

**EPISTEMOLOGIA RELIGIOSA E FORMAS DE
DISCURSIVIDADES SOBREPOSTAS: UMA ANÁLISE DESDE
A POLÍTICA DA SECULARIZAÇÃO DE CHARLES TAYLOR**

**[RELIGIOUS EPISTEMOLOGY AND SHAPES OF
OVERLAPING DISCOURSES: AN ANALYSIS FROM THE
POLITICS OF SECULARIZATION OF CHARLES TAYLOR]**

Joel Decothé Junior

Mestre em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2017v24n44ID9860>

Natal, v. 24, n. 44
Maio-Ago. 2017, p. 151-184

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Neste artigo temos como objetivo tratar do significado político da secularização. Iniciamos abordando a tensão existente entre a epistemologia religiosa e a epistemologia do humanismo exclusivo. Damos continuidade problematizando a questão referente à era dos reordenamentos e da transmutação para uma nova ordem moral secularizada, na qual o agente humano se autointerpreta. Assim, destacamos a relevância da presença da epistemologia religiosa na construção de uma nova mentalidade no imaginário social moderno. Surge a implicação do exercício do *self* se avaliar fortemente a partir da epistemologia imanente do humanismo exclusivo. Outra abordagem empreendida deste problema é a da elaboração de uma ética da autenticidade, que interferiu na construção da identidade moral expressivista, cada vez mais desarraigada dos pressupostos da epistemologia religiosa. Então, abordamos a postura do agente humano viver o conflito de busca por autorrealização e sentido normativo-ontológico para o seu *self* ao articular a sua forma de vida e identidade moral numa era secular.

Palavras-chave: Religião; Discurso; Sobreposição; Política; Secularização.

Abstract: In this article we aim to address the political significance of secularization. We begin by addressing the tension between religious epistemology and the epistemology of exclusive humanism. We proceed to the question of the age of reordering and transmutation into a new secularized moral order, where the human agent is self-interpreting. Thus, we highlight the relevance of the presence of religious epistemology in the construction of a new mentality in the modern social imaginary. The implication of the exercise of the *self* arises strongly from the immanent epistemology of exclusive humanism. Another approach taken to this problem is the elaboration of an Ethics of authenticity, which interfered in the construction of expressivist moral identity, increasingly uprooted from the presuppositions of religious epistemology. So we approach the posture of the human agent to live the search conflict for self-realization and normative-ontological sense for his *self* by articulating his way of life and moral identity in a secular age.

Keywords: Religion; Discourse; Overlap; Politics; Secularization.

O significado da política da secularização detém determinada normatividade na vida cultural e política ocidental. Este significado é usualmente encarado, como aquele que ocorreu em razão do processo de secularização e desencanto da vida moral moderna. Entretanto, isto não significa que tivemos a supressão dos elementos religiosos e ontológicos dos campos tópicos e metatópicos da esfera pública política democrática. Ao longo da história temos presenciado uma série de disputas onde os discursos religiosos e científicos entraram em conflito. O que se tem percebido é que o discurso da ciência, em última instância, tem se saído vitorioso em boa parte das democracias no Ocidente. No pensamento político de Charles Taylor, podemos encontrar uma reflexão que problematiza tal imperativo religioso e procedimental conflitivo, existente entre ambos os campos de saberes. Taylor empreende uma espécie de genealogia das práticas em que o agente humano vai operando em seu si mesmo (*self*) a construção de uma identidade, que tem diante de si o problema das modificações profundas que as condições de crença e descrença passaram nos últimos séculos.

Todavia, esta situação atingiu a vida do agente humano nos últimos quinhentos anos no Ocidente de uma forma inegável. Este tipo de aporia é cotejado de uma maneira pertinente nas últimas obras de Taylor que versam sobre o estatuto das relações entre religião, ética, política e ciência. Para o filósofo canadense, o que tem acontecido é uma efetiva reelaboração e novo estabelecimento de sentidos no que tange aos antigos e renovados modos de pensar, agir e se engajar na vida moral ocidental. Isto se dá, precisamente, no que diz respeito à espiritualidade e as suas formas de discursividades abrangentes e sobrepostas, como algo que tem permeado o imaginário social moderno. É a legitimação da afirmação da ética da vida cotidiana e da elaboração da identidade do si mesmo (*self*), num sentido de ser uma espécie de projeto em curso em que temos o fato aberto daquilo que envolve a ação “existencial da busca de significados que na idade moderna não se define nem pela cosmovisão cristã e muito menos pela visão de sociedade

democrática secularizada” (Souza, 2005, p. 64-65). Sendo assim, quando pensamos no pano de fundo dos deslocamentos epistemológicos religiosos e humanísticos, o que podemos notar é a presença de uma dúplice herança político cultural presente no processo de secularização. Então, temos diante de nós uma imagem turva deste fenômeno da era secular, que tem de ser investigada de uma forma analítica e fenomenológica, a esta tarefa Charles Taylor e outros filósofos tem se dedicado nos últimos anos tendo em vista o busca de seus novos significados.

Neste texto, temos como estratégia analisar o sentido da política da secularização a partir do pensamento de Charles Taylor. Assim, teremos que levar em conta os deslocamentos das condições de crença e descrença hodiernas. Dessa forma, tentamos burilar tais questões, pela via da epistemologia e da ética, pois estes problemas têm ampla repercussão em termos de filosofia política atual. Logo, a vida do agente humano e a elaboração de seu si mesmo (*self*) é o que está em jogo nesta articulação filosófico-moral da identidade moderna. Nessa leitura pretende-se compreender a noção de era secular, sendo isto algo que pauta o ritmo investigativo de nossa temática e problemas filosóficos abordados. Ademais, cabe frisar que Taylor nos ajuda a compreendermos melhor os processos de modernização secular do mundo latino e da ordem moral moderna.

Nesta perspectiva, somos alertados de que existem várias espécies de modernidades alternativas, ou seja, no estofa da teoria da secularização tal pluralismo se torna uma chave de interpretação dos processos de desencantamento do mundo moderno. Porém, isto não significa que na realidade da estrutura social hodierna, conste a presença de menos crença ou escassez de espiritualidades. Asseveramos que na esfera pública política existe uma frenética movimentação de discursos e práticas ligadas a um tipo de religiosidade que tem se mostrado militante de diversas causas nos dias atuais, basta pensarmos no fundamentalismo presente na diversi-

dade das sociedades democráticas do mundo contemporâneo que são laicas e em boa medida multiculturais.

1. Da epistemologia religiosa como prolepse para a epistemología humanista exclusiva

Quando pensamos seriamente na noção de sagrado, podemos afirmar que este tipo de fenômeno sempre teve o seu lugar assegurado na vida cotidiana do ser humano ao longo das eras. Isto se dá desde as formas mais primitivas de sua existência, pois foi “compreendido no sentido de ser encarado como o fundamento da realidade” (Diaz, 2003, p. 17). Porém, com o advento da modernidade, os modos de discursividades encontrados no arcabouço epistêmico do sagrado, foram ganhando contornos que não ficaram livres de determinadas imbricações com o avanço da secularização na constituição das bases da sociedade moderna. No cenário do século XVIII, e até mesmo nos tempos hodiernos, a noção apresentada por Taylor de “humanismo exclusivo”¹, que emerge como uma espécie de epistemologia moral que serve de opção tangencial naturalista, no que se refere à estrutura epistemológica forjada pela teologia cristã. Evidentemente, houve uma série de reações opostas a este tipo de epistemologia moral humanista natural. Entretanto, o que se nota é que apesar disto muitas sociedades e indivíduos, passaram a ter a liberdade de escolher que perspectiva e visão de mundo seguir. Como consequência disto o lugar e o poder da religião na esfera pública, sofreu enormes mutações com

¹ Charles Taylor explica que este conceito foi ponderando e que, devido ao surgimento em curso do processo de expansão da sociedade disciplinar moderna: “as pessoas começam a se interessar pela natureza, pela vida ao seu redor, “pelas coisas em si”, e não apenas pela referência posta em Deus. Onde antes havia apenas um objetivo ao retratar a natureza ou ao refletir sobre ela ou sobre a vida humana, agora existem dois. As pessoas deram o primeiro passo em uma jornada que conduz a nós. É suficiente que tenham cada vez mais interesse pela natureza-por-si-só e, gradativamente, isto vai aumentar, ao passo que a referência ao divino se atrofia, até que, por fim, elas se tornam humanistas exclusivas modernas ou pelo menos seculares” (Taylor, 2010, p. 117).

a perda de sua hegemonia. O propósito de Taylor empreender estas investigações sobre o processo e significado da secularização no Ocidente, talvez seja o de busca por compreensão do modo como isso se processou levando em consideração, “uma série de tipos ideais numa era de mobilização” (Taylor, 2010, p. 495). Berten, nos ajuda a entender isto afirmando que:

Taylor assume a noção de tipo ideal weberiana, algo que se equivale ao conceito, quando o mesmo acaba sendo compreendido de uma forma nominalista. Aqui temos um movimento destinado a elucidar as situações históricas e complexas de uma forma abrangente, pois denota a relacionalidade presente entre a religião, a sociedade civil em seu avanço secularista e a questão que envolve o atual papel da religião na esfera pública política. (Berten, 2011, p. 88)

Na perspectiva de Taylor, as razões normativas que são usualmente invocadas para elucidar o processo de secularização – tais como o avanço da urbanização, a expansão da educação formalizada, padronizada e ainda a distinção da modernização industrial ocorrida nos países da Europa e América do Norte – são fundamentais para as mutações que foram sendo incorporadas na vida desencantada do agente humano moderno. Tais aportes servem apenas para mostrar que o processo de secularização foi deveras hermético e que tem diversas nuances implícitas de modo que além destas forças, a questão religiosa tem de ser levada seriamente em consideração nesta avaliação. Isto porque nos séculos XIX e XX, muitos movimentos de reavivamentos religiosos surgiram na ordem social moderna. Mesmo que na segunda metade do século passado estes movimentos, tenham entrado em um processo de declínio em muitos países do Ocidente. Segundo a reflexão de Taylor, alguns fenômenos ocorreram no âmbito ocidental que justificam este declínio, e isto pode ser denominado de movimento de secularização. Assim, o que temos como aporia deflagrada e a ser enfrentada é a tarefa de redescrever hermeneuticamente, os fenômenos que se sucederam ao longo da história deste novo

imaginário social. De modo que, faz-se necessário pensar que nas múltiplas teorias da secularização, um ponto nuclear e comum é denotado, a saber, o de que temos uma variedade de circunstâncias causais e singulares sobre tal processo. Estes permeiam por inteiro o processo de “modificação da epistemologia moral das condições de crença da ordem social moderna, pois abrem uma série de variantes entre muitas outras no que diz respeito aquilo que seja uma crença axiomática” (Araujo, 2012, p. 19-20). Logo, Taylor busca desta forma elucidar o significado do ato de fala locucionário que profere a sentença de vivermos em uma era secular na qual a crença em Deus se apresenta apenas como uma possibilidade humana entre tantas outras.

Nesta perspectiva, Taylor tentar forjar duas vias contestatórias que problematizam a percepção dos teóricos que entendem que o processo de secularização seja uma espécie de discurso que indique o enfraquecimento da presença do fenômeno religioso na esfera pública política. No momento (i) enceta-se a objeção dirigida à concepção de que pudessem existir imagens prolépticas e fundacionalistas referentes a uma real idade de ouro atrelada à religião e à fé. Lugar este que serviria de ponto de partida para as averiguações da referida pusilanimidade, operada pela secularização no que diz respeito ao fenômeno do sagrado. Taylor problematiza no sentido de chamar à baila a necessidade de realização do trabalho de definição daquilo que seja a religião em si. Todavia, se for considerado como válido o critério de demarcação que gira em torno do eixo de que a religião tem a sua base em determinados credos e entes supranaturais. Logo, a possibilidade de reconhecimento do seu enfraquecimento é uma possibilidade plausível com o desencanto operado pela epistemologia do humanismo exclusivo com base no naturalismo cientificista.

Ademais, se agruparmos estas imagens num abrangente campo de crenças e espiritualidades dentre os quais existe certa forma de preocupação explícita com posturas e discursos escatológicos começaremos a perceber a sua presença nítida. Por esta razão, o

discurso que afirma a presença da religião e sua linguagem na esfera pública com força e permanência, mesmo em meio aos processos de secularização tem de considerar a sobreposição dos discursos religiosos e laicos na contemporaneidade político-cultural. O segundo momento (ii) põe em exame as narrativas histórica do passado com que estão sendo trabalhadas, pois “não existe a possibilidade de meramente remeter as imagens referentes à religião no mundo latino ao catolicismo forjado no século XII” (Taylor, 2010, p. 500), e, desta forma, querer tomar o catolicismo escolástico como base isolada da ortodoxia – esta talvez não seja a melhor via de compreensão para estes problemas, pois este movimento, junto com os movimentos que se afastaram deste, devem ser levados em conta como colaboradores do processo de secularização, mesmo que não tenha acontecido a preponderância da epistemologia religiosa com uma espécie de responsabilidade forte por tais desdobramentos éticos, políticos e científicos.

Com o advento do humanismo exclusivo, a conceituação de religião sofreu certa relativização. Para termos uma boa noção desta problemática, frisamos que no mínimo existiram três forças que tentaram dar conta do pano de fundo epistêmico-moral da religião na modernidade. Isto é, (a) temos a postura funcionalista onde se dá uma distinção dos conteúdos doutrinários e sentimentais da religião, em detrimento de sua funcionalidade social que pode ser operada pela própria religião. Esta posição afirma que a religião seria considerada como a garantidora da ordem social. Um grande defensor desta postura foi E. Durkheim, que postulava a noção de que a religião é a força que condiciona a existência da própria sociedade, ou seja, “para Durkheim a religião é uma coisa eminentemente social” (Dalgalarrondo, 2008, p. 37). Outro aspecto relevante é (b) o que postula que a religião é o campo da conflitualidade, no qual foram suplantados aqueles conteúdos religiosos ingênuos e a pretensa noção de que estes garantam a funcionalidade integracionista e social da religião, pois o que lhe resta é apenas a via mística que se desvia dos conflitos sociais e

barra a força do ser humano se determinar a si mesmo. Nesta senda temos filósofos de envergadura crítica, tais como: Feuerbach, Marx e Horkheimer. No caso de Marx como bem expressa Konder, vemos que “para Marx, a consciência religiosa era a consciência alienada por excelência” (Konder, 2010, p. 69).

O discurso que se utiliza do simbólico e do cultural é uma via que entende a religião como a guardadora de sentidos folclóricos e populares basilares. Deste feita, a religião oferece aos sujeitos históricos as condições necessárias, para interpretarem a sua condição existencial. Logo, seja por meio do indivíduo ou da coletividade o poder de erigir um tipo de identidade que seja dominante do ambiente em que se vive é uma possibilidade real. Giddens diz que “a força da religião era assim uma consciência da capacidade da sociedade humana dominar o mundo” (Giddens, 1998, p. 121). Nesta direção, Taylor continua ponderando sobre as fraturas que os discursos críticos sobre a religião expõem na linha corrosiva da teoria da secularização, em termos de entenderem a religião como em estado de declínio. Aqui entra em jogo a veracidade da religião já que para a ciência ela não tem valor verificacionista de verdade. A epistemologia religião vai deixando de ter relevância, pois as situações cruciais da existência humana vão sendo encaradas em termos de uma razão puramente instrumental e cientificista. Por fim, a sua força baseada na autoridade sagrada perde todo o seu vigor porque na ordem social moderna é a autonomia do indivíduo que ganha destaque ético normativo.

Nota-se aqui, que esta gama de esforços explicativos demonstra que na modernidade ocorreu um esforço de supressão do poder e do espaço que a religião ocupava em relação à epistemologia do humanismo exclusivo. Para Taylor, esta proposição procede porque aconteceu sim um declínio das formas de vida religiosa. Entretanto, “faz-se necessário definir com mais precisão a solidificação desta movimentação supressiva” (Taylor, 2010, p. 503). Taylor define a religião como o propósito moral que têm as condições necessárias de intervir e estabelecer as condições razoáveis do

tratamento dos assuntos humanos, sem negar os seus credos institucionais. Nesta linha, Taylor tem a intencionalidade de concentrar o seu olhar na religião como uma série de crenças e atividades que tem como base os entes supranaturais. Com isso, concentrar-se-á ainda na direção da mutação ontológica dos seres humanos em algo que os conduz para além daquilo que seja considerado de forma normativa o florescimento humano. Se tomarmos como exemplo o caso do cristianismo que tem como centro a celebração e participação da festa de “ágape” ou festa do amor de Deus, amor este que ultrapassa toda e qualquer mutualidade horizontal e imanente naturalizada da própria identidade e condição humana em si mesma.

Taylor denota que a modificação das condições de crença, indica que o grande conflito que se estabeleceu entre as perspectivas de transformações epistêmicas, se chocou com tipos ideais tais como a figura mendicante de são Francisco de Assis. Diante das perspectivas referentes ao naturalismo que estavam fundamentadas na percepção providencial defendida pelo deísmo, e foi algo que consequentemente resultou no materialismo. Para Taylor é importante discernir que os elementos da urbanização, industrialização, o trânsito de pessoas durante as grandes navegações, o progresso da ciência e a escolarização com mais assente na padronização dos indivíduos colaboraram para o enfraquecimento das formas religiosas de vida e crenças anteriores à ordem moral moderna parcialmente desencantada. Taylor nos apresenta um cenário que não pode ser lido de uma forma linear, pois “estamos diante dos lugares onde a fé se encontra em tensão com a descrença, numa sociedade cada vez mais fragmentada em setores secularizados” (Ribeiro, 2010, p. 147).

Por certo, se tivermos como pano de fundo estas tensões expostas por Taylor, seguramente notaremos que novas configurações de crença não necessariamente religiosas, surgiram no campo da espiritualidade entre os latinos. Nesta nova imagem temos em termos de condições de crença, a possibilidade de lançarmos obje-

ções e rejeições à fé cristã, sendo algo que surge como novidade histórica como vemos no caso do deísmo e ateísmo crescentes. A liberdade de escolher a condição de crença pessoal vem à tona de uma forma premente. Taylor quer justamente circunscrever o lugar destas novas condições de crença, ou seja, o que entra em jogo é tudo àquilo que diz respeito à vida do agente humano protegido na construção de sua identidade moral. O que temos com o advento da modernidade é a construção de um “indivíduo que se torna cada vez mais confiante em sua capacidade de definir a sua própria identidade, até mesmo em descontinuidade com a realidade até então vigente anteriormente” (Rodrigues, 2015, p. 182). Então, o sujeito moderno ganha segurança em sua capacidade de forjar uma ordem moral que tem na imanência a sua força na fonte moral da benevolência, dispensando assim as referências a uma força superior verticalizada ou meramente exógena a si mesmo. Logo, o que temos em curso é a implantação da epistemologia moral do humanismo exclusivo e o forjar de uma si mesmo protegido que se autointerpreta e avalia fortemente a sua vida moral naturalizada.

Neste sentido, Taylor estabelece um diálogo com Durkheim. Isto se dá no que tange a uma reconfiguração das novas formas de vida espiritual ou daquelas que não tenham exatamente esta conotação. Durkheim parte de uma concepção de religião que é situada desde um ponto de vista sociogenético. Neste sentido, o sentimento religioso é gerado a partir do sentimento de dependência que a sociedade gera como força moral coletiva. Este tipo de sentimento em vários momentos acaba sendo projetado de uma forma exógena, pois as “consciências dos sujeitos projetam situações de fervor coletivo ao ponto de viverem situações de êxtase em torno de um totem ou símbolo que acaba sendo sacralizado” (Martelli, 1995, p. 69). Nesse sentido, é que “Durkheim denota que o declínio da crença individual representa uma mutação no paradigma institucional do lugar da religião na ordem social moderna” (Abbey, 2000, p. 202). A influência do pensamento de Durkheim no que

tange à sobreposição dos discursos, isto é, entre aquilo que diz respeito ao religioso e ao secular, exercerá importante influência na análise empreendida por Taylor no que concerne à secularização, quando ele empreende a distinção refinada entre aquilo que seja próprio da religião ou da sociedade civil. Neste sentido argumenta Taylor:

Denominarei esse tipo de vínculo entre a religião e o Estado de “neodurkheimiano”, contrastando-o, de um lado, com o modo “paleodurkheimiano” das sociedades católicas “barrocas” e, do outro, com formas mais recentes, em que a dimensão espiritual da existência está bem desconectada da dimensão política. A fase “paleo” corresponde a uma situação em que uma sensação de dependência ôntica do Estado em relação a Deus e tempos superiores ainda esteja 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 de seu Desígnio. É nisso que concordamos como a descrição comum que identifica a nossa sociedade, o que poderíamos chamar de sua “identidade política”. (Taylor, 2010, p. 533)

A partir da distinção que Taylor estabelece, e ao tomar como base o pensamento de Durkheim, já se nota o desengajamento holístico que atinge a vida espiritual e demais elementos categoriais que transcende a vida do indivíduo secularizado, tais como a sociedade, o partido, a nação e a própria história contribuem para a expansão da discursividade sobreposta do humanismo exclusivo. Esta seria a via que Taylor denota como um conjunto de práticas que não extirpou as ações religiosas da ordem social moderna, “porém contribuiu com a formação do imaginário social desta configuração civilizacional” (Gauchet, 1997, p. X). A religião conforme Taylor, comporta a configuração que desperta o nosso senso de saber conscientemente em que lugar se vive. A religião em sua discursividade, apesar das sobreposições epistemológicas, denota tanto a força de fundamentação e coesão social, assim como o seu conteúdo interpela as sociedades e ajuda a discernirmos o processo em curso da secularização, na perspectiva do seu

contraponto colaborativo que foi exposto no escopo da epistemologia do humanismo exclusivo que esteve centrado na fonte moral da benevolência ética.

Enfim, a experiência fenomênica do agente humano, a partir de então se dá de uma forma meramente imanente e naturalizada. A epistemologia do humanismo exclusivo, ao ser compreendida como a positivação de uma espécie de ética que promove a afirmação da autossuficiência e do reconhecimento da contingência e finitude humana, acaba gerando um novo estado de coisas no pano de fundo histórico moral moderno. Logo, a constituição e amadurecimento do agente humano e de sua identidade moral, pressupõem neste contexto a sobreposição negativa e crítica da transcendência divina. Neste processo de formação do si mesmo (*self*) moderno protegido, em meio a todos os eventos de desencantamento, vemos que a sua cosmovisão encantada entra em colapso e acaba fracassando em sua proposta de crença anterior. De modo que “vai surgindo um si mesmo (*self*) protegido, ilustrado e que se autointerpreta em sua busca constante de se emancipar antropocentricamente” (Reus, 2014, p. 91-92). Por certo, a falta de crença na modernidade não é resultado de uma mera postura de indiferença. O que se percebe é que temos uma série de condições históricas que estão por detrás das avaliações que denotam a ideia da exigência de superação de um modelo irracional que significava as condições de crença da antiga epistemologia religiosa. Segundo Taylor, o que se propõe agora é uma condição humana desengajada e impessoal que acaba sendo um movimento inexoravelmente ligado ao imaginário social moderno, a ética com ares epistemológicos arraigado na cientificidade e na construção de uma consciência histórica que rege as mentalidades da era moderna em vista do processo de secularização da esfera pública cultural e política latina.

2. A era dos reordenamentos e a transmutação para uma ordem social secularizada

Os estratos sociais que compunham as camadas privilegiadas da ordem social moderna foram entusiasticamente às fomentadoras do gradual processo de secularização. Este movimento atingiu os séculos subsequentes e tem se alastrado até os dias de hoje. Aqui o modelo dos tipos ideais que Taylor utiliza em sua análise argumentativa sobre o fenômeno, compõe este vetor epistemológico que serve para descrever a passagem do antigo regime para o novo regime pós-revolucionário. No antigo regime, a configuração da vida religiosa fazia parte fundante da ordem social e estava presente intensamente na práxis das diversas formas de vida religiosa. Por esta razão, tanto o formato hierárquico de complementariedade, como o ritualístico, o encantando e os festivais conferiam sentido à existência da vida cotidiana da comunidade paroquial. Nesta ordem moral social, a noção de pertença à igreja universal e a comunidade local era algo que se sedimentava por meio de ritos litúrgicos, bênçãos de proteção contra os perigos e acabavam sendo práticas constantemente comuns. Um dado importante que tem de ser registrado é o de que as revoluções sociais axiais², não conseguiram suprimir por completo a perspectiva comunitária da antiga religiosidade encantada da vida do agente humano.

A religião vista nos moldes do antigo regime não interessa mais às camadas abastadas, devido ao fato de que agora acontece uma colisão entre a busca por uma postura de individuação e a neces-

² Eisenstadt pondera que por civilizações axiais devemos entender aquelas civilizações que se cristalizaram durante o milênio que vai de 500 a.C. até ao primeiro século da era cristã. A cristalização destas civilizações pode ser considerada como uma das maiores conquistas revolucionárias da história da humanidade, tendo mudado o curso da história humana. Durante este período, emergiram novos tipos de visões cosmológicas, uma das quais foi o desenvolvimento e a institucionalização de uma nova concepção da tensão básica entre as ordens da transcendência e do mundano (Eisenstadt, 2011, p. 74-75).

sidade de entrega plena aos ritos comunitários, “que são entendidos como ritos cruciais para a vida moral do agente humano neste arranjo social” (Taylor, 2010, p. 517-518). Apenas as camadas inferiores é que tomam estes ritos para si e os reordenam e operam assim uma transmutação em suas práticas. Logo, estas camadas não negam por completo as formas rituais predecessoras ao reinventarem os jeitos de viver as novas condições de crença. O que se nota é que o vulto histórico do cristianismo sofreu uma fratura operada pelo processo de secularização no seu cerne que é o das condições de crença. O desencantamento age na vida das classes dominantes liberais, isto ocorre numa tensão com a classe trabalhadora e suas formas de ver o mundo. De modo que esta perspectiva conflituosa ganha os postos e mentes do alto clero na vida da igreja, porém somente após a reforma protestante é que temos um alargamento do fosso entre a cultura das classes dominantes e cultura da classe trabalhadora. Esta situação fomenta uma descontinuidade na vida devocional e social da igreja em seus vários setores. Assim, vemos nas guerras de religião uma luta de classes que, demanda cada vez mais uma tomada de posição da parte das hierarquias clericais e dos governantes civis seculares.

O reordenamento e a transmutação da ordem social na linha da secularização, neste cenário se processam com a força da urbanização e com o começo das transformações operadas pela industrialização. Conforme argumenta Taylor, tais demandas desconstruem progressivamente o formato social do antigo regime. Sendo fundamental neste deslocamento, a desconstrução do modo de vida paroquial, que decerto foram atacados e relativizados como a única visão de mundo e forma de vida. Sendo assim, podemos descrever que o desencantamento, o processo de individuação das classes dominantes, a luta por poder entre as classes, “a urbanização, industrialização e processo sistemático de educação formalizada colaboraram para a construção da ordem social moral moderna secularizada” (Taylor, 2010, p. 520-521). Então, com este processo em curso houve a fomentação da noção de que a

religião era algo alienante. Desta forma, o cidadão que vivia nas cidades passou a abandonar as tradições e a ter “o desenvolvimento de seu si mesmo desprendido no curso da história” (Araujo, 2004, p. 158). Mesmo assim, este processo de remodelação social foi algo que não acabou sendo vivido em sua plenitude, pois agora um vácuo foi estabelecido entre a antiga forma de vida religiosa que passou a ter que conviver com “uma densa rede de interações, na qual se imbricam as identidades individuais e coletivas dentre às quais as interpretações de mundo buscam dar sentido” (Domingues, 2003, p. 15-16).

Nesta tensão entre posturas identitárias mais individualizadas e posturas mais coletivizadas, o que aconteceu foi que se deu a desvinculação do si mesmo (*self*) de um pano de fundo proléptico à reforma amplamente mágico. Logo, o que ocorre é o surgimento de uma nova ordem moral secularizada. Isto ocorre em oposição à hegemônica ordem moral antiga em que a igreja e os estamentos principescos detinham a sua legitimidade garantida, pelo viés da benção divina, sendo assim algo que agora estas representações sociais não conseguem mais sustentar legitimamente. Se para o agente humano poroso a crença em Deus era algo axiomático, pois a autoridade tinha como fundamentação legal o sagrado e sua presença na esfera pública era um consenso. Com o desdobramento dos fatos o que se gerou foi um denso contraste entre o sagrado e o profano. Ademais, “toda a base política, social e eclesiástica tinha de ser vivenciada intensamente numa espécie de era de mobilização, fundida entre os poderes clericais e governamentais seculares” (Taylor, 2010, p. 523). O processo de desencantamento cumpriu uma função significativa nas relações entre os arranjos holistas e as cosmovisões atomistas em termos de política da secularização.

No que tange à cosmologia, a presença da deidade tem uma relação com a noção de desígnio divino. Pois, o que impera é a perspectiva de que a vontade da divindade tem de ser realizada pela coletividade em favor de toda a humanidade. No que diz

respeito à política, o sentido do sagrado não está concentrado na figura do soberano, porém na fomentação de uma sociedade que segue o desígnio de Deus. Sendo algo que leva em conta a ordem moral estabelecida, pois neste sentido a mudança se deu no fato de que os sujeitos estão livres de todo e qualquer tipo de concepção de um projeto cerrado que esteja previamente estabelecido em termos de uma sociedade hierarquizada. Assim, a epistemologia moral vigente é a do respeito aos direitos dos outros e condiz com a busca individuada da autorrealização. Este é um dos resultados dos propósitos traçados pela epistemologia do humanismo exclusivo, que estava pautada na noção de “benevolência e dignidade que atingisse as pessoas em geral na ética de afirmação da vida cotidiana na realização de desejos comuns” (Taylor, 2013, p. 39). A questão relevante que o filósofo canadense coloca é a de como as reconfigurações das formas antiquadas de forma de vida religiosa introduziram, um forte tom motivacional para que os agentes humanos agissem num escopo mais abrangente. Outro aspecto que deve ser sublinhado é o de como estas remodelações contribuíram para que o interesse do agente humano se voltasse continuamente para assuntos meramente seculares.

Por outro lado, a fé religiosa acabou fomentando um modo de vida em agrupamentos que influíram na movimentação e no “forjamento de novas identidades politizadas e da ordem moral civilizacional nascente” (Taylor, 2010, p. 534). A presença da noção de divindade no bojo das sociedades de forma abrangente, na condição de autor dos desígnios que se deve realizar é uma constante. Taylor elabora a noção de solução católica barroca, onde um hermético imaginário social é erigido com base na noção de hierarquia, em que a força da complementariedade funcionalista perpassa a noção de hierarquização que está centralmente fundamentada no eixo do sagrado. O ponto nodal neste sentido é o de que existe uma frugalidade nas crenças consagradas, sendo algo que entra em exame no que diz respeito ao seu valor de verdade. Lembremos de que as festividades faziam um contraponto com os

ritos sagrados, como é o caso das festas carnais, isto é, o carnaval. Sem contar que o esforço em elevar o padrão moral, estabeleceu um confronto entre o clero e as comunidades, sendo que neste momento da trajetória da igreja o consensualismo paroquial já não funcionava mais. Então, “a religiosidade se deslocou de uma mentalidade comunitária para uma posição político-partidária” (Taylor, 2010, p. 545).

Ainda temos outra imbricação relevante, a saber, a de pensarmos desde um determinado ângulo, onde existiam os ritos comunitários que envolviam os paroquianos, já de outro temos os defensores das reformas que postulam que cada sujeito tem de assumir de uma forma fortemente individualizada uma vida devota. A dialética que se mostra tensa nesta configuração é a de se poder conjugar uma intensa vida de fé atomizada a um consenso de vida paroquial holístico. Um fato que modificou a questão foi a conquista do sufrágio masculino no ano de 1848 na França. Isto “forçou a igreja católica a se manifestar diante das ações políticas” (Taylor, 2010, p. 547). No campo do protestantismo houve uma agilidade mais vivaz diante das mudanças. O diferencial é o da rejeição da parte destes grupos das estruturas hierárquicas, pois estes nutrem uma imensa confiança na Bíblia como autoridade máxima em termos de deliberações religiosas e políticas. Estes axiomas colaboraram para a expansão da noção de democracia. A ética de afirmação da vida cotidiana valorizada pela reforma protestante imprimiu na nova ordem social moral, os valores da disciplina e da ordem que irão gerar populações ordeiras e produtivas no então capitalismo nascente. Estas serão civilizações secularizadas que atuarão na esfera pública política contemporânea corroborando o avanço e desenvolvimento do capitalismo mercado financeiro especulativo.

A fratura ocorrida nesta nova ordem social secular atinge a intenção de se implantar qualquer tipo de igreja que seja fundada com o governo civil. De qualquer modo, as filiações religiosas permaneceram vigentes e afetaram o espaço político mais abran-

gente. A fé religiosa era uma prática que se encontrava presente no substrato social há muitos séculos, de modo que a religiosidade ganha neste momento ares de configuração moral em determinados setores do cristianismo. Neste processo de reordenamento e transmutação da ordem social, temos que ter a devida clareza de que as coisas não se deram com simplicidade. Se as vocações religiosas superiores mantinham certa altivez em determinado momento da história, com o desdobramento da política de secularização ocorre a quebra do vínculo deste tipo de forma da vida no que tange à noção de providência divina. A nova forma de identificar está postura encontra-se na “altivez da ordem secular que está presente na noção de nacionalidade e racionalidade dos sujeitos modernos” (Taylor, 2010, p. 535). Entretanto, a teologia cristã busca correlacionar a identidade nacional com a identidade política desde a inauguração do novo regime. O imaginário social moderno pode ser influenciado pela noção do divino, algo que denota o seu modo de autoafirmação e superioridade em termos de identidade. E o seu contraponto está nas posturas dos demais cidadãos que não comungam de tal cosmovisão, mas vivem sob a égide da fonte moral da benevolência e da dignidade humana propagada pela epistemologia do humanismo exclusivo.

A busca por autorrealização ou autocompreensão do agente humano, demanda a exigência da tomada de consciência e da rearticulação daquilo que seja da ordem da identidade. Desta forma, a ordem social moderna requer uma análise da identidade política e das dinâmicas de funcionamento social na esfera pública política. Neste jogo de poderes, a religiosidade e a confessionalidade participam da tarefa de construção das experiências significantes morais e políticas do si mesmo (*self*). O debate revela que o poder até então hegemônico que a igreja clericalmente tinha exercido, foi sendo paulatinamente secularizado. Porém, o caráter ético-político que ficou como legado do cristianismo para dentro da ordem social moderna seja de cunho católico ou protestante, faz-se dar numa realidade incontestável dos debates sobre as teo-

rias da secularização. Estes modelos podem ser descritos como a permanência das formas de vidas espiritualizadas, disciplinadas e de identidades confessionais e políticas que ajudaram a forjar a ordem social moral civilizada no Ocidente. Taylor argumenta que a reordenação social foi um processo onde as igrejas participaram de forma austera e bem ordenada.

Assim, as poderosas formas de fé entreteceram quatro elementos nessa era: espiritualidade, disciplina, identidade política e uma imagem de ordem civilizacional. Esses quatro elementos estiveram presentes na religião elitista dos dois séculos precedentes, mas passaram a ser um fenômeno de massa. Eles se reforçavam mutuamente, constituindo um todo. Porém, essas igrejas rigidamente organizadas, muitas vezes desconfiadas de gente de fora, com seus códigos fortemente puritanos, seus vínculos inerentes, quaisquer que sejam eles, com identidades políticas e suas pretensões de constituírem o fundamento da ordem civilizacional, estavam perfeitamente configuradas para uma queda repentina na próxima era que estava começando a despontar em meados daquele século. (Taylor, 2010, p. 553)

Para Taylor, o controle mobilizador que vai do século XIX até meados do século XX tem a sua base nas formas antigas de ordem social. Pois estas passam agora pela erupção de transmutações e remodelamentos sociais que tem a participação das religiões na esfera pública política com a organização da vida de sua membresia, sendo isto algo que não pode ser desconsiderado na leitura política da secularização latina. Entretanto, temos o fato importante de que as religiões não conseguem escapar completamente das imbricações e sobreposições das demandas impressas pela pauta laica das democracias contemporâneas. Por esta razão, é que podemos invocar a argumentação de Habermas quando este filósofo crítico empreende a ponderação referente à perspectiva de uma reflexão política secularizada, sobre a luta entre as convicções secularistas e laicizadas e as posturas doutrinárias que só podem assumir numa primeira vista validade se “o caráter de um dissenso

racional quando for possível pensar que as tradições religiosas não são simplesmente irracionais e absurdas” (Habermas, 2007, p. 12).

3. A ética da autenticidade na construção da identidade moral expressivista numa sociedade secularizada

A era da ética da autenticidade para Taylor tem uma relação causal e crítica com o processo de secularização. Isto é algo que nos remete à figura do filósofo pragmatista William James. A partir daí, o que temos de fato é a modificação do pano de fundo das condições de crença e descrença, como sendo algo bem peculiar ao cenário filosófico contemporâneo. Na perspectiva tayloriana, a noção de ética da autenticidade ganha ares simplificados desde a mutação cultural que foi constantemente crescendo depois da metade do século passado. Assim, temos em vista o fato de que tanto a vertente do individualismo como a do instrumentalismo racionalista, já se constituíram como fatores que fazem parte do pano de fundo da ética hodierna. O destaque fica posto em outro fator, a saber, o da noção de expressivismo da linguagem. Taylor pondera que a noção expressivista da linguagem tem a sua origem na função crítica encetada contra a perspectiva atomista do iluminismo. Esta corrente filosófica entende que o ser humano deve se valer apenas do esquema sujeito e objeto no exame científico para se autocompreender.

Todavia, isto acaba se tornando algo que reduz e estabelece uma fratura corrosiva na condição humana do agente moral, ou seja, em reação a tal postura, “o expressivismo também rompeu radicalmente com os primórdios do iluminismo, com a sua noção da relação do ser humano com a natureza” (Taylor, 2005, p. 13). Para Taylor, existem pontos fundamentais nesta noção de expressivismo da linguagem, tais como é o caso de se reconhecer que o ser humano detém poderes sentimentais expressivos. Outro aspecto é o de que a vida humana está inserida tanto em sua unidade como nas suas partes, dentro de um contexto mais amplo que é o da comunidade. Esta noção expressivista em ética tem as suas ba-

ses fundamentadas nos pressupostos do movimento romântico moderno. Esta é uma postura de contracultura, pois acaba sendo algo que a caracteriza como crítica. A sua força é estendida para dentro da filosofia contemporânea por meio da obra de autores como Herbert Marcuse na escola da teoria crítica.

Desta forma numa leitura mais atenta, podemos perceber que o que entra em curso são a ampliação das maneiras de se consumir produtos, a diversificação e volubilidade social e geográfica, as modificações dos padrões nas empreitadas produtivas das famílias com seus formatos e modos de angariar renda para a devida sobrevivência, e assim consta que ocorreram mutações significativas na dinâmica de coexistência da vida privada. No século XX as cidades crescem absurdamente, os meios de comunicação se tornam refinados e causam uma grande modificação nas relações sociais. Para Taylor, o que importa em sua leitura é a ação de denotar a incidência nas modificações que tiveram as compreensões da noção de bem e de forma de vida “que tanto encoraja essa individualização nova quanto provoca em nós um desconforto moral a seu respeito” (Taylor, 2010, p. 556-559). Taylor argumenta em sua filosofia moral que, desde o avanço da noção de individualismo proposta pelo expressivismo, é a postura de autorrealização do si mesmo (*self*) – no estatuto ético da autenticidade que é introduzido como uma espécie de contestação mais abrangente da condição do si mesmo (*self*) protegido, desengajado e disciplinado – que temos o avanço para as novas condições de crença. Na articulação desta epistemologia moral, a tensão dialética vinculada entre forças contrárias, isto é, hora atomista, hora holista, acabou-se desvelando a estratégia de subjugação da vida do agente humano. De modo que a reação contra a ação sistemática que tinha a meta de tolher a potência criativa humana, em a sua condição idiossincrática e imagética foi severamente contestada pela noção de autenticidade na construção da identidade do sujeito moral.

Ora, Taylor entende que os dualismos que cercam a autenticidade são, certamente, um problema sério. Neste caudal, exis-

tem aqueles que asseveram a realidade de axiomas isentos de problemas que não geram custos e muito menos são de modo algum trivializados do ponto de vista moral. Logo, tais axiomas não tem a habilitação necessária de perceber as imperfeições agudas de sua versão adulterada. Ao pensarmos de outro ângulo, existem os críticos que assumem como ilusões na procura do prazer, a sensualidade e a liberdade mercadológicas de consumo, sendo este um modo de estabelecer um conflito com o todo desde as formas desviantes. Taylor pontua que a falta de assertividade de ambas as posições, reside na quimérica visão de que exista alguma possibilidade de sustentação de valores perenes e estáveis nestes deslocamentos morais. Assim, “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, 2010, p. 564). Na concepção tayloriana, tal espécie de mutabilidade implica modificações no âmbito das estruturas morais – de fato, as condições de crença e de moral vigentes foram modificadas, sendo o significado disto, num primeiro momento, a supressão das formas de crença passadas com axiomas absolutamente secularizados no que tange à ação do agente humano em suas proposições éticas, políticas e culturais.

De modo que contemporaneamente as opções de forma de vida laica em vigor são consideradas pertinentes e até inquestionáveis. A meta de Taylor aqui é a de compreensão da ética da autenticidade no que tange aos contextos que envolvem os imaginários sociais. É isto fundamentalmente no que diz respeito à operatividade social conferida pela ética da autenticidade, que acaba levando em conta o próprio expressivismo de uma forma bem rudimentar, para dentro de variadas “modalidades terapêuticas de encontro consigo mesmo e autorrealização no contexto do pós-segunda guerra mundial que interpelou a vida do agente humano como foi o caso da psicanálise e a sua noção de inconsciente coletivo” (Taylor, 2011, p. 26-27). Para Taylor, a horizontalidade do imaginário social se traduz na esfera pública econômica, mas também na cultura e

na política como é o caso do mundo da moda e da soberania popular. As ações ganham significados individualizados, pois assim os sujeitos agem por conta própria e por meio de uma linguagem que lhes confere sentido na ação. Esta ação tem de dizer algo para a alteridade do mesmo, pois só assim as respostas que envolvem tal relação podem contribuir para as configurações contrastantes que envolvem o comum diante das atividades individualizadas.

Por certo, a cultura que abarca a prática do consumismo, autenticidade e exposição narcisista tem ligação com a questão da expressão individual que fomenta uma linguagem de autodefinição, que acaba sendo manipulada pelos monopólios capitalistas e resulta num modo de produção que induz os sujeitos de consumo inveterados. Em Taylor tal questão se mostra como uma nova cultura de consumo individualizada que serve de vetor e catalizador social dos desejos atômicos. Aqui reside uma potente manobra de manipulação da vida de populações inteiras. Isto foi algo que acabou sendo implementado na vida do agente humano paulatinamente, até chegar ao ponto de “modificar sua maneira de pensar e viver que queria apenas manter uma forma de vida em moldes modestos e suficientes, para um formato de pensamento calcado na ideologia do progresso capitalista” (Taylor, 2010, p. 570). Neste cenário o princípio do dano de Stuart Mill entra em jogo, pelo fato de defender a intervenção na vida do outro de um modo utilitário no sentido apenas de evitar danos para a maioria. Aqui temos uma contraposição à filosofia de Locke, pois para este a lei natural deveria ser manifesta mediante forte disciplinarização externa. O que se nota é o fato de que a relevância dada à individualização exógena ganha valor, de modo que a força do benefício comum cada vez mais, vai se esvaindo e o sentimento de pertença às instituições comunitárias com razões abrangentes, como a Igreja ou o Estado vai se tornado algo laico e obsoleto.

Algo importante neste cenário, certamente, são as articulações morais de ordem sexual. Para Taylor, a ética de afirmação da vida cotidiana e a fundamentação de uma visão social polida, resul-

taram num tipo de cristianismo com teores feministas, pois as ações corriqueiramente masculinizadas, tais como beber, comer e ser infiel no matrimônio foram substituídas pela estrutura ética atrelada à família e ao trabalho. Logo, “a feminilização da cultura seguiu o seu curso, simultaneamente à feminilização da vida de fé” (Taylor, 2010, p. 581). Contudo, no século passado, a revolução sexual modificou o pano de fundo, pois este dualismo de gênero forjado nos moldes da tradição cristã foi sendo deixado de lado e um pluralismo na vida sexual das pessoas veio à tona. Sendo assim, o conflito no que tange à questão de gênero se tornou uma demanda premente das sociedades contemporâneas. O que entra em cena novamente é a ênfase na responsabilização individual na prática da liberdade sexual. A noção de corpo entra em pauta e a luta pela desconstrução das práticas de disciplinarização dos corpos no que tange a questões de sexualidade foi levada em frente no decorrer da história. Então, o feminismo no século XX lutou por duas demandas basilares, a saber, “a de que as mulheres vivem em desvantagem por serem mulheres e a de que essa desvantagem pode ser abolida” (Heywood, 2010, p. 21).

Durante o pós-segunda guerra mundial a relativização de normas e a procura da felicidade atomista, principalmente quando pensamos nas práticas de cunho sexual que coloca em colapso os axiomas da epistemologia moral religiosa no que diz respeito à instituição da castidade e da monogamia são implodidas de fato. Agora são as posições afirmativas em torno das práticas homossexuais, que superam a hegemonia da visão moral daquelas epistemologias religiosas que eram mais rigorosas em seus códigos sexuais. Taylor rememora que durante os séculos XVII e XVIII, a ordem moral moderna entendia que a busca do bem humano estava integrado a um projeto de vida que se alinhava aos desígnios de Deus e com a imagem da família patriarcal. Contudo, na expansão do naturalismo científico, a ética da sexualidade sofre a devida medicalização. Isto é algo que doravante não requererá a chancela da epistemologia religiosa, pois acaba tornando as de-

mandas sexuais autenticamente boas em si mesmas. Logo, não existe mais a referência a algum bem transcendental-exógeno que floresça além da sexualidade natural em si mesma. De modo que no mundo contemporâneo a questão segue o rumo político-economicista, “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, 2010, p. 589).

Nesta perspectiva, temos o avanço do trabalho psicanalítico de Freud que ganha pleno sentido ao revolucionar a cultura, quando pensa que o sexo se constitui como força etiológica na formação de problemas individuais e sociais. Assim, algumas questões de ordem ética surtiram efeitos, a partir desta postura que encara a sexualidade como algo relevante para a ordem do tecido social. Contudo, temos a radicalização da retomada da sensualidade, da afirmação dos desejos e dos prazeres das mulheres, a perspectiva da sexualidade vista desde a percepção mítica dionisíaca, isto é, desde um ponto de vista transgressivo e libertário. Devemos levar em conta ainda que a sexualidade se tornou um fator ligado à identidade de cada sujeito. Sendo algo que “possibilitou a liberdade sexual das pessoas que têm a sua orientação sexual ligada à homossexualidade” (Taylor, 2010, p. 590). Por certo, podemos inferir que a revolução sexual foi posta em movimento devido a uma gama de elementos complexos, que envolvem fontes morais, onde se cruzam valores de autorrealização individual e satisfação dos desejos sexuais. Apesar disto tudo, o senso de medo e a conservação das fontes morais familiares conservadores ainda estiveram em voga em muitos setores sociais conservadores. Com as mutações do pano de fundo moral, o anacronismo de cunho conservador tentou colocar em curso as fontes morais fortes em termos de sexualidade, dentro de um cenário social e espiritual que tinha como meta normativa a fragilização dos impulsos eróti-

cos por meio de proposições éticas que tinham como estofo a epistemologia religiosa fundamentalista castradora.

Para Taylor ocorreu um giro dentro da realidade da ética da autenticidade, que precisa ser relacionada com as posturas referentes à vida do si mesmo protegido (*self*), que instaurou uma espécie de vida religiosa passiva e dominada por uma racionalidade iluminista. Isto foi algo que gerou uma série de reações que culminaram no aprofundamento de um tipo de vida religiosa pautada pelo sentimento, pela emotividade e centrada no axioma da fé. Assim temos algo que aparece muito bem na teologia forjada por Schleiermacher que postula que “a essência da religião é o sentimento de dependência absoluta” (Braaten; Jenson, 2002, p. 59). Esta reflexão tayloriana é no fundo uma crítica que tem inspiração no romantismo expressivista, pois emprega uma gramática repleta de sutilezas com o intuito de desvelar uma série de verdades escatológicas interiores. De modo que isto foi algo que desconstruiu os modos exteriores, dentre os quais ressoavam na vida dos indivíduos, sendo este um tempo onde um esforço pessoal de mergulho no campo do sentido se constitui como um recurso de espiritualidade valoroso na ordem social moderna que está ocupada em construir a identidade moral.

Esta modificação nas condições de crença ingressou pertinazmente na vida cultural regida pelo expressivismo romântico. Cabe frisar que esta matriz de pensamento rejeitava os ritos religiosos institucionais, tendo em vista o valor de uma iluminação fundamentada no sentimento como base de sua espiritualidade. O pensamento deste tipo de epistemologia religiosa era o de que cada sujeito deveria vivenciar o seu próprio destino em termos de vida e espiritualidade. O rechaço das ortodoxias clericais era algo que deveria ser praticado. Tal perspectiva gera uma fissura moral entre visões puramente humanas e visões que tinham sido fundadas em estruturas religiosas cristãs. Agora qualquer proposição que fosse dada a despeito de qualquer experiência não tinha valor de verdade absoluto. Taylor pondera que a epistemologia do sagrado tem o

seu espaço marcado pelo individualismo expressivista. De certa forma o que se tem presente é uma vinculação a figura de Deus e pertencimento holista e comunitário que foi sendo secularizado, numa visão política atomizada que propugnava a possibilidade jurídica destes sujeitos agora fazerem escolhas livres. Tudo isso é acentuado pela visão filosófica do expressivismo, algo que atinge a forma de vida religiosa no sentido de forçar que a epistemologia religiosa tenha a tarefa de conferir sentido no que concerne ao desenvolvimento de uma vida espiritualizada a partir das configurações morais atomísticas do si mesmo (*self*) na construção de sua identidade moral.

Podemos perceber que a nova condição de crença estabelecida gera uma gama de possibilidades abertas, pois a religião ganha cada vez mais ares idiossincráticos. Agora o esforço é o de captar nas linguagens tênues àquilo que o sujeito considera ser significativo. Contudo, o problema levantado, conforme argumenta Taylor, é o de discernir o modelo de epistemologia religiosa e suas discursividades religiosas numa tensão inerente às suas formas de sobreposição discursiva. Em síntese, Taylor trabalha tomando como base o pensamento de Durkheim para discernir a questão do modo de ser religioso ou não, tendo em vista que as ortodoxias institucionais eram o critério de demarcação para definir o que era a verdade ou falsidade, daí a importância das escolhas no que tange à instintividade da crença religiosa e da forma de vida espiritual:

Daí que, na dispensação paleodurkheimiana original, as pessoas podiam facilmente sentir que tinham de obedecer à ordem de abandonar seus próprios instintos religiosos, porque estes, divergindo da ortodoxia, eram necessariamente heréticos ou ao menos inferiores, e aqueles que habitavam um mundo neodurkheimiano sentiam que suas escolhas tinham de andar conformes com uma molduram universal da “igreja” ou de uma nação favorita, de modo que até unitaristas e sociedades éticas se apresentavam como denominações com cultos e sermões dominicais; enquanto isso, na era pós-durkheimiana, muitas pessoas não tem nenhuma compreensão para com a exigência de conformidade. No mundo neodurkheimiano, aderir a uma igreja em que você não 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. Para muitas pessoas hoje, deixar de lado o seu próprio caminho a fim de andar em conformidade com alguma autoridade externa simplesmente não parece compreensível como forma de vida espiritual. (Taylor, 2010, p. 575)

Quando Taylor reflete no plano da pura imanência o problema levantado, temos diante de nós uma leitura que indica que ocorreu um deslocamento paulatino de desestabilização dos discursos religiosos, isto foi algo que abriu espaço para a sobreposição das narrativas de vidas religiosas no caudal da política da secularização que apresentava uma cultural em curso de esfacelamento. O vulto romântico do expressivismo desarticulou o liame existente entre a tradição de fé cristã e a fidelidade a uma ordem moral política e civilizacional. Neste sentido, a conectividade existente entre a fé cristã e a ética da disciplina (do autocontrole que passa a ser encarado em termos político-identitários) se torna uma oporia a ser enfrentada. E ainda, a fé cristã e a ordem moral civilizacional passam a ser desconstruídas, pois a procura pela felicidade e autorrealização avançava na interioridade dos pressupostos religiosos ou não religiosos que tinham como consequência a fratura dos referenciais morais disciplinadores.

Começa assim a ganhar força neste tipo de discursividade moral a sobreposição da noção de respeito e dignidade ontológica da vida humana. Logo, a ética da autenticidade que visa à realização plena do si mesmo (*self*), tem a tarefa de integrar o cenário de legitimidade das atividades políticas secularistas que busca reparar simetricamente o valor das culturas. O que opera o reconhecimento aqui é a noção de pertença a uma comunidade politizada. Isto acaba tendo uma gama pluralizada de impactos na era secular que estava entrando em curso com mais intensidade. Então, o desengajamento do agente humano em relação à questão do sagrado e a sua epistemologia presente no contexto das novas condições

de crença, leva em conta ainda as novas formas de ver e viver a política de uma maneira renovada e longe dos antigos modelos hierárquicos, sendo algo que repercute até os dias de hoje. Este é um formato hermético que entra em cena no campo da epistemologia religiosa e cultural e que não pode ser atrelado a uma determinada instituição religiosa X ou Y, mesmo que ainda haja determinada movimentação cultural de W ou Z. Por fim, a questão levantada por Taylor logo na introdução do livro *Uma era secular*, está repleta de sentido: “Qual o significado de dizer que vivemos em numa Era Secular?” (Taylor, 2010, p. 13). Por certo, este questionamento nos leva no mínimo a pensarmos no atual poder que a religião exerce na esfera pública política democrática.

Considerações finais

O significado da política da secularização é muito mais que uma mera filosofia teórica, pois o que surge como implicação dela é a modificação das condições de crença no imaginário social moderno. Por certo, o avanço da epistemologia do humanismo exclusivo, gradualmente foi ganhando terreno na esfera pública moderna por meio do naturalismo cientificista. Para Taylor, até então, tal possibilidade nunca havia sido efetivada como proposição forte da parte de uma minoria elitizada. O que de fato aconteceu foi a radicalização e o aprofundamento das discussões intelectuais na vida das pessoas ilustradas. Contudo, a espiritualidade não foi suprimida destes debates, pois a secularização teve que ser um processo viavelmente experimentado pelas massas populares e também pelas próprias elites do Ocidente.

Sendo assim, o que entra em cena é a força das fontes morais imanentes e meramente humanas, tais como a benevolência e o altruísmo. Logo, o diagnóstico é o de que se mantiveram os elementos da teologia cristã vigentes, porém, vale apenas sublinhar que “a nova configuração é a de que a forma de experienciar isto, é a da ordem da imanência radicalmente moral” (Gallagher, 2009, p. 23). No debate sobre a política da secularização, Taylor não con-

corda com a posição que postula a noção de que a epistemologia da religião tenha sido alijada, por completo da esfera pública moderna. Se para defender tal investida, tomarmos como base as proposições da racionalidade epistemológica do humanismo exclusivo presente na vida do si mesmo (*self*) protegido como pleno naturalismo, podemos colocar tais valores em paralelo com a própria epistemologia religiosa e seus valores de crença morais.

Apesar da instauração desse humanismo exclusivo ser uma realidade, uma nova percepção de construção da identidade do si mesmo (*self*) vem à tona, ou seja, aqui temos o fato de que a identidade do agente humano foi sendo configurada pela noção de bondade e disciplina. Isto é algo que culminará no estabelecimento da fonte moral da dignidade ontológica da vida humana. O dado inédito é o de que não se fará mais referência à epistemologia religiosa como estofo fundacionalista. Aqui temos a constituição de uma nova articulação ética, ligada à pura autenticidade em âmbito secular. O curso da história vai se desvelando num sentido de mostrar que, paulatinamente, a vida humana vai deixando de ser articulada absolutamente em torno de ideais transcendentais e se orientam também por noções de ordem puramente imanentes.

A vida de espiritualidade religiosa começou a ser encarada como uma das possibilidades entre muitas e tantas outras. Para Taylor, a vida de fé tem de ser amadurecida até ao ponto de tomar para si múltiplos elementos propostos pela epistemologia do próprio humanismo exclusivo. Isto reflete a necessidade de que, para acontecer a mutação das condições de crença, o si mesmo (*self*), teve que passar por esta senda para que não viesse a se tornar totalmente refém de qualquer tipo de crença cognitiva ou racionalista fechada. Enfim, na perspectiva tayloriana, a construção da identidade do agente humano (*self*) pode e precisa ser afetada pela noção de vida ética atrelada à noção moral de expressividade romântica.

Então, temos presente a força de uma maneira expressiva da ética da autenticidade se manifestar, sendo isto algo que até os

dias atuais tem forjado a construção da identidade do agente humano, presente na estrutura moral de uma era secularizada que se encontra rodeada por diversos discursos políticos e religiosos, em que tais discursividades coexistem numa tensão sobreposta e abrangente presentes na esfera pública democrática, onde as múltiplas formas e opções religiosas, espirituais e inclusive antirreligiosas das quais os indivíduos ou grupos procuram se apropriar para conferir sentidos às suas vidas e articular formas epistêmicas às suas necessidades espirituais, servem como fontes morais. É ao estudo dessa multiplicidade de significados das condições de crença que Charles Taylor tem dedicado os seus últimos estudos sobre o significado político da secularização.

Referências

ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

ARAUJO, L. B. L. Esfera pública e secularismo: introduzindo a questão. In: ARAUJO, L. B. L.; MARTINEZ, M. B.; PEREIRA, T. S. *Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política*. Rio de Janeiro: UERJ, 2012. p. 7-25.

ARAUJO, P. R. M. de. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2004.

BERTEN, André. *Modernidade e desencantamento: Nietzsche, Weber e Foucault*. Trad. Marcio Anatole de Sousa Romeiro. São Paulo: Saraiva, 2011.

BRAATEN, E. Carl; JENSON, W. Robert. *Dogmática cristã*. v. 1. Trad. Luís M. Sander e Gerrit Delfstra, Luís H. Dreher e Geraldo Korndörfer. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

- DALGALARRONDO, Paulo. *Religião, psicopatologia e saúde mental*. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- DIAZ, Juan. A. E. *Deus nas tradições filosóficas*. Vol. I: aporias e problemas de teologia natural. Trad. Maria A. Diaz. São Paulo: Paulus, 2003.
- DOMINGUES, J. M. *Do ocidente à modernidade: intelectuais e mudança social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- EISENSTADT, S. N. *As grandes revoluções e as civilizações da modernidade*. Trad. Filipe Carrera da Silva. Lisboa: 70, 2011.
- GALLAGHER, Michel Paul. Charles Taylor y la secularización: La persistencia de la fe. *Mensaje*. v. 58, n. 578, 2009, p. 19-25.
- GAUCHET, Marcel. *The disenchantment of the world: a political history of religion*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- GIDDENS, Anthony. *Política, sociologia e teoria social: encontros com o pensamento clássico contemporâneo*. Trad. Cibele Saliba Rizek. São Paulo: UNESP, 1998.
- HABERMAS, Jürgen. *Entre Naturalismo e Religião. Estudos Filosóficos*. Trad. Flávio Breno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.
- HEYWOOD, Andrew. *Ideologias políticas*. v. 2: do feminismo ao multiculturalismo. Trad. Janaína Marcoantonio e Mariane Janikian. São Paulo: Ática, 2010.
- KONDER, Leandro. *Em torno de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995.
- REUS, Manuel. Lectura teológica de *A Secular Age* de Charles Taylor. In: REUS, Manuel. (Ed.). *Deusto Forum: secularización, laicidad y religión* –

Seminario con José Casanova. Bilbao: Universidad de Deusto Bilbao, 2014. p. 85-108.

RIBEIRO, E. Charles Taylor e a secularização. *Brotéria: cristianismo e cultura*. Lisboa, v. 170, n.2, fev. 2010, p. 147-156.

RODRIGUES, E. Charles Taylor e a secularização como novas condições de crença. *Religare*. João Pessoa, v. 12, n. 1, mar. 2015, p. 172-195.

SOUZA, José Carlos Aguiar de. *O projeto da modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas*. Brasília: Liber Livro, 2005.

TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. Trad. Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2011.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. Trad. Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: UNISINOS, 2010.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

Artigo recebido em 26/07/2016, aprovado em 11/06/2017