como princípio supremo da moralidade sem referências teológicas; de outro, depende de uma “[...] dialética sutil com o mandamento de amar os próprios inimigos, cujo enraizamento teológico pode-se reconhecer no que chamo de *economia do dom*” (RICOEUR, 1992, p. 174). Além disso, a regra de ouro assume um viés negativo – não faça ao próximo aquilo que não gostaria que te fizessem –, e positivo – tudo o que quiser que te façam, faça também a eles. Aqui, o exercício da liberdade se vincula a questões sobre o que cada um gostaria ou não gostaria que lhe fosse feito.

Para Ricoeur, conquanto a religião não possa se apresentar como fundamento da moralidade, e nisso concorda com Kant, “ela pode articular-se sobre esta de acordo com outro modo que aquele do critério e do fundamento, ou seja, finalmente, da garantia da garantia” (RICOEUR, 1992, p. 177). Logo, a religião situaria toda a experiência, incluindo a moral, na perspectiva da economia do dom, como o sentido de uma doação originária, tendo como beneficiários a todos, e a se manifestar numa ampla rede simbólica. Porém, o que se ganharia com esse sentido novo da regra de ouro, fundada na perspectiva da economia do dom, e não somente na autonomia da liberdade?

A primeira dificuldade a ser vencida surge num contexto dominado pelo mandamento de amar os inimigos, que parece contradizê-la e estar mais próximo da economia do dom. O autor francês, no entanto, considera o referido mandamento como supra-ético, e se mantém no ponto de articulação da economia do dom e da atividade legisladora da liberdade. Isto é, moral (autonomia da liberdade) e religião (economia do dom) se articulariam pelo mandamento de amar os inimigos no ponto em que o dom gera obrigação. Com isso, o mandamento funcionaria como “[...] um corretivo supra-moral mais que um substituto à *Regra de Ouro*, máxima suprema da moralidade” (RICOEUR, 1992, p. 179), convertendo esta de inclinação interessada em acolhimento do outro. Essa interpretação corrigiria, na visão de Ricoeur (1992), possíveis perversões do mandamento de amor, pois, tomado em si mesmo, ele importaria numa suspensão da ética. Mas, nessas balizas, não se poderia ser interpretado como covardia o “dar a outra face”, nem em desconsiderar a lei penal pelo “perdão aos inimigos”, ou negligenciar a equidade das regras da economia por causa do “emprestai sem esperar nada de retorno”.

¹⁵⁸ Constante em Mt 7, 12: “Portanto, tudo o que vós quereis que os homens vos façam, fazei-lho também vós, porque esta é a lei e os profetas”.

Logo, o mandamento de amar os inimigos não eliminaria nem substituiria a regra de ouro. A ética cristã, ou a “*ética comum em uma perspectiva religiosa* [...]” consiste “[...] na tensão entre o amor unilateral e a justiça bilateral e na interpretação de cada um nos termos do outro. Esse trabalho de reinterpretação mútua não deixa o pensamento em repouso. As reinterpretações jamais terminam” (RICOEUR, 1992, p. 180).

Trata-se, assim, de reinterpretações da tradição religiosa com implicações dialéticas na vida prática, cotidiana, secular, “[...] no plano individual, no plano jurídico, no plano social e político” (RICOEUR, 1992, p. 180). E, como ambição maior, o autor francês aduz que a tenaz e sucessiva incorporação “[...] de um grau suplementar de compaixão e de generosidade em todos os Códigos – Código penal e Código de justiça social – constitui uma tarefa perfeitamente razoável, ainda que difícil e interminável” (RICOEUR, 1992, p. 180), de modo que a regra de ouro situa-se concretamente no conflito incessante entre o interesse e o sacrifício de si, podendo tender para um ou para outro a partir da interpretação prática que lhe é dada¹⁵⁹.

Com isso, Ricoeur fornece uma chave de leitura cristã para tratar os temas mais “secularizados” da sociedade, como os de viés jurídico, numa leitura do direito que realize de modo mais pleno a mensagem do Evangelho. E, aproximando-o de Taylor, é possível inferir a relevância que essas considerações devem ser tratadas na esfera pública, já que, ao que é possível depreender, Ricoeur pretende articular a pertinência da economia do dom enquanto dimensão inafastável da história humana, a permear

¹⁵⁹ Parece equilibrada a proposta de Ricoeur, porém, permanecem questões a serem discutidas, que somente lançarei genericamente. Seu debate parece situar-se na relação entre justiça e misericórdia (ou amor): como ser misericordioso sem periclitare a justiça? E como aplicar a justiça sendo misericordioso? Como visto, ele defende uma aproximação gradual entre ambos, num processo histórico-social de correção das distorções dos sistemas políticos, jurídicos, econômicos, etc. Porém, Ricoeur, a meu ver, falha ao permanecer num contexto tipicamente liberal, sem parecer dar conta de suas problemáticas intrínsecas para esse intento, mormente quando algumas leituras enfrentam-nas na base. Uma delas toma o Estado como forma social do capitalismo, portanto, herdeiro de suas incongruências sistêmicas (MASCARO, 2013). Outra, toma as estruturas político-jurídicas liberais ou anti-cristãs, vez que constituídas por instituições erigidas para resistir ao mal (TOLSTÓI, 2003), ou de que tais estruturas apenas veiculam um poder onipresente e pulverizado de controle e dulcificação dos corpos (FOUCAULT, 1987). Tais leituras colocam em xeque a própria base política e jurídica do Estado contemporâneo, e não apenas reformulações graduais no interior desse sistema. Logo, como conciliar direito penal, que envolve punição externa, com o amor, que parece superar qualquer tipo de punição e reivindica algo fortemente interno? E, será que o Estado moderno, cujas características principais é monopolizar a força e exercê-la enquanto “vingança pública” (BRANCO e MENDES, 2011; BOBBIO, 2012), não seria qualquer coisa diversa do amor, algo frontalmente oposto à força e à vingança? Parece que Ricoeur quer dar passos filosóficos importantes para superações paradigmáticas, mas permanece preso às reflexões clássicas sobre o que fazer com os maus, que relembra Agostinho.

diversos elementos da vida, incluindo o jurídico, enquanto história de uma civilização que pode ser justa, mas sem deixar de ser amorosa.

Isso, porém, sempre corre o risco de ser esquecido, haja vista que a modernidade trabalhou para forjar uma ideia de Direito procedimental, instrumental, uma técnica que vinculava lei formal ao justo (MASCARO, 2008b), e Taylor (2003a; 2007), por sua vez, contesta tanto a nomolatria liberal, que nivela profundas questões humanas num quadro legal unidimensional, quanto a degenerescência da razão instrumental que torna procedimentos mais importantes ou significativos que o propriamente humano.

Desse modo, no diálogo Ricoeur-Taylor, é possível reivindicar a pertinência científica e social de uma teoria jurídica realizar bens originalmente contidos em determinada tradição religiosa, do mesmo modo que outras teorias, de teor secularizado, desfrutam. A pergunta filosófica, ou jusfilosófica, seria: qual o conteúdo normativo do amor? O que há e o que pode ser extraído na relação entre justiça e amor? Aqui, linguagem secularizada não importa em precedência injustificada. E Ricoeur fornece elementos para reconhecer, na tradição cristã e seus textos-base, elementos capazes de formular propostas que visam gerar novas formas de viver em sociedade, e não apenas para um grupo religioso.

Aliás, é pertinente a consideração de Ricoeur sobre a ética cristã como uma ética comum em uma perspectiva religiosa. Ou seja, apesar de a ética ser considerada como derivada de certa tradição, a moral subjacente é compartilhada de modo geral, o que relembra o modo neodurkheimiano, que entrelaçou fé e identidades políticas e civilizacionais. Sugiro, ainda, que isso tem ampla repercussão no modo pós-durkheimiano, a partir de novos modos de socialidade que a ética cristã pode proporcionar, mormente quando pulverizada em correntes que renegam qualquer referência religiosa ou cristã (TAYLOR, 1999a).

Por fim, Taylor e Ricoeur parecem concordar em ver na religião uma poderosa fonte moral, capaz de levar os homens a ressignificar a vida individual e social em seus mais variados aspectos, e a empreender os esforços correspondentes naquilo considerado mais elevado. Para este, isso pode gerar reflexões “seculares” sobre como concretizar uma vivência social e jurídica da justiça e do amor, contida numa determinada tradição religiosa. Para aquele, pode fornecer elementos para superação da violência.

Aqui, secularidade não parece nenhum empecilho a essa visão. E para Taylor (1999a), ao contrário, é o caminho para que essa vivência seja generalizada, ainda que diferentemente cifrada nas linguagens onde possa ser experienciada: religiosa ou secular. O que importa, para ele, é articulá-las de modo a permitir uma visão clara do que está sendo tratado: do quanto de religioso pode haver no secular e vice-versa.

15. GIANNI VATTIMO

Por sua vez, Gianni Vattimo também assume que a temática da religião requer uma escrita pessoal e comprometida, e que a problemática religiosa constitui-se no fato de ser sempre o retomar de uma experiência, sendo que o interesse atual pela religião, e para ele próprio, estaria intimamente vinculado ao pensamento filosófico de Nietzsche e de Heidegger, com os quais procura articular uma linha de pensamento sobre a morte de Deus que liga o niilismo dos citados filósofos à crucificação de Jesus.

Da morte de Deus, metafísica e religiosa, Vattimo (1998) acredita extrair um sentido mais próprio de religião, vinculada à *kenosis* – encarnação de Deus – e numa releitura da secularização como o elemento-chave desse processo, a partir da demolição das estruturas fortes da metafísica e da violência do sagrado natural em prol da ontologia da debilidade. Ao final, seria possível compreender Deus não como um tirano, mas como aquele que se fez amigo.

Segundo Vattimo, de um lado, os preconceitos herdados de uma religião atávica e natural, que vê Deus nos poderes ameaçadores da natureza, cuja defesa se dá através de crenças e práticas mágicas e supersticiosas, criou o pano de fundo da oposição entre racionalidade e transcendência. Mas, por outro lado, também aduz o autor italiano que, uma vez arrefecida as dicotomias iluministas (como entre fé e razão)¹⁶⁰, a crença de que a religião teria sido finalmente vencida, conforme imaginado no contexto racionalista e ateu moderno, que enfatizara o *locus* da verdade na ciência experimental, e o desenvolvimento da história como pressuposto da emancipação em relação a qualquer

¹⁶⁰ Segundo Zabala, Vattimo aconselha a vivência religiosa fora do esquema iluminista que opunha “[...] ou o fanatismo de uma fé cega (*credo quia absurdum*) ou o ceticismo de uma razão sem raízes e também sem vínculo efetivo com o mundo” (RORTY *et al.*, 2006, p. 38).

autoridade transcendente, resta, por sua vez, superado (VATTIMO, 1998), visão compartilhada por Taylor (1999a; 2007).

Assim, em Nietzsche e suas ideias de niilismo e de vontade de poder, a modernidade seria interpretada como “[...] consumação final da crença no ser e na realidade enquanto dados ‘objetivos’ que o pensamento deveria limitar-se a contemplar para se conformar às suas leis” (VATTIMO, 1998, p. 19). Heidegger, por sua vez, afirma o fim da metafísica, do pensamento que identifica o ser com o ente. Segundo o autor italiano, “[...] a metafísica da objectividade pode ser resumida num pensamento que identifica a verdade do ser com a calculabilidade, mensurabilidade e, em definitivo, manipulabilidade do objeto da ciência-técnica” (VATTIMO, 1998, p. 20).

Logo, Vattimo compreende que a filosofia de Nietzsche e a de Heidegger solapam as tentativas em estabelecer algum fundamento metafísico para o ser, identificadas como vontade de poder ou como entificação do ser. No entanto, contraintuitivamente à antirreligiosidade atribuída aos citados filósofos, para o autor italiano, o niilismo de ambos integra a herança cristã, ou, especificamente, “[...] onde penso que a inspiração cristã mais se faz sentir na minha leitura do pensamento heideggeriano é na sua caracterização em sentido ‘débil’” (VATTIMO, 1998, p. 24).

Pensamento débil, além de consciente de seus limites e da necessidade de abandonar as metanarrativas, significa, sobretudo, “[...] uma teoria do debilitamento como traço constitutivo do ser na época do fim da metafísica” (VATTIMO, 1998, p. 25), de modo que o pano de fundo filosófico niilista pós-Nietzsche e pós-Heidegger, que denuncia a vontade de poder e que desvincula a necessidade de um ente para pensar o ser, respectivamente, pode liberar novos sentidos para compreender e vivenciar a religião¹⁶¹.

Com isso, o autor italiano contrapõe a ontologia do debilitamento à violência da metafísica, já que o sentido filosófico da violência seria “[...] o silenciar de qualquer pergunta ulterior com a peremptoriedade autoritária do primeiro princípio [...]” (VATTIMO, 1998, p. 60). Em sua visão, o pensamento débil, ao não pretender impor metanarrativas ou justificação apriorística, colocaria um fim à violência que a metafísica obriga ao pensamento quando impede o questionamento e, *in casu*, permitiria

¹⁶¹ Para Vattimo (1998, p. 26), “[...] a leitura débil de Heidegger e a ideia de que a história do ser tivesse como fio condutor o debilitamento das estruturas fortes, da suposta peremptoriedade do dado real ‘exterior’, que seria como um muro contra o qual se vai chocar e que assim se dá a conhecer como efetivamente real [...] não eram senão a transcrição da doutrina cristã da encarnação do filho de Deus.”

reinterpretações do sentido das escrituras, não somente aquelas das autoridades eclesiais, mas disponível a todos, doravante erigidos à qualidade de intérpretes.

Mas, apesar disso, o que haveria de específico entre essa “pacificação filosófica” do pensamento débil (contra a violência da metafísica) com a religião? Num diálogo com René Girard, Vattimo sustenta a existência de estreita vinculação entre o sagrado e a violência, em que a concórdia com a divindade exigia vitimar o bode expiatório¹⁶². Acompanhando Girard, o filósofo italiano acredita que a leitura vitimária da morte de Jesus não se sustenta, pois o significado da *kenosis*, da vinda de Jesus ao mundo, é justamente “[...] para revelar e, portanto, também liquidar o nexó entre a violência e o sagrado” (VATTIMO, 1998, p. 28). Com isso, a concepção religiosa sacrificial, em especial no cristianismo, não passaria de resquício da religião natural antiga. Ao contrário, Vattimo toma a revelação bíblica como longo processo educativo de Deus em relação à humanidade, algo bem distante da religião natural-sacrificial.

Aqui, Vattimo alinha as versões filosófica e religiosa da morte de Deus. Ao Deus sacrificial das religiões naturais se uniu o Deus onisciente, onipresente, absoluto, eterno e transcendente da metafísica, fundindo a violência da religião, cujo sagrado dava um Deus que exigia o sacrifício, com a violência da metafísica, cuja peremptoriedade dava um Deus que não admitia questionamento. Logo, o sentido mais profundo de religião, para Vattimo, é encontrado no confronto com as estruturas fortes da metafísica, que pretendem estabelecer verdades inquestionáveis da realidade, e com o sagrado natural, em que a convivência pacífica com Deus importava no sacrifício.

Daí, o autor italiano considera a secularização como um processo que liberta a civilização moderna do sagrado-violento, e se Jesus combateu o sagrado natural como um mecanismo violento, “é bem possível que a secularização [...] seja precisamente um efeito positivo do ensinamento de Jesus e não um modo de nos afastarmos dele” (VATTIMO, 1998, p. 33). Portanto, contrário ao sentido negativo de que secularização e religião são antitéticas, ele toma a secularização como essência da modernidade e do cristianismo. E, em lugar de perda, a secularização mostra-se como “uma realização

¹⁶² Daí, “o bode expiatório, que funciona realmente – acabando com a guerra e restabelecendo as bases da convivência – é investido de atributos sagrados e torna-se objeto de culto, permanecendo embora, fundamentalmente, vítima sacrificial. Esses traços ‘naturais’ do sagrado conservam-se também na Bíblia: a teologia cristã perpetua o mecanismo vitimário concebendo Jesus Cristo como a ‘vítima perfeita’.” (VATTIMO, 1998, p. 28).

mais plena da sua verdade que é [...] a *kenosis*, o rebaixamento de Deus, o desmentir dos traços ‘naturais’ da divindade” (VATTIMO, 1998, p. 39).

É desse modo que Vattimo credita o local do religioso não na transcendência, de um Deus totalmente outro, mas no Deus que se fez secular, que esteve entre os homens como um amigo, o qual só seria encontrado abdicando-se das estruturas metafísicas que, aliadas à concepção do sagrado natural-sacrificial, encerram definitivamente toda a possibilidade de reinterpretar o sentido da revelação, enquanto processo educativo e político no qual os homens, em sua epocalidade, são chamados a se tornar intérpretes e que buscam na secularidade o sentido mais próprio de religião: a caridade.

Por fim, ao propor uma reinterpretação da *kenosis* em termos históricos, contingentes, a secularização em Vattimo seria um modo em que a *kenosis*, iniciada com a encarnação de Cristo, pudesse se clarear progressivamente na obra de educação do homem para a superação da essência originária violenta do sagrado e da própria vida social.

Com essas considerações, apesar da visão positiva da secularização para a religião, o pensamento de Vattimo expõe algo intrínseco e específico à tradição cristã, não sendo certo se o que ele afirma é válido numa abordagem mais ampla, o que também se aplica a Taylor (LARMORE, 2008). Porém, a fala de Taylor sobre o cristianismo se mostra um pouco mais acidental que propriamente uma eleição para uma fala em primeira pessoa, já que o filósofo canadense pretende entender o que subjaz ao ocidente enquanto uma era secular, o que o levará naturalmente a reflexões sobre o cristianismo. Assim, a leitura tayloriana se mostra mais histórica, social e formal acerca do papel que o cristianismo operou no desencantamento e na secularização ocidental.

Outrossim, Vattimo permite uma leitura da secularização enquanto uma história que já estava escrita, de que os acidentes históricos estavam prontos¹⁶³ – afinal, se a secularização é a essência do cristianismo, então, a atual condição secular era algo que estava lá desde o início, cabendo à história atualizar um sentido mais pleno da *kenosis* –, Taylor, apesar de também defender as raízes cristãs da secularidade, não vê essa relação com tanta linearidade, e atribui um valor maior aos acontecimento históricos *per se*. Talvez fosse possível dizer que Vattimo conta uma história da subtração *a contrario sensu*, a de que o desenrolar da história levaria o homem a uma visão mais própria da

¹⁶³ Há leituras opostas, da secularização como um sentido não linear da história, enquanto construção de uma história da salvação anti-hierárquica e, por isso, democrática (BARREIRA, 2009).

kenosis, porém, era impedido pelo peso da metafísica científica. Nesse sentido, se é possível verificar que Taylor vê a intensa contribuição da própria religião cristã para a secularidade e descrença modernas, vai uma grande distância afirmar que ele concordaria em tomar a secularização como a própria essência do cristianismo, pelo menos ao modo de Vattimo: isso porque o filósofo canadense insiste na diferença entre desencantamento e secularidade¹⁶⁴.

Taylor aponta que o cristianismo (e as religiões axiais) se contrapôs ao mundo encantado, mesmo que num longo e gradual processo de erradicação do social. Mas, quanto à secularização advinda de empreendimentos religiosos destacados pelo autor canadense, com exceção do *self* protegido, responsável e disciplinado, dá a entender que se tratou mais de efeitos colaterais indesejados do que algo propriamente intencional. Por exemplo, a afirmação da vida cotidiana demandava a consideração da vida no *saeculum* como realização de uma espiritualidade mais consistente, plena, mas não para que essa vida secular se bastasse a si mesma, como acabou ocorrendo.

Outra diferença reside na questão da transcendência. Acredito que Vattimo e Taylor concordem que o processo de secularização, para o primeiro como esvaziamento do sagrado natural e da essencialidade divina, e para o segundo como redefinições do sagrado a partir de dinâmicas sociais, contou com importantes elementos do cristianismo. Porém, enquanto Taylor quer recuperar a ideia de transcendência a fim de articular sentidos de plenitude de vida para demonstrar que a estrutura imanente permanece aberta, Vattimo quer desinflacioná-la (a transcendência) para, num movimento quenótico e secularizante, permitir uma estrutura crescentemente democrática, anti-totalitária, de múltiplas racionalidades, onde um modelo não-objetivante do real evidencie uma disciplina do diálogo e da escuta, e que estimule a pluralidade discursiva e interpretativa pela caridade e respeito ao outro, numa prática solidária (BARREIRA, 2009). De modo que a recuperação que Taylor realiza pode parecer um passo perigoso numa perspectiva vattimiana.

¹⁶⁴ Lembrando, Taylor vincula a secularidade à fratura dos horizontes morais. Já Vattimo a considera como a dissolução progressiva da sacralidade naturalista. Assim, parece que o que Vattimo chama de secularidade se refere ao que Taylor chama de desencantamento, o expurgo do mundo encantado, mágico. Para este, o desencantamento iniciou-se com perspectivas religiosas, as quais, no intuito de racionalizar a fé religiosa, criticaram o controle institucional da magia e dos sacramentais. Talvez isso seja uma das razões pelas quais Taylor seja mais comedido na relação entre cristianismo e secularização.

Noutro viés, Taylor e Vattimo participam, de modos diferentes, da crítica a um pensamento dominante. Enquanto este foca na violência da estrutura metafísica, aquele aponta para a impropriedade do lugar neutro, como se isento de fontes morais. Outrossim, Vattimo, ao pretender tornar o crente em autêntico intérprete das escrituras, e não um mero espectador passivo do protagonismo eclesiástico, a crença é que se possa esperar dele uma tarefa: a de pensar os conteúdos da revelação em termos secularizados, no sentido de “[...] interpretar a palavra evangélica como o próprio Jesus a ensinou, traduzindo a letra muitas vezes violenta dos preceitos e profecias em termos mais conformes ao mandamento supremo da caridade” (VATTIMO, 1998, p. 73).

Com essa “redução” da fé ao conjunto revelação-*kenosis*-secularização-interpretação, Vattimo (1998) defende um anticlericalismo, no reconhecimento dos grupos religiosos formais como um símbolo de valor externo ou um “cartão de visitas”, decorrente de uma experiência histórica, mas sem que isso autorize a pretensão de encerrar a essência da revelação nessas experiências institucionais, o que deve ser reservada à caridade. Nesse ponto, acredito que tal perspectiva reflita o modo pós-durkheimiano, no qual uma postura moral é creditada à liberdade em questões espirituais: vivenciar uma espiritualidade individualmente referenciada não é somente possível, mas é o melhor a se fazer, sendo que as adesões coletivas lhe são consequente.

Ambos também poderiam concordar, com ressalvas, na religião como motivação autônoma no âmbito secular, conquanto Vattimo enfatize o viés político dessa motivação, do “crente” que realiza, no contexto democrático, não a busca e a defesa de verdades metafísicas, mas um entendimento e uma prática mais efetiva da caridade, enquanto Taylor foque no contexto, também político, mas mais acentuadamente cultural, dos modos neo e pós-durkheimianos e suas tensões.

16. JÜRGEN HABERMAS

Por fim, Jürgen Habermas, apesar de considerado um autor que não apenas negligenciava a religião, mas possuía pressupostos antirreligiosos, “[...] nos últimos

anos, Habermas se voltou cada vez mais para questões sobre religião” (BUTLER *et al*, 2011, p. 03)¹⁶⁵. Em “Entre naturalismo e religião”, que reúne artigos de 2001 a 2005, Habermas afirma que duas tendências caracterizam a situação cultural atual: a proliferação de imagens de mundo naturalista, propugnando uma autocompreensão humana objetivada a partir das ciências naturais, e a crescente influência política das ortodoxias religiosas, com a politização das comunidades de fé.

Com isso, ele toma Kant e Locke como referenciais teóricos essenciais nas discussões atuais sobre a racionalidade da fé e da tolerância, vez que a polarização entre as referidas tendências ameaça a coesão política e o próprio Estado democrático, que se alimenta de uma solidariedade mútua de cidadãos, os quais não se contentam apenas com um *modus vivendi*: é necessária a convicção da necessidade de viver numa ordem democrática, na qual fundamentalismos “[...] não se conciliam com a mentalidade a ser compartilhada por um grande número de cidadãos quando pretendem manter coesa a comunidade democrática” (HABERMAS, 2007b, p. 10).

Logo, o encontro das duas correntes numa esfera pública pluralista exigiria o respeito recíproco e imporia deveres epistêmicos para ambos. Enquanto seculares não devem negar *a priori* um conteúdo racional na linguagem religiosa, pois “o pensamento pós-metafísico não-derrotista estabelece relações falibilistas com os dois lados” (HABERMAS, 2007b, p. 13), crentes devem traduzir a linguagem de sua tradição religiosa para a secular.

Para o autor alemão, o atual cenário de fundamentalismo religioso conferiria inusitada atualidade à crítica da religião de Kant, já que “recuperar conteúdos centrais da Bíblia numa interpretação numa fé racional passou a ser mais interessante do que a luta obstinada contra o obscurantismo e as mentiras dos clérigos” (HABERMAS, 2007b, p. 237), conquanto reconheça o autor as dificuldades de uma razão prática pura criativa o suficiente para se impor ante o fenecimento global de uma consciência normativa. De qualquer modo, ele acredita que a filosofia poderia promover uma concórdia moral, jurídica e política ao decifrar os potenciais semânticos de verdade contidos nas linguagens religiosas se traduzidos em linguagem secular (ZABATIERO, 2008) e esclarecer a legitimidade dos múltiplos projetos de vida de crentes e incrédulos.

¹⁶⁵ “[...] in the last several years, Habermas has turned increasingly to questions of religion.” (tradução livre), conquanto ele ainda mantenha fortes resistências à religião (LUCHI, 2011; ZABATIERO, 2008).

Nessa tarefa, a filosofia da religião kantiana seria a medida “[...] para a contenção autocrítica de uma razão que traça limites e para o papel maiêutico de uma apropriação discursiva pública dos potenciais particularistas encapsulados em linguagens especiais” (HABERMAS, 2007b, p. 270). A partir de distinções kantianas, Habermas considera que, se não tivesse havido a antecipação histórica de elementos das imagens religiosas, a razão prática careceria de estímulos epistêmicos “[...] capazes de alçá-la ao nível de postulados dos quais lança mão para recuperar, no horizonte de considerações racionais, uma *necessidade* que já se encontra articulada em conceitos religiosos” (HABERMAS, 2007b, p. 21), de modo que o trabalho da razão seria apropriar-se desse material histórico e compensar o que lhe falta.

Nessa trajetória, Habermas (2007b) dialoga com Locke, afirmando que na base da autocompreensão do Estado Democrático de Direito está uma tradição filosófica que apela exclusivamente a uma razão “natural”, a argumentos públicos que podem ser acessados da mesma maneira por todas as pessoas. Essa razão constituiria o fundamento epistêmico a justificar a legitimação secular do poder estatal, bem como permitiria pensar a separação institucional entre Igreja e Estado. Assim, se a reação às guerras de religião subjaz à compreensão do Estado liberal, na base do Estado constitucional estão formas de neutralização do exercício do poder, que se desatrelou de cosmovisões e abriu espaço para a autodeterminação democrática (HABERMAS, 2007b).

Nesse diálogo com Locke e Kant, Habermas (2007b) assevera que, dada a neutralidade do Estado, decisões legítimas são as que podem ser justificadas a partir de argumentos imparciais para todos os concidadãos, sendo que a atualidade da dicotomia entre fé e saber (razão) transbordaria da mera separação entre Igreja e Estado para se imbricar na própria dinâmica do Estado democrático constitucional.

No artigo “The Political” (BUTLER *et al*, 2011), Habermas retoma as considerações acima, e argumenta que se o Estado do Bem Estar permitia certa coesão social, ao agir sobre algumas tendências para a desintegração, o capitalismo globalizado mina essa capacidade política, e os indivíduos estão se retirando “[...] para dentro da bolha de seus interesses privados” (BUTLER *et al*, 2011, p. 16)¹⁶⁶, onde a vontade de se envolver em ações coletivas e a visão de que as condições sociais podem ser aperfeiçoadas por uma solidariedade social esvanecem diante dos imperativos econômicos. Mais que isso, a

¹⁶⁶ “[...] into the bubble of their private interests” (tradução livre).

erosão da confiança no poder coletivo e a atrofia das sensibilidades normativas “[...] reforçam um ceticismo já latente quanto a uma autocompreensão iluminista da modernidade” (BUTLER *et al*, 2011, p. 16)¹⁶⁷.

Porém, seu maior receio é que esse pano de fundo político desmotivado e fragmentado dê vazão a concepções de Estado como o “político”, de Carl Schmitt e Leo Strauss, que deriva de uma complexa relação entre autoimagem social e formas de representação política. Conquanto ciente de certo anacronismo das teorias políticas de Schmitt, Habermas as considera “[...] uma advertência para todos aqueles que desejam reviver a teologia política” (BUTLER *et al*, 2011, p. 23)¹⁶⁸, enquanto alternativa política a algo mais substancial, como a da teologia política, que não tome os cidadãos somente como clientes ou fiadores.

Contra as tentativas de se reviver os modos de teologia política, e num diálogo com John Rawls, Habermas defende a aproximação da religião das esferas públicas, porém, sendo necessário distinguir a secularização do Estado da secularização da sociedade. Se o autor alemão reconhece a permanência social da religião, ele enfatiza a importância de se cultivar a visão de sociedade pós-secular¹⁶⁹. Conforme Mendieta e VanAntwerpen, essa instância pós-secular tomaria as fontes religiosas de significados e motivações como “[...] úteis, mesmo indispensáveis aliadas no enfrentamento às forças do capitalismo global, mas ressaltando a diferença crucial entre fé e conhecimento” (BUTLER *et al*, 2011, p. 04)¹⁷⁰.

Nesse passo, apesar de Habermas considerar as verdades potenciais, as práticas e as perspectivas religiosas como importantes fontes de valores que nutrem uma ética multicultural, o uso de linguagens religiosas nas esferas públicas exigem sua tradução “[...] numa linguagem acessível a todos, antes que elas possam encontrar seu caminho em agendas parlamentares, cortes, ou corpos administrativos e influenciar suas

¹⁶⁷ “[...] reinforce an already smoldering skepticism with regard to an enlightened self-understanding of modernity.” (tradução livre).

¹⁶⁸ “[...] a warning to all those who want to revive political theology” (tradução livre).

¹⁶⁹ Segundo Zabatiere (2008, p. 143), “sociedades pós-seculares não são apenas aquelas que aceitam a presença das religiões e reconhecem suas funções sociais positivas. [...] são aquelas que foram capazes de superar a teleologia moderna e seu evolucionismo simplista.”

¹⁷⁰ “[...] helpful and even indispensable ally in confronting the forces of global capitalism, while underscoring the crucial difference between faith and knowledge.” (tradução livre).

decisões” (BUTLER *et al*, 2011, p. 25/26)¹⁷¹, sob pena de possibilitar o renascer da teologia política, com imposição de visões de mundo particulares à sociedade em geral.

Portanto, Habermas mantém o debate em posturas epistêmicas (BUTLER *et al*, 2011), ratificando o postulado de tradução secular para que os conteúdos da linguagem religiosa sejam legitimamente aceitos por todos e por viverem numa democracia constitucional, cuja neutralidade torna defeso às autoridades estatais fundamentarem-se em visões de mundo rivalizantes. E, novamente, o tributo dos cidadãos seculares é o de não recusar *a priori* as contribuições que a religião pode prestar. Em suma, nos debates democráticos, seculares e religiosos sustentariam uma relação complementar, vez que envolvidos numa interação constitutiva do processo democrático, conquanto essa relação seja assimétrica, desfavorável aos religiosos (ZABATIERO, 2008).

O ponto nodal reside no fato de as contribuições religiosas, ao lado da força vital em orientações axiológicas, ainda refletirem uma referência indireta à religião no processo de legitimação, o que reteria elementos do “político” schmittiano, mesmo no contexto dos Estados seculares. Assim, “[...] apesar de a religião não poder ser reduzida nem a um moralismo, nem assimilada a uma orientação de valores éticos, ela ainda mantém viva uma consciência de ambos os elementos” (BUTLER *et al*, 2011, p. 27/28)¹⁷², o que faz de uma constituição democrática um projeto.

Taylor, por sua vez, desenvolve a ideia da necessidade de uma redefinição radical da secularidade, pois, mais do que separação de religião e Estado, ela envolve a busca e a proteção dos objetivos ou bens típicos da Revolução Francesa: liberdade, igualdade e fraternidade, conforme já afirmado. Com isso, o foco no debate deveria recair sobre as respostas que os Estados democráticos têm dado com relação à diversidade derivada desses três objetivos, os quais dizem respeito:

“1. à proteção das pessoas em seu pertencimento e/ou prática, qualquer que seja a perspectiva de escolha ou posicionamento; ao 2. tratá-las igualmente, independente da escolha; e 3. levando-as em consideração. Não há razão para discriminar a religião como contrária às visões de mundo não-religiosa, ‘secular’ [...], ou ateia.” (BUTLER *et al*, 2011, p. 36/37)¹⁷³

¹⁷¹ “[...] into a generally accessible language before they can find their way onto the agenda of parliaments, courts, or administrative bodies and influence their decisions” (tradução livre).

¹⁷² “[...] although religion can neither be reduced to morality nor be assimilated to ethical value orientations, it nevertheless keeps alive an awareness of both elements” (tradução livre).

¹⁷³ “1. protecting people in their belonging to and/or practice of whatever outlook they choose or find themselves; with 2. treating people equally whatever their choice; and 3. giving them all a hearing. There

Para Taylor, a neutralidade do Estado efetivamente não permite nenhum favorecimento a qualquer visão de mundo, seja o cristianismo, o islamismo, o budismo, etc., mas tampouco o kantismo, o utilitarismo, o marxismo, o positivismo, etc. Porém, fazer da religião um caso especial (*special case*) está relacionado à história ocidental, cuja fixação é complexa e se vincula a duas características principais. Na primeira, tende-se a definir secularidade ou laicidade como um tipo de arranjo institucional (*institutional arrangement*)¹⁷⁴, que se limita a separar religião e Estado ao invés de se vincular aos objetivos supracitados (liberdade, igualdade e fraternidade). Na segunda, já que tudo se define por meio dessa fórmula institucional, então fetichizada, basta determinar o arranjo mais adequado a ela, restando desnecessário pensar a secularidade para nada além do mantra da “separação de religião e Estado”.

No entanto, além de tal fetichização obliterar a discussão pela busca e pela defesa dos referidos objetivos e dos arranjos institucionais mais efetivos que podem advir daí, seu efeito mais pernicioso recai na tendência “[...] em ocultar a visão dos reais dilemas que encontramos nesse domínio, os quais são evidenciados no momento em que reconhecemos a pluralidade dos princípios em jogo” (BUTLER *et al*, 2011, p. 42)¹⁷⁵, e reflete profunda característica das modernas democracias, que demandam forte senso de identidade coletiva e de comprometimento mútuo para engajar em projetos políticos.

Logo, como visto no modo neodurkheimiano de religião, a formação de uma identidade política, como a que subjaz às democracias modernas, é definida, em parte, pelo compartilhamento de certos princípios básicos (democracia, direitos humanos, liberdade, igualdade, etc.) e, em parte, em termos de tradições históricas, linguísticas ou religiosas, o que pode fazer com que certo arranjo institucional carregue uma aura de sacralidade semi-intocável¹⁷⁶, como na formação da ordem moral moderna, quando determinados bens foram considerados inegociáveis.

Ao lado da fetichização, a fixação na religião como um caso especial – um espaço problemático no arranjo institucional democrático moderno –, também reside na forma

is no reason to single out religion, as against nonreligious, ‘secular’ [...], or atheist viewpoints.” (tradução livre).

¹⁷⁴ Acredito que “arranjo” evidencie a intencionalidade embutida nos modos de erigir as instituições. Afinal, a crítica de Taylor recai no fato de as instituições democráticas terem sido forjadas sob certas visões de mundo, que orientaram (e orientam) sua construção por um caminho, e não por outros.

¹⁷⁵ “[...] to hide from the view of the real dilemmas we encounter in this realm that leap into view once we recognize the plurality of principles at stake” (tradução livre).

¹⁷⁶ Taylor (BUTLER *et al*, 2011) exemplifica que a rigidez da *laïcité* francesa possui fortes raízes históricas na cruenta luta empreendida contra a Igreja.

epistêmica hegemônica que surge no Iluminismo, que tornou confortável o lugar filosófico de propostas que tomam a linguagem secular como aprioristicamente idônea à discussão geral, e a religiosa como restrita a certo grupo, já que introduzir premissas que somente crentes podem aceitar. Assim, enquanto na linguagem secular todos poderiam buscar conclusões e, destas, a concordância geral, as linguagens epistemicamente mais frágeis somente convenceriam se seus pressupostos fossem antecipadamente assumidos.

Para Taylor, essa é a posição de Habermas, o qual, mesmo aceitando a ideia de a linguagem religiosa carrear verdades potenciais, “[...] ele sempre marcou uma ruptura epistêmica entre razão secular e pensamento religioso, com vantagem para o primeiro” (BUTLER *et al*, 2011, p. 49/50)¹⁷⁷. Ele argumenta que autores como Habermas e Rawls acertaram em entender que, na base normativa do Estado secular contemporâneo, há uma zona e linguagem neutras na linguagem oficial do Estado, na produção de leis, decisões judiciais e administrativas, etc. Porém, o filósofo canadense assevera que isso não inclui as deliberações de cidadãos, e nem diz respeito à natureza específica da linguagem, pois seria igualmente impróprio constar numa cláusula legal que “‘Considerando que Marx demonstrou que a religião é o ópio do povo’ ou ‘Considerando que Kant demonstrou que a única coisa boa sem qualificação é uma boa vontade’” (BUTLER *et al*, 2011, p. 50)¹⁷⁸. E a neutralidade do Estado é o fundamento para rejeitar tanto as referências religiosas, quanto as marxista ou kantiana, o qual não pode preferir nenhuma visão de mundo, seja ela cristã, islâmica, judia, marxista, liberal, etc., e “[...] isso não é fácil de realizar; as fronteiras são difíceis de delinear, e devem ser continuamente redefinidas” (BUTLER *et al*, 2011, p. 51)¹⁷⁹.

Logo, o argumento da neutralidade do Estado, tomado a partir da fixação na religião como um caso especial e como menos racional que a razão secular, possui tanto uma motivação política, de considerar a religião como uma ameaça histórica, quanto epistêmica, da religião como um tipo de razão deficitária (*faulty mode of reason*). Neste caso, Taylor vincula a motivação epistêmica ao mito do Iluminismo, da narrativa da passagem das trevas para a luz mediante a razão, sendo que qualquer passo para fora

¹⁷⁷ “[...] he has always marked an epistemic break between secular reason and religious thought, with the advantage on the side of the first.” (tradução livre).

¹⁷⁸ “‘Whereas Marx has shown that religion is the opium of the people’ or ‘Whereas Kant has shown that the only thing good without qualification is a good will’” (tradução livre).

¹⁷⁹ “[...] this is not easy to do; the lines are hard to draw, and they must always be drawn anew.” (tradução livre).

dessa razão é para formas menos importantes ou degeneradas e, como já abordado, “[...] esse mito é mais difundido do que se possa imaginar” (BUTLER *et al*, 2011, p. 52)¹⁸⁰.

Assim, conquanto as premissas iluministas tomem a razão como um ganho epistêmico autoevidente, e a religião como fundada numa ilusão, até que isso seja alcançado não haveria uma razão *a priori* para maiores suspeições, sendo que essa credibilidade “[...] depende da visão de algum argumento imanente ser *suficiente* para estabelecer certas conclusões morais e políticas” (BUTLER *et al*, 2011, p. 54)¹⁸¹.

Taylor situa essa postura na necessidade de compreender os fenômenos humanos pelas lentes das ciências naturais, as quais, porém, são inidôneas à compreensão das crenças fundamentais da ordem política, e que as mais conhecidas filosofias “imanes”, a utilitária e a kantiana, mostram suas fragilidades quando tentam convencer. O autor canadense exemplifica com o “direito à vida”, em que:

“Não percebo como o fato de sermos seres que desejam/desfrutam /sofrem, ou a percepção de sermos agentes racionais, fosse uma base mais segura para tal direito do que sermos feitos à imagem de Deus. Claro que sermos seres capazes de sofrer é uma das proposições básicas incontestáveis [...], como a de sermos criaturas de Deus não o é, porém, menos claro é o que segue normativamente da primeira afirmativa.” (BUTLER *et al*, 2011, p. 54)¹⁸²

Logo, o primeiro passo para o mito do Iluminismo é o da razão autossuficiente (*self-sufficient reason*), e o segundo é o de tomar as ciências naturais como modelo para as ciências humanas e sociais e, com isso, Taylor argumenta que a qualidade de “secular” deveria ser atribuída a regimes políticos que tentam, de boa-fé, tanto assegurar os três objetivos básicos (liberdade, igualdade e fraternidade), quanto maximizá-los em seus arranjos institucionais, ao invés de se colocarem como baluartes contra a fé.

¹⁸⁰ “[...] the myth is more widespread than one might think.” (tradução livre). Sobre a relação de Taylor com o Iluminismo, há algo a ser esclarecido. Segundo Marques (2009, p. 229) “Taylor então, grande crítico da modernidade e filósofo essencialmente anti-iluminista, toma para si uma tarefa caracteristicamente iluminista que é a de esclarecer o leitor sobre o mundo histórico que o circunda”. Se é correta a última parte, é absolutamente errôneo tomá-lo como anti-iluminista. Ao criticar o Iluminismo, especialmente no que entende excessivo ou anacrônico, Taylor também problematiza o anti-iluminismo de autores como Nietzsche e Foucault. Outrossim, sua filosofia articula ideais típicos do Iluminismo, como liberdade, igualdade, benevolência universal, uso da razão, etc., e somente uma leitura muito rasa do autor canadense não percebe seu intento em dialogar com o Iluminismo.

¹⁸¹ “[...] depends on the view that some quite ‘this-worldly’ argument *suffices* to establish certain moral-political conclusions.” (tradução livre).

¹⁸² “I cannot see how the fact that we are desiring/enjoying/suffering beings, or the perception that we are rational agents, should be any surer basis for this right than the fact that we are made in the image of God. Of course, our being capable of suffering is one of those basic unchallengeable propositions [...], as our being creatures of God is not, but what is less sure is what follows normatively from de first claim.” (tradução livre).

Feitas essas considerações, no diálogo entre os pensadores alemão e canadense¹⁸³, é possível inferir que Habermas mantém a distinção entre linguagem secular e religiosa a fim de proteger a própria democracia e o Estado constitucional, sob pena de visões de mundo metafísicas ou religiosas permeando o plano político periclitarem a vivência democrática. Essa proteção materializar-se-ia num lugar neutro, onde os debates de interesse geral pudessem ocorrer sem que um grupo se impusesse sobre outros. Caso contrário, não haveria razão para se submeter às regras de uma ordem institucional se esta se opõe às convicções de parcela significativa dos cidadãos. O autor alemão não discute o papel motivacional da religião. Porém, no debate entre diferentes correntes filosóficas, “[...] então diria que há diferença entre tipos de razão. Uma maneira de colocá-la é considerar que a razão ‘secular’ possa ser expressa numa linguagem pública, ou geralmente compartilhada” (BUTLER *et al*, 2011, p. 61)¹⁸⁴.

Ele acredita que razões seculares pertencem a um contexto de hipóteses (*context of assumptions*) cujo trato filosófico independe da pertença a uma comunidade de crentes dessas hipóteses, exigido pela tradição religiosa. Assim, kantianos ou utilitaristas não precisariam participar de cultos ou comunidades de pertença para emitirem bons argumentos. Desse modo, “[...] é um tipo de experiência que é bloqueada ou desconsiderada, como se fosse abstraída uma vez que você se move no espaço secular onde razões são oferecidas e recebidas” (BUTLER *et al*, 2011, p. 61)¹⁸⁵.

Habermas, obviamente, desconsidera o fato de que a comunidade acadêmica ou intelectual poder ser considerada o grupo de pertença de utilitaristas e kantianos, sem a qual debates científicos ou filosóficos sequer teriam sentido. De qualquer modo, ele argumenta a diferença entre caminhos para a salvação e projetos de vida éticos, pois a razão religiosa dependeria de certas crenças cognitivas, de nexos semânticos com outras crenças, e de estar existencialmente enraizada numa dimensão social, de grupo e de práticas, enquanto a razão secular prescindiria disso tudo.

Taylor discorda dessa separação entre ética e religião, e problematiza a possibilidade de discriminar os discursos secular e religioso a partir da psicologia profunda subjacente a eles. Afinal, se alguém se diz favorável aos direitos humanos porque o homem foi feito

¹⁸³ Constante em Butler *et al* (2011).

¹⁸⁴ “[...] then I would say there are differences in kind between reasons. One way to put it is that ‘secular’ reasons can be expressed in a public, or generally shared, language.” (tradução livre).

¹⁸⁵ “[...] it’s a kind of experience that is blocked, so to say, or not taken account, is abstracted from, once you move in the secular space of giving and taking reasons.” (tradução livre).

à imagem de Deus, como atribuir esse discurso a um judeu, a um católico, a um protestante, ou simplesmente a alguém que entendeu muito significativa essa passagem de Gênesis? Nessa problemática, Taylor, conquanto rejeite relatos derivados de experiências místicas, relembra Martin Luther King, cujos discursos sobre a constituição americana tiveram forte viés cristão-bíblico, com referências à experiência do Êxodo e da libertação, e “ninguém teve qualquer dificuldade em entender isso. Eles não precisaram imaginar ou serem capazes de compreender ou conceber uma profunda experiência que ele possa ter tido [...]” (BUTLER *et al*, 2011, p. 63)¹⁸⁶.

Habermas, mantendo a posição de que a religião requer a pertença comunitária, assevera que o diálogo entre eles, Taylor e Habermas, só ocorre porque ambos estão num mesmo contexto de raciocínio filosófico, histórico e social, que torna despicienda qualquer tradução, imprescindível no caso de a religião influenciar na justificação ou na formulação de decisões estatais. Taylor responde que é desnecessário traduzir certas referências religiosas que realmente tocam a vida espiritual das pessoas. Na verdade, o que está em jogo na exclusão de referências religiosas não é propriamente uma equidade ou universalidade, mas o fato de elas serem um caso especial, como se referências kantianas, por exemplo, também não evocassem algum tipo de experiência que tornaria significativa ou não a retórica do céu estrelado acima e da lei moral dentro.

Por sua vez, Habermas acolhe o exemplo de Luther King, cujo discurso prescindiria de tradução, mas acredita que, diferentemente de Taylor, há um apelo a um:

“‘embasamento mais profundo’ dos fundamentos constitucionais, mais profundo do que nos termos seculares de soberania popular, direitos humanos ou ‘simple razão’. Essa é nossa diferença. Logo, penso não segui-lo neste ponto, pois o caráter neutro da ‘língua oficial’ que você demanda para procedimentos políticos formais, também é baseado num consenso anterior entre os cidadãos, não importa o quão abstrato e vago possa parecer. Sem presumir esse consenso em fundamentos constitucionais, os cidadãos de uma sociedade pluralista não poderiam ir à justiça e recorrer a direitos específicos ou argumentar sobre cláusulas constitucionais, na expectativa de obterem uma decisão justa.” (BUTLER *et al*, 2011, p. 65)¹⁸⁷

¹⁸⁶ “nobody had any trouble understanding this. They didn’t have to imagine or be able to understand or conceive deeper experience that he might have had [...]” (tradução livre).

¹⁸⁷ “‘deeper grounding’ of constitutional essentials, deeper than that in the secular terms of popular sovereign and human rights or in ‘reason alone’. This is our difference. There, I think, I cannot follow you because of neutral character of the ‘official language’ you demand for formal political procedures, too, is based on a previous background consensus among citizens, however abstract and vague it may be. Without the presumption of such a consensus on constitutional essentials, citizens of a pluralistic society

Habermas conclui questionando como seria possível resolver a base desse consenso “[...] a não ser dentro de um espaço de razões neutras” (BUTLER *et al*, 2011, p. 65)¹⁸⁸, e essa razão é a secular, que não pretende expandir as crenças de uma comunidade, mas conduzir a um cenário onde diferentes comunidades possam desenvolver perspectivas mais inclusivas ao transcenderem seu próprio universo discursivo. Questionado por Judith Butler sobre a possibilidade de sucesso nas complexas questões concernentes à tradução, Habermas reconhece as dificuldades inerentes, e aduz que sua proposta é a tarefa da tradução, e que a razão secular seria idônea a transcender o domínio semântico de comunidades religiosas particulares a uma generalidade.

Taylor, no entanto, contesta a necessidade de “tradução”, e argumenta que algo mais interessante ocorre quando certos *insights* transitam entre as fronteiras e inspiram as pessoas, surgindo daí outras linguagens para descrevê-los, e:

“Isso é bem diferente – é um tipo de criatividade real, um movimento inspirador, nos quais as pessoas podem ser levadas adiante. [...] Penso ser este o fenômeno mais valioso de nossa vida de diversidade. Considerar isso um problema, para o qual precisamos encontrar uma linguagem neutra, é errado – é uma atitude mesquinha e desnecessária.” (BUTLER *et al*, 2011, p. 116/117)¹⁸⁹

Craig Calhoun resume que a diferença efetiva entre ambos é que Taylor entende impossível abstrair ou prescindir das diferenças de profundos comprometimentos, visões de mundo abrangentes, etc., quando embasados na religião ou qualquer outra postura. “Assim, a questão discursiva fundamental é que você não consegue abstrair [...] de nenhum desses tipos de profundos compromissos constitutivos. Logo, religião não é um caso especial” (BUTLER *et al*, 2011, p. 67)¹⁹⁰.

Ao final, Habermas e Taylor concordam em que cidadãos religiosos de uma sociedade liberal devem estar cientes de que não são quaisquer argumentos que podem valer para todos, e Craig Calhoun conclui, tomando secularidade não apenas como um problema de religião, nem de instituições políticas, mas “[...] diz respeito ao habitar um mundo

couldn't go to court and appeal to specific rights or make arguments by reference to constitutional clauses in the expectation of getting a fair decision.” (tradução livre).

¹⁸⁸ “[...] if not within a space of neutral reasons” (tradução livre).

¹⁸⁹ “It's quite different – it is some kind of real creative, inspiring move, which I think can very often bring everybody farther ahead. [...] That is, I think, the most valuable phenomenon in our life of diversity. Just thinking of it as a problem that we have to find neutral language is wrong – it's a curmudgeon attitude that we don't need.” (tradução livre).

¹⁹⁰ “So the fundamental discursive issue is that you can't abstract [...] from any of these kinds of deep constitutive commitments. So religion is not a special case.” (tradução livre).”

comum, sem absolutos universalmente compartilhados ou noções sobre a transcendência do mundo”(BUTLER *et al*, 2011, p. 109)¹⁹¹.

De qualquer modo, ambos andam sob o fio da navalha. Se Habermas parece focar em receios, e Taylor em possibilidades, acredito que os respectivos posicionamentos sejam mais complementares do que propriamente divergentes. Habermas, no intuito de evitar que desastres históricos da vinculação entre religião e política se repitam, ao postular a tradução secular, promove reduções que Taylor, por sua vez, questiona, ao contestar a rigidez de uma visão estática sobre algo essencialmente dinâmico, e que profundos *insights* podem transbordar das fronteiras da religião para a não-religião e vice-versa, e isso seria mais interessante para a situação humana do que tolher aprioristicamente certos potenciais. E é algo disso que pretendo argumentar na próxima parte.

¹⁹¹ “[...] has to do with inhabiting a common world without universally shared absolutes or notions of the transcendence of that worldliness.” (tradução livre).

IV. QUARTA PARTE – REFLEXÕES CONFRONTATIVAS

Nesta parte, pretendo apresentar algumas críticas sobre secularidade em Taylor, esclarecendo que a opção por não incluí-las ao longo do trabalho se deu para permitir o contato por inteiro com a teoria do autor canadense, o que constitui o objetivo desta dissertação, para, num segundo momento, apresentar as críticas que lhe são dirigidas. Em seguida, no que penso ser o mais interessante em Taylor, pretendo desenvolver uma leitura crítica de seu pensamento, partindo de um panorama geral para chegar à secularidade e à religião, obviamente dentro das minhas limitações e do presente trabalho. Daí o título “reflexões confrontativas”, no qual, da problematização de alguns dilemas e cisões contemporâneos, articularei essa leitura num diálogo com Rubem Alves sobre os modos atuais de religião, as avaliações fortes e a plenitude da vida.

Nesse sentido, Charles Larmore (2008) afirma que *Uma era secular* é uma obra profundamente decepcionante (*deeply disappointing*) elencando, primeiramente, o tamanho desnecessário da obra, e mesmo que sua abordagem histórica seja ampla, o método utilizado não justificaria seu volume, mormente quando a história que Taylor conta não seja nova e sua reconstrução histórica seja seletiva para a justificação filosófica que ele deseja realizar.

De fato, trata-se de um livro gigantesco, e creio que mais grave seja a descontinuidade argumentativa, que mistura história, fenomenologia e filosofia a ponto de o leitor se sentir perdido em vários momentos sobre o que efetivamente está sendo discutido, além de deficiências na revisão. Porém, “tamanho do livro” parece uma crítica deveras pontual e externa, assim como a escrita complexa de Hegel e os imensos parágrafos de Kant podem dificultar, mas não obstaculizar a compreensão dos referidos autores. Logo, o livro é exagerado e com uma gama de abordagens que complexificam sua leitura, mas não parece suficiente para se sustentar como uma crítica que traga benefícios ao entendimento nem da obra específica, nem do pensamento global do autor.

Ainda pontualmente, Larmore indica alguns equívocos materiais, por exemplo, quando Taylor afirma que o termo “polido” deriva do termo grego *polis* ou *politikos*, sendo que provém, na verdade, do verbo latino *polire*, significando “polir”, erro lamentável e que demanda a devida correção por parte de Taylor (2010c, p. 128/129).

Uma terceira crítica, mais interessante, aponta o caráter chocantemente parcial da obra, seja por tratar somente da cristandade latina, logo, excluindo Judaísmo e Islamismo, seja por dialogar apenas com autores católicos, como Jacques Maritain e Ivan Illich, excluindo autores protestantes que tematizaram a secularidade no século XX, como Barth, Bultmann e Bonhoeffer, ao que Larmore (2008) assevera que “este não é somente um livro escrito por um cristão para cristãos. É um livro escrito por um católico para católicos”¹⁹². Aqui, pretendo distinguir a “catolicidade” de Taylor da questão da cristandade latina, que tratarei em seguida.

Desse modo, qualquer crítica de parcialidade se mostra importante, ao evidenciar omissões injustificáveis, mas ao mesmo tempo ambígua e perigosa, na medida em que também carrega consigo uma visão de mundo, revelando-se tão parcial quanto o próprio objeto criticado. Nesse sentido, ao situar o problema da “catolicidade” de Taylor na falta de diálogo com autores protestantes, se ele o tivesse feito teria sido menos católico? Questões desse tipo poderiam ter sua relevância, mas precisam ser relativizadas. Poderíamos questionar se Larmore, por sua vez, demonstraria uma “protestantidade” com a ausência dos autores citados, com o agravante de se contradizer: desqualifica o tamanho da obra, mas exige um diálogo ainda maior.

Assim, além de Taylor já explicitar sua parcialidade na obra em comentário, o que não o exclui de críticas por isso, concordo parcialmente que *Uma era secular* seja escrita “por cristão para cristãos”, mas não “por católico para católicos”. Primeiro, porque a recuperação que Taylor faz de elementos cristãos, como o homem ser a imagem de Deus, ou da ágape, ou do perdão incondicional, ou da parábola do Samaritano, dá-se na articulação de uma visão de mundo certamente cristã, mas de modo nenhum exclusiva para católicos, já que se trata de pressupostos e categorias que integram o cristianismo como um todo e das quais Taylor se reapropria de várias maneiras, por exemplo, na crítica à nomolatria liberal secular ou na superação da violência. Dizer que isso é meramente católico não parece correto. Segundo, a crítica esquece o protagonismo que o protestantismo exerce na afirmação da vida cotidiana enquanto eixo da identidade moderna e da secularidade, que Taylor expõe amplamente. Por fim, ao limitar-se à cristandade latina, Taylor (2010c; 2011c; BUTLER *et al*, 2011) está sendo coerente com sua visão da secularidade como um fenômeno a ser compreendido em sua radicação

¹⁹² “This is not just a book written by a Christian for Christians. It is a book written by a Catholic for Catholics.” (tradução livre).

histórico-social, e que a emergência num cenário pode se dar de modo totalmente diferente noutra. Portanto, mais justo seria dizer que *Uma era secular*, mais do que escrito para cristãos, também é escrito para quem quiser compreender seu panorama social a partir da estrutura formal com que Taylor elabora o seu próprio. Mas dizer que é somente para católicos parece exagerado.

Porém, delimitar-se à cristandade latina, especialmente ao “Atlântico Norte”, e o modo como evidenciou a raiz cristã da secularidade foram passos teóricos realmente problemáticos em Taylor, tendo recebido críticas mais pertinentes e profundas.

Primeiro, Saba Mahmood (*in* WARNER *et al*, 2010) argumenta que, apesar de uma das maiores virtudes de *Uma era secular* residir no desmantelamento da ideia de que religião e secularidade são antitéticos, para sempre fechados numa batalha epistemológica e num desacordo fundamental sobre o que constitui o bem público nas sociedades modernas, tal delimitação assumiria um sentido de secularidade que permanece ideologicamente inacessível a outras visões de mundo, já que secularidade, mais do que neutralidade do Estado, também recai sobre modos de exercício de poder, numa perspectiva política e normativa do que “é” e do que “deve ser”.

Para Mahmood, a Cristandade latina não é tão homogênea quanto Taylor apresenta, sendo impossível entender sua trajetória histórica sem considerar o seu encontro com o “outro”, seja interno ao “Atlântico Norte”, como na importância do Judaísmo na Europa, seja externo, no encontro com outras religiões e no papel que projetos missionários e colonizadores cristãos promoveram no Mundo, influenciando e sendo influenciado pela dinâmica dos encontros e embates culturais.

Nesse contexto, haveria uma lacuna no estudo do impacto das culturas locais para o cristianismo, o que revelaria uma assimetria de poder que estrutura a compreensão sobre as missões coloniais, assimetria que Taylor incorpora sem a adequada reflexão crítica. Porém, essa omissão não seria corrigida com uma narrativa mais inclusiva. A questão é se efetivamente Taylor não identifica corretamente o objeto de que fala, pois representar a cristandade latina como um simples campo empírico ou documental é falhar no reconhecimento da imensa força ideológica exercida pelo cristianismo, por meio da qual se assegura o que propriamente constitui secular ou religioso, e por onde se pode engajar implicitamente numa compreensão de mundo que pressupõe os conceitos e as ambições de excepcionalidade do “Atlântico Norte”, que suas formas religiosas são simultaneamente singulares e universais e sua civilização superior. Isso ficaria claro no

movimento que Taylor em *Uma era secular* da particularidade do cristianismo para sua transcendência universal, onde, já no primeiro parágrafo do livro ele reconhece que a secularidade excede as fronteiras do Atlântico Norte, mas é ao mesmo tempo o que o torna singular e distinto de todas as outras sociedades e do “resto da história humana”. Nesse sentido, Mahmood argumenta que Taylor, em *Uma era secular*, permanece indiferente às questões de secularismo político (*political secularism*), que trata da neutralidade do Estado e da prerrogativa estatal para regular, num exercício de poder, a vida religiosa por uma série de disciplinas políticas e éticas. Ela exemplifica que o *self* protegido não é uma categoria meramente descritiva, mas um modelo dominante para competir com outras concepções de *self*, os quais serão tomados como não-seculares ou pré-modernos, vale dizer, fora do “Atlântico Norte” ou pertencentes ao passado. Tal definição estaria inserida num tipo de operação de poder secular moderno que autoriza certas subjetividades religiosas e torna outras objeto de reforma ou sujeitas à “civildade” das normas e convenções seculares.

Diante disso, apesar de Mahmood reconhecer o mérito de Taylor em querer expandir o diálogo religioso num tempo de conflitos geopolíticos de dimensões religiosas, ao menos dentro do cristianismo, ela também questiona: se o discurso de tolerância também é um discurso de poder, como lidar com o poder do secularismo em definir e delimitar quem é digno de integrar “nossos” compromissos? E, como partir para um debate interreligioso, multicultural, quando defrontado com a estrutura de poder exercida pelo cristianismo, e quando o outro não é reconhecido política, existencial e epistemologicamente?

Por isso, ao delinear acriticamente uma explicação histórica da secularidade cristã, Taylor teria permanecido cego aos pressupostos normativos e ao poder do Cristianismo ocidental e, assim, seu convite ao diálogo interreligioso teria evitado um dos maiores desafios de nosso tempo (MAHMOOD *in* WARNER, 2010).

Por sua vez, Larmore (2008) toma *Uma era secular* também como um projeto apologético, argumentando que a evidenciação histórica das fontes cristãs da secularidade se dá para fundamentar a tese de que o contexto secular não fecha a possibilidade da fé. E, mais gravosamente, observa certa aversão de Taylor à ambiguidade, quando pretende resolver a complexa condição humana a partir de um “salto da fé”, sugerindo que viver num ambiente de pressões cruzadas seria algo intolerável, uma falha humana, e que deveríamos dar um “volteio” a nossos dilemas, e um “salto” para conclusões sobre o que deve ser tratado. Afinal, “comprometimento, e

não hesitação, é a linguagem que Taylor prefere. A questão crucial para ele é como tomar a estrutura imanente como fechada ou aberta” (LARMORE, 2008)¹⁹³, e mesmo aqueles decididamente apegados (*cleave unhesitatingly*) à estrutura imanente estariam invariavelmente respondendo a uma realidade que, ao final, é Deus.

Para Larmore, as contradições e as ambiguidades características do homem delineariam justamente o contrário, que o desafio é justamente viver com essas contradições e ambiguidades, e que Taylor oferece uma solução rápida demais para conflitos humanos fundamentais, os quais, quando genuínos, não podem ser deixados de lado, mas devem ser resolvidos a partir de melhores modos de o mundo fazer sentido, e isso “não é secular. É humano” (LARMORE, 2008)¹⁹⁴.

Ainda segundo Larmore, conquanto Taylor siga a teoria da secularização de Weber, para quem o mundo secular também é a consequência não-intencional de forças religiosas que visavam uma prática cristã mais pura, haveria as seguintes diferenças: a) sobre a Reforma, se Weber marca a ruptura promovida pelo ascetismo intramundano protestante com o passado, Taylor estabelece uma continuidade entre a Reforma e os movimentos reformistas medievais, a ponto destes terem tornado possível aquela; b) Weber não compartilharia a crença de Taylor de que a fé possa se fazer intelectualmente crível, e tomaria Taylor como um ingênuo que, diante do mundo desencantado, correria para os braços da Igreja e cometeria alegremente um suicídio intelectual.

Para Larmore, Taylor acredita diferenciar-se de Weber por realizar uma leitura “aberta” da estrutura imanente, enquanto este realizaria uma leitura “fechada”. Porém, o defeito weberiano em não ter refletido mais sobre as razões pelas quais ele defendeu a integridade intelectual com um zelo quase religioso não justificaria reduzir a escolha entre um simples “aberto ou fechado”. E a resposta que a condição humana exige não recai somente sobre compromissos de abertura ou de fechamento da estrutura imanente, mas também em permanecer inseguros, hesitantes, Tateando e buscando por alguma percepção sobre o mundo, cautelosos e preocupados com a integridade de nossas crenças, mantendo-se aberta a possibilidade de abertura da estrutura imanente, algo bem diferente de afirmar, por meio de um salto da fé, que ela é de fato aberta.

Por fim, Larmore (2008) entende correta a tese tayloriana de que epistemologia é, em essência, radicada na ética, que a ciência moderna foi impulsionada por certos valores

¹⁹³ “Commitment, not hesitation, is the language that Taylor prefers. The crucial question for him is whether to take the immanent frame as closed or open.” (tradução livre)

¹⁹⁴ “This is not secular. It is human.” (tradução livre).

intelectuais que surgiram historicamente e dentro do contexto cristão. Porém, torna-se apologética quando Taylor distingue construção de invenção, afirmando que tais valores foram construídos, e não arbitrariamente inventados ou descobertos. Para Larmore, os valores subjacentes ao desencantamento foram mais que simplesmente construídos, e a ciência moderna transformou-se num empreendimento verificável pública e cumulativamente, aprofundando o entendimento da natureza alcançada pelos predecessores, processo conduzido por uma ética da manipulação racional e autodisciplina, conforme diz Taylor, mas a conclusão correta seria que tal ética é tanto uma construção quanto uma descoberta, e equivale à aprendizagem da atitude mais proveitosa acerca da natureza, e que opor construção a descoberta é um argumento tendencioso, já que “descoberta” não é menos real por ser historicamente contingente.

Ao evidenciar tais críticas, penso que adentramos no reino da política cultural rortyana, na medida em que visões de mundo se acotovelam no cenário intelectual, incluindo aquelas que criticam a própria intelectualidade e a retórica envolvidas na tarefa de compreender o mundo (LLOYD, 2010). Um olhar descrente certamente pontuará a tendenciosidade “crente”, e uma leitura mais crente denunciará a “descrença”.

Certamente, qualquer crítica é muito importante, na medida em que permite releituras de Taylor e da própria crítica, e abre perspectivas de superação das deficiências apontadas. Com isso, primeiramente, penso que a ênfase no caráter apologético da obra de Taylor deve ser matizada com o ponto de vista de quem se debruça sobre a obra e, mais relevante, com o pano de fundo no qual tal caráter apologético é evidenciado, já que o contexto acadêmico, que é materialista, cientificista e cético, como o afirma Larmore (2008), dará o tom para identificar algo como apologético ou não. Outrossim, num ambiente filosófico pós-Nietzsche e pós-Heidegger, dizer que uma obra é tendenciosa parece esvaziado, na medida em que não há escrita neutra, salvo, obviamente, os casos de má-fé intelectual. Logo, o fato de Taylor ter pinçado elementos que lhe interessavam para justificar sua teoria assemelha-se a qualquer outra obra, conquanto os elementos tidos por tendenciosos devam ser lidos com cautela redobrada.

Em segundo, quanto à delimitação à cristandade latina, questiono, primeiro, se é possível tratar de algo sem promover delimitações de qualquer natureza e, *in casu*, se é possível tratar da secularidade sem especificar o que está sendo tratado. Na verdade, mais problemático que a delimitação é a falta dela, sob pena de se retomar um tipo de discurso Iluminista clássico, que toma como geral algo específico de um grupo. Além

disso, tomar tais deficiências como tendenciosas ou ideológicas demandaria análises menos perfunctórias, já que da delimitação à ideologia parece existir certa distância, o que precisa ser melhor explorado. Por outro lado, deficiências nessa delimitação devem ser logicamente problematizadas e, como tarefa do pensamento, superadas dentro de uma dinâmica de reflexões sobre o homem, a sociedade e suas questões.

Por fim, Taylor (2011c), na obra *Dilemmas and connections*, insiste que secular é uma categoria histórica e cultural, não podendo haver um processo idêntico para cada contexto, mas sim reapropriações e reinterpretções contingentes e locais, cada uma imprimindo certas feições e trilhando caminhos próprios e, daí,

“Ou tropeçamos com emaranhados de propósitos cruzados ou então uma certa consciência mínima de diferenças significativas pode nos levar a tirar conclusões de longo alcance que estão muito distantes das realidades que buscamos descrever. Este é o caso, por exemplo, quando as pessoas argumentam que, uma vez que ‘secular’ é uma antiga categoria da cultura cristã, e uma vez que o islamismo não parece possuir uma categoria correspondente, sociedades islâmicas não podem adotar regimes seculares. Obviamente, eles não seriam exatamente como aqueles da cristandade, mas talvez a ideia, em vez de estar restrita localmente, possa viajar através das fronteiras de uma forma inventiva e imaginativa” (TAYLOR *in* SOUZA, 2010, p.158)

Nesse sentido, acredito que as críticas ora apontadas, assim como outras, tenham levado Taylor a mudar significativamente seu conceito de secularidade, de modos em que crença e descrença podem surgir para o conjunto de valores que os cidadãos adotam ou a resposta que Estados democráticos tem dado à diversidade.

Desse modo, conscientes de alguns pontos críticos sobre Taylor, acredito tenha restado claro que o viés filosófico tayloriano considera inadequada e imprópria as leituras filosóficas desprendidas e neutras sobre o fenômeno humano, e, *in casu*, de falar sobre secularidade como algo apartado do homem. Acredito que a terceira parte deste trabalho demonstrou as pressões cruzadas sob as quais os teóricos contemporâneos, incluindo Taylor, encontram-se, com os receios e as preocupações que os cercam e as possibilidades de superação que visualizam. Aqui, pretendo articular algumas reflexões filosóficas sobre o mundo, a partir da chave de leitura tayloriana.

Desse modo, ao me referir à inadequação e à impropriedade lembro, sobretudo, da parcialidade com que certas teorias pretendem versar sobre o homem, pois, num pano de fundo dominado pelo pensamento científico naturalista, ele não é apenas um objeto; ele *deve* ser objeto. Aqui, sobejam as consequências positivas e negativas da visão

objetificante do homem e da razão instrumental. Positivamente, há considerável “avanço” tecnológico, no desenvolvimento de técnicas terapêuticas e médicas, de facilidades nas comunicações e nos transportes, etc. O custo para isso, no entanto, tem sido muito elevado, a ponto de o século XX ter assistido provavelmente pela primeira vez, na história humana contada, a possibilidade real e iminente de extermínio da raça humana, bastando, para isso, poucas horas de uma hecatombe nuclear.

Esse perigo continua real, atual, ameaçador e cada vez mais ramificado: nas questões ambientais, de esgotamento dos recursos naturais, como se o homem não fosse parte dela; na economia e nas problemáticas intrínsecas ao capitalismo, como se trabalho, capital, consumo e os extremos da miséria e da riqueza fossem dados da natureza, divorciados da ação humana; na política, com a complexa existência de Estados liberais-constitucionais, os quais, encobrendo cisões sociais sob a técnica de um discurso jurídico, agem de fato como Leviatãs, um monstro institucional capaz de devorar seus súditos/cidadãos na rejeição de políticas de alcance social em prol de alguns décimos positivos na taxa do PIB ou da garantia antecipada a credores de intrincado, pulverizado e anônimo sistema especulativo-monetário mundial.

Todas essas problemáticas ocorrem como se dissessem muito pouco, ou como se fossem desvinculados do ser humano; dão a impressão de serem processos autômatos, independentes e com vida própria, dos quais o homem é mero coadjuvante. Porém, uma das principais reflexões filosóficas contemporâneas atribui ao afastamento do homem daquilo que lhe é próprio como uma das principais causas desses custos. Assim, Taylor, no bojo das reflexões de Marx a Husserl, de Nietzsche a Heidegger, passando pela Escola de Frankfurt, e incluindo Tocqueville, Durkheim e Weber (BERTEN, 2011; TODOROV, 2008), reafirma a consternação em constatar como a dicotomia moderna homem-mundo tem produzido uma sociedade cujos números, planilhas e coeficientes são incomparavelmente mais importantes, nas grandes decisões da sociedade, do que falar de seres humanos, com suas ansiedades, medos, esperanças, expectativas, etc.

E isso, a meu ver, causa dilemas morais graves: alguém incapaz de machucar a outrem pode trabalhar ou ser acionistas da indústria bélica; um empresário pode preocupar-se com a pobreza e a miséria, mas tratar com prioridade o “enxugamento” de sua empresa; um médico humanista sincero pode sobrevalorizar a técnica em detrimento do cuidado ou do que é significativo para o paciente, inclusive por interesse financeiro, etc.

Em termos mais amplos, se se pensar na história mundial recente, o único continente que abrigou duas guerras mundiais em menos de quarenta anos, e o único país que teve a vilania moral de detonar bombas nucleares, eram de imensa maioria cristã¹⁹⁵. E, em 2002, em meio à expectativa repristinada de paz, novamente este país, agora a potência militar e econômica hegemônica do planeta, invade militarmente um dos países mais pobres do mundo, o Iraque, que há décadas sofria embargos econômicos e, para afirmar a defesa dos direitos humanos, como a vida, promove mais uma vez a guerra e seus horrores¹⁹⁶. Elenco apenas essas poucas situações, sem adentrar em pormenores, para demonstrar que quem oprime, subjuga, fere e mata, invade e escarnece, sob a hipocrisia de superioridade moral, é o ocidente moderno que, paradoxalmente, se autoconcebe ou como possuidor de uma poderosa mensagem multimilenar de amor, de paz e de perdão, ou como portador dos valores seculares mais elevados nos direitos humanos, ou como vanguardeiros da ética, da ciência, da tecnologia e da informação.

Aqui, naquilo que Taylor (2007) demonstra como sendo as reconfigurações da violência por empreendimentos “seculares” concebidos para libertar o gênero humano, a religião, a moral e a ciência caminham juntas num determinado sentido, enquanto instrumentos de dominação e justificação de hediondez moral, e talvez reflitam o que Todorov (2008) denomina de “desvio das luzes”, em que, no desatrelamento finalístico da ação humana, teria havido o esquecimento dos fins e a sacralização dos meios, e Toynbee de “defasagem moral”, um descompasso entre moral e desenvolvimento tecnológico, e que “[...] desde que nos tornamos humanos nunca tivemos uma adequada espiritualidade para lidar com o poder material” (TOYNBEE, 1976, p. 53).

Os exemplos saltam às centenas e incluem orientais, budistas, hinduístas e mulçumanos, etc., os quais também possuem suas formas sociais degradadas, mas acredito que os exemplos citados são suficientes para meu intento aqui, pois as situações descritas não são novidade, e os caminhos alternativos para sua superação são variados. Nesse passo,

¹⁹⁵ Uso o exemplo “cristão” por ser minha referência cultural, e pela sua base doutrinal embasar-se em torno de valores como o amor, o perdão incondicional, a humildade, a misericórdia, enfim, absolutamente oposto à guerra e à violência.

¹⁹⁶ Desviando o foco dos Estados Unidos, o século XX assistiu, de muitas, a outra torpeza moral: a “colonização” do continente africano pelos europeus, novamente, cristãos. A divisão do continente deflagrou a fome, a miséria, a guerras e massacres numa proporção jamais vista, pois desconsideraram os conflitos e suspeições centenárias entre as diversas etnias, agora colocadas sob um mesmo “país” pelos benfeitores europeus. Para detalhes, vide Oliveira (2009) e Costa e Silva (1994).

o que é possível pensar sobre tudo isso, a partir da leitura tayloriana ora desenvolvida? No que ela poderia contribuir, se é que contribui com algo?

Diante de todo o exposto, Taylor permite inferir que os exemplos acima se vinculam a um lastro moral, em que determinados eventos se concretizam porque há um intrincado, e normalmente inarticulado, campo moral que permite certas escolhas, conscientes ou não, daquilo que se mostra como correto, bom, pleno ou cuja adesão seja irresistível. Porém, acredito que a problemática recaia sobre a naturalização dessas escolhas, pois faz com que pareçam a única opção disponível e, assim, a saída é repetir aquilo que está pressuposto histórica e moralmente, já que os horizontes onde algo novo ou diferente possa ser pensado estão fortemente obliterados.

Nesse passo, penso que Taylor permite avançar nessas questões ao demonstrar, no seu esforço em articular o que subjaz aos horizontes morais modernos, que ganharíamos mais em compreender as forças atuantes na sociedade, tanto as de cunho econômico ou material, quanto as de viés moral e espiritual, capazes de ensejar profundas motivações para o agir, antes de adentrarmos num maniqueísmo ou numa unilateralidade que induz a uma autocegueira sobre o que está em jogo.

Sua abordagem sobre a modernidade, apresentada como verdadeira saga do ocidente, de uma história que ainda está sendo contada, com suas disputas e dilemas, com encontros, desencontros e reencontros de teorias e práticas, além das significações e ressignificações decorrentes, mostra como tudo isso deflagrou possibilidades matriciais de referenciamento entre identidade, moralidade e vida, com repercussões variadas sobre os sentidos de plenitude. Isso certamente complicou o debate, pois ampliou as opções e, daí, teve lugar a luta pela afirmação e pelo reconhecimento enquanto opção não apenas disponível, mas também apta a realizar o que as demais não conseguem.

Porém, parece que o mais interessante recai sobre a tese da aspiração ontológica à totalidade e, com isso, acredito que tudo isso conte, ou melhor, constate uma incapacidade humana de se circunscrever num círculo limitado de compreensão sobre si mesmo, e que o transcendente seja algo de essencial às superações históricas¹⁹⁷. Isso

¹⁹⁷ Estou procurando articular uma visão própria aqui. Porém, Abbey também considera que, na teoria da secularidade de Taylor, o que parece estar na base da experiência espiritual contemporânea “[...] is a view of human nature as including a fixed need for contact with the transcendent as harbouring a permanent desire to go beyond the all-too-human” (ABBEY, 2000, p. 212). Ela ainda sugere que essa aspiração humana pelo transcendente pode ser vista como propriedade ontológica da identidade.

porque tais superações só podem se dar, primeiro, quando a visão do quadro atual é problematizado e, segundo, quando as alternativas podem ser imaginadas.

Aliado a isso, os movimentos de contestação às leituras hegemônicas, apresentados por Taylor, dão a entender essa demanda humana toma o “fim do caminho” como uma ilusão, e que o presente é formado pelo que chega do passado e do que se projeta para o futuro, num espectro de questões tão complexo e pulverizado que torna praticamente impossível captar todas as variáveis em atuação. Aqui, penso que a chave de leitura das avaliações fortes, da plenitude da vida e da vinculação entre identidade, moralidade e vida, de que me movo num quadro de compreensão sobre o que é o melhor ou mais elevado, permite desnudar posturas que se escondem na parcialidade de pressupostos não assumidos, e apresentar ao menos algo mais próprio de ser um ser humano.

Nesse passo, a pergunta é: por que penso e ajo do modo como penso e ajo? Por que aderimos a certos bens morais e a outros não? Ou, por que aderimos *desse* modo, e não de outro? O que há por trás disso tudo, ou disso especificamente? Tentando atar alguns fios do que foi colocado no início, poderia perguntar: Por que fazemos a guerra e não a paz? Por que priorizamos números e não vidas? Por que parte de nossa concepção de ciência, de moral e de religião está do lado da morte, do assassinato, da exploração, dos massacres, da opressão e da violência?

Isso importa em perder o direito à inversão do ônus da prova, e de obrigar a justificar posições e a responder questões como: quais pressupostos estão inseridos em determinada postura? Será que o “outro lado” realmente não tem nada a dizer? Será que, ao final, não se buscam coisas semelhantes? O que, de fato, foi perdido ou ganhado? Independentemente das respostas, a proposta tayloriana passa pela articulação: é necessário remover o que está decantado no fundo de posicionamentos, pois, assim, a compreensão humana sobre si mesma poderia descortinar com mais clareza as vinculações morais em atuação, a ponto de tornar desnecessário tolher ou mutilar aspectos importantes da humanidade do homem no processo de escolhas.

Tais considerações foram colocadas em termos gerais, e certamente se ramificam em considerações filosóficas, morais, jurídicas, políticas, sociais, econômicas, educacionais, etc., e o que pretendi problematizar foi o conforto dado a algumas situações e escolhas contemporâneas. Quando focados no debate sobre secularização, a leitura tayloriana da secularidade enquanto o quadro no qual crença e descrença têm lugar, ou enquanto amplo quadro de convivência de crenças e valores variados, ou enquanto arranjos

institucionais que visam realizar a liberdade, a igualdade e a fraternidade, ao focar o pano de fundo subjacente às teorizações e ao evidenciar os modos como indivíduos e sociedades são afetadas, acredito que permita avançar em, ao menos, dois pontos.

No primeiro, a partir dos imaginários sociais, ela faculta uma análise mais ampla, pois considera o campo moral sobre o qual são fixadas posições e conduzidos os debates, e isso permite uma discussão mais sóbria e séria. Aqui, evidenciar o que fundamenta o pensar e o agir daquilo que pensamos e agimos pode trazer avanços consideráveis, seja ao retirar a aura de naturalidade e neutralidade do fenômeno humano, seja ao demonstrar que a situação humana se radica num espectro moral que sustenta, conscientemente ou não, um estado de coisas, ainda que certas leituras atribuam um papel quase autômato à ideologia.

No segundo, permite compreender que, mesmo com a tarefa praticamente irrealizável de captar com exatidão todos os elementos gerais do fenômeno humano e social, é plenamente possível articular uma visão mais larga a partir da análise daquilo que faz sentido às pessoas, e isso aprofunda positivamente as reflexões sobre a sociedade contemporânea e seus dilemas, como na superação do uso da violência e da necessidade de composição entre o desejo de transcendência e a necessidade de preservar a vida.

Assim, ao tratar a sociedade secular como aquela na qual a identidade pode ser construída em bases morais trifacetadas (teísmo, razão desengajada, sentimento), ou como a que permite tipos de crença e de descrença no contexto da estrutura imanente, ou como caleidoscópio de crenças, ou como a que busca realizar os bens morais da liberdade, da igualdade e da fraternidade, o foco de Taylor recai na compreensão do que subjaz a tais identidades, a tais modos de crença e de descrença, e aos arranjos institucionais que podem, ou devem, ser erigidos sobre esses bens.

Essa compreensão é fundamental, pois, conforme dito introdutoriamente, Taylor demonstra como a epocalidade humana é resultado de tensões e reformulações de intrincadas questões humanas, de ações e empreendimentos que tocam em algo importante, a ponto de moverem sociedades inteiras para determinados rumos e não para outros. Ele apresenta, ainda, a complexidade envolta na temática da secularização que, ao contrário da hegemônica visão científica linear e suas narrativas secularizantes, para a qual a religião deve desaparecer, ela mesma contribuiu para essa secularização, e mesmo após sofrer tantas ofensivas ideológicas e institucionais, ainda fala algo influente para as pessoas e ainda ocupa espaços vitais, em rearranjos e reformulações

que precisam ser melhor compreendidos. Em suma, o filósofo canadense lança novos horizontes sobre a secularização, ao problematizar sua historicidade e ao demonstrar que as potencialidades humanas são inesgotáveis, que as questões humanas permanecem em (re)elaboração e (re)descoberta, e o quanto o viés espiritual, mesmo na polaridade materialista-teísta, ainda é capaz de tocar, induzir, e produzir potentes impactos na vida das pessoas e da sociedade.

Mas o que parece novo e revolucionário no cenário contemporâneo, no contexto da era da autenticidade e do modo pós-durkheimiano de religião, é uma radical afronta a padrões pré-existentes, sejam eles de quaisquer natureza: metafísicos, doutrinários ou institucionais. De modo que as buscas morais e espirituais podem ser vivenciadas e experienciadas de modo mais autêntico, não propriamente pela desvinculação institucional¹⁹⁸ (TAYLOR, 1999a; 2003b; 2007), mas por deslocar o epicentro da vida espiritual para o indivíduo, por parear com questões éticas a partir de reflexões do transcendente, e por conduzir a uma espiritualidade ou religião que, para fazer sentido, deve ser cifrada naquilo que diz algo ao homem, o que torna desafiadora a análise filosófica dessa nova antropologia e sociabilidade. Aqui, gostaria de explorar um pouco mais esse ponto, e inserir neste trabalho a proposta do pensador brasileiro Rubem Alves, e tentar estabelecer um diálogo com o autor canadense, com vistas à conclusão.

Segundo Alves, há uma tensão entre a necessidade antropológica de esperança e sua impossibilidade histórica. Por isso, a teologia seria uma tentativa colher os fragmentos “[...] de um todo que foi destruído. Nas suas origens está o problema da esperança, isto é, a questão da plausibilidade dos valores humanos que amamos, num mundo que conspira contra eles” (ALVES, 2008, p. 19). Num diálogo com Feuerbach, Marx e Freud, Alves considera religião como uma forma de reação humana, uma expressão de revolta e não aceitação de uma realidade fria, que pretende dissolvê-lo e engoli-lo e, daí, toma religião como a “[...] proclamação da prioridade axiológica do coração sobre os fatos brutos da realidade” (ALVES, 2008, p. 19).

Logo, para o autor brasileiro, a chave de interpretação da religião reside em questões existenciais, vinculadas ao que é apreendido como valor, no que tange à vida e à morte.

¹⁹⁸ Segundo Abbey (2000, p. 19), Taylor teria afirmado que “for one thing, there seems to be a great deal of lapsing from churches in present-day society that is not matched with a loss of belief in God, in the afterlife, or in some spiritual principle. Deconfessionalization is a major phenomenon, but it by no means betokes simply unbelief. Religion does not decline because churches do.”

Com isso, a religião seria expressão do inconformismo humano pela sua situação perante um mundo que intenta dominá-lo, mas cuja resistência é encontrada na esperança de, ao contrário, conseguir dominar o mundo¹⁹⁹. Assim, “o que é a religião senão uma forma de imaginação? Religião é imaginação e, inversamente, a imaginação tem sempre uma função religiosa, para o homem” (ALVES, 2008, p. 24), de modo que vincular religião a uma mera imaginação significa acolher aprioristicamente a metafísica científica e seus acordos silenciosos²⁰⁰. Alves contrapõe essa ideia, e num diálogo com John Dewey, insiste que a experiência humana do mundo não é a da abstração científica, mas sim de viés emocional, e que:

“o homem ao se relacionar com seu ambiente, se encontra sempre face a face com o imperativo da sobrevivência. E porque ele deseja viver, o ambiente nunca é percebido como algo neutro. O ambiente promete vida e morte, prazer e dor [...]. E é esta experiência imediata [...] que determina a nossa maneira de ser no mundo.” (ALVES, 2008, p. 25)

Portanto, se a matriz emocional estrutura o mundo, de um lado, a consciência é radicalmente religiosa, pois tem como conteúdo a emoção e o valor e, de outro, o pensamento religioso, relacionado à vida concreta, “tem como seu ponto de referência reduções que antecedem a dicotomia sujeito-objeto” (ALVES, 2008, p. 26). Nesse sentido, a identificação teológico-bíblica de Alves se dá com a experiência do cativo, vez que esta se caracteriza pela oposição entre a esperança de liberdade e a consciência da impotência humana, sendo que os que não se sentem cativos se ajustaram à realidade imposta. Ao contrário, sentir-se cativo é um passo necessário para recusar o mundo tal

¹⁹⁹ Por isso, teologia é “[...] a tentativa do homem de ajuntar de novo as pétalas de sua flor, que é contínua e cruelmente destruída por um mundo que não ama flores”, ou, a “[...] expressão do projeto inconsciente e sem fim que é o coração do homem: a criação de um mundo com uma significação humana”, ou, ainda, como “[...] um contemplar do hoje sob a perspectiva do futuro” (ALVES, 2008, p. 21). Outrossim, “dominação” se refere à da natureza sobre o homem, e não a de viés político ou ideológico. No entanto, nesse pormenor, creio seja necessário separar o aspecto antropológico do institucional em religião. Acredito que o grande mérito de autores que denunciaram a religião enquanto dominação ou falsidade, como em Feuerbach (a verdadeira religião é antropológica), em Marx (religião como as flores que adornam as correntes que aprisionam o homem a um mundo invertido), ou em Freud (da religião como a neurose obsessiva universal da humanidade), o mérito está em terem indicado, em linhas gerais, o que não é religião. Por isso, acredito que Alves fornece elementos para uma visão mais profunda sobre religião e, consequentemente, secularidade, ao menos nos termos propostos por Taylor.

²⁰⁰ Para Alves (2008), os quatro acordos silenciosos mais característicos e fundamentais da ciência são: 1) conhecer é reduplicar, ou seja, conhecimento é a simples cópia do dado, e proposições somente têm sentido quando puderem ser comparadas empiricamente; 2) a este ideal de objetividade, que exclui valores e desejos, ajunta-se um padrão psicossocial de normalidade em termos de ajustamento à realidade; 3) os processos históricos ocorrem independentemente do homem, e; 4) a imaginação não faz história, logo, neuróticos e utópicos, que não aceitam o veredito da realidade, devem ser privados de qualquer abordagem séria sobre suas proposições. Alves (2006) expõe que o cientista assemelhar-se-ia ao mágico, que somente tira o coelho da cartola porque antes o colocou ali.

como ele é, e a tristeza decorrente do sentimento de ser cativo motivará, de um lado, o desespero ou o ajustamento, ou, de outro, o emergir da esperança de libertação.

Pari passu a Taylor, Alves (2008) aponta a inadequação de tomar o avanço da ciência e a maior autonomia do homem como causas do cortejo da religião, já que milagres, castigos e intervenções divinas teriam sido substituídos por explicações racionais, e a ciência criou um “problema habitacional para Deus”. Mas a história parece se deleitar:

“[...] em zombar de nossas previsões científicas. Quando tudo parecia anunciar os funerais de Deus e o fim da religião, o mundo foi invadido por uma infinidade de novos deuses e demônios, e um novo fervor religioso, que totalmente desconhecíamos, tanto pela sua intensidade quanto pela variedade de suas formas, encheu os espaços profanos do mundo que se proclamava secularizado.” (ALVES, 2008, p. 36)

Para Alves (2008), isso é resultado de presença obsessiva e incômoda das questões religiosas, constatadas no mundo humano e nos recônditos da personalidade, e que, em se tratando de fenômenos humanos, não há respostas unívocas para as perguntas, como quer a ciência. Nesse passo, a origem da religião radica-se no “conflito entre o projeto inconsciente do ego de encontrar um mundo que possa ser amado, e a dura realidade do mundo objetivo, que ignora totalmente as exigências do coração” (ALVES, 2008, p. 52). Daí, ele compara a experiência religiosa à experiência estética, na qual o belo não é nem objeto e nem sujeito²⁰¹, mas a relação harmônica entre ambos, “[...] que os unifica num êxtase místico” (ALVES, 2008, p. 38).

Desse modo, muitas expressões do fenômeno religioso se apresentam como se fossem coisas, como a institucionalização de grupos ou práticas ritualísticas ou linguísticas. No entanto, e aí está a chave de interpretação para o autor brasileiro, a essência da religião “não é um objeto, mas relação” (ALVES, 2008, p. 39). A consciência, assim, seria intrinsecamente religiosa, e se caracterizaria como uma expressão da imaginação, fundada na relação do homem com o mundo, com ele mesmo e com os demais, vez que a imaginação seria a forma mais fundamental de operação da consciência humana e a origem de sua criatividade.

Como tese, ele pressupõe a imaginação como um dado primário da experiência humana, e não oposta ao conhecimento do real, sendo que os animais seriam o ideal do realismo, já que apenas reagem aos dados exteriores. O homem, diferentemente, recusa-se a

²⁰¹ Se estivesse no objeto, seria vivenciada igualmente por todos, e se estivesse no sujeito, este estaria sempre vivenciando-a, o que não é verdade em nenhum dos casos. Para Alves (2008), a experiência estética estaria na relação, na fusão entre ambos. Terminada a fusão, acaba o êxtase dessa experiência.

aceitar como final o veredicto da realidade, pois a imaginação “é a consciência de uma ausência, a saudade daquilo que ainda não é, a declaração de amor pelas coisas que ainda não nasceram” (ALVES, 2008, p. 46/47). Nesse sentido, além de o homem transcender a facticidade bruta da realidade através da imaginação, diante do imperativo da sobrevivência, ainda realizaria simbolicamente o grande sonho utópico da consciência, que:

“[...] a mantém na busca permanente que a caracteriza: *a humanização da natureza* [...]. Realiza-se então, na liturgia da imaginação, a mais alta pretensão mágica da consciência: a criação de um mundo à imagem e semelhança do homem” (ALVES, 2008, p. 52).

Por isso que, para Alves, o objetivo da religião não é explicar o mundo, pois ela nasce do protesto a um mundo explicado pela ciência. A religião, antes, põe-se a transcendê-lo, através dos projetos utópicos, cuja fonte é a imaginação. Logo, deve-se separar a questão filosófica da existência de Deus, que gravita em torno da hipótese acerca de um objeto, da experiência religiosa, que é paixão subjetiva, sem a qual não existe religião. Inclusive, Alves (2008) considera inúteis as instituições que cristalizam a experiência religiosa se elas não refletirem esta paixão infinita, pois a verdade da religião está na expressão mais elevada e ambiciosa das criaturas oprimidas em busca de um mundo a ser amado: a infinitude da paixão. Porém,

“Como viver a paixão infinita num mundo onde esta paixão nada mais é que um amor e um palpito, uma saudade do ausente e uma visão do que não se pode ver? Desta contradição surge a religião. Ou mais precisamente: esta contradição é a religião.” (ALVES, 2008, p. 58)

Assim, religião não teria a função de explicar o mundo, mas de questioná-lo e transformá-lo, vez que seria a expressão da dor do excluído, das misérias da indiferença, da covardia da exploração, conquanto sua mensagem ecoe numa linguagem vista pela ciência como ilegítima, e questões institucionais comprometam sua compreensão mais profunda. O homem, então, recolhe na imaginação a força e a esperança para fazer frente à realidade que quer se impor perante ele e, como operação primordial da consciência, a possibilidade de o homem oprimido pela realidade encontrar espaço para expressar seus sonhos e desejos de habitar a “Terra Santa”, um local que possa amar.

Feitas essas breves considerações, acredito ser possível estabelecer um diálogo com Taylor, retendo dois pontos em Alves: a religião como imaginação, que penso estar vinculada à questão das avaliações fortes, da plenitude da vida e das fontes morais, e a

experiência religiosa como relação, que julgo reverberar na dialogicidade constitutiva da identidade e no modo pós-durkheimiano.

Quanto ao primeiro, o filósofo canadense, com a ideia de avaliação forte, plenitude de vida e fontes morais, é enfático em questionar sobre o que motiva o homem a fazer ou deixar de fazer algo, a abandonar ou assumir determinada posição e, principalmente, de manter os compromissos aos bens morais aderidos. Assim, posso ter uma visão da sociedade mais perfeita e bela – sem fome, sem miséria, sem exploração, sem violência e sem guerra – e, mais que isso, ela pode estar disponível à mão, porém, o que me motiva a lançar-me em direção a ela? Aqui, penso que a visão dessa sociedade passa, primeiro, pela imaginação e, segundo, que se lançar ou não em direção a ela passa por importante instância coletiva, e ambos demandam profundas reflexões sobre a situação humana e a experiência profundamente sentida de algo, seja esse algo perda, reclusão, inadequação, esperanças, libertação, etc.

Relembrando a fratura dos horizontes morais em Taylor, certos ideais então concentrados num teísmo ortodoxo sofreram ampla cisão secular, sendo encontrados agora em fontes antropológicas, de modo que um ideal moral, ainda que iniciado em ambiente religioso, pode ser cifrado diferentemente nos ambientes secularizados e vice-versa (TAYLOR, 2007). É como se houvesse uma intercambialidade na modernidade ocidental quanto aos ideais morais operados nas “fronteiras”, as quais podem defender os mesmos ideais, porém, de modos diferentes²⁰².

Assim, esse novo *locus* se forma quando a motivação para tal inovação é deveras poderosa, a ponto de fazer se acreditar na possibilidade real do empreendimento em termos diferentes daquilo histórica, social e institucionalmente disponível. É aqui que penso residir um interessante diálogo entre Taylor e Alves, com avaliação forte, plenitude da vida e fontes morais e a ideia da imaginação como operação primordial da consciência para construir o mundo como um lugar a ser amado que, porém, esbarra na visão da religião como um “caso especial”, e que foi somente o âmbito religioso que teve de se readequar ao panorama secular. Os bens morais objeto de avaliação forte, a visão de uma vida plena e a motivação moral são aquilo que, em importante medida, podemos imaginar como tais, e isso, na visão de Alves, é intrinsecamente religioso e, na

²⁰² Essa suposição é corroborada por Abbey (2000).

visão de Taylor, é explicitamente aceito nas religiões, negado indevidamente pela ciência e outras correntes reducionistas, como o materialismo e o utilitarismo.

Logo, os autores canadense e brasileiro consideram a religião como fonte legítima e vital nesse processo de construção social, e chega a ser ingênuo desconsiderar *a priori* a potencialidade da linguagem religiosa em motivar as pessoas em torno de ideais ou propostas que visem promover amplas reformas na sociedade, como em Rorty, do mesmo modo que parece minimizada a necessidade de sua tradução racional nas esferas públicas, como em Habermas.

Quanto ao segundo, da experiência religiosa como relação, sugiro que teorias que enfatizam o “mal da religião” parecem sofrer de dupla miopia. Primeiro, tomam apenas o aspecto cristalizado e institucional da religião e, com isso, a visão da força dessa relação se perde. Segundo, desconsideram o “mal da ciência”, também em seu viés institucional, conforme brevemente abordado acima²⁰³. A meu ver, as críticas modernas à religião foram fundamentais para dizer o que religião não é. Kant (s/d), Feuerbach (2002), Marx (s/d), Nietzsche (1996), Freud (1978), etc., certamente contribuíram no debate e apontaram de modo profundo o aspecto negativo da religião. E, mesmo após ter sido implacavelmente sabatinada na modernidade, ela permanece enquanto dado social. O que restou disso tudo?

Aqui, a visão de Alves da experiência religiosa como relação e a categoria tayloriana do “pós-durkheimianismo” trazem novos horizontes ao debate filosófico, sobre quais associações, perspectivas, confrontações, etc., advém e advirão de uma nova forma de experienciar e vivenciar uma religião ou uma espiritualidade cujo epicentro esteja referenciado no indivíduo e em suas questões. Isso permitiria mais espontaneidade e menos hipocrisia? Liberaria forças reprimidas ou ainda não descobertas? Seria uma fonte para novas formas de socialidade mais abertas à realização do homem?

Neste pormenor, a partir da dialogicidade ontológica da identidade, surgem reflexões sobre quais possibilidades de narração do *self* e quais configurações poderão advir de uma visão social da religião amplamente considerada e vivenciada em seu caráter

²⁰³ Lembro, sobretudo, do filme “Laranja Mecânica”. Numa intrincada crítica à religião, à ciência e à política, quando o protagonista, ainda preso, se viu assediado por políticos interesseiros a ser cobaia de um experimento científico que acabaria com sua “maldade congênita”, quem se contrapôs a isso, enfatizando o respeito à liberdade individual, foi o sacerdote cristão, então retratado como um ingênuo, que procurava inutilmente recuperar os detentos com pregações baseadas no medo do inferno.

relacional, e menos em questões institucionais ou dogmáticas, sendo que o que está em jogo, no tocante à identidade, são as possibilidades de o homem realizar sua humanidade. E a insistência na rejeição antecipada nos debates sobre secularidade apenas tolhe inadvertidamente importantes contribuições que a religião, enquanto imaginação, que nasce como contestação a um mundo que oprime, pode ou demandar ou descortinar no pensar novas possibilidades e posturas e, enquanto relação, pode motivar intersubjetivamente em superações paradigmáticas. Em ambas as rejeições, algo do homem está sendo apartado de si em prol de algum pano de fundo que exige o “salto da fé” para a rejeição tolhedora.

Retomo, assim, a questão continuamente evocada por Taylor: o que nos motiva a certos empreendimentos ou a nos colocar contra certas condutas? Por que construímos *isso* e não *aquilo*, ou somos contrários a *essa* conduta e não a outras? O que há que certas posturas, num momento histórico são amplamente aceitas, para, num momento posterior, serem amplamente rechaçadas e vice-versa? O que é capaz de vencer a inércia motivacional e agir em prol de um ideal? Acredito que Ricoeur situaria isso na economia do dom, de uma doação originária que tem como beneficiária toda a criatura, numa relação chamado-resposta. A resposta de Vattimo possivelmente estaria na revelação que, enquanto processo pedagógico e político, permite que cada época ressignifique a mensagem do Evangelho. Rorty sustentaria uma utopia vaga de que algum dia o amor pudesse se realizar em geral. Habermas evocaria algum consenso, em que eventual viés religioso deveria ser filtrado pela razão secular.

Para Taylor, é necessário articular as fontes morais em questão, e isso remete a algo mais elevado que a pessoa assume à sua narração enquanto ser humano capaz de realizar avaliações fortes, àquilo que é considerado objeto de adesão, seja na crença em Deus ou numa escatologia, seja nas forças puramente antropológicas de superação das condições humanas, seja na promoção secular dos ideais de benevolência e justiça universais. Porém, em qualquer desses casos, não se sai do lugar se não for possível, antes, imaginar isso, no que Alves fornece uma interessante chave de leitura: a consciência, tomada como intrinsecamente religiosa, com sua inquietação diante de um mundo opressor, pode ser considerada uma poderosa fonte moral, independente do ambiente, se religioso ou secular, dada a intercambialidade a que aludi acima.

Conforme afirmado inicialmente, se se focar somente o século XX, todo o conjunto do pensamento científico – objetividade, instrumentalidade, desprendimento, dissociação

ética, etc. –, obviamente aliado a outros fatores, como o econômico e o político, e ao lado dos aspectos positivos, proporcionou também duas grandes guerras mundiais, a inédita possibilidade de extermínio da humanidade por uma hecatombe nuclear, o esgotamento dos recursos naturais, o consumismo desenfreado, a miséria que persiste em prol de equilíbrios fiscais, etc. Apesar disso, o passo razoável seria jogar fora toda a “ciência”, ou conhecer com profundidade as formas desviantes e corrigi-las?

Diante desse cenário, será que o anseio religioso, como uma fonte independente de motivação, conteria elementos idôneos a motivar os homens na construção de um mundo mais fraterno, digno e humano, sem guerra e sem fome, sem submissão, exploração e violência? Será que, como aduz Alves, a linguagem religiosa, peculiar aos que se sentem cativos, contendo, de modo decodificado, as mais belas esperanças de realização do amor e da liberdade que, por ora, somente podem habitar na imaginação, seria capaz de levar à concretização disso tudo?

Obviamente, não pretendo desconsiderar as problemáticas da religião, principalmente as institucionais, ou de certos dogmas que parecem afrontar um entendimento geral sobre determinados temas, ou, nos casos mais graves, ao fanatismo religioso e ao terrorismo. O objetivo tampouco é polarizar rasamente a questão entre só ciência ou só religião, mas verificar até que ponto um e outro permitem pensar e construir um mundo em que os efeitos colaterais indesejáveis das opções escolhidas não recaiam, necessariamente, sobre vidas humanas, individuais, coletivas ou daquelas ainda por vir.

Para Taylor, a resposta parece ser amplamente positiva, e sua contribuição proporciona elementos para que, nos debates que interessam ou que afetam direta ou indiretamente a todos, não se excluam antecipadamente nem a ciência, nem a ética, nem a arte, nem a filosofia, nem a história e muito menos a religião ou a espiritualidade, mas que, antes, seja evidenciada a contribuição que cada um pode prestar para a situação humana.

Para mim, acompanho Toynbee (1976), para o qual todos os grandes gênios espirituais procuraram preencher o vácuo oriundo da defasagem moral – que desumaniza o homem e o reduz a um adquirente de bens materiais –, e que o desafio não é barrar o progresso científico, pressuposto para o bem-estar material, mas desenvolver uma espiritualidade mais consistente e um relacionamento pleno com os demais.

Como Taylor, ele entende que ciência e tecnologia podem criar um vácuo religioso ao desacreditar as religiões então aceitas, mas são incapazes de preenchê-lo, o que somente

seria feito por outro tipo de religião, aquela que, em sua visão, seja capaz de superar o egocentrismo, como problema fundamental do homem, em prol do amor, enquanto sentimento “[...] que se expressa numa atividade extrapessoal em benefício dos outros. É um movimento espiritual extrínseco que parte do eu em direção ao universo e à realidade espiritual existente além universo” (TOYNBEE, 1976 p. 15).

Outrossim, a seguir Taylor, o trato filosófico é sempre incompleto, pois incapaz de captar tudo o que está em ação, e a sina da filosofia parece ser chegar atrasada, conquanto reflita sobre determinada situação e problematize a direção para onde se está indo, de modo que só tematiza algo quando já surgiu um substrato vivencial, que, se não for exagerado (o que para Taylor parece não ser), quase pré-ordenam as reflexões.

Isso é suficiente para dizer que minha resposta é ambivalente: acredito que a religião tenha o potencial construtivo e destrutivo, opressor e libertador, medíocre ou majestoso, pode dar dignidade ou retirá-la, pode reconfortar ou nausear e, como assevera o autor canadense, tudo depende para qual direção se está indo, e isso requer que seja acompanhada de perto, respeitada em suas particularidades, compreendida em seus pormenores. Se numa sociedade secularizada, em que a ciência e a razão instrumental promoveram, ao lado dos benefícios materiais, uma desumanização do humano, será que a religião, rechaçada nos últimos séculos como local de opressores, de crianças e de medrosos, teria condições de corrigir algumas distorções e repor algo do humano que foi perdido, ou ainda sequer achado?

Do mesmo modo que a ciência e a arte, acredito que sim, porém, ciente da ambivalência citada, a chave de leitura de Taylor auxilia na tarefa de remover o conforto da neutralidade para que, no jogo social de uma sociedade secular, com suas forças em atuação e suas disputas em questão, ao se olhar para trás e constatar a leviandade de misérias morais, o preço das mutilações desnecessárias, o dissabor com as oportunidades perdidas e daquilo importante que ficou indevidamente pelo caminho, ninguém alegue inocência.

17. POSSÍVEIS CONCLUSÕES: A SECULARIDADE TAYLORIANA E A SITUAÇÃO CULTURAL BRASILEIRA

Qual significado, no entanto, de toda a teorização de Taylor sobre a secularização para o contexto cultural brasileiro? Procurando permanecer numa abordagem filosófica, conceitual e crítica, até que ponto a visão do autor canadense sobre o secular e suas categorias possuem ressonância no pensamento brasileiro, ou se se pode assim colocar, no *dasein* brasileiro? Aqui, penso em recolher em pensadores brasileiros e em duas grandes expressões religiosas brasileiras, o cristianismo e o espiritismo, elementos para uma conclusão sobre a secularidade brasileira a partir das noções taylorianas.

Segundo Jessé de Souza, no diálogo que estabelece com diversos pensadores, como Weber, Elias e Habermas para analisar a realidade social brasileira, toma Taylor como inspiração máxima, cuja contribuição, ao lado da crítica ao naturalismo científico para interpretar os fenômenos humanos e da repercussão de sua releitura do tema hegeliano do reconhecimento sobre teorias e práticas democráticas, reside em sua visão “[...] da modernidade ocidental [que] permite perceber contribuições nacionais singulares e evita visões totalizadoras simplificadas” (SOUZA, 2000, p. 16).

Assim, retendo a visão tayloriana da modernidade enquanto amplas mudanças na autocompreensão individual e social descritas, e que chegou a nós mediado por intrincado processo histórico e social de dominação, faz-se necessário atentar-se ainda aos elementos da formação do povo brasileiro, cuja matriz reúne aspectos da cultura africana, indígena e europeia, daí surgindo algo novo, portador de uma tarefa:

“[...] infinitamente mais complexa, porque uma coisa é reproduzir no além-mar o mundo insosso europeu, outra é o drama de refundir altas civilizações, um terceiro desafio, muito diferente, é o nosso, de reinventar o humano, criando um novo gênero de gentes, diferentes de quantas haja.” (RIBEIRO, 2006, p. 409)

Nesse complexo cenário brasileiro, importante ainda destacar que seu modo de ordenação social é apontado como o maior fator de atraso, estruturado a favor de classes políticas, econômicas e de uma casta estamental a serviço de seus interesses (FAORO, 2001), e contrária aos anseios da população, uma massa explorada, humilhada e ofendida “[...] por uma minoria dominante, espantosamente eficaz na formulação e manutenção de seu próprio projeto de prosperidade, sempre pronta a esmagar qualquer ameaça de reforma da ordem social vigente” (RIBEIRO, 2006, p. 408).

Nesse panorama, mais parecido com um campo minado de variáveis, e cuja ênfase na desigualdade social é uma constante, pretendo concluir ponderando sobre as considerações de Taylor sobre secularidade – e suas categorias do *self* poroso, e dos modos neo e pós-durkheimianos de religião e sociedade – para a realidade brasileira, a partir de reflexões sobre o papel da religião, nas correntes cristã e espírita.

Inicialmente, parece problemático afirmar que a sociedade brasileira tenha efetivamente passado por um processo de secularização, ao menos do modo trabalhado por autores como Habermas – na visão científica de mundo, que favorece a compreensão antropocêntrica em lugar da metafísica; na diferenciação dos subsistemas sociais, restando a religião relegada à esfera privada, e; na passagem de sociedades agrárias para industriais e pós-industriais, com aumento do bem-estar e da segurança, diminuindo a importância de uma práxis religiosa –, proposta que efetivamente não se situa em nosso mundo, cuja lógica tramita ambigualmente num sincretismo de imagens de mundo, capaz de fundir aquela formatada pela ciência e pela tecnologia com a crença na atuação de forças do além, ou na interpretação alternativa sobre a atuação de forças supra-naturais em catástrofes humanas, sociais e naturais, ou, ainda, na permanência do sentimento de insegurança num mundo que ainda proporciona violência urbana, doenças, epidemias, mudanças climáticas, e conflitos armados e nucleares iminentes (LUCCHI *in* ROSA e RIBEIRO, 2014).

Com isso, parece que a categoria do *self* poroso tayloriano ainda perpassa, em importante medida, a experiência cultural e religiosa brasileira, inclusive entre setores que materializariam o ideal do *self* protegido, como o acadêmico e o científico (CUNHA, 2007). Apesar da carga ideológica dessa distinção, isso não é nenhum demérito, como se fosse um sinal de atraso, mas apenas o reconhecimento de que se Taylor considera as sociedades do “atlântico norte” – que sofreram mais intensamente o processo de desencantamento, de modernização e de formação do *self* protegido – menos modernas do que elas pensam ser, imagine o contexto brasileiro, profundamente permeado, no âmbito ingênuo, por uma forte religiosidade mágica, que defende a presença e atuação de espíritos e forças cósmicas na realidade, além de objetos carregados, pressionada pelas consequências de uma insegurança existencial derivada das deficiências socioeconômicas de acesso às aquisições da ciência moderna por parte da maioria da população, ainda miserável e desigual, e as deficiências intrínsecas à falibilidade humana e do próprio conjunto de terapias e técnicas, que não dão conta da

totalidade humana; adicione-se a tudo isso a dependência a uma burocracia estatal patrimonialista, corrupta e ineficiente.

Logo, se mesmo em contextos de maior igualdade social, respeito às instituições democráticas, com amplo acesso à educação formal e às facilidades da comunicação, de transportes e de terapias de todo gênero, ainda permanecem queixas profundas quanto ao sentido da vida, parece que o complexo cenário brasileiro, a partir das questões meramente pontuadas, evidencia um tipo de religião ou de espiritualidade exercendo uma função socialmente impactante e bem característica.

Assim, no bojo da supra-abordada defasagem moral de Toynbee (1976), há de se reconhecer, e não apenas para o Brasil, a insuficiência da ciência e da técnica para completar no homem o que precisa para enfrentar o mundo e suas questões, especialmente quanto ao sentimento de perda, solidão, abandono, desamparo, algo que a religião ou espiritualidade pode auxiliar, ao fornecer elementos para o sentido à vida, seja no engajamento social e político para fazer frente às misérias morais de um tempo, como na luta oitocentista de protestantes ingleses contra a escravidão, seja no aspecto místico, capaz de sustentar a pessoa quando todos os demais recursos culturais falharam, e de fomentar uma solidariedade concreta por ações de filantropia ou na relação mito-rito-comunidade (LUCI *in* ROSA e RIBEIRO, 2014).

Desse modo, como afirma Taylor, a religião e a espiritualidade sempre foram poderosas chaves de leitura do mundo, cujas reconfigurações culminaram, atualmente, na discussão sobre o eclipse da secularização, mesmo em sociedades altamente secularizadas. Com essas reflexões, a partir das fortes referências “encantadas” de nosso contexto cultural, o que constituiria a secularidade brasileira?

Para responder, pretendo dialogar, primeiro, com o setor cristão, formado por católicos e evangélicos, que parece caracterizar bem o que Taylor denomina de modo de imbricação religiosa e social neodurkheimiano, cuja impostação providencialista revela o acoplamento entre um tipo de identidade política ou de ordem civilizacional com certos discursos e práticas religiosas, em que a ação política para construir a ordem social tangencia um plano de Deus para os homens, como nos embates em torno de temas como o aborto e a homossexualidade (ORO *et al*, 2012).

Desse modo, a cena política brasileira é caracterizada por um ativismo político de setores religiosos na definição e formulação de temas relevantes, seja no tocante à

questão do aborto de fetos anencéfalos, de direitos humanos, do casamento e adoção por casais homoafetivos, do ensino religioso, dentre outros, influência talvez menos sentida no Poder Judiciário, já que suas decisões tramitam sob a égide de um cientificismo jurídico, enquanto os Poderes Executivo e Legislativo se mostram mais sensíveis às oscilações do voto e da representatividade popular.

Aliado ao ativismo político, exercem igualmente importante protagonismo social. Do lado católico, contam-se as ações então inspiradas na Teologia da Libertação, mas também nas comunidades eclesiais de base (CEB's), na renovação carismática, e nas diversas pastorais, que visa atuar junto a públicos diversos, como a criança, a população carcerária, a mulher e a justiça social. Do lado evangélico, percebe-se a existência de diversos trabalhos realizados junto à população carcerária, aos dependentes químicos e vinculadas a pessoas marginalizadas, como as relacionadas ao tráfico de drogas.

Já quanto ao espiritismo, doutrina francesa que afirma reunir ciência, filosofia, moral e religião, possui no Brasil o maior número de adeptos no mundo e, conquanto não alcance 5% da população brasileira, suas ideias e pressupostos explicitamente defendidos são acolhidos por boa parte dela, como a reencarnação, aceita por quase metade de católicos que pratica regularmente sua religião (STOLL, 2004).

Influenciado pelo Iluminismo francês de seu tempo, já que discípulo direto de Johann Heinrich Pestalozzi, Kardec²⁰⁴ tratava o espiritismo invariavelmente como uma ciência de observação e uma doutrina filosófica²⁰⁵. É somente em 1868, ao final da compilação doutrinária espírita, que durou de 1857 a 1869, que Kardec assume um específico viés religioso no espiritismo, ao afirmar que o objetivo de assembleias religiosas deve ser:

“[...] a comunhão de pensamentos; é que, com efeito, a palavra religião quer dizer laço. Uma religião, em sua acepção larga e verdadeira, é um laço que religa os homens numa comunhão de sentimentos, de princípios e de crenças [...]

O laço estabelecido por uma religião, seja qual for o seu objetivo, é, pois, essencialmente moral, que liga os corações, que identifica os pensamentos, as aspirações, e não somente o fato de compromissos materiais, que se rompem à vontade, ou da realização de fórmulas que falam mais aos olhos do que ao espírito. O efeito desse laço moral é o de estabelecer entre os que ele une, como consequência da comunhão

²⁰⁴ Pseudônimo do educador francês Hippolyte Leon Denizard Rivail.

²⁰⁵ “Como ciência prática ele consiste nas relações que se estabelecem entre nós e os espíritos; como filosofia, compreende todas as consequências morais que dimanam dessas mesmas relações” (KARDEC, 2013, p. 40).

de vistas e de sentimentos, a fraternidade e a solidariedade, a indulgência e a benevolência mútuas.” (KARDEC, s/d, p. 490/491)

Logo, o caráter religioso no espiritismo residiria na facilitação da comunhão de pensamentos e de sentimentos para vivência da caridade, um sentimento “[...] todo moral, todo espiritual, todo humanitário: o da caridade para com todos ou, em outras palavras: o amor do próximo [...]” (KARDEC, s/d, p. 492), compreendida de duas formas, a beneficente e a benevolente: a primeira corresponde aos recursos materiais de que se dispõe; a segunda está ao alcance de todos “[...] do mais pobre como do mais rico. Se a beneficência é forçosamente limitada, nada além da vontade poderia estabelecer limites à benevolência”²⁰⁶ (KARDEC, s/d, p. 492). Desse modo, praticamente um século antes de Vattimo, Kardec já tematizara a caridade como central na revelação de Jesus e na práxis humana, com diversas implicações antropológicas, morais, econômicas e sociais.

Assim, numa visão próxima à de Kant, ao passo em que o autor francês reconhece certa importância da institucionalidade dos grupos religiosos, também enfatiza a necessidade de que, reunidos, possam compartilhar pensamentos e sentimentos, diminuída a importância do rito e enfatizada a vivência do referido laço moral, o que depende da adesão individual, e não propriamente de aspectos institucionais, os quais podem, no entanto, ser fortalecidos numa dinâmica comunitária própria. Pela descrição, percebe-se tratar-se uma visão de religião afinada à categoria tayloriana pós-durkheimiana, já que comunhão de sentimentos e de pensamentos evoca um tipo de socialidade que coloca em primeiro plano a relação entre pessoas, emergindo, daí, o que Taylor insiste em afirmar sobre os novos modos de espiritualidade, não necessariamente individualizadores e anticlericais, mas que evidenciam um ecumenismo espontâneo, menos permeado por questões institucionais ou dogmáticas.

Portanto, demonstrado rapidamente que as categorias taylorianas podem fornecer relevantes pontos de reflexão sobre o contexto cultural brasileiro, e recuperando

²⁰⁶ Caridade benevolente significa “amar ao próximo como a si mesmo. Ora, se se amar o próximo tanto quanto a si, amar-se-o-á muito; agir-se-á para com outrem como se queresse que os outros agissem para conosco; não se quererá nem se fará mal a ninguém, porque não quereríamos que no-lo fizessem. [...] é, pois, abjurar todo sentimento de ódio, de animosidade, de rancor, de inveja, de ciúme, de vingança, numa palavra, todo desejo e todo pensamento de prejudicar; é perdoar aos inimigos e retribuir o mal com o bem; é ser indulgente para as imperfeições de seus semelhantes e não procurar o argueiro no olho do vizinho, quando não se vê a trave no seu; é esconder ou desculpar as faltas alheias, em vez de se comprazer em as pôr em relevo, por espírito de maledicência; é ainda não se fazer valer à custa dos outros; não procurar esmagar ninguém sob o peso de sua superioridade; não desprezar ninguém pelo orgulho.” (KARDEC, s/d, p. 492/493).

elementos do diálogo entre Taylor e Alves, além dos pontos ora suscitados, questiono até que ponto tais desenvolvimentos – fornecidos por cristianismo e espiritismo – podem ser capazes de romper um ciclo multissecular de dominação, opressão e violência, e permitir que o “povo novo” (RIBEIRO, 2006), aquele que desconheça a guerra, a fome, a miséria, a alienação, e que superou as formas reconfiguradas da violência, possa ser finalmente parido do ventre da história. Será que esses caminhos amplamente disponíveis na sociedade brasileira possuem o condão de encaminhar poderosas articulações em prol de uma sociedade que realize de modo pleno a humanidade do homem?

Certamente que a resposta é histórica e que se perderá no tempo, já que cada época ressignifica o sentido de opressão, de dominação e de violência, assim como dos caminhos de sua superação. Porém, em nossa epocalidade, é possível afirmar que a religião e a espiritualidade se configuram como poderosos fatores na condução da vida das pessoas e na construção de identidades brasileiras, inclusive, tornando ainda mais relevante a discussão sobre suas formas desviantes.

Como conclusão, parece que a concepção de Taylor sobre secularidade, seja como modos em que crença e descrença podem surgir, seja como complexo de crenças e valores que cidadãos abraçam, seja como arranjos institucionais que visam realizar a diversidade democrática, fornece uma profícua chave de leitura acerca do contexto cultural brasileiro, a meu ver, portador de uma secularidade mais propensa a reconhecer a vinculação a determinados bens que Taylor pretende ver articulados no mundo do Atlântico Norte.

Isso porque, acredito, nossas fortes referências culturais “encantadas” não sofrem de uma miopia ou de fortes impensados secularizantes, mas sejam mais sinceras nesse pormenor, no reconhecimento menos enrustido da aspiração à totalidade e ao transcendente, algo que parece fundamental para compreender a condição humana atual. De fato, o autor canadense, conquanto restrinja sua análise a determinadas sociedades, permite que outros cenários sociais possam se autocompreender numa leitura a partir de Taylor, mas para além de Taylor, o que demanda uma corajosa tarefa criativa e um diálogo intenso entre filosofia, ciência, religião e sociedade.

18. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBEY, Ruth. **Charles Taylor**. Princeton University Press: New Jersey, 2000.

____ (org.). **Charles Taylor**. Cambridge University Press: Cambridge, 2004.

AGOSTINHO. **Confissões; De magistro**. 4a ed. - São Paulo: Nova Cultural, 1987.

ALVES, Rubem. **Filosofia da ciência: introdução aos jogos e suas regras**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981.

____. **O suspiro dos oprimidos**. 6 ed. São Paulo: Paulus, 2006.

____. **O enigma da religião**. 4 ed. Campinas/SP: Papyrus, 2008.

ARAUJO, L. B. L. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

ARIÈS, Philippe. **História da morte no ocidente: da Idade Média aos nossos dias**. Trad. de Priscila Viana de Siqueira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

ARGOTE, G.M. **Religión o religiones**, artigo disponível em <<http://www.olimon.org/uan/marquinez-religiones.pdf>>, acessado em 10.05.2012.

____. **Qué es en esencia la religion?**, artigo disponível em <<http://www.olimon.org/uan/marquinez-que.pdf>>, acessado em 10.05.2012.

____. **Por qué es religioso el hombre?**, artigo disponível em <<http://www.olimon.org/uan/marquinez-por-que.pdf>>, acessado em 10.05.2012.

Autores diversos. **Introdução ao pensamento filosófico**. São Paulo: Loyola, 1990.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Trad. Mauro Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

____. **A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas**. Trad. José Gradel. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

____. **Legisladores e intérpretes**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2010.

BELLO, A. A. **Culturas e Religiões: uma leitura fenomenológica**. Bauru. EDUSC, 1998.

BERTEN, André. **Modernidade e desencantamento: Nietzsche, Weber e Foucault**. São Paulo: Saraiva, 2011.

BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Trad. Regina Lyra. Rio de Janeiro: Elsevier: Campus, 2004.

_____. **O final da longa estrada:** considerações sobre a moral e as virtudes. Trad. Léa Novaes. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

_____. **Estado, governo, sociedade:** por uma teoria geral da política. Trad. Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.

BONAVIDES, Paulo. **Ciência política.** 10. ed. São Paulo: Ed. Malheiros, 2010.

BORRADORI, Giovana. **Filosofia em tempos de terror:** diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida. Trad. Roberto Muggiati. – Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2004.

BRANCO, P. G. G., MENDES. G. F. **Curso de direito constitucional.** São Paulo: Saraiva, 2011.

BOUCHARD, G., TAYLOR, C. **Building the Future:** a time for reconciliation. Final report of the Consultation Commission on Accommodation Practices Related to Cultural Differences. Quebec: CCPARDC, 2008.

BUTLER, J., HABERMAS, J., TAYLOR, C. WEST, C., MENDIETA, E., VANANTWERPEN, J. **The power of the religion in the public sphere.** Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntuwerpen (org.). Nova York: Columbia University Press, 2011.

CÂNDIDO, Antônio. **Literatura e sociedade:** estudos de teoria e história literária. 5 ed. São Paulo: Nacional, 1976.

CASSIRER, Ernst. **A Filosofia do Iluminismo.** Trad. Álvaro Cabral. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1994.

CAVALIERI, Edebrande. **A via a-téia para Deus e a constituição de uma ética teleológica a partir de Edmund Husserl.** Vitória: EDUFES, 2012.

DESCARTES, René. **Discurso do método:** para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. São Paulo: Paulus, 2002.

DASTUR, Françoise. **Heidegger e a questão do tempo.** Trad. de João Paz. Lisboa, Instituto Piaget, s/d.

DOMINGUES, J. M. **Do ocidente à modernidade:** intelectuais e mudança social. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DUSSEL, Enrique. **1492: o encobrimento do outro:** a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESSEN, G., STRIET, M. (org.). **Kant e a teologia**. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, s/d.

GILSON, Etienne. **A filosofia da idade média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

FAORO, Raymundo. **Os donos do poder: a formação do patronato político brasileiro**. 3 ed. Globo, 2001.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. 2. ed. - Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Trad. Raquel Ramalhte. Petrópolis: Vozes, 1987.

FREUD, Sigmund. **Cinco lições de psicanálise; A história do movimento psicanalítico; O futuro de uma ilusão; O mal-estar na civilização; Esboço de psicanálise**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

GAUCHET, Marcel. **The disenchantment of the world: a political history of religion**. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997.

GÓGOL, N. V. **Almas mortas**. Trad. de Tatiana Belinky. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

GRUPPI, Luciano. **Tudo começou com Maquiavel: as concepções de Estado em Marx, Engels, Lênin e Gramsci**. 8. ed. Porto Alegre: L&PM, 1987.

GUALDA, D. L. **Individualismo holista: uma articulação crítica ao pensamento político de Charles Taylor**. 2009. 298 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Ciência Política. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

_____. **A ética da discussão e a questão da verdade**. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.

_____. **Entre Naturalismo e Religião**. Estudos Filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007b.

HAMLYN, D. W. **Uma história da filosofia ocidental**. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2011.

HEIDEGGER, Martin. **Cartas sobre o humanismo**. Trad. de Emanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. **Lógica, a pergunta pela essência da linguagem**. Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. **Ser e tempo**. Trad. de Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio de Emanuel Carneiro Leão. 7 ed. Petrópolis, RJ, ed. Vozes, 2012.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**, ou, matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil: texto integral. 3.ed. São Paulo: Ícone Ed., 2009.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KANT, Immanuel. **A Paz Perpétua e outros opúsculos**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008a.

_____. **Crítica da razão prática**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008b.

_____. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, s/d.

KARDEC, Allan. **O que é o espiritismo?** Brasília: FEB, 2013.

_____. **Revista Espírita**: jornal de estudos psicológicos – ano 1868. Brasília: FEB, s/d.

LAITINEN, Arto. **Strong evaluation without moral sources**: on Charles Taylor's philosophical anthropology and ethics. New York/Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

LAKITSCH, Maximilian (org.). **Political Power Reconsidered**: State Power and Civic Activism between Legitimacy and Violence. Peace Report 2013 (Dialog). LIT Verlag, Londres, 2014.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**; Carta acerca da tolerância; Ensaio acerca do entendimento humano. 3a ed. - São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. **Cartas sobre a tolerância**. Trad. Jeane B. Duarte Rangel, Fernando Dias Andrade. São Paulo: Ícone, 2004.

LUCHI, J. P. **A superação da filosofia da consciência em J. Habermas**: a questão do sujeito na formação da teoria comunicativa da sociedade. Roma: Gregorian University Press, 1999.

_____ (org.). **A religião em debate**. José Pedro Luchi, org. Vitória: Aquarius, 2011.

MARION, Jean-Luc. **O visível e o revelado**. Trad. Joaquim Pereira. São Paulo: Loyola, 2010.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**: entre secularização e dessecularização. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995.

MARX, K. e ENGELS, F. **Obras escolhidas**. Vol. 1 e 2. São Paulo, Alfa-Ômega, s/d.

MASCARO, A. L. **Filosofia do direito e filosofia política**: a justiça é possível. 2 ed. São Paulo: Atlas, 2008a.

_____. **Crítica da legalidade e do direito brasileiro**. 2 ed. São Paulo: Quartier Latin, 2008b.

_____. **Estado e forma política**. São Paulo: Boitempo, 2013.

MAUTNER, Thomas (coord.). **Dicionário de Filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2010.

MORAIS, A. A. **O self narrativo em Charles Taylor e Shaun Gallagher**. 2012. 112 f. Dissertação (Mestrado em Ética e Epistemologia) – Centro de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal Piauí. Teresina, 2012.

NASSARO, S. L. F. **A unidade da verdade em Erasmo**. 2005. 183 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

NAVAS, A. M. **Educación, filosofía y historia**. Institución Educativa Escuela Normal Superior Ocaña. Bogotá: Editorial Códice, 2008.

NIETZSCHE, F. W. **Obras incompletas**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ORO, A. P., STEIL, C. A. (organizadores). **A religião no espaço público**: atores e objetos. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Ed. 34, 2013.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RICOEUR, Paul. **Leituras**. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Ed. Loyola, 1992.

_____. **O justo 1**: a justiça como regra moral e como instituição. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Amor e justiça**. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Contingência, ironia e solidariedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Filosofia como política cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

RORTY, R., VATTIMO, G., ZABALA, S. **O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.

ROUSSEAU, J-J. **Do contrato social;** Ensaio sobre a origem das línguas ; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens ; Discurso sobre as ciências e as artes. 3a ed. - São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SADEK, M. T.; WEFFORT, F. C. (Org.). **Os clássicos da política:**Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, ‘O Federalista’. 13. Ed São Paulo: Ática, 2006.

SIQUEIRA, A. K. **Morte e Razão da dita “fase estóica” de Montaigne.** 2011. 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2011.

SOUZA. Jessé de. **A modernização seletiva:** uma reinterpretação do dilema brasileiro. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.

SOUZA, P. C. **Freud, Nietzsche e outros alemães:** artigos, ensaios, entrevistas. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

TAYLOR, Charles. **Hegel and modern society.** Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

_____. **Philosophical Papers I:** human agency and language. Cambridge: Cambridge University Press, 1985a.

_____. **Philosophical Papers II:** philosophy and human sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 1985b.

_____. **Multiculturalism:** examining the politics of recognition. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994.

_____. **Philosophical arguments.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.

_____. **A Catholic Modernity?** James L. Heft (eds). New York: Oxford, 1999a.

_____. **Hegel.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999b.

_____. **Argumentos filosóficos.** Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **Sources of the self:** the making of the modern identity. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

_____. **The ethics of authenticity.** Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003a.

_____. **Varieties of Religion Today:** William James Revisited. Cambridge, Mass.: Harvard, 2003b.

_____. **Modern Social Imaginaries.** Durham, NC: Duke University, 2004.

- _____. **Hegel e a sociedade moderna**. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. **A secular age**. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- _____. **A esfera pública**. Trad. Artur Mourão. Covilhã: LusosofiaPress, 2010a.
- _____. **Imaginários sociais modernos**. Lisboa: Texto & Grafia, 2010b.
- _____. **Uma era secular**. Trad. Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010c.
- _____. **A ética da autenticidade**. São Paulo: É Realizações, 2011a.
- _____. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. 3. Ed. Loyola: São Paulo, 2011b.
- _____. **Dilemmas and connections: selected essays**. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2011c.
- TAYLOR, C., MACLURE, J. **Secularism and freedom of conscience**. Translated by Jane Marie Todd. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011.
- TILGHMAN, B. R. **Introdução à filosofia da religião**. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1996.
- TODOROV, Tzvetan. **O espírito das luzes**. Trad. Mônica Cristina Corrêa. São Paulo: Barcarolla, 2008.
- TOLSTÓI, Liev. **Minha religião**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: A Girafa, 2011.
- TOYNBEE, Arnold. **A sociedade do futuro**. Trad. Celina Whately. 3 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.
- VASCONCELOS, Francisco de. **Habermas e o conteúdo normativo da modernidade**. Vila Velha: Edição do autor, 2008.
- VATTIMO, Gianni. **Acreditar em acreditar**. Trad. de Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1998.
- _____. **Depois da cristandade**. Por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- VOLTAIRE. **Tratado sobre a Tolerância: a propósito da morte de Jean Calas**. Trad. Paulo Neves – 2. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- WARNER, M., VANANTWERPEN, J., CALHOUN, C. (eds). **Varieties of secularism in a secular age**. Harvard University Press, 2010.

WEBER, Max. **Ensaio de sociologia**. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, LTC Editora, 1982.

_____. **A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEFFORT, F. C. **Os clássicos da política**. 10. ed. São Paulo: Ática, 1998.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da religião**. São Paulo: Paulus, 1991.

Artigos:

ARAÚJO, L. B. A ordem moral moderna e a política do secularismo. *Rev. Ethic@*. Florianópolis, v. 10, n. 3, p. 39 - 53, Dez. 2011. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.5007/1677-2954.2011v10n3p39>>, acessado em 20.04.2014.

BARREIRA, M. M. O campo religioso a partir do neopragmatismo de Rorty. *Rever – Revista de Estudos da Religião*. São Paulo. Ano 13, n. 01, Jan/Jun 2013. Disponível em <<http://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/16173/12191>>, acessado em 01.06.2014.

_____. O futuro da religião após a metafísica: o diálogo entre Rorty e Vattimo. *Revista Redescrições*. Ano I, Ed. Especial, 2009. Disponível em <<http://www.gtpragmatismo.com.br/redescricoes/redescricoes/memoria/barreira.pdf>>, acessado em 01.06.2014.

BURITY, J. A. Religião, política e cultura. *Tempo soc.* São Paulo, v. 20, n. 2, Nov. 2008. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702008000200005>>, acessado em 10.01.2015.

CAMPOS, R. B. C, GUSMÃO, E. H. A. Religião e modernidade: perspectivas da sociologia clássica. *Religião em movimento: relações entre religião e modernidade. Campos Revista de Antropologia Social*, Curitiba, vol. 11, n. 1, p. 65-81, 2010. Disponível em <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/campos/article/view/19139>>, acessado em 20.05.2014.

CINCUNEGUI, J. M. Jürgen Habermas y Charles Taylor sobre el proyecto de la modernidad. *Praxis, Revista de Filosofía*. n. 70, enero-junio 2013, p. 71-96. Disponível em <doi.org/10.15359/praxis.70.4>, acessado em 10.10.2014.

_____. Las condiciones de la creencia y la increencia en la era secular. *HYBRIS. Revista de Filosofía*, Vol. 5 N° 1, ISSN 0718-8382, Primavera 2014, pp. 77-94. Disponível em <<http://revistas.cenaltel.cl/index.php/hybris/article/view/41>>, acessado em 25.09.2014.

COSTA e SILVA, Alberto da. “O Brasil, a África e o Atlântico no século XIX”. *Estud. av.* São Paulo, v. 8, n. 21, Ago. 1994. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v8n21/03.pdf>>, acessado em 15.05.2014.

CURTO, D. R.; JERONIMO, M. B.; DOMINGOS, N. Nações e nacionalismos (a teoria, a história, a moral). *Tempo soc.*, São Paulo, v. 24, n.2, Nov. 2012. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702012000200003>>, acessado em 30.05.2014.

FOSCHIERA, R. Autenticidade e antropologia filosófica em Charles Taylor. *Revista Saberes*, Natal, vol. 1, n. 2, p. 152-165, maio/2009. Disponível em <<http://www.cchla.ufrn.br/saberes/Edicao2/Artigos/Rogério%20Foschiera,%20p.%20152-165.pdf>>, acessado em 26.04.2014.

_____. A realidade sócio-política e a questão da autenticidade em Charles Taylor. *Griot – Revista de Filosofia*, Bahia, vol. 7, n. 1, p. 36-54, jun/2013. Disponível em <<http://www.ufrb.edu.br/griot/images/vol7-n1/4.pdf>>, acessado em 26.04.2014.

GARY, Kevin. The wisdom of clichés: liberal learning and the burden of originality. *Philosophy of Education Society of Great Britain. Annual Conference*. New College, Oxford. 28 – 30 March 2014. Disponível em <http://www.philosophy-of-education.org/uploads/2014_Conference/Papers/Williams.pdf>, acessado em 17.03.2014.

LARMORE, Charles. How Much Can We Stand?. Review: Charles Taylor, A Secular Age, in *The New Republic*, 9 April 2008. Disponível em <<http://www.newrepublic.com/article/books/how-much-can-we-stand>>, acessado em 20.04.2015.

LLOYD, Vincent. What Taylor misses. *The Immanent Frame*. 2010. Disponível em <<http://blogs.ssrc.org/tif/2010/05/03/what-taylor-misses/>>, acessado em 25.04.2015.

LOSSO, Tiago. A crítica de Charles Taylor ao naturalismo na ciência política. *Rev. Sociol. Política*, Curitiba, v. 19, n. 39, p. 91-101, jun 2011. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v19n39/a07v19n39.pdf>>, acessado em 23.03.2014.

LUCHI, J. P. O Lugar das religiões uma sociedade pós-secular. Discussão da perspectiva de J. Habermas. In: ROSA, W. e RIBEIRO, O. L. (org). *Religião e Sociedade pós-secular*, São Paulo: Academia Cristã e Editora Unida, 2014, p. 89-109.

MARQUES, A. B. Charles Taylor: a secular age. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, 2009. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872009000200013>>, acessado em 24.05.2014.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos estud. - CEBRAP*, São Paulo, n. 74, Mar. 2006. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002006000100004>>, acessado em 15.01.2015.

MONTEIRO, R. B. As Reformas Religiosas na Europa Moderna: notas para um debate historiográfico. *Varia hist.*, Belo Horizonte, v. 23, n. 37, Jun/2007. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-87752007000100008>>, acessado em 03.05.2014.

MORAIS, A. A. A concepção de Charles Taylor de uma ética da autenticidade unida a uma política do reconhecimento. *Revista Filosofia Capital – RFC* ISSN 1982-6613, Brasília, vol. 6, n. 13, p. 03-12, jul/2011.

NOBRE, R. F. O desencantamento do mundo: todos os passos de um conceito. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v.19, n. 54, Fev/2004. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092004000100010>>, acessado em 28.05.2014.

_____. Weber e o desencantamento do mundo: uma interlocução com o pensamento de Nietzsche. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 49, n. 3, 2006. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0011-52582006000300003>>, acessado em 28.05.2014.

OLIVEIRA, R. S. “A África desde o fim da Guerra Fria”. *Relações Internacionais*, Lisboa, n. 24, dez/2009. Disponível em <http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1645-91992009000400011&lng=pt&nrm=iso>, acessado em 15.05.2014.

PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber: Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 13, n. 37, Jun de 1998. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69091998000200003>>, acessado em 03.05.2014.

RIBEIRO, E. V. Ética na filosofia de Charles Taylor. *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia da Faculdade Católica de Pouso Alegre*. Volume 04 - Número 09 - Ano 2012, disponível em http://www.theoria.com.br/edicao0212/etica_de_taylor.pdf, acessado em 22.03.2014.

SILVA, L. T. O multiculturalismo e a política de reconhecimento de Charles Taylor. *Novos Estudos Jurídicos – NEJ*, Vol. 11, n. 2, p. 313-322 / jul-dez 2006. Disponível em <<http://siaiweb06.univali.br/seer/index.php/nej/article/view/440/382>>, acessado em 23.11.2014.

SOUZA, Jessé de. A gramática social da desigualdade brasileira. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 19, n. 54, Feb. 2004. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092004000100005>>, acessado em 30.05.2014.

STOLL, S. J. Religião, ciência ou auto-ajuda? trajetos do Espiritismo no Brasil. *Rev. Antropol.*, São Paulo, v. 45, n. 2, 2002. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012002000200003>>, acessado em 20.01.2015.

STOLL, S. J. Narrativas biográficas: a construção da identidade espírita no Brasil e sua fragmentação. *Estud. av.*, São Paulo, v. 18, n. 52, Dec. 2004. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000300013>>, acessado em 20.01.2015.

WILLIAMS, Emma. In excess of epistemology: Siegel, Taylor, Heidegger and the conditions of thought. *Philosophy of Education Society of Great Britain*. Annual Conference. New College, Oxford. 28–30 Mai/2014. Disponível em <http://www.philosophy-of-education.org/uploads/2014Conference/Papers/Williams.pdf>, acessado em 17.03.2014.

ZABATIERO, J. P. T. A religião e a esfera pública. *Cadernos de Ética e Filosofia*. Universidade de São Paulo. São Paulo, v. 12, 1 semestre de 2008, p 139-159.