

A OBRA EXPANSIVA DA REFORMA COMO BASE DO PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO SEGUNDO CHARLES TAYLOR

JOEL DECOTHÉ JUNIOR

Mestre em filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

E-mail: joeldecothe@yahoo.com.br

RESUMO: Neste texto, temos o objetivo de expor o significado da obra da Reforma em sentido expandido conforme a elaboração filosófica de Charles Taylor. Para tanto, nos propomos perseguir o trajeto do si mesmo (*self*) em sua condição de porosidade e proteção. Isto se justifica no sentido de investigarmos o significado da fratura ocorrida no processo de desencantamento e descrença num mundo encantado, desde a sua transição da era antiga e medieval para dentro do mundo fechado e naturalizado dos tempos modernos. Assim, temos estabelecido que os conflitos sociais como implicações que exigem certa intermediação entre uma postura de equilíbrio complementar e a sua antítese presente no desequilíbrio cívico também entram em jogo nesta trama. Nesta dinâmica conflitiva, outro aspecto presente neste jogo é o da funcionalidade do tempo vigente na ordem moral familiar e o aprofundamento de diversos aspectos emergentes que por meio do processo de naturalização da vida do si mesmo, suscitam novos significados para as condições de crença. Isto acaba gerando a intensificação da secularização que teve a sua base genética na Reforma em um sentido amplo. Aqui é a multiplicidade que se ergue com um operador de questões incognoscíveis e que devem ser exploradas. Finalmente, destaco que as novas condições de crença se avultam com o processo de secularização, que foi operado pela via do cristianismo latinizado. Charles Taylor em sua investigação sobre estas remodelações privilegia questões de ordem histórica e filosófica ao auscultar a vida do si mesmo (*self*). Então, a proposição marcante é a da compreendermos, introdutoriamente, os precedentes problemas destes novos significados de crença e descrença referentes ao papel da religião na esfera pública democrática das sociedades contemporâneas.

Palavras-chave: Taylor. Secularização. Reforma. Signo.

ABSTRACT: In this text we have the goal of exposing the meaning of work reform sense expanded as the philosophical development of Charles Taylor. To this end, we propose to pursue the path of self (*self*) as porosity and protection. This is justified in order to investigate the significance of fracture occurred in the process of disenchantment and disbelief in an enchanted world, since its transition from ancient and medieval era into the closed world and naturalized. Thus, we have established that the social conflicts as implications that require certain intermediary between a complementary balance posture and its antithesis present in civic imbalance also come into play in this plot. This conflicting dynamics, another aspect present in this game is the functionality of the current time in the moral order and deepening family of various emerging aspects through the naturalization process of life from yourself, raise new meanings for the conditions of belief. This ends up generating greater secularization that had its genetic basis in Reform in a broad sense. Here is the multitude that stands with an operator of not knowable and issues that should be explored. Finally, I highlight that the new conditions of belief if loom large with the process of secularization, which was operated by via latinized christianity. Charles Taylor in his research on these remodeling focuses on historical and philosophical issues to listen the life of himself (*self-made*). So, the proposition is that of understanding introduction, the

precedents of these problems new meanings of belief and disbelief regarding the role of religion in contemporary societies, democratic public sphere.

Keywords: Taylor. Secularization. Reform. Sign.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A filosofia moral de Charles Taylor está eivada de elementos que necessitam de uma rigorosa atenção e aprofundamento teórico. Isto se justifica para que assim possamos ter uma melhor compreensão de suas proposições filosóficas, devido à riqueza epistêmica que a sua ontologia moral nos oferece. Neste sentido, podemos denotar que as implicações éticas configuradas a partir da noção de afirmação da vida cotidiana seja algo que emerge desde o interior de seu pensamento como um hiperbem moderno. Logo, podemos coletar um dado importante a partir desta chave de leitura tayloriana, ou seja, o fato de que o aparecimento desta noção de afirmação da vida cotidiana tenha influenciado decisivamente os acontecimentos no decurso da história com a força do processo de secularização desencadeado no mundo cristão latino. Em seus últimos escritos, Taylor tem se ocupado cada vez mais do problema da secularização e do papel da religião na esfera pública nas sociedades democráticas da contemporaneidade.

Fundamentalmente, em sua obra monumental denominada de *“Uma era secular”*, o filósofo canadense busca escavar e articular os extensos movimentos ocorridos dentro da história da civilização ocidental que foram sendo erigidos numa espécie de interação constitutiva com a matriz religiosa cristã. Uma das aporias que podemos notar nesta escavação tayloriana é a noção de que o pensamento ou o imaginário social moderno do ser humano ilustrado foi cada vez mais seguindo o curso de um tipo de forma de vida secularizada. Um dos baluartes desta progressão em termos de secularidade, que de uma maneira deveras curiosa acabou surgindo foi com o advento dos movimentos de reforma no interior da própria cristandade latina e, adiante com o advento do deísmo e humanismo exclusivo. Ambas as configurações de uma forma significativa, obnubilaram, as respectivas cosmovisões antecessoras, isto é, cada vez mais a hegemonia da visão de mundo da idade antiga e do período medieval foi sendo suplantada, na ótica daquilo que Taylor propõe, por uma ordem social e moral moderna que problematizou a tradição e fomentou as novas condições de crença.

Na perspectiva de Taylor, a fundamentação do passado se sedimenta no presente,

de modo que a ideia de onde o sujeito se encontra acaba se definindo pela historicidade de como se galgou tal estado de coisas no próprio tempo atual (TAYLOR, 2009). Em razão disso, quando nos detemos na análise tanto dos dilemas morais como dos espirituais contemporâneos, o que se requer é uma extensa avaliação filosófica de elementos que concernem respectivamente aos fatos históricos. Ademais, quando aumenta a necessidade de uma compreensão individualizada do mundo de então, isso acaba se tornando algo que se determina em partes pela percepção que leva em conta a condição antecedente que neste contexto precisa ser suplantada pelo si mesmo que na era moderna acaba se tornando um *self* protegido. Logo, o que se depreende disso é que no esforço de autocompreensão da ideia substancial de onde nos encontramos no caudal da história e dos seus rumos teleológicos. Temos que levar em conta o objetivo que desejamos alcançar com a nossa leitura, é por isso que decidimos nos apoiar nas reflexões filosóficas elaboradas por Taylor para melhor compreendermos que “nesse sentido, há uma inescapável (embora geralmente negativa) referência a Deus na própria natureza da nossa Era Secular” (TAYLOR, 2010, p. 45).

Taylor tece uma análise fundamental em sua construção filosófica no que tange ao problema da secularização, isso se dá no sentido de que seja importante destacar que as implicações operadas pela Reforma de uma forma extensiva e, levando certamente em consideração àqueles movimentos reformatórios pontuais que, já a partir do século XII, buscavam fomentar uma renovada prática de forma de vida e espiritualidade calcadas na imagem de personalidades individualizadas¹. Em sua argumentação, Taylor denota que existe uma história que foi subtraída e que assevera que o surgimento de explicações científicas do universo acabou gerando na vida das pessoas uma reorientação no que tange a hegemônica crença em Deus. Entretanto, Taylor pontua que essa visão da história deixa de lado o fato de que a ciência mecanicista se levantou contra a consagrada crença num mundo encantado, e não necessariamente em Deus. Nesta direção, tem que se levar em consideração que até mesmo as práticas seculares acabaram sendo postas sob uma base firme no que diz respeito à noção de providência conforme podemos ver no arcabouço doutrinal do deísmo. Outro viés de subtração da história residiria naquele esforço explicativo que indica que a modificação se deu por causa do desencantamento ou da necessária busca de novas fontes morais referenciais que não sejam mais as ligadas a Deus. Isso é válido desde o momento em que esta referência transcendente deixou de fazer parte da forma tradicional de se explicar o fundamento da realidade e, nesse caso, como se por meio de outras bases já estivesse posta, desde sempre, alguma espécie de fundamentação de práticas morais que apenas servissem para ser investigadas.

1 Para quem tiver o interesse de estudar esta perspectiva desde um ponto de vista arqueogenealógico rigoroso das formas-de-vida que comportam a gênese e os desdobramentos desta movimentação reformatória de espiritualidades individuais e comunitárias dentro da igreja. Remeto ao texto de Giorgio Agamben chamado de **Altíssima Pobreza: regras monásticas e formas de vida**. Tradução de Selvino J. Assmann. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

Esse tipo de argumento fechado é rechaçado por Taylor, pois tendo em vista que as possíveis interpretações e variantes existentes no que concerne a noção de plenitude, não se encontram imediatamente acessíveis em seu significado último a todas as pessoas. Logo, nessa perspectiva, podemos ponderar se a ciência cumpriu o seu papel de contribuir para o processo de desencantamento do mundo e abertura de uma senda promissora que resultou no humanismo exclusivo. Algo ainda recairá sobre essa ponderação num outro fator importante que é o da necessária sobreposição de confiabilidade nos poderes inerentes ao ordenamento moral social e, isto foi algo que certamente recebeu uma extensa influência participativa da forma de vida religiosa cultivada pelo si mesmo poroso. Para Taylor, somente na corrente filosófica epicurista é que residiu efetivamente no mundo antigo a possibilidade de um “real humanismo exclusivista” (TAYLOR, 2010, p. 40). Entretanto, a aceitabilidade desse humanismo exclusivista não se deu de uma forma pacífica e imediata. O que aconteceu foi que esse humanismo foi sendo erguido por meio de uma série de etapas que foram estribadas por meio de vias e formas prolépticas de vida cristã. Outrossim, Taylor explica que analiticamente os pontos fundantes dessas modificações dos contextos de crenças se dão por meio de três vieses fundamentais que fizeram um contraponto com a ordem moral estabelecida, e isso ocorreu para que se estabelecessem as nuances fixadas pelas novas condições de crença.

Dessa forma, vejamos rapidamente as devidas distinções propositivas que balizam as elaboradas reflexões de Taylor no que concerne ao problema da secularização: (i) O mundo natural onde as pessoas viviam, no qual elas possuíam o seu lugar naturalmente no *cosmos*, que era algo comum no imaginário social, dava testemunho do propósito e ação divina imediatamente; (ii) Deus estava também implicado na própria existência e funcionamento da sociedade (mas não descrito explicitamente como tal – esse é um termo moderno –, mas como cidade (*πόλις*), reino, igreja ou o que for. Um reino poderia ser concebido apenas como fundado em algo mais elevado, ou seja, naquilo que transcendia a mera existência e ação humana no tempo secular; (iii) “As pessoas viviam em um mundo encantado” (TAYLOR, 2010, p. 42). Então, vamos perceber que na reconstrução tayloriana do processo de secularização, o que se visa analisar desde um ponto de vista filosófico e histórico são aquelas mutações surgidas e motivadoras das novas condições de crença em curso a partir de 1500 d.C. De modo que, com o advento da era moderna, a fé não passasse apenas de uma possibilidade entre tantas mais. Por essa razão, vamos nos deter em algumas questões levantadas pelo filósofo canadense, faremos isto apenas de uma forma aproximativa. Para tanto, temos que levar em conta, inicialmente, a dinâmica da obra expansiva da Reforma.

2. O *SELF* ENTRE A POROSIDADE E A PROTEÇÃO: O SIGNIFICADO DA FRATURA OPERADA PELO PROCESSO DE DESENCANTO E DESCRENÇA NO MUNDO

O si mesmo (*self*), num primeiro momento de sua vida moral na visão de Taylor, viveu o processo de secularização que envolveu uma espécie de tensão progressiva que dialeticamente se deu em termos de desconstrução. Isso imprimiu um processo de inevitável de desencantamento e descrença no mundo latino cristianizado. Logo, Taylor argumenta que, no que tange a vida do si mesmo (*self*), existe, respectivamente, aquela tensão marcante entre a porosidade do si mesmo (*self*) nas eras antiga e medieval e a sua condição de protegido com o advento da modernidade. Na argumentação tayloriana, surge à proposição de que o desencantamento do mundo foi tomando paulatinamente o seu espaço com os novos sentidos de crença. Isto foi algo que imprimiu na ordem moral vigente um processo de desconstrução daquela mentalidade fantástica que imperava na sociedade da época que era dominada pelos pressupostos teológicos. Sendo assim, o que aconteceu foi a abolição da crença na presença e ação de espíritos e potências que garantiam a vigência dessas fontes morais hegemônicas no mundo da época. Em lugar dessa forma de vida encantada, o que entrou em voga foi uma forma de pensar, sentir e cultivar os axiomas da espiritualidade que acabaram se encerrando no campo da mente. A mente se tornou o campo privilegiado em que a autoconsciência interior, além de ganhar valor, deveria ser cultivada em termos de uma *sã* vivência social. Na dinâmica que surge a partir dessa constatação, temos a instauração da noção de formas de autocontrole e de autodescoberta, que foram sendo erigidas durante o longo processo de internalização das fontes morais que foram sendo produzidas ao longo desse processo de secularização. O que Taylor denota é o acontecimento de uma espécie de deslocamento do estado de coisas encantadas para outro estado de coisas que leva em conta a condição de desencantamento. Antes disso, existia somente um modo ingênuo de viver a crença ingenuamente. Essa forma de abordar o problema da secularização e as novas condições de crença levam Taylor a expressar que o seu interesse nuclear está posto no deslocamento que ocorreu da condição de encantamento para a de desencantamento do mundo:

Estou interessado na compressão ingênua, pois minha alegação será a de que uma mudança fundamental ocorreu nessa compreensão na passagem para o desencantamento. Isto não é o mesmo que sugeri acima sobre a questão da existência de Deus e outras criaturas espirituais. Ali, passamos de uma aceitação ingênua da sua realidade para uma percepção de que afirma-los

ou negá-los é entrar em um terreno controverso; não existem mais teístas ingênuos, exatamente como não há mais ateístas ingênuos. Porém, subjacente a essa mudança está aquela sobre a qual estou falando agora na nossa percepção do nosso mundo, de um mundo no qual esses espíritos simplesmente estavam ali sem problemas, exercendo sua influência sobre nós, para outro no qual eles não estão mais e, na verdade, no qual muitos dos modos como estavam ali tornaram-se inconcebíveis. A sua não influência é o que experienciamos ingenuamente (TAYLOR, 2010, p. 47).

No universo marcado pelo encantamento, os limites entre o agir moral individual e o poder impessoal não estavam demarcados com a devida clareza. De modo que as forças mágicas de uma forma transcendente eram dignas de crédito, pois para essa sociedade elas circulavam entre os humanos e eram tratadas como realidades factuais. Isso se dava de um modo indutivo nos termos de significados que atingiam o modo de vida das pessoas no âmbito daquilo que era fantástico. Logo, isso foi se tornando cada vez mais uma amálgama de forças morais externalizadas que de uma forma personificada ou não, acabou ou não fazendo parte da visão de mundo e das bases substantivas que compunham as fontes morais da vida social dos modernos. Na perspectiva da modernidade, as coisas se deram de modo anverso, pois o significado adveio em boa medida de uma forma endógena de viver, pois isso só ganha sentido quando atinge em termos naturais a mente e o corpo orgânico. Essa questão da individualidade endógena seria uma das fontes morais mais importantes dos modernos. Algo que se ergue como “a maior conquista da civilização moderna” (TAYLOR, 2011, p. 12). Nesse novo contexto, as pessoas não estão mais presas às demandas de ordem supostamente sagradas que transcendem a própria racionalidade.

Antes do processo de secularização se intensificar, os objetos fantásticos ostentavam poderes mágicos, pois detinham uma força causal que operava no lugar de onde os poderes recebiam o crédito de serem os modificadores dos resultados causais do mundo natural em termos de ordem moral quer seja para o bem ou para o mal. Porém, com o advento do desencantamento, o que vem à tona é a realidade de que os objetos perdem o sentido de serem portadores e canais exclusivos de forças miraculosas. Para Taylor (2004), o mundo físico toma a dianteira com as suas explicações naturais em termos de oferecer as leis causais dos fenômenos, algo que se instala de uma forma a não mais delegar a moralidade humana todas as razões das ocorrências dos fatos vividos. Seguindo esse caminho, Taylor expõe que as fascinações presentes nas condições de crença antiga e medieval recebem forte influência de espíritos e seres extraterrenos, e ainda de algo que era mais grave para essas mentalidades, isto é, as possessões demoníacas. Logo, a questão dos significados de crença não está encerrada apenas na interioridade do sujeito, mas existem também as crenças exógenas e os limites de onde se iniciam e se findam os significados destas não podem ser demarcados com certa

precisão, pois o que temos é uma determinada condição de porosidade presente na vida do si mesmo (*self*) em sua vida moral que é desenvolvida num universo encantando.

Neste contexto, Taylor indica que além das possibilidades teóricas, a vida do si mesmo (*self*) está jogada na realidade concreta do mundo e, portanto, seria a “forma como percebemos as coisas e, assim parecemos experienciá-las” (TAYLOR, 2010, p. 54). Essa situação se configura a partir de uma circunstância onde o fator nevrálgico se manifestava por meio de uma condição vulnerável e inerente ao contexto de significados de crença referentes ao mundo antigo e medieval. Esse contexto de significados levava adiante ideias, crenças e práticas ligadas a obrigação, a dívida, a culpa e ao castigo que, com o andamento do processo de desencantamento, foram caindo em desuso. Dessa maneira, Taylor realiza uma distinção precisa a respeito da condição do si mesmo (*self*), ou seja, o que temos é um si mesmo (*self*) protegido erguido pelos modernos, que estabelece os seus limites de uma forma bem delineada entre aquilo que seja referente ao campo da vida interior ou da vida exterior. Quando analisamos a partir de outro ângulo, o que temos é um o si mesmo poroso que perpassa a vida moral do mundo antigo e medieval. Esse si mesmo poroso é vulnerável a influências exógenas, pois isso foi algo que fez um contraponto em relação à condição do si mesmo protegido por um naturalismo ascendente. No caso do si mesmo protegido, o que existe é a possibilidade do distanciamento de tudo aquilo que está fora da mente, de modo que o limite se torna uma espécie de proteção, pois assim as coisas necessitam vir até a mente do sujeito pensante. O si mesmo dos modernos tem as condições necessárias de se constituírem com uma mentalidade marcada pela invulnerabilidade, pois a partir desse momento esta postura se torna a doadora de significados para tudo aquilo que está a sua volta. Um bom exemplo disso é aquele que Taylor nos oferece sobre o si mesmo pontual (*self*) que “chega a seu pleno desenvolvimento com Locke e com os pensadores do Iluminismo que ele influenciou” (TAYLOR, 2013a, p. 210). Quando falamos do si mesmo vulnerabilizado ou poroso, e quando pensamos nas condições de crença expostas às ações exógenas das entidades espirituais, tais como anjos e demônios ou forças cósmicas. O que se identifica é a noção de que os seus sentimentos fortes neste universo encantado não se encontram sob um autocontrole precisamente racionalizado e marcado pelo então naturalismo nascente pautado na força da mente fechada.

Os reflexos desta tensão demonstram que o si mesmo em sua condição protegida vai ganhando certa autonomia, que se dá de um modo que o si mesmo vai continuamente se desengajando de toda e qualquer coisa que ultrapasse os limites de sua própria condição fronteira, a qual o si mesmo, mesmo de uma forma autônoma, estabelece para si mesmo a perspectiva constitutiva pautada pelo axioma do autocontrole. Logo, o si mesmo protegido define continuamente com mais precisão e evidencia a sua condição individualizada, pois

com isso ele vai se tornando paulatinamente mais livre das influências das coisas que parecem ser incontroláveis. Sendo assim, temos uma visão de mundo que vai se configurando em termos de modificações que chegam ao ponto de tratar a própria lei natural como algo passível de se tornar um fenômeno domesticável a despeito de toda a sua rigidez. Esse seria um dos frutos do mundo desencantado. O que se depreende disso é que, no mundo encantado, existia uma tensão ambígua fomentada por potências contrárias entre si e, por essa razão, Deus surgia sempre como o assegurador da ordem moral. Mesmo que no fundo da questão a ideia de Deus não era uma variante, porque expressava a sua superioridade em termos de hierarquia normativa no que tange à crença geral do imaginário social do mundo encantado. A mutação aconteceu quando “o *self* protegido desbancou tal normatividade hierárquica” (TAYLOR, 2010, p. 59). Um dos fatores que se tornou preponderante nessa mutação do pano de fundo foi uma ação positiva direcionada ao humanismo exclusivo. Tal modificação no pano de fundo operada pelo humanismo criou as condições necessárias para o desprendimento do si mesmo em relação a Deus e à condição exógena que marcou a cosmológica pré-moderna. Dessa forma, o humanismo exclusivo se avultou como uma mera possibilidade não concretizada, porém, que estava em curso.

No mundo que antecedeu a modernidade, a noção da existência de seres sagrados era uma realidade irrenunciável. Por essa razão, o si mesmo em sua condição protegida vai tomando a ciência como um pressuposto que possibilitaria determinado estado de desprendimento da sobreposição em relação à antiga ordem das coisas. Pois, agora o que o circunda é apenas aquilo que é natural, sendo a grande diferença em relação à ordenação moral encantada que até então imperava. Se para o si mesmo em seu estado poroso, a vivência num mundo encantado significava ser uma espécie de agente que compunha uma sociedade que lhe oferecia ameaças exógenas que poderiam lhe afetar por meio de forças malignas. Essas ações o rondavam com todo um conjunto de ações sociais do agente em seu contexto externo de significados. Isso certamente gerou algumas consequências sociais. Nesse aspecto que leva em conta a ordem moral encantada, uma questão importante dessa sociedade mágica era a necessidade da existência de um consenso que sustentasse a existência e a manutenção de uma ortodoxia teológica que fosse necessária para evitar diversas fraturas sociais. Outro aspecto que salta aos nossos olhos é o da forma de vida com que as pessoas experimentavam aquela sociedade em seu funcionamento. Pois, a condição de crença era monolítica em Deus e as forças encantadas detinham o centro das atenções em termos de causalidade dos fatos. A ordem moral encantada era pautada significativamente na esfera social que privilegiava o sagrado e, de certa maneira, se tornava inconcebível que as coisas ocorressem de um modo diferente. Era algo inimaginável pelo fato de esse ser o modo de vida da sociedade como comunidade. Aqui temos um contraponto com a noção de si mesmo protegido como bem

assinala Taylor:

O *self* protegido é, essencialmente, o *self* que está ciente da possibilidade de desengajamento. E o desengajamento é frequentemente realizado em relação ao entorno total de uma pessoa, natural e social. Mas viver no mundo encantado e poroso de nossos ancestrais era inerentemente viver em sociedade. Não era apenas uma questão de que as forças espirituais que me afetavam geralmente emanavam das pessoas à minha volta, como, por exemplo, o feitiço lançado por meu inimigo, ou a proteção assegurada por uma vela que fora abençoada na igreja da paróquia. Muito mais fundamental é que essas forças geralmente nos afetavam como uma sociedade e nos defendíamos delas como uma sociedade (TAYLOR, 2010, p. 60).

Conforme podemos notar, a realidade divina era uma força que sustentava a coesão social, que tornava a possibilidade de se ter um imaginário social diferente do hegemônico quase que impossível, porque o elemento central desta ordem moral porosa e encantada para garantir o seu funcionamento encontrava-se nas condições de crença religiosa comunitária. Nesse universo, o imaginário mágico era representado por objetos tais como as relíquias. Logo, “num universo assim imaginado, era praticamente inevitável acreditar em Deus” (RODRIGUES, 2015, p.182). Aqui temos a igreja como instituição que chancelava as práticas de crença. Ainda hoje com o decurso do processo de secularização, nós temos situações em que as crenças são institucionalizadas. O que marca a distinção desse contexto de significados anterior é o fato de que atualmente as crenças são imanentes e têm as suas referências atreladas àquilo que é da ordem antropológica. Pois, quando pensamos nos fundamentos das sociedades democráticas e num de seus órgãos mais importantes, que é o caso do Estado de Direito, temos uma prova cabal desses dispositivos de poder disciplinador da ordem social que foi sendo arguido nos primórdios da era moderna. Nessa configuração social, os pressupostos dessa instituição são acolhidos pelos cidadãos como que absolutamente verdadeiros e infalíveis de modo que paira a quimérica ilusão de que sem esses seria impossível viver de um modo ordenado. Isto nós podemos encontrar claramente “nas transformações que o pano de fundo político tem demonstrado com a desconstrução e falência do modelo de Estado moderno” (BITTAR, 2011, p. 31).

Assim, para Taylor, são os valores democráticos que importam na perspectiva do espírito dialogal que não pôde ser extinto. O filósofo canadense indica que a “ameaça ao espírito democrático pode estar presente em alguns interesses de poder, que tem como base o princípio da razão instrumental e o próprio interesse das pessoas” (TAYLOR, 2013b, p. 42). Esse tipo de operação enfraquece cada vez mais o próprio Estado de direito democrático e gera uma fileira de pessoas que não trabalham mais em prol dos valores democráticos. Quando pensamos em termos de processo de secularização a partir das intuições taylorianas,

podemos encontrar a noção de que em uma sociedade secularizada, que está imanente ao universo democrático, esta não é uma sociedade que abole as crenças religiosas em algo transcendente em nome de um suposto laicismo. Mas, se pensarmos nos significados das avaliações fortes realizadas pelo si mesmo e que são pautadas numa configuração vinculativa entre identidade e moralidade, o valor do pluralismo se avulta. O que se tem são espaços onde as crenças espirituais e morais não são determinadamente dirigidas e unívocas, pois a noção de que existe uma divindade ou qualquer outra espécie de transcendência participa do pano de fundo do imaginário social vigente. Contudo, existem outros espaços morais que se instituem como algo totalmente antropologizado e imanente ao campo da esfera pública sem descartar a presença da religião nessa esfera pública política que deve estar atenta aos seus efeitos colaterais.

3. OS CONFLITOS SOCIAIS E A INTERMEDIÇÃO EXECUTADA ENTRE O EQUILÍBRIO COMPLEMENTAR E O DESEQUILÍBRIO SEQUENCIAL CÍVICO

Em sua investigação sobre o processo de secularização, Taylor pontua que inerentemente existiu uma gama significativa de conflitos sociais que marcaram tanto o mundo antigo como o medieval. Isso é válido também desde o ponto de vista das demandas que o cristianismo, como religião preponderante, foi impondo, como é o caso da noção de autotranscendência. De outro ângulo, temos as instituições e as práticas sociais que objetivam a fomentação do florescimento humano. Em síntese, o que se depreende é que os conflitos instaurados entre as práticas imperativas advindas da fé cristã e das necessidades da vida hodierna se conflitavam continuamente. Tanto nas alterações entre as vocações de renúncia como eram as celibatárias e retrocedendo a noção de éticas guerreiras, seja nas festas de carnaval ou nos ritos que invertiam a ordem moral encantada, o axioma da complementariedade de funções gerava determinado equilíbrio entre as condições de conflito social que continuamente ocorriam em suas diversas formas e variáveis. Taylor argumenta dizendo que “a tensão emerge de várias formas” (TAYLOR, 2010, p. 62).

Um dos problemas que Taylor põe em questão num diálogo com Turner no que condiz a antiestrutura, que representava o carnaval, seria a ideia de que na ordem moral que esse fenômeno se localizava não se constitui como a mais relevante subversão do arranjo social mágico de então. Porém, o fato é que essa não se mostra como a última ordem existente, mas o que vai a termo é a comunidade a qual a serve, pois a comunidade sustenta

valores igualitaristas. Logo, a sociedade dentro desse contexto é o produto de configurações que comportam fenômenos festivos que assumiam um tom de complementariedade, pois certamente existia a necessidade dialética de oposicionalidades, contudo estas não podiam ser vivenciadas de uma forma simultânea. Esse universo necessita de um tipo de ordenamento moral que comporte a possibilidade da desordem, pois é assim que se enovelam tanto a estrutura com seus códigos morais rígidos como a antiestrutura com o seu impulso de rechaço de todo e qualquer tipo de código que pretenda ser normativamente imperativo.

Para Taylor, no mundo antigo, a vida tinha os seus momentos de subversão em que a configuração de uma antiestrutura ativa que se manifestava para dentro de um determinado contexto social e espiritual imprimia novos significados. De modo que, mesmo diante das estruturas legítimas, o processo de secularização foi ganhando força na esfera pública. E nesse aspecto tem de ser levado em conta que na modernidade a entificação dos códigos demonstrou certa intolerância para com as antiestruturas. Isso foi algo que contribuiu para superação dos limites que complementavam as visões de mundo antigo ou medieval. No mundo dos modernos, o carnaval e a empresa revolucionária não tinham qualquer tipo de consonância. A razão forte para que isso ocorresse seria a de que, se esta configuração carnavalesca se erguesse como antiestrutura que ganha força na intenção de legitimar a própria estrutura, o resultado positivo seria o de assim equilibrar os conflitos sociais. Já com a questão da revolução o que é possível pensar é que esta também é uma antiestrutura que se ergue para exterminar toda tradicional ordem moral vigente. Logo, a empresa revolucionária visaria substituir o arranjo social imperante por completo e, nesse sentido, o objetivo seria o de resolver a questão dos desequilíbrios dentro da nova ordem implantada que tem a pretensão de ser sequencialmente estabelecida. Então, essas duas forças não poderiam fazer parte do mesmo arranjo social devido as suas distintas intenções que não subsistem juntos no mesmo arranjo social.

Essa sequencialidade acaba se tornando uma marca do liberalismo na modernidade. Entretanto, esse ordenamento se mostrará limitado e insuficiente em resolver os problemas sociais em sua totalidade. Assim, segundo Bobbio (2004), a moderação e o enfraquecimento do ideal das luzes que de uma forma positivista objetivavam no que tange ao campo do jurídico regular desde o ponto de vista do direito excessivo, as ações humanas em sua totalidade para implantar a noção de direitos do homem. Esta intencionalidade jurídica acaba demonstrando que o afã de se ter o controle da vida do *self* por meio de um único código se revela como uma espécie de quimera, no sentido de que a própria noção de vida na esfera privada. Em que a força da antiestrutura pode vir desabrochar com vigor, concede assim ao sujeito um lugar onde o mesmo possa vivenciar as suas potencialidades criativas em comunidade. Neste sentido argumenta Taylor:

Embora na teoria e na prática regimes liberais desse tipo pluralista tivessem sido desenvolvidos, as consequências do eclipse da antiestrutura foram muito mitigadas. Poderíamos até mesmo dizer que a antiestrutura recebeu um novo tipo de lugar nessas sociedades, no domínio privado. A distinção público/privado e a ampla área de liberdade negativa representam a zona equivalente nessas sociedades aos festivais de inversão em suas predecessoras. É aqui, na nossa própria, entre amigos e família, ou em associações voluntárias, que podemos “cair fora”, jogar para o alto nossos papéis codificados, pensar e sentir com nosso ser por inteiro, e descobrir várias formas intensas de comunidade. Sem essa zona, a vida na sociedade moderna seria inviável.

Sendo assim, o que fica claro para Taylor é que o regime liberal desde o seu nascedouro em plena modernidade carrega consigo uma série de problemas. As suas promessas de harmonizar e estabelecer um igualitarismo a todo custo não deixam de se constituir como mera promessa. Os conflitos precisam ser reconhecidos e desta feita o equilíbrio se torna um problema, porque instaura a necessidade de se debater profundamente os próprios fundamentos do liberalismo e as suas deficiências. De modo que apenas o reconhecimento dessa debilidade é que pode indicar um caminho reformista mais concreto e lúcido para esse modelo de governo da vida. Sendo assim, passemos ao próximo tópico onde o tempo e a erosão da ordem antiga se erguem como um mal-estar, evidentemente, peculiar a vida do si mesmo (*self*) em sua transição da condição de porosidade para a de protegido no processo expansivo da reforma. Isso é algo que a secularização tem posto em curso e que traz à baila o significado das novas condições de crença. Então, é nesse aspecto que Taylor quer nos mostrar que “a crença e a descrença como modos alternativos de vida moral e espiritual, notadamente na dimensão da ‘plenitude’ cuja realização se dá no quadro imanente da uma modernidade ocidental condicionada pela erosão da certeza imediata e pelo fim da fé religiosa ingênua” (ARAUJO, 2012, p. 19-20). Logo, penso que conforme estamos buscando fazer, isso se constitui como algo que precisa ser examinado em seus deslocamentos históricos e filosóficos.

4. A FUNÇÃO DO TEMPO E A DESCONSTRUÇÃO DA ORDEM MORAL FAMILIAR: ASPECTOS INSURGENTES DE UMA ERA SECULAR REPLETA DE INCOGNOSCIBILIDADES

A função do tempo nessa dinâmica problematizada por Taylor dentro daquilo que seja o significado da secularização com base na obra da Reforma é de tamanha

importância. Podemos resumir esse significado por meio das três perspectivas arroladas pelo filósofo canadense: (i) a função dos eclipses do mundo marcados pelo encantamento; (ii) o papel do sagrado ôntico delineado pela institucionalização; e (iii) o papel do tempo da complementaridade. Em Taylor, estes operadores do tempo são encarados como peças fundamentais no processo de secularização. Porém, cabe frisar que o filósofo canadense reconhece que essas categorias não dão conta de explicar em totalidade o fenômeno. Logo, se torna necessário a realização do empreendimento de uma distinção no que tange a própria concepção de tempo. Segundo Taylor (2010), a forma anterior de ver o tempo, proléptica ao advento da modernidade, era arquitetada pelo tempo comum ou secular em razão dos tempos superiores. Essa gama matizada de tempo tinha a função de reordenar o tempo comum secularizado por meio de distorções e inconsistências. Os tempos superiores se matizam em três formas: (i) o tempo da eternidade que era um legado vindo de Platão. Aqui o ser em sua plenitude está localizado desde um ângulo exógeno ao tempo do cotidiano e, por isso, não pode ser atingindo ou mudado, pois goza de certa perenidade. Isso é algo que se opõe a noção de tempo secularizado que seria um tempo inferior, sendo por isso não tão relevante; (ii) o tempo marcado pela visão propriamente cristianizada, que tem a sua base na compreensão de Agostinho sobre o fenômeno que o entende a partir daquilo que se vive na união entre o passado e o presente e que serve como projeção para o futuro. A repercussão dessa compreensão do tempo irá atingir a noção das “três *ekstaseis* de Heidegger” (TAYLOR, 2010, p. 77). A implicação aqui é a de que ao se elevar até a perenidade se participa, por um instante, da divindade; e (iii) a noção de um tempo fundacional ou primordial que denota uma ordenação das coisas em que teria acontecido o estabelecimento das condicionantes da realidade do tempo presente.

A partir dessa argumentação, Taylor nos mostra que o tempo secularizado em tensão com os tempos superiores acabou sendo suprimido entre os modernos, de modo que para estes a percepção de tempo está atrelada a uma ideia de que a vida está inserida em um fluxo permanente e encontra-se jogada numa condição puramente imanente e horizontalizada. Tal imbricação presente entre o tempo secularizado e os tempos superiores não faz mais tanto sentido para mentalidades desencantadas. Isto se tornou um dos pressupostos que fundamentaram o que tem se tornado a estrutura da vida em uma sociedade secular. Dessa maneira, os imaginários sociais modernos e a própria ordenação moral foram sendo configurados por esta compreensão de tempo. O problema se espria para a suposta contribuição que a ciência ofereceu por meio da razão instrumental que contribuiu para a implantação dessas mutações. Taylor admite que a ciência ofereceu a sua contribuição no século XII via a sua proposta mecanicista, mas não cabe dar a ciência o posto de ter sido a única causadora de tais fenômenos. Entrementes, outro fator ganha destaque, ou seja, é

aquele que nos remete a noção de como se conduz a forma de vida em seu ordenamento individual. Pois, na modernidade, o que vale é o modo como as disciplinas de uma ordenação civilizada podem organizar o tempo como “jamais havia sido feito ao longo da vida moral e histórica humana” (TAYLOR, 2010, p. 81). Um dos desvios dessa situação foi à intenção de construir uma formação social que fosse pautada na linearidade de valores regulatórios e rigorosos. Aqui podemos pensar nos termos daquilo que Weber definirá como controle ou como uma espécie de gaiola de ferro. Fazendo um contraponto com esta ideia, Taylor problematiza a posição de Weber com a de Walter Benjamin que propõe uma noção de “tempo homogêneo e vazio” para afirmar a existência de variados espaços de tempo. E, mesmo que isso seja vedado a comparações no que tange ao estágio de tempo dos antigos e medievais e ainda que seja insuficiente para dar conta do problema moderno. Veja como Taylor argumenta a respeito:

É evidente que o tempo neste mundo de inversão e antiestrutura não pode ser o “tempo homogêneo, vazio” que Benjamin torna central para a modernidade o tempo do carnaval, por exemplo, é cairótico; isto é, a linha de tempo encontra nós cairóticos, momentos cuja natureza e lugar exigem inversão, acompanhados por outros que demandam rededicação, e outros ainda que se aproximam do Advento: Terça-Feira de Carnaval, Quaresma, Páscoa. Agora, 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. Na era pré-moderna, o campo organizador para o tempo comum deriva daquilo que quero chamar de tempos superiores (TAYLOR, 2010, p. 74-75).

Essa questão do tempo nos leva para uma posição onde o esvaecimento da antiga visão de mundo familiar e a erupção de um mundo incognoscível começam a despontar. Uma das movimentações reformatórias foi a da nova compressão do lugar onde se vivenciava o tempo. Nesse deslocamento de uma visão cosmológica cerrada para um olhar moderno calcado na neutralidade, aconteceu uma reconfiguração da noção de temporalidade. No mundo antigo, o olhar cosmológico se encerra numa finitude que gera certa limitação bem demarcada, pois o senso de ordem e hierarquia perpassava toda vida individual ou social. No caso da religiosidade judaico-cristã pautada na Bíblia, a visão de mundo cosmológica é uma ideia forte. Sendo essa a herança cultural do Ocidente, fica muito difícil dizer que essa influência não atingiu as eras que se desdobraram deste lado do mundo. Isso foi algo que por sua própria constituição ajudou a estruturar esta sociedade, algo que certamente pode ter sido definido durante muitos séculos em termos teleológicos por meio das mais variadas metanarrativas.

Conforme pondera Ribeiro (2010), quando pensamos em uma narrativa da secularização, a noção de cosmos foi se diluindo na modernidade, pois o ser humano acessou um universo onde a ordem lhe apresentava leis naturais rígidas que precisavam ser manipuladas. Essa era a consequência epistemológica central que a ciência tinha formulado. O deslocamento também teve um aspecto ligado à espiritualidade num sentido de que se passou de uma crença teísta ingênua para uma configuração deísta mais perspicaz e, conseqüentemente, para uma ordem desengajada e posteriormente impessoal. O grande resultado disso tudo é o de que se obteve uma visão do mundo como algo incomensurável e incognoscível, de modo que agora serão fomentadas aquelas novas condições de crença e também descrença em razão do desancamento reformista.

A importância desta remodelação encontra-se nos meandros da alteração do debate, que acabou sendo revisado e afetou as condições de crença e descrença da época moderna. Isso certamente imprimiu um renovado senso de abertura epistêmica e forjou uma série inédita de possibilidades de se rechaçar a autoridade da fé cristã com as suas exigências de autotranscendência e forma da vida baseada na ortodoxia. O que entra em vigor é uma compreensão de mundo que é rígida em sua funcionalidade e que privilegiou a formulação de uma série de doutrinas de cunho providencial deístas. Assim, temos algo que foi fundamental para os agentes que assumiam uma identidade impessoal e desengajada em uma realidade neutra. Para Taylor, a progressiva situação de desencanto fortaleceu a autoconfiança nas potencialidades do em si mesmo em seu estado protegido. O si mesmo moderno começa a definir cada vez mais a sua identidade fundamentado numa ordem moral que pode ser construída horizontalmente. Uma das razões que Taylor considera ser nuclear para o modo de vida nesse contexto é a Reforma que implementou uma série de modificações ímpares na sociedade. Porém, para Taylor a Reforma é algo bem amplo, de modo que existem pequenas reformas dentro da cristandade. Aqui o individualismo será a marca que ajudará a suplantar a “mentalidade mágica que tinha como intenção controlar a ação de Deus” (RIBEIRO, 2010, p. 150).

A luta dessas pequenas reformas era a de vencer uma espécie de poder pastoral que utilizava o expediente do medo e que gerava uma condição agnóstica de ansiedade e que não promovia a busca de uma nova vida em direção ao bem. Enfim, assim temos as condições necessárias para compreendermos em parte as razões teológicas de Lutero e de seus companheiros que obtiveram sucesso com a proposição de uma teologia da salvação pela fé. Dentro desse escopo teológico, a soberania de Deus é reconhecida e ocorre um nivelamento das personalidades. A razão desprendida tem a sua gênese ao notarmos que Deus não pode ser controlado e subjugado por lugares, objetos ou ritos. Aqui temos a afirmação da ética da vida cotidiana, pois a máxima é a de se viver a vida cristã no campo do

ordinário e do hodierno que é algo acessível a todas as pessoas e não apenas a uma hierarquia separada por Deus. Então, podemos concluir que para Taylor a Reforma de uma forma expandida desconstrói o cosmos encantando, gerando assim a possibilidade da construção de um humanismo exclusivista que promova uma espécie de sociedade na modernidade que fomentou o objetivo da autorrealização humana. Assim, a pretensão de plenitude no contexto das novas condições de crença forjou a base genética da ordem moral moderna no mundo ocidental repletos de significados de multiplicidades até então não vistas. Penso que esse é o grande mérito de Taylor, porque seguindo essa perspectiva podemos nos apropriar do significado de como se deu a construção das novas condições de crença no processo de secularização, tomando como base a obra expansiva da Reforma.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, buscamos apresentar um pouco daquilo que Taylor desenvolve no primeiro capítulo de sua obra monumental *“Uma era secular”*. Taylor é um dos filósofos contemporâneos que se ocupa do fenômeno da secularização. O processo de secularização não resulta na postura de defesa da diminuição da presença da religião na esfera pública e muito menos na noção de que o Estado tenha de ser um agente neutro na estrutura social democrática em meio aos seus problemas morais. Logo, para Taylor a secularização não significa ausência ou privatização do sagrado. Porém, a partir da Reforma significa que as condições de crença foram modificadas e o seu sentido foi remodelado. Pois, se antes do advento da modernidade era inimaginável pensar na possibilidade de existir alguém que não acreditava em Deus publicamente, a partir do momento em que o desencantamento moderno entrou em vigor, crer em Deus passou a ser apenas uma possibilidade entre tantas outras na modernidade.

Contemporaneamente, este processo de secularização atinge as questões referentes ao Estado no que diz respeito a sua condição de laicidade. Porém, isso não deve ser encarado como sinônimo de uma instituição antirreligiosa da mesma maneira que quando alguém busca o sagrado não se conclui que seja um indicativo de que este sujeito esteja exclusivamente vinculado às instituições religiosas. Até porque com a Reforma de uma forma ampla, o que nós podemos ver é o fato de aconteceu um processo de desprendimento da razão que resultará no fomento de um humanismo exclusivista e no próprio Iluminismo com o seu recorte crasso numa razão puramente instrumentalizada, que ganha o seu maior representante na ciência mecanicista. Assim, Taylor nos apresenta, desde um ponto de vista

analítico-historicista, aspectos de desenvolvimento do cristianismo em seus elementos seculares inerente ao âmbito do mundo latino.

De modo que os fatos apresentados são aqueles do desaparecimento e supressão de uma antiga forma de vida de um si mesmo poroso para uma nova forma de vida de um si mesmo protegido. É com o significado da mutação destas novas condições de crença que Taylor se ocupa. Neste sentido, salta aos olhos o dado de a obra da Reforma ser um baluarte paradigmático da fé nos impulsos remodeladores do contexto de vida da ordem moral moderna. O esforço empreendido neste artigo não visa exaurir o tema que é deveras extenso e complexo. Entretanto, parece que existe um consenso no Ocidente de que vivemos em uma era secular. Por essa razão, se constitui como nosso conhecimento o dado de que o lugar da religião na esfera pública sofreu uma gama considerável de modificações nos últimos séculos. As reflexões de Taylor nos ajudam a perceber o significado processual dessas modificações. Taylor tem o mérito de nos mostrar como foi possível ocorrer à travessia de uma sociedade onde era impossível não acreditar em Deus para a nossa sociedade em que acreditar em Deus não passa apenas de mais uma possibilidade entre outras referentes a vida moral humana.

Cabe o destaque final de que Taylor se vale das contribuições da história e da filosofia para mapear estas mutações que fundamentalmente, tem na religião cristã o seu sentido e referência central no universo e imaginário social ocidental. O que aconteceu nesse contexto foi a desconstrução de formas antiquadas de crer e viver a vida religiosas e a construção de novas formas de viver a as crenças e descrenças. O mundo secularizado hodierno não padece da ausência de religiosidade ou crença. O que marca este mundo é a proliferação de novas condições de crença em termos de pluralidade. É dessa multiplicidade que os sujeitos e grupos se apropriam para conferirem sentido a sua existência e demandas espirituais e culturais. Ao lermos as reflexões que Taylor tem forjado sobre os problemas da religião e da secularização, podemos conferir uma construção de certa forma, genealógica, do significado dessa multiculturalidade que a era secular coloca diante dos anseios de nossa civilização democrática e que começou com os múltiplos movimentos de reforma espiritual e social empreendidos nos últimos séculos.

Como citar este trabalho: DECOTHÉ JUNIOR, J. A obra expansiva da reforma como base do processo de secularização segundo Charles Taylor. *Filosofando: Revista Eletrônica de Filosofia da UESB*. Vitória da Conquista, v. 3, n. 2, p. 100-117, 2015.

REFERÊNCIAS

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: EdUERJ, 2012.

BITTAR, E. C. B. *Curso de filosofia política*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

BOBBIO, N. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Elsevier: Campus, 2004.

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

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

TAYLOR, C. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2013a.

TAYLOR, C. O espírito democrático em risco. *IHU Online: Revista do Instituto Humanistas Unisinos*, São Leopoldo, ano XIII, n. 426, p. 42-46, 2013b.

TAYLOR, C. *A ética da autenticidade*. São Paulo: É Realizações, 2011.

TAYLOR, C. *Uma era secular*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

TAYLOR, C. *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona: Paidós, 2004.

TAYLOR, C. *A Catholic Modernity?* HEFT, J. L. (Ed.). New York: Oxford, 1999.