

Fernando Tiago Kotz

**O DESTINO DA RELIGIÃO NUMA SOCIEDADE SECULAR NA OBRA
UMA ERA SECULAR DE CHARLES TAYLOR**

Dissertação de mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Eugênio Rivas

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

Fernando Tiago Kotz

**O DESTINO DA RELIGIÃO NUMA SOCIEDADE SECULAR NA OBRA
UMA ERA SECULAR DE CHARLES TAYLOR**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Fundamental

Orientador: Prof. Dr. Eugênio Rivas

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

A todos que labutam pelo conhecimento

Agradecimentos

A Deus, pelo dom da vida.

Aos meus pais, Gervásio Kotz e Lúcia Finkler Kotz, pelas orações, paciência, compreensão pelas minhas ausências e o apoio em todos os momentos.

À minha esposa Suellen Rodrigues, que tanto amo. Sempre me apoiou, consolou e acompanhou toda essa jornada de estudos.

À FAJE e a todos os seus professores, que contribuíram de maneira brilhante para minha formação acadêmica. Em especial o Prof. Dr. Eugênio Rivas, pela serenidade e zelo na orientação desta pesquisa, além do apoio, incentivo e, sobretudo, testemunho. Aos colegas de pós-graduação que compartilharam o conhecimento e a amizade.

E a todos os funcionários, pelo empenho e delicadeza com que cuidam dos alunos e dos vários espaços dessa faculdade.

Sou imensamente grato por todos que, direta ou indiretamente, participaram desse processo tão importante!

RESUMO

A presente dissertação visa explicitar o destino da religião em uma sociedade secular sob a perspectiva e a reflexão de Charles Taylor. Para isso, faz-se necessário refletir a passagem do mundo da cristandade para o universo das possibilidades, a partir do movimento da Reforma. Em sua obra, *Uma Era Secular*, Taylor apresenta o conceito de secularização a partir de três compreensões: o deslocamento da presença de Deus na esfera social; abandono das convicções e práticas religiosas por parte dos fiéis; as mudanças nas condições de crença, ou seja, a fé e a crença como uma possibilidade humana entre outras. Taylor apresenta o itinerário das condições que favoreceram o surgimento de uma alternativa humanista no interior da própria fé. É sob esse cenário secular, permeado por sensações de mal-estar, que o sujeito moderno foi impulsionado a procurar incessantemente por caminhos alternativos, novas formas de espiritualidade e fontes de aspirações à transcendência que conferem sentido e significado. Portanto, Taylor acredita que a religião não foi erradicada do horizonte e, por isso, apresenta três fontes de transcendência no contexto moderno: a mobilização de um número considerável de pessoas empenhadas com a finalidade de colaborar na resolução de conflitos e pontos de crise; a busca de sentido, explicitada em formas que escapam das estruturas fechadas da imanência e apontam para um sentido transcendente; o próprio sujeito moderno que, fechado em sua identidade protegida, sente o perene desejo de conexão com o todo e o apelo ético ao transcendente.

Palavras-chave: Taylor. Reforma. Secularização. Transcendência. Religião. Sentido.

ABSTRACT

The present dissertation aims to make explicit the destiny of religion in a secular society under the perspective and reflection of Charles Taylor. For this, it is necessary to reflect the passage from the world of Christendom to the universe of possibilities, from the movement of the Reformation. In his work, *A Secular Age*, Taylor presents the concept of secularization from three understandings: the displacement of the presence of God in the social sphere; abandonment of religious beliefs and practices on the part of the faithful; the changes in the conditions of belief, that is, faith and belief as a human possibility among others. Taylor presents the itinerary of the conditions that favored the emergence of a humanistic alternative within the faith itself. It is under this secular scenario, permeated by sensations of malaise, that impelled the modern subject to seek incessantly for alternative ways, new forms of spirituality, sources of aspirations to transcendence that give meaning and meaning. Therefore, Taylor believes that religion has not been eradicated from the horizon and therefore presents three sources of transcendence in the modern context: the mobilization of a considerable number of people committed to collaborate in the resolution of conflicts and crisis points; the search for meaning, explicit in forms that escape the closed structures of immanence and point to a transcendent meaning; the modern subject himself who, enclosed in his protected identity, feels the perennial desire to connect with the whole and the ethical appeal to the transcendent.

Keywords: Taylor. Reform. Secularization. Transcendence. Religion. Sense.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	7
CAPÍTULO I - A ALTERNATIVA DO HUMANISMO EXCLUSIVO PARA A FÉ CRISTÃ.	E
erro! Indicador não definido.3	
1.1 Crise das fortalezas da fé	14
1.2 Investidas de ordenamento social	27
1.3 A ruptura na ordem social, no cosmo e na prosperidade humana	35
1.4 Os imaginários sociais modernos	39
<u>1.4.1 A ordem moral moderna</u>	<u>39</u>
<u>1.4.2 Imaginário social moderno.....</u>	<u>41</u>
<u>1.4.3 A influência do projeto econômico na dimensão civil.....</u>	<u>42</u>
<u>1.4.4 O cenário público</u>	<u>43</u>
<u>1.4.5 A constituição de uma identidade soberana</u>	<u>46</u>
1.5 Os ideais de ordem e civilidade.....	49
<u>1.6 Perspectiva espiritual estabelecida puramente por poderes humanos.....</u>	<u>51</u>
1.7 A erradicação da responsividade divina	60
CAPÍTULO II - O IMPACTO SOBRE AS FORMAS TRADICIONAIS DE FÉ E AS TRANSFORMAÇÕES NAS NOVAS CONDIÇÕES DE CRENÇA.....	67
2.1 Os mal-estares da imanência	68
2.2. Ampliação na percepção espaço-temporal	75
2.3 O universo da descrença em expansão	80
2.4 Possibilidade da crença diante da crise do século XIX e XX.....	83
2.5 As novas respostas diante das formas de vida esvaziadas.....	88
2.6 O apogeu da democratização das escolhas e das posições pessoais.....	94
2.7 A permanência da dimensão espiritual na modernidade	99
CAPÍTULO III - O DESTINO DA RELIGIÃO NUMA SOCIEDADE SECULAR.....	105
3.1 As motivações para uma estrutura imanente permanecer aberta.....	106
3.2 Debate no âmbito ético sobre a plenitude e a finalidade da vida	112
3.3 Tensões entre posições humanistas e transcendententes	115
3.4 O perene desejo à completude	123
3.5 Lugar da transcendência	126
CONCLUSÃO	133
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	138

INTRODUÇÃO

O intuito do presente trabalho é compreender o destino da religião em uma sociedade secular, sob a perspectiva e o labor científico de Charles Taylor. O objetivo do trabalho científico é responder a dois grandes questionamentos: o que significa dizer que vivemos em uma era secular; e por que passamos de uma sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus, para uma sociedade na qual a fé representa uma entre tantas possibilidades humanas.

Para que essas inquietações possam ser respondidas, é necessário que se compreenda as três facetas do conceito de secularização: (1) o deslocamento da presença de Deus na esfera social e o esvaziamento da religião das esferas sociais; (2) abandono das convicções e práticas religiosas por parte dos fiéis; as mudanças nas condições de crença, ou seja, a fé e a crença como uma possibilidade humana entre outras; (3) analisa o sentido das novas condições de crença, isto é, pondera itinerários de sentido que extrapolaram a estrutura imanente.

Taylor tem como ponto de partida o processo de secularização, o movimento da Reforma. Os fatos sociais, políticos, teológicos e religiosos que se desencadearam constitui um marco de transformação no imaginário social. Os efeitos que se desencadearam desse movimento mudaram o modo de relacionamento do ser humano com Deus e com o cosmo.

As condições que se desenvolveram no advento do mundo moderno celebram a passagem de uma estrutura meramente ingênua, na qual a experiência de *plenitude* não era problematizada, para um universo reflexivo e plural de intensos conflitos e da democratização da possibilidade de questionamentos.

No primeiro capítulo a proposta é apresentar as condições para que a alternativa humanista para a fé cristã pudesse surgir na sociedade ocidental. Em sua obra *Uma Era Secular*, é necessário destacar a importância e a referência conceitual e investigativa, bem como o intuito de entender, pensar o futuro e o destino da religião na atual realidade.

O objetivo de Taylor é narrar a história das transformações das novas condições de crença, marcadas pela experiência de plenitude. A experiência humana de *plenitude*¹, por

¹ “*Plenitude* veio a ser aqui meu termo abreviado para a condição que aspiramos, mas estou perfeitamente ciente do quão inadequadas todas as palavras são aqui. Em toda designação sempre há algo de errado. O erro flagrante no caso de plenitude é que, de acordo com um caminho espiritual bastante plausível, claramente perceptível no Budismo, por exemplo, a aspiração mais elevada refere-se a uma espécie de vazio; ou para dizer de um modo mais

muitos séculos, estava ancorada em Deus, algo além da vida. A finalidade da vida estava ancorada em uma realidade espiritual, sem a mínima chance de ser questionada. Com o advento da modernidade e os seus desdobramentos, que serão abordados com mais detalhes nas seções deste trabalho, o modo de viver a experiência humana da *plenitude* deslocou-se para o âmbito privado e imanente. Agora, é o próprio sujeito que constrói o sentido, as regras em uma atitude autônoma, com base na vivência da imanência. O caminho das experiências tem como finalidade a busca e a aspiração da *plenitude*, “lugar [...] para o qual nos orientamos moral e espiritualmente”.²

No seu labor científico, a intenção de Taylor não é confrontar polaridades de crença e descrença, mas sua intenção é focar nas diferentes experiências vividas que foram sendo semeadas e cultivadas, e apresentar alternativas tanto no plano moral, quanto no espiritual, no que se refere ao destino da religião numa sociedade secular. “Ao contrário o que quero fazer é centralizar a atenção nos diferentes tipos de experiência vivida envolvidos na compreensão da vida de uma maneira ou de outra, no que significa viver como crente ou como descrente”.³

Taylor afirma com veemência que a narrativa da secularização, não tem a intenção de apresentar o processo de secularização como subtração ou desaparecimento da religião e da fé das sociedades modernas⁴, mas, sim, mostrar a transformação do lugar do sagrado no imaginário social moderno.

Taylor, em sua obra, lança uma indagação que será o fio condutor da sua pesquisa sobre a secularização. Por que era praticamente impossível não acreditar em Deus, digamos no ano de 1500, em nossa sociedade ocidental, ao passo que, em 2000, muitos de nós acham isso não apenas fácil, mas até mesmo inescapável?⁵ Na tentativa de responder esta pergunta é que se concentra todo o labor científico e hermenêutico do autor. Sua preocupação e perspectiva são movidas pela curiosidade de investigar as correntes teológicas e os desdobramentos sociais, visando entender as manifestações e os comportamentos relacionados à vivência da religião pelo homem moderno.

A pergunta de Taylor tem um embasamento histórico, pois a fé, no pensamento moderno, não é mais axiomática. Enquanto que questionar o fundamento não era cabível no

paradoxal, a verdadeira plenitude só chega através do vazio. Porém, não existe uma solução terminológica perfeita aqui, e assim, com todas essas ressalvas, mantenho esse uso da palavra”. TAYLOR, Charles. Trad. SCHNEIDER, Nélio; ARAÚJO, Luzia. *Uma Era Secular*. Ed. Unisinos. São Leopoldo. 2010, p. 18 – 19.

² *Ibid.*, p. 18.

³ *Ibid.*, p.17.

⁴ O conceito de moderno usado constantemente por Taylor refere-se ao período pós-medieval até os dias atuais.

⁵ *Ibid.*, p. 41.

contexto feudal. A fé era algo dado, robusto, sólido, porque se legitimava tal discurso e se sacralizava tal ato.⁶ A sociedade, por inúmeros séculos, legitimou a religião como verdade inquestionável. Ela, a religião, conferia com todo seu arcabouço teórico e dogmático a identidade, o caráter e a harmonia para a comunidade que, reunida, professava o mesmo credo. Enfim, havia um clima carregado de transcendência. A busca das pessoas consistia no encontro de sua vontade com a Vontade de Deus. Essa convergência de vontades incidia na felicidade, ou na possibilidade dela ser alcançada.

O efeito do movimento da Reforma colocou três fortalezas da fé em crise: o lugar do homem no cosmo; a implicação de Deus na cidade; e o mundo encantado. Essas três fortalezas minaram a identidade do mundo medieval que estava diretamente conectada com forças cósmicas e espirituais. Neste mundo desencantado, as forças espirituais passam a não exercer poder sobre os indivíduos e o sujeito moderno passa a ser invulnerável à presença das forças cósmicas. Portanto, o processo de secularização pode ser a nostalgia do homem moderno em relação à transcendência perdida.

O próprio cristianismo foi o grande impulsionador para o nascimento da alternativa humanista. Na doutrina cristã, a encarnação compõe pilar central porque celebra o encontro entre a realidade divina (sagrada) e profana. A partir desse encontro, toda a realidade humana passa a ser santificada e elevada, isto é, somos partícipes do *télos* divino. A dimensão da encarnação rompeu o abismo da transcendência e da imanência. Com isso, os espaços imanentes, a afirmação da vida cotidiana e o florescimento humano ganham território.

Com os intensos movimentos históricos dos séculos XIV, XV e XVI, a própria instituição cristã impulsionou investidas que visassem à elevação dos hábitos e dos costumes da população. A criação de códigos morais, o florescimento da vivência da religiosidade mais individualizante, o retorno às fontes evangélicas, a sede por uma religião mais simples, menos doutrinal colaboraram para o nascimento de uma alternativa humanista para a fé cristã. Associado a isso, a sacralização dos valores imanentes e as campanhas de ordenamento tinham como proposta elevar os padrões de conduta, com vistas a alcançar desejáveis níveis de santidade.

O *desencantamento* empoderou o sujeito moderno, que passa a ser invulnerável, isto é, retirou do cenário o medo, a necessidade de configuração com uma Vontade Superior e a angústia da condenação. Esse empoderamento do sujeito coloca em xeque os padrões de vida

⁶ *Ibid.*, p 16.

cristã, a hierarquia, as diferenças e os privilégios da Igreja, a interpretação do sagrado e delega ao próprio agente o poder de escolha, da adesão de posturas e a possibilidade de não pautar sua história pelos princípios da religião.

Na modernidade, três características colaboraram imensamente para o surgimento do humanismo exclusivo: a razão desengajada, o desencantamento e o controle instrumental. Os efeitos dessas mudanças estreitaram a noção de Providência, por intermédio de uma compreensão materialista/econômica. Esse estreitamento, advento da virada antropocêntrica, reduziu o papel do transcendente e da graça.

A nova estrutura do *self protegido* transforma a concepção de tempo, de universo e de ordem. Essas transformações consolidam um novo imaginário social, isto é, uma nova configuração no modo de vida em sociedade. O objetivo dessa nova ordem moderna é satisfazer as necessidades dos indivíduos, centrada em garantias de segurança e liberdade. A sociedade passa a se organizar racionalmente, pautada pelo consenso e por disputas, métodos próprios de agentes livres. Portanto, o rompimento com a visão encantada fortalece o indivíduo, pois agora o *élan* que havia com a dimensão transcendente passa a emanar do próprio sujeito e ele passa a ser o centro deste novo cenário.

O *imaginário social* é o entendimento comum que torna possível as práticas amplamente compartilhadas e legitimadas pela comunidade, isto é, um *ethos*, um acordo social comum de uma sociedade. O imaginário social é marcado por três características que são estágios de transição: a economia, a esfera pública e o povo soberano.

O desencantamento foi o responsável pelo eclipse da graça e o desaparecimento do mistério que em definitivo fecharam as portas para o encantamento e solidificaram um novo imaginário. Desta forma, não haveria mais espaço para as intervenções particulares e a interação de Deus em atender as demandas humanas particulares.

Com a consolidação do imaginário social emerge uma visão materialista, ou seja, novos valores (ordem e civilidade) passam a dar sustentação ao *ethos*. Essa mudança antropocêntrica dos propósitos de vida, a redução do papel do transcendente e a afirmação do *self protegido* formam o *Deísmo Providencial*, denominação de Taylor, estágio intermediário para o *Humanismo Exclusivo*. As condições para o advento do humanismo estavam postas: o mundo encantado esvaneceu; as concepções das nossas aspirações espirituais e morais mais elevadas emergiram de forma que pudéssemos conceber seu reconhecimento e sua busca sem Deus. Tais

desdobramentos desenvolveram uma ordem impessoal, presente primeiro nas elites e depois proliferando para as massas.

No segundo capítulo serão apresentadas a proliferação e a diversificação adicional (*Efeito Nova*), a crítica à religião e as narrativas da secularização. O objetivo é apresentar como o humanismo exclusivo possibilitou desenvolver novas condições de crença e fé e como elas impactaram fortemente nas antigas formas de vida religiosa. O *Efeito Nova*, próprio do movimento moderno, propaga uma variedade ampla e plural de opções morais ou espirituais, reflexos dos anseios do homem moderno.

A secularização foi se construindo concomitantemente com a caminhada da modernidade. A preocupação de Taylor não está na passagem de uma cultura crente para secular, mas na valorização dos novos horizontes de compreensão do sagrado que emergem do contexto moderno.

Sob a nova estrutura reflexiva, três mal-estares são abordados por Taylor: o *individualismo* focado na primazia das próprias escolhas e na autorrealização puramente imanente; *a razão instrumental* como a racionalização da vida e das relações; *atomismos políticos* como um grande espaço público de discussão e discordâncias de opiniões, pautados por princípios que visem o bem comum.

No processo de secularização, a percepção de espaço e de mundo se modificam. Taylor irá apresentar duas transições: a passagem do cosmo limitado para um universo vasto; e da concepção de mundo estático (cercado de limites) para um mundo em expansão. Nessa transição de espaço duas visões do cristianismo são rejeitadas: a não interferência divina em casos particulares e o cosmo responsivo. Essas posições foram inteiramente erradicadas do contexto moderno.

Diante da grave crise gerada pelos acontecimentos do século XX e a pluralidade de posições, o agente sente-se inseguro, entre dilemas perante a fragmentação e a instrumentalização das relações, convivendo, assim, com a superficialidade das opções e o vazio instalado. Mediante ao completo sentido de vazio, o ser humano busca reelaborar novos vínculos e posições intermediárias que possam produzir reencantamento e compromissos, ou seja, formas de significado para expressar a sua plenitude fora da dimensão religiosa.

O próprio Taylor fará um grande esforço para definir o polissêmico significado do conceito de secularização. O processo de secularização não é linear, mas envolto a diferentes particularidades (avanços e retrocessos) no modo de viver a fé. A narrativa da secularização

está envolvida em um processo dinâmico e o ponto culminante são as novas condições de crença, a possibilidade da liberdade de crer ou não que se apresenta diante do sujeito. Esses inúmeros pontos de vista favoreceram a *era da mobilização* – novas formas de expressão e postura.

Na passagem da *era da mobilização* para a *era da autenticidade*, a chamada fé não foi apagada, mas os ideais de vida associados a uma ordem civilizacional foram solapados. A marca da era da autenticidade perpassa pela primazia do sujeito e a democratização das escolhas e das posições pessoais. A modernidade passa a ser o estágio em que o ser humano alcança a autonomia e cria seus próprios espaços metatópicos e festivos. Portanto, a novidade da era da autenticidade modificou a visão do imaginário social, democratizando as opções pessoais, o rompimento do vínculo com as instituições e a proliferação de novas formas de viver o *ethos*.

Hoje, o lugar da religião reivindica uma coesão, uma unidade do sujeito, frente ao universo de apelos e regras disciplinares. É nesta imagem do equilíbrio que a dimensão espiritual marca seu retorno associado à saúde, ao corpo e seu equilíbrio, à natureza, à estética, à beleza e à harmonia, enfim, elementos puramente humanos. A imagem que condensa a experiência do sujeito moderno é a do peregrino em constante busca. Essa busca está associada ao festivo, a uma experiência única, singular, sensação que está além de si mesmo.

O terceiro capítulo constitui o objetivo e a centralidade do labor científico, que é apresentar caminhos para as novas condições de crença. Taylor apresenta três fontes de transcendência no contexto moderno: a primeira fonte é a mobilização de um grande contingente de pessoas empenhadas com a finalidade de colaborar na resolução de conflitos e pontos de crise. Por exemplo, o humanitarismo, traduzido como amor ágape; a segunda fonte seria a busca de sentido, explicitada em formas que escapam das estruturas fechadas da imanência e apontam para um sentido transcendente. Para melhor explicitação, três itinerários apontam para a possibilidade da experiência do sagrado no plano da imanência. São eles: Ivan Illich, Charles Péguy e Gerard Manley Hopkins; a terceira fonte de transcendência é o próprio sujeito moderno que, fechado em sua identidade protegida, sente o perene desejo de conexão com o todo e o apelo ético ao transcendente. Portanto, é neste contínuo movimento espiral e criativo que as novas formas de espiritualidade se proliferam no coração de uma sociedade secular.

CAPÍTULO I - A ALTERNATIVA DO HUMANISMO EXCLUSIVO PARA A FÉ CRISTÃ

O presente capítulo visa responder o modo como surgiu e se desenvolveu, no interior das estruturas do cristianismo, uma alternativa para o humanismo exclusivo para a fé cristã. O ponto inicial que desencadeou todo o processo de secularização parte do intenso movimento político, religioso, social e cultural da Reforma.

O próprio movimento da Reforma é o resultado da intensa dinâmica nascente da ciência mecanicista, que começa a emergir no século XIV, XV e XVI. O advento da ciência mecanicista ameaça profundamente o mundo encantado, o lugar do homem no cosmo e questiona profundamente os padrões da vida cristã do período medieval, no que tange à hierarquia.

O movimento científico está diretamente associado aos questionamentos das fortalezas da fé, axiomas até então inabaláveis. Diante de uma mudança de cenário, a virada antropológica é inevitável, isto é, a modernidade possibilitou a passagem da independência do sujeito perante as forças externas de magia e superstição. O sujeito independente passa a se chamar de *self protegido*, isto é, invulnerável as forças cósmicas e supersticiosas que dominavam o cenário religioso medieval.

A própria Reforma colaborou intensamente para fomentar novas respostas de vivência religiosa: os padrões da vida cristã do período medieval, no que tange à hierarquia são intensamente questionados; o cultivo da vida religiosa e da fé mais acessível às pessoas, reduzindo as diferenças espirituais que haviam nessa época entre o clero e o laicato; e o desenvolvimento da noção de uma espiritualidade vivida interiormente.

A própria instituição religiosa colaborou intensamente para o novo rumo espiritual: a crença na encarnação foi o pilar de uma mudança, de uma forte valorização e afirmação da vida cotidiana, de secularizar a fé. Associado a isso, a sacralização dos valores imanes e as campanhas de ordenamento visavam elevar os padrões de conduta, com vistas a alcançar desejáveis níveis de santidade. Com o empoderamento do ser humano, a dependência à graça de Deus e à configuração de Sua vontade não fazem mais sentido.

Diante do processo de desencantamento do mundo, do eclipse dos espíritos e das forças mágicas, o modo de relacionamento com a divindade já não é mais reconhecida e legitimada por toda sociedade. Essas mudanças são o resultado de uma erradicação na própria identidade do *self*, ou seja, a possibilidade da independência do ser humano frente ao contexto, ou mesmo

da matriz social em que está inserido. Portanto, esse florescimento humano não está diretamente envolvido com qualquer coisa superior.

Com o rompimento da dimensão social, na visão cosmológica e na prosperidade humana desenvolveu-se uma nova ordem moderna com a precedência do indivíduo. A finalidade da nova ordem moral moderna é proporcionar a satisfação das necessidades uns dos outros, por meio da ajuda mútua. A ordem se constitui muito além de um código de normas e condutas baseados numa organização racional e instrumental que, paulatinamente solidificados, construíram um novo imaginário social.

O imaginário social se constitui como um pano de fundo, permeado por uma complexidade inarticulável, mas que confere sentido às práticas dos sujeitos. Ele é compreendido como um *ethos* que está enraizado na vida coletiva da sociedade. Taylor apresenta três estágios (a economia, a esfera pública e o povo soberano) da teoria da ordem moral moderna, que colaboraram para a modificação do imaginário social moderno.

Com a virada antropocêntrica, gestada no século XVII e XVIII, quatro mudanças que impactaram a identidade cristã, reduzindo o papel e o lugar do transcendente: eclipse da noção de objetivo adicional; eclipse da graça; eclipse do sentido do mistério; eclipse da ideia de que Deus estaria planejando uma transformação para os seres humanos.⁷ Esses impactos atingem os propósitos da vida humana e conduzem para a alternativa humanista da fé.

No próprio interior da fé é gestada a alternativa humanista da fé, por meio das reformas que visavam dar dignidade à vida leiga, a rejeição, a noção de superioridades das vocações religiosas / espirituais frente às leigas / seculares e o desencantamento. Associado a isso, a religião foi reduzida a moralismo, uma espécie de reformadora de costumes.

A concepção de ordem impessoal, segunda faceta do Deísmo, modificou a interação da divindade com a humanidade. Ela rejeitava a concepção de Deus como agente interventor na história, mas se constituía num código categórico de leis, que legislava sobre o agente e sem interação de uma ordem superior. Adicionado a isso, a própria dificuldade de delimitar conceitos fundantes da fé, no que tange à integração das dimensões: do corpo, da história, do lugar dos indivíduos, da contingência e das emoções, que o próprio cristianismo disseminou, passam a não ter relação com qualquer relação com Deus no contexto moderno.

1.1 Crise das fortalezas da fé

⁷ *Ibid.*, p. 270.

Taylor estabelece como marco inicial do processo de secularização o intenso movimento da Reforma, no século XVI. A partir desse movimento, o mundo religioso não é mais visto como o mesmo, isto é, as estruturas sociais e políticas associadas à fé se modificaram, entraram em crise e desencadearam novas formas de expressão da fé, presentes no contexto moderno da sociedade ocidental.

A grande indagação de Taylor é entender porque em 1500 a fé era algo inquestionável pelas pessoas e em 2000 a fé passa a ser questionável. A característica central foi a “mudança no entendimento do que chamei de *“plenitude”*”.⁸ Mas, para Taylor, o que seria *plenitude*?

É uma passagem de uma condição na qual nossas aspirações espirituais e morais mais elevadas nos direcionam inescapavelmente para Deus – ou, se poderia dizer, não fazem sentido algum sem Deus – para outra na qual tais aspirações podem relacionar-se a uma miríade de diferentes fontes e frequentemente são referidas a fontes que negam Deus.⁹

É nessa passagem, nessa mudança que o movimento da Reforma contribuiu para que três características desaparecessem do modo como a experiência de Deus era percebida nesse contexto de mundo. São elas: o lugar do homem no cosmo; a implicação de Deus no surgimento da cidade na qual Deus é visto em todas as teias e dimensões da sociedade; e o mundo encantado. Com o desaparecimento dessas três características, a intenção de Taylor é abrir caminho para entender o surgimento de alternativas do humanismo exclusivo para a fé cristã.

A principal causa apontada por Taylor para a alternativa do humanismo exclusivo foi o advento da ciência mecanicista. O advento da ciência mecanicista não oferecia em si um risco a Deus, mas “representava uma ameaça para o universo encantado e para a magia e também passou a ser um problema para providências particulares”.¹⁰ O método racional cartesiano de separar, distinguir, demonstrar com clareza para alcançar a verdade, era uma ameaça ao encantamento. O método racional tem a função de desnudar, tirar o mistério, a porosidade, a vulnerabilidade desse mundo dos espíritos, concebendo, assim, espaço para o humanismo exclusivo.

A primeira fortaleza a ser questionada refere-se ao lugar do homem no cosmo. Existe uma passagem clara, da Idade Média, para o advento do mundo moderno, na concepção do lugar do homem no cosmo.

No mundo natural onde viviam, o qual possuíam seu lugar no cosmos que imaginavam, dava testemunho do propósito e da ação divinos. [...] Mas

⁸ *Ibid.*, 42.

⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹⁰ *Ibid.*, p. 43.

também porque os grandes eventos nessa ordem natural, como tempestades, secas, inundações e pragas, assim como os anos excepcional fertilidade e florescimentos eram vistos como atos de Deus [...].¹¹

Diante do questionamento do lugar do homem no cosmo, surge um “novo sujeito”, denominado por Taylor de *self protegido*. “O *self protegido* é o agente que não mais teme demônios, espíritos e forças mágicas. Mas radicalmente, estes não mais influenciam; eles não existem para ele. Seja qual for a ameaça ou outro significado que profiram, não mais “chegam até” ele”.¹² Portanto, o sujeito se torna invulnerável e senhor de si.

A segunda fortaleza que entra em crise é a implicação de Deus no surgimento da cidade (*pólis*), ou seja, Deus, na Idade Média, é constantemente reafirmado e presente, como uma espécie de teia, infiltrado e entranhado nos vários âmbitos e dimensões da sociedade, não somente como criador, mas como mantenedor da própria criação. Portanto, há uma estreita ligação, uma simbiose entre Deus e a sociedade. Já na modernidade, uma mudança acontece: os argumentos metafísicos não imperam mais como uma realidade, uma força que sustenta a coesão social e a religião Católica, não é mais a instituição que chancela as práticas pessoais e sociais das culturas. Portanto, os princípios que regem uma cidade já não são majoritariamente os religiosos.

Deus estava também implicado na própria existência da sociedade, mas não descrito como tal”. [...] Um reino poderia ser concebido apenas como fundado em algo mais elevado que a mera ação humana no tempo secular. E além disso, a vida das várias associações que formavam a sociedade, as paróquias, as guildas, e assim sucessivamente, estava entrelaçada a ritual e veneração, [...]. Uma pessoa nada podia além de encontrar Deus em toda a parte.¹³

A terceira fortaleza questionada pelo movimento da Reforma era a concepção do ser humano inserido em um mundo encantado, permeado por espíritos e demônios. É nesse sentido que Taylor nomeia o *self* da Idade Média como *poroso*, porque ele era vulnerável a esses espíritos. O homem medieval carregava em seu modo de expressar a sensibilidade com essas forças cósmicas, ou seja, a magia e a superstição povoavam o imaginário dos indivíduos. “As pessoas viviam em um mundo “encantado”. [...] O mundo encantado nesse sentido é o mundo dos espíritos, dos demônios e das forças em que nossos ancestrais viviam”.¹⁴

¹¹ *Ibid.*, p. 41.

¹² *Ibid.*, p. 168.

¹³ *Ibid.*, p. 41.

¹⁴ *Ibid.*, p. 42.

O movimento científico foi o grande impulsionador do questionamento de uma visão religiosa ingênua da realidade. Tal movimento, viabilizou a possibilidade do questionamento das realidades e a implantação novas regras que não tivessem como fundamento o argumento religioso. A partir dessa vertente racional e desencantada, o homem moderno toma consciência de seus medos e limitações e se torna menos vulnerável e senhor de si. Desta forma, a mudança alavancada pela ciência tocou na identidade do homem medieval, desencadeando, assim, três mudanças negativas: o desencantamento; as tensões numa compreensão comum de tempo; e a erosão da ideia de cosmo que passou a dar lugar ao moderno universo neutro.

A primeira mudança do contexto medieval para o mundo moderno, impulsionado pelo movimento da Reforma, está relacionado ao processo de desencantamento que é a consciência de que essa realidade de espíritos e forças não exerce mais força externa sobre as pessoas.

O processo de desencantamento é o desaparecimento desse mundo e a substituição por este em que vivemos hoje: um mundo no qual o único lugar de pensamentos, sentimentos, vigor espiritual e o que chamamos de mentes; as únicas mentes do cosmo são as dos seres humanos; [...] e as mentes são limitadas, de forma que esses pensamentos, sentimentos etc. estão localizados “no interior” delas.¹⁵

Na modernidade, o sujeito moderno confere a si mesmo um status de reflexividade, de questionamento, isto é, ele conquista a autonomia frente às regras, às leis e imposições de fora, por um órgão ou instituição externa, mas a reflexão toma o lugar central como caminho para se chegar à verdade e à realização pessoal.

A mudança que ocorreu no modo de atingir a plenitude não está mais no cosmo, numa força externa ao sujeito, mas perpassa por um pensamento reflexivo, no qual os significados da vida só passam a ter sentido quando reverberam no interior de cada indivíduo. É nessa nova condição e centralidade do indivíduo, que o espaço do questionamento irrompe na realidade.

No mundo feudal cristão, a teologia do medo era presente e intensivamente apresentada e ressaltada pela imagem escatológica do Juízo Final, como forma de intensificar o temor. Para exemplificar tal teoria, a Igreja apresentou e decorou, em seus templos, imagens associadas ao inferno, ao purgatório e cenas de julgamento com dimensões físicas, visando à evangelização e ao controle moral/comportamental das pessoas.

No mundo encantado, “o significado já existe fora de nós, é anterior ao contato: ele pode nos dominar, nós podemos cair em seu campo de força. Ele vem para nós de fora.”¹⁶ O cosmo

¹⁵ *Ibid.*, p. 46.

¹⁶ *Ibid.*, p. 51.

sacralizado estava associado a lugares, pessoas, relíquias de santos, amuletos e objetos relacionados à vida de Cristo.

Uma outra faceta, associada ao mundo encantado, refere-se ao poder presente nos objetos, pois eles “tinham poder espiritual, razão pela qual tinha de ser tratados com respeito e cuidado, caso desrespeitados, poderiam causar terríveis danos.”¹⁷ Havia uma aura de magia que poderia operar milagres. Portanto, “se pensamentos e significados encontram-se apenas na mente, então não pode haver quaisquer objetos “carregados”, e as relações causais as quais, de forma alguma, repousam nos significados morais que as coisas têm para nós”.¹⁸

O desencantamento provocou, no sujeito moderno, uma postura de neutralidade diante dos fatos, “a possibilidade de tomar distância, desengajar-se de tudo fora da mente”.¹⁹ Portanto, essas mudanças acima descritas colaboraram para o desenvolvimento de um sujeito invulnerável e definido como senhor de si. Já o *self poroso*²⁰ possui suas fontes de significado fora da mente e, por isso, torna-se “vulnerável a espíritos, demônios, forças cósmicas. E associados a isso, estão certos medos que podem dominá-lo em determinadas circunstâncias”.²¹

O *self protegido* produziu a ambição de desengajar-se de qualquer coisa e emancipar-se, diante das intempéries de tempo e espaço. A mudança no *self* e na visão de mundo foi um projeto, uma grande aposta, por um engajamento instrumental, por meio de uma postura de neutralidade, que também passou a ser passível de questionamento. Portanto, a *secularização* pode ser definida como um possível efeito de nostalgia do homem moderno em relação à transcendência perdida. Não é à toa que Taylor afirma que:

Talvez o sinal mais claro da transformação em nosso mundo seja o fato de, hoje, muitas pessoas olharem para trás para o mundo do *self poroso* com nostalgia, como se a criação de uma fina fronteira emocional entre nós e o cosmos fosse agora vivida como uma perda. O objetivo é recuperar um pouco desse sentimento perdido.²²

Então, como esses fatos impactam nas condições de crença? A esta pergunta Taylor responde:

A descrença é difícil no mundo encantado. Nem tanto porque os espíritos são parte inegável da composição das coisas, e Deus, sendo espírito, é, portanto,

¹⁷ *Ibid.*, p. 49.

¹⁸ *Ibid.*, p. 52.

¹⁹ *Ibid.*, p. 55.

²⁰ “Esse termo *poroso* é [...] visto como poroso e aberto a influências externas todo o tempo. As fontes das suas emoções mais poderosas e importantes estão fora da mente”. in: S. Tambiah. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p.134 apud TAYLOR, 2010, p.53.

²¹ TAYLOR, 2010. p. 56.

²² *Ibid.*, p. 56.

inegável. Muito mais importante é o fato de Deus figurar nesse mundo como o espírito dominante e, além disso, como a única coisa que garante que nesse campo de forças inspirador de terror e assustador, o bem triunfará. [...] Em geral ficar contra Deus não é uma opção no mundo encantado. Esse é um caminho que a mudança para o *self* protegido impingiu. Ele remove um tremendo obstáculo para a descrença [...] Era necessária uma opção positiva de humanismo exclusivo disponível. [...] Ela (mudança) abriu o caminho para o tipo de desengajamento do cosmos e de Deus que tornou o humanismo exclusivo uma possibilidade.²³

O *self* protegido já se encontra num ambiente urbano, diferentemente do *self* poroso que se encontrava numa comunidade de predominância rural, na qual todos os habitantes testemunhavam e validavam os fatos, a presença de magia e das superstições. Nesse cenário de mundo encantado não havia espaço para o questionamento e a rejeição.

Taylor afirma que no próprio interior do cristianismo a anulação do equilíbrio na tensão colaborou imensamente para a alternativa do humanismo exclusivo, caracterizado por duas pretensões:

de um lado, a fé cristã apontava na direção de uma autotranscendência para algo além do florescimento humano [...]. De outro, as instituições e práticas da sociedade medieval [...] estavam sintonizadas para promover pelo menos algum florescimento humano na sociedade.²⁴

Esse equilíbrio na tensão, pautado por dois objetivos diferentes, se estabelece no campo da fé (autotranscendência) e das necessidades da vida humana cotidiana. A tensão emerge entre os dois modos de vida: o centrado nas vocações celibatárias, ou seja, o religioso ou o monge vive com dedicação exclusiva para Deus, pautando sua vida pela via da castidade, da oração e dos serviços prestados a Ele. Já do outro lado, a vivência da vida laical, “da procriação, resposta ao pecado original”²⁵ está centrada no imanente, na vida comum, cotidiana da procriação, dos prestígios, da honra. Com o passar do tempo, essas tensões foram sendo ajustadas de modo mais equilibrado.²⁶

Taylor quer ressaltar que as festividades de rua, como o carnaval, constituem também um atributo de equilíbrio na tensão. Essas datas se tornavam uma oportunidade de desordem, expressão de liberdade afetiva, sexual e, em alguns casos, de práticas violentas aos olhos da Igreja e da aristocracia. Esses momentos festivos eram expressões de liberdade, diante da forte “pressão moral” exercida pela instituição religiosa e política.

²³ *Ibid.*, p. 59 – 60.

²⁴ *Ibid.*, p. 62.

²⁵ *Ibid.*, p. 62.

²⁶ *Ibid.*, p. 63.

Todas essas situações possuem em comum um mútuo aprendizado, uma espécie de “jogo” denominado por Taylor. De tempos em tempos, as sociedades precisam jogar esse jogo da gangorra, isto é, estabelecer códigos rígidos e saber transgredir os mesmos. O equilíbrio e o ajuste dessas ações colaboraram para uma melhor convivência em sociedade. Nem sempre esse equilíbrio entre a estrutura que são “arranjos padronizados de conjunto de papéis, conjunto de status e sequência de status conscientemente reconhecidos e regularmente operantes em uma dada sociedade”²⁷ e o princípio que a contradiz - negação da mesma e a sua transgressão é denominada de antiestrutura, foi vivenciado de modo harmonioso e validado por todos. Portanto,

a necessidade de antiestrutura era compreendida em termos de um contexto espiritual: o código humano existe em um cosmo espiritual mais amplo, e sua abertura à antiestrutura consiste no que é necessário para manter a sociedade de acordo com o cosmos [...]. Isto é, foi o eclipse dessa noção de complementariedade necessária, da necessidade de antiestrutura, que precedeu e ajudou a promover a secularização do espaço público.²⁸

Na moderna concepção, a retirada da antiestrutura tinha a intenção de estabelecer uma sociedade com novos padrões, novas utopias, sem delimitações morais e reforçando, assim, a remoção do espiritual do espaço público – secularização no primeiro sentido.²⁹

A segunda mudança refere-se à compreensão comum do tempo. No mundo encantado, o domínio, a organização e a primazia eram do tempo superior, do espiritual sobre o comum, isto é, o sagrado se manifestava no tempo (*kairós*), isto é, havia uma separação clara entre eterno

²⁷ TURNER, Victor, *Dramas, campos e metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Trad. MORAIS, Fabiano, VOGEL, Arno. Niterói: EDUFF, 2008, p. 237, apud TAYLOR, 2010. p.67.

²⁸ TAYLOR, 2010. p. 70.

²⁹ “Assim, um entendimento da secularidade dá-se em termos de espaços públicos. Estes foram supostamente esvaziados de Deus ou de qualquer referência a uma realidade derradeira. Ou, vistos por outro ângulo, como atuamos em várias esferas de atividade – econômica, política, cultural, educacional, profissional, recreador – as normas e os princípios que seguimos, as deliberações nas quais nos envolvemos geralmente não nos reportam a Deus ou a quaisquer crenças religiosas; as considerações a partir das quais atuamos são internas à “racionalidade” de cada esfera – o ganho máximo na economia, o maior benefício ao maior número de pessoas na área política e assim sucessivamente”. *Ibid.*, p. 14.

“Em sua obra mais recente, Casanova detalha um pouco mais a complexidade do que chamo aqui de secularidade 1. Por outro lado, ele estabelece uma distinção entre secularização como a suposta privatização da religião (o que ele ainda pretende contestar) e secularização “como a diferenciação entre as esferas seculares (Estado, economia, ciência), geralmente entendida como ‘emancipação’, e as instituições e normas religiosas”. Ele identifica esta como o “componente central das teorias clássicas de secularização, que está relacionada com o significado etimológico -histórico original do termo, que, por sua vez, refere-se à transferência de pessoas, coisas, significados etc. do uso, possessão ou controle da esfera eclesial ou religiosa para o da esfera civil ou laica”. CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago. University of Chicago Press, 1994.

e secular.³⁰ O tempo (*cronos*) é o mesmo do mundo medieval para o moderno, mas o que mudou “é aquilo em torno do qual esses momentos se reúnem”.³¹

Por que os tempos na forma antiga são superiores? Porque “o ser realmente real, pleno, está fora do tempo, não se modifica. O tempo é uma imagem móvel da eternidade”.³² Esta visão metafísica, herdada da tradição grega, sofre uma mudança com o cristianismo. Deus entra na história, ou seja, o imutável encarna na realidade temporal e transforma o todo em realidade divina. Neste tempo *kairótico*, o ser humano é partícipe da graça, da vida divina.

O tempo secular (calendário) estava sob as orientações do tempo superior, tempo das festividades, do calendário litúrgico. Acontece então, uma virada de perspectiva na concepção moderna, pautada por uma visão mecanicista, que compreende o tempo como “meros contêineres, no interior dos quais os objetos poderiam se movimentar (e até mesmo não objetos, isto é, o vácuo poderia caber ali)”.³³ Portanto, se o tempo é indiferente aos acontecimentos humanos e históricos, ele é, na concepção moderna, “homogêneo e vazio”.³⁴

Na concepção moderna de tempo, a articulação dos tempos não está encaixada de modo harmonioso, como na concepção espiritual medieval. Essa experiência de estabilidade “não é algo além do tempo, tampouco é tempo reunido, mas simplesmente a lei das mudanças no tempo”.³⁵ O domínio ordenado da sociedade instrumentalizou o tempo como um recurso precioso potencializado e que não deve ser desperdiçado, mas racionalmente ordenado, visando uma ordem produtiva.

A terceira mudança remete à erosão da ideia de cosmo que passou a dar lugar à concepção moderna de universo neutro. As mudanças na consciência de tempo estão em consonância com a nova compreensão do espaço/universo.

A ideia de cosmo remete a um sentido de um todo ordenado, “mas no cosmo, a ordem das coisas era uma ordem humanamente significativa”.³⁶ A concepção de cosmo “era finito e limitado”³⁷, permeado por níveis com foco na eternidade (Deus, Ideia, Criador). Com o advento

³⁰ “Secular, deriva de *saeculum*, século ou era. Quando passa a ser empregado como um termo numa oposição, como clero secular/regular. Pessoas que se encontram no *saeculum*, estão radicadas no tempo comum, em oposição àquelas que se distanciam disso. A palavra é, portanto, usada para tempo comum em oposição a tempo superior. Relaciona-se com as coisas comuns”. *Ibid.*, p. 75.

³¹ *Ibid.*, p. 75.

³² *Ibid.*, p. 76.

³³ *Ibid.*, p. 79.

³⁴ *Ibid.*, p. 74.

³⁵ *Ibid.*, p. 81.

³⁶ *Ibid.*, p. 81.

³⁷ *Ibid.*, p. 82.

da revolução científica, a ideia de universo se revela em princípios naturais imutáveis, que se encaixam perfeitamente numa ordem, não mais atrelado ao significado humano. O universo se encontra na concepção do tempo secular e num processo de contínua expansão. Mas o que essa concepção de universo tem a ver com secularidade?

A verdadeira relevância da compreensão do universo é mais sutil e indireta. Ela reside na forma como alterou os termos do debate e remodelou as possibilidades não apenas da crença, mas também da descrença, abriu novos lugares de mistério, assim como ofereceu novas maneira de negar a transcendência.³⁸

A passagem da concepção de cosmo – aquilo que é ordenado, que está ligado ao significado e remete a uma dimensão divina, uma hierarquia superiora – para a ideia de universo – possui suas próprias leis, não aponta para a eternidade, não tem um princípio de coesão – remodelou a possibilidade da crença e da descrença, isto é, colaborou imensamente para o processo de desencantamento da realidade sob à luz da razão e do movimento científico.

O século XV e XVI foi marcado por processos concomitantes ao movimento da Reforma, pois uma nova concepção de homem estava sendo gestada, um novo mundo de inúmeras descobertas territoriais e científicas, e novas transformações no campo científico, político, religioso e cultural. Uma verdadeira revolução acontece. Mas, antes, qual foi o retrato deste mundo que ficou no passado?

Um mundo no qual as forças espirituais afetavam os agentes porosos, no qual o social estava fundamentado no sagrado e nos tempos superiores, uma sociedade, sobretudo, na qual o jogo da estrutura e da antiestrutura era mantido em equilíbrio; esse drama humano revelou-se no interior de um cosmo. Tudo isso foi desmantelado e substituído por algo bem diferente na transformação à qual, em geral e imprecisamente, chamamos de desencantamento.³⁹

O impacto do movimento da Reforma provocou uma cascata de revoluções, pois ela no âmbito religioso expressava uma “profunda insatisfação com o equilíbrio hierárquico entre a vida leiga e as vocações renunciatórias”.⁴⁰ Essa insatisfação desencadeou na vida religiosa, grandes distanciamentos entre as doutrinas pregadas e incentivadas pela instituição versus as práticas devocionais dos fiéis. Havia um forte desejo de acabar com essa divisão, isto é, já não era mais suportável, pois as altas exigências estabelecidas como níveis de perfeição excluía a maioria dos próprios crentes e provocavam um abismo intransponível. Tal discrepância e nível de exigência não condizem com uma visão humanista/cristã.

³⁸ *Ibid.*, p. 83.

³⁹ *Ibid.*, p. 83.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 83.

Taylor faz um recorte histórico do que seria o grande movimento da Reforma, uma campanha, o motor do desencantamento com a finalidade de remodelar a sociedade.

O que estou chamando de Reforma com R maiúsculo, deve ser diferenciado das iniciativas empreendidas por pessoas mais dedicadas de disseminar suas formas de prática e devoção, por meio da pregação, do estímulo e do exemplo. Esses movimentos de reforma com r minúsculo podem até mesmo ser organizados e patrocinados pela hierarquia oficial, sem que isso resulte em Reforma. [...] Mas o que é peculiar à cristandade latina é um interesse crescente pela Reforma, uma campanha para conduzir a sociedade toda para padrões mais elevados. [...] Não pretendo forjar a explanação desse recrudescimento pela ordem, [...] foi crucial à destruição do velho cosmo encantado e à criação de uma alternativa viável no humanismo exclusivo.⁴¹

Na medida em que o cristianismo expandia seus territórios de influência, novas formas de devoções foram surgindo, direcionadas para a humanidade sofredora de Jesus, com foco nas relíquias dos santos, nas devoções à Paixão, à Santa Cruz. Essas pequenas mudanças aconteceram no seio da igreja, como objetivo do retorno ao carisma original, às fontes do Evangelho. Tal investida foi realizada com grande intensidade pelas ordens religiosas: franciscanos, dominicanos e jesuítas.

Com o avanço e o crescimento populacional das cidades, junto com o advento do comércio, uma nova elite economicamente estável e com grande acúmulo de bens e capital surgiu. Essa nova elite cristã cultivava uma espiritualidade mais individualizante, com foco na valorização, na responsabilidade individual e na postura crítica a atos praticados pela Igreja: a venda de indulgências e relíquias de santos em prol da sustentação da Igreja, a condenação ao inferno e a salvação mediante pagamento. Tal prática resultava na manifestação da teologia do medo e da magia. Essas manifestações despertaram revolta e fragmentação entre a elite e a Igreja.

A razão dessa fragmentação remete ao cultivo, por parte das elites, de uma vida devocional mais intensa, voltada para a oração individual e introspecção. “As pessoas estavam em busca de uma vida religiosa mais pessoal; elas queriam um novo tipo de oração, queriam ler e meditar sobre a bíblia por conta própria”.⁴²

Novas formas de espiritualidade foram nascendo, inspiradas em intenções mais acessíveis de vida religiosa, dentro do contexto interno da Igreja Católica. Porém, por parte da Igreja havia o medo: separação da base. Adeptos rejeitavam as formas tradicionais prescritas e

⁴¹ *Ibid.*, p. 84 -85.

⁴² *Ibid.*, p. 93.

inventavam novos ritos e métodos de contato com o transcendente. Esse descompasso tocou diretamente o mundo encantado.

A Reforma, como evento histórico, tocou num dos pontos importantes da Idade Média – a questão da noção de hierarquia. No período medieval, para se adquirir e conquistar a autoridade da explanação pública sobre os conceitos da fé, eram necessárias “as letras” e este espaço estava reservado ao clero. Por isso, no próprio interior da Igreja, surgiu um grande personagem da história religiosa e política que mudou tal concepção.

Lutero, personagem importante neste momento cultural-religioso, inicia sua contestação teológica-social-ecclesial neste período. Lutero, sacerdote da ordem dos agostinianos, dotado de grande capacidade intelectual e retórica, desperta atenção dentro do contexto eclesial alemão. Sua postura de contestação e insatisfação com as decisões da Igreja institucional foram rapidamente retaliadas, culminando com o seu afastamento do exercício do ministério sacerdotal e, por fim, sua expulsão. Mesmo assim, Martinho Lutero continuou seu movimento de evangelização que se caracterizava pela: pregação e vivência dos valores do Evangelho e a fé como pilar central da salvação. Com Lutero, dois pilares do cristianismo permanecem: a autoridade da fé e do Evangelho, mas delega aos indivíduos a sua interpretação, que na tradição católica estava reservada somente ao clero.

Lutero, ao propor a salvação pela fé, retira todo o aparato do medo e do controle social da Igreja Católica.

Lutero tocou a questão nevrálgica de seu tempo, a preocupação e o medo centrais, que dominavam sobremaneira a piedade leiga e impulsionou toda a extorsão das indulgências, a questão do julgamento, a danação e a da salvação. [...] A venda de indulgências era movida pelo medo do castigo. Porém, a mensagem de Lutero era a de que todos nós somos pecadores e merecemos o castigo. A salvação envolve enfrentar e aceitar isto totalmente. Somente ao enfrentarmos nossa total condição de pecadores poderemos nos atirar na misericórdia de Deus, única forma de absolvição.⁴³

O movimento encabeçado por Lutero modificou o referencial de sagrado e aboliu o cosmo encantado, que antes estavam cristalizados em determinadas pessoas e espaços. Na modernidade todos têm acesso ao sagrado, isto é, nivelamento das vocações. Não haveria níveis de cristãos (supercristãos e comuns), mas uniformidade, ou seja, uma horizontalidade de acesso ao divino.

⁴³ *Ibid.*, p. 98 - 99.

A partir da crítica e dos desdobramentos realizados por Lutero, o eixo da gravidade da vida religiosa passa por uma mudança. A premissa elaborada por Lutero desloca o critério da salvação para cada sujeito, quebrando, assim, a relação entre sagrado e profano. A salvação pela fé, defendida por Lutero, conduz à exclusão dos meios para se chegar a uma fé verdadeira, diferentemente da concepção cristã católica: os intérpretes do sagrado, os lugares, a intercessão dos santos. “Isto significa que o sagrado está repentinamente ampliado: para os salvos, Deus nos santifica em todo lugar, por isso também em nossa vida diária, nosso trabalho, nosso casamento e assim por diante”.⁴⁴

Os efeitos decorrentes da Reforma desencadearam dois pontos centrais que tocaram diretamente a dimensão religiosa: o desencantamento e o reordenamento das sociedades. Sobre o desencantamento dois movimentos foram possíveis:

primeiro, negativa: precisamos rejeitar tudo que cheira a idolatria. [...] a segunda [...] positiva. Sentimos uma nova liberdade em um mundo desprovido do sagrado, e os limites estão estabelecidos para nós, para reordenar as coisas como parecer melhor.⁴⁵

O limite moral passa a não ser mais a instituição, mas o próprio sujeito que estabelece o vínculo com o todo, estabelece ponte com a dimensão sagrada. Essa motivação interna que move o sujeito é o resultado de todo um movimento ordenador e disciplinado, resultado de uma postura pautada puramente no esforço pessoal, sem relação com uma dimensão divina. Desta forma, o objetivo da motivação gestada neste período visa expulsar o sagrado do espaço público e reforçar uma postura neutra, distante.

A segunda característica refere-se à campanha de reordenamento que abrange a Igreja e toda a sociedade. Essas investidas – frutos da própria fé – não ficaram ausentes de tensões, principalmente no que tange a “a hora de determinar o que significa a vida cristã para os que estão engajados no pleno florescimento humano, por meio de trabalho, família, vida cívica, amigos, contribuição para a sociedade e para o futuro, e assim por diante”.⁴⁶

O que sustentou o ordenamento foi a motivação pessoal dos indivíduos, rejeitando, assim, a ideia de pecado, de fraqueza, para impulsionar a capacidade de resiliência, esforço e superação individual.

Mas, para Taylor, qual é o quadro que compõe o movimento da efervescente Reforma? Compreende o período de:

⁴⁴ *Ibid.*, p. 103.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 105.

[...] 1450 – 1650. Três séculos de Reforma, poderíamos dizer, incluindo as várias fases do que chamamos de A Reforma (protestante), e também a Contrarreforma. Porém, ele ainda inclui as campanhas anteriores, ao final da Idade Média, para reformar a piedade leiga e alçá-la a um padrão “mais elevado”.⁴⁷

Durante todo esse período, que engloba o movimento da Reforma, três tipos de mudanças estão acontecendo simultaneamente: mudanças na piedade popular, surgimento e desenvolvimento de novas elites e proposição de novas posturas e costumes.

Em primeiro lugar, mudanças autônomas na piedade popular, que podem ser estimuladas do alto, mas não são majoritariamente alimentadas de cima [...]. Há, em segundo lugar, o surgimento e o desenvolvimento de novas elites, com uma diferente perspectiva, ou uma diferente base social, como, por exemplo, com o laicato instruído que cada vez mais marca a imagem religiosa da cristandade latina ao longo desse período. E finalmente, há, em terceiro lugar, as tentativas deliberadas, por parte das elites, sejam antigas ou novas, de transformar toda a sociedade, de mudar a vida das multidões de pessoas e fazê-las se adequarem melhor a certos modelos que carregavam forte convicção entre essas elites.⁴⁸

Essas novas formas de remodelar a sociedade e impor novos padrões de conduta não são intenções e desejos passageiros, mas se tornaram ações concretas, porque havia insatisfação com o modelo de vida religiosa vigente e com a sociedade pautada por um desnivelamento hierárquico e social. Para que essas características produzissem o resultado desejado, quatro elementos foram importantes:

Elas são ativistas; buscam medidas efetivas para reordenar a sociedade; são altamente intervencionistas; elas são unifomizadoras; têm o objetivo de aplicar um único modelo ou esquema a tudo e a todos; buscam eliminar anomalias, exceções, populações marginais e todos os tipos de não conformistas; elas são homogeneizadoras; [...] sua tendência geral é a de reduzir as diferenças, de educar as massas e de torna-las cada vez mais conformes os padrões que governam seus melhores. [...] elas são “racionalizadoras” [...], isto é, não apenas envolvem um uso crescente da razão instrumental [...] por meio de um conjunto coerente de regras [...].⁴⁹

Portanto, o efeito da Reforma, no próprio seio da cristandade, introduziu três novas formas da vivência religiosa: coloca em xeque os padrões da vida cristã no período medieval, principalmente, no que tange à noção de hierarquia; traz uma noção de fé e de vida religiosa mais acessível às pessoas, reduzindo as diferenças espirituais que havia nessa época entre o clero e o laicato; desenvolvimento da noção de uma espiritualidade vivida interiormente.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 110.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 110.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 112.

Assim sendo, o período que compõe os séculos XV, XVI e XVII foi marcado por ansiedade e temores. “De medo de magia, estrangeiros, desordens e evidentemente, de pecado, morte e julgamento. Isto fica particularmente marcado após os grandes desastres do século XIV: fome extrema e coletiva, guerras e, sobretudo, a Peste Negra”.⁵⁰ Diante dos inúmeros acontecimentos, o aceleração das descobertas e a implantação do ordenamento causaram no sujeito o medo de tamanha transitoriedade. Contudo, ao mesmo tempo em que o medo perpassou sobre as mentes dos sujeitos, o desencantamento ganhou seu espaço e erradicou a forma de magia que a própria instituição religiosa sustentava.

Perante a quantidade de modificações, o sujeito viveu um período de ansiedade, pautado por três preocupações:

a virada para uma devoção pessoal mais interior e intensa, o maior desconforto em relação aos “sacramentais” e à magia controlada pela Igreja, e finalmente, a nova e inspiradora ideia de salvação pela fé, que explodiram em um mundo devastado pela ansiedade em relação ao julgamento e uma sensação de indignidade.⁵¹

As campanhas cristãs de ordenamento possibilitaram o nascimento de uma fé mais pessoal, um novo engajamento que colaborou para o rompimento entre a dimensão imanente e transcendente, sob o parâmetro da fé nas sociedades medievais. Essa tentativa de integrar a fé e a vida prática perpassava pela intenção de nivelar, diminuir as distâncias hierárquicas no interior da própria vivência eclesial. Esse novo modo de estabelecer vínculo com o todo, com a dimensão sagrada, moveu e motivou internamente o sujeito para uma vida mais ordenada e disciplinada, expurgando todo o medo e magia, isto é, reflexo de uma atitude interior, puramente do florescimento humano.

A alternativa humanista para a fé cristã nasce do próprio fruto da fé, pois é a própria Igreja hierárquica/clerical que incentivava as bases com o objetivo de elevar os padrões de ordenamento.

1.2 Investidas de ordenamento social

A intenção e o objetivo dessa seção é apresentar o surgimento e o desenvolvimento de uma sociedade disciplinar que nasce no próprio interior da fé religiosa. O interesse religioso em aproximar a dimensão sagrada e a profana, associado ao protagonismo do homem – resultado

⁵⁰ *Ibid.*, p. 114.

⁵¹ *Ibid.*, p. 99.

do advento da ciência – foi o grande impulsionador para a “autonomização da natureza”⁵², isto é, um passo significativo na negação da realidade transcendente e a potencialização das realidades imanente.

Mesmo diante do efeito da busca da autonomia da natureza, os significados simbólicos deveriam ser compreendidos em uma ordem harmoniosa e de sentido, no horizonte da imanência, com tom de realismo, isto é, não atrelado a um significado divino. Essa mudança no horizonte modificou a abordagem cristológica. Cresce o enfoque na natureza humana de Cristo substituído pela imagem do Cristo do julgamento (escatológico),⁵³ visando enfatizar a natureza humana de Cristo e aproximá-lo das angústias e preocupações do ser humano.

Era disso que se tratava esse novo rumo espiritual. É um dos temas principais do cristianismo, como a crença na encarnação, recorrente de inúmeras formas na história cristã: o desejo de trazer Cristo para as pessoas entre as pessoas que ficaram de fora ou foram mantidas a distância na dispensação espiritual prévia, especialmente para os pobres.⁵⁴

A nova espiritualidade amplia seu território, sai da sacristia dos mosteiros e mergulha no mundo leigo, aquele não santificado. A busca e o interesse pelos valores imanentes (naturais) não representaram a retirada da perspectiva religiosa, mas uma mutação no seu interior, expressada em duas razões espirituais: “a devoção a Deus na forma do criador de um cosmo ordenado, cujas partes por si só exibiam maravilhas permanentes de micro-ordem; [...] uma nova virada evangélica para o mundo a fim de colocar Cristo entre as pessoas”.⁵⁵

Na concepção moderna, a ordem não é mais de contemplar o cosmo, mas a formação de agentes transformadores que habitam e operam a natureza – propósitos de Deus – de modo racional e instrumental.

Devemos abandonar a tentativa de interpretar o cosmo como o centro dos sinais, rejeitar isso enquanto uma ilusão, a fim de adotar a postura instrumental efetivamente. Não temos na esfera da crença popular, como num mundo de espíritos, temos de desencantar o universo; temos de produzir também a mudança análoga no alto nível cultural da ciência, e negociar em um universo de sinais ordenados, no qual tudo possui um significado [...].⁵⁶

⁵² *Ibid.*, p. 118.

⁵³ “Termo moderno que indica a parte da teologia que considera as fases “finais” ou “extremas” da vida humana ou do mundo: morte, juízo universal, pena ou castigo extraterrenos e fim do mundo”. ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. 5ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 400.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 121.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 122.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 126.

Na nova perspectiva de visão, a natureza está em sintonia com o desencantamento. A mudança na compreensão do universo afetou diretamente na vivência da prática espiritual. A proposta é interagir, transformar, intervir na realidade como agentes da razão instrumental, visando à promoção dos propósitos de Deus. Duas posturas entram em tensão por serem incompatíveis: na realidade medieval, o ser humano já possui o significado dado, independentemente da sua presença ou ação. Já na visão moderna, a sua ação é neutra diante do mundo, pois ele possui regras e ordens independentemente do nosso desejo.

A tentativa humanista, representada pela influência da corrente renascentista, parte do conceito de civilidade e almejava produzir propósitos ordenados que visassem à elevação dos padrões e níveis de comportamento, por meio da racionalidade dos comportamentos. Esses ordenamentos são sinais de uma nova postura em relação ao mundo.

A pessoa deve ser governada de modo ordenado, sob um código de leis, de acordo com as quais governantes e magistrados exerciam suas funções. [...] Porém, o que realmente faltava a eles na maioria dos casos eram os feitos do que consideramos ser um Estado moderno, um instrumento contínuo de governo em cujas mãos concentra-se uma grande dose de poder sobre a sociedade, de forma tal que era capaz de remodelar essa sociedade de importantes maneiras. Conforme esse Estado se desenvolveu, ele passou a ser visto como uma característica definitiva de estado policial.⁵⁷

O modo como o ordenamento foi arquitetado possibilitava assegurar algum grau de paz. As estratégias para a implantação de um novo modelo de sociedade perpassavam pelo refinamento das atitudes, sinal de civilidade, tendo como forte característica a disciplina, virtude primordial para a concretização de uma sociedade que cultivava a harmonia. O novo humanismo colaborou para dar polimento nas relações, por meio da fineza de trato, de comportamento. Controlar tais comportamentos e atitudes seria alcançar frutos claros de uma sociedade centrada no sujeito pensante e racional. A transformação do mundo feudal para o mundo comercial marcava, delimitava o triunfo da luz, da razão, da civilização sobre a escuridão da barbárie.

O desejo da mudança de comportamento estava amparado no esforço empreendido da visão humanista, que tinha a intenção de elevar os costumes e a educação do povo. Esse sonho e propósito de civilidade envolveu muito trabalho humano.

Mas qual o motivo de uma postura de tal dinamismo? “O povo tinha de ser disciplinado, pois a sua desordem representava uma ameaça para a elite”.⁵⁸ Mais tarde essa “campanha e

⁵⁷ *Ibid.*, p. 128.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 131.

reforma” foi vista como importante para o desempenho econômico e militar. As sociedades estavam se organizando em torno de um poder central e precisavam realizar investidas para implantar com qualidade e organização seus espaços. Por isso,

precisava-se de uma população saudável, numerosa e disciplinada para recrutar bons soldados; povo numeroso e produtivo a fim de obter receitas necessárias para armar e sustentar esses homens; precisava-se de uma população sóbria, ordenada e empreendedora para manter a produção em altos níveis.⁵⁹

O ordenamento populacional não se restringiu à dimensão secular, estatal, mas à própria Igreja Católica, que percebeu esse “feeling” do movimento disciplinar e, com a mesma didática, acabou por incentivar a ordem como um componente religioso.

Tentativas de disciplinar a população e reduzi-la à ordem quase sempre tinham um componente religioso, exigindo das pessoas que ouvissem sermões ou aprendessem o catecismo, por exemplo [...]. Ao mesmo tempo, as reformas religiosas possuíam um componente de ordem pública, e isso parecia inescapável, pois os frutos da conversão religiosa deveriam incluir uma vida ordenada e isso envolvia a conformidade com certa ordem social.⁶⁰

As reformas do século XVI foram frutos do próprio movimento da fé, pautadas sob a prerrogativa do Evangelho, isto é, mobilizar o maior contingente de pessoas no que tangia à prática e à devoção. Essas reformas proporcionaram, do lado protestante, um avanço no quesito nivelamento hierárquico. As investidas religiosas almejavam a conversão dos fiéis, ou seja, formas de ordenamento em que, gradativamente, os sujeitos fossem abandonando atitudes de pecado e caminhando para a santidade. Tanto na vida religiosa, quanto na civil, o reordenamento parecia o caminho motivacional para se atingir altos padrões de civilidade e honrar os propósitos de Deus. Para que essas investidas pudessem surtir o verdadeiro efeito, não poderia haver espaço para a ociosidade.

Eles adotam “condutas firmes”, e são, assim, mutuamente previsíveis. Pode-se edificar uma sólida e dependente ordem social sobre os compromissos que firmam entre si. Eles não ficam tentados à má conduta, pois é a ociosidade que constitui o principal terreno de crescimento de todos os males. “O cérebro de um homem ocioso torna-se rapidamente o empório do demônio [...] De onde surgem motins e conspirações contra magistrados nas cidades? Não há maior causa para isso do que a ociosidade”.⁶¹

⁵⁹ *Ibid.*, p. 132.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 132.

⁶¹ Dod e Cleaver, *Household Government*, sig. X3; citado em Walzer, *Revolution of the Saints*, p. 216 apud TAYLOR, 2010, p.135 – 136.

As elites sociais iniciaram um processo de investida, visando mudar os comportamentos das classes sociais desenvolvidos em cinco ações: leis para os pobres; o modo de tratamento das autoridades com os elementos da cultura; moldar por meio de ordenações o bem-estar dos cidadãos; o desenvolvimento de estruturas de governo eficazes; proliferação de modos de disciplina.

A primeira ação refere-se às leis aos pobres. Durante todo o período medieval, a vivência da pobreza e do desprendimento era exaltada e enaltecida como um esforço para se atingir a santidade. Ir ao encontro do pobre e estender a mão era ajudar a Cristo. Já na Idade Moderna, o mendigo e o indigente que tinha condições vitais era treinado e capacitado para se tornar apto ao trabalho aspirando sua sustentabilidade, mesmo que em condições precárias. Toda essa mobilização rompeu definitivamente “com toda a teologia medieval da pobreza”.⁶²

A segunda ação refere-se à forma de tratamento dado pelas autoridades com os elementos da cultura festiva popular. Essas festividades populares eram encaradas pelas autoridades civis e religiosas como causadoras da desordem pública e da vivência de paganismo. “A novidade é que a crítica religiosa é intensificada em virtude das novas preocupações acerca do lugar do sagrado; e o ideal de civilidade [...] alienaram as classes dominantes dessas práticas”.⁶³ Havia um controle social por parte da nobreza e da própria Igreja, quanto ao que era permitido ou não no espaço público. Diante do comportamento cultural das massas, as elites distanciaram-se da cultura popular, aspirando ao refinamento e à polidez dos comportamentos.⁶⁴

A terceira ação refere-se à tentativa de “moldar por meio de ordenações o bem-estar econômico, educacional, espiritual e material dos cidadãos, nos interesses de poder, mas também do progresso”.⁶⁵ O objetivo era colaborar na educação e impulsionar a produção para mobilizar o máximo de pessoas, sob uma perspectiva racional, focada nas tarefas, na proteção da nação e na produção.

⁶² TAYLOR, 2010, p.139.

⁶³ *Ibid.*, p. 139.

⁶⁴ “Os nobres vinham adotando maneiras mais polidas, um estilo novo e autoconsciente de comportamento, modelado por livros e boas maneiras. Os nobres estavam aprendendo a exercer o autocontrole, a se comportar com uma indiferença estudada, a cultivar um senso de estilo e a andar com modo ativo, como uma dança forma. Os nobres deixavam de comer em grandes salões com seus dependentes e retiravam-se para salas de jantar separadas. O nobre aprendeu a escrever corretamente, e evitar os termos técnicos e o dialeto usado pelos artesões e camponeses”. BURKER, PETER. *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York; New York University Press, 1978, p. 209. [ed. Port.: *Cultura popular na Idade Moderna – Europa, 1500 -1800*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 233].

⁶⁵ TAYLOR, 2010, p. 140.

A quarta ação refere-se à dedicação e ao empenho investidos pelos órgãos governamentais, para que o aparato estatal de fiscalização fosse aplicado, visando o aumento e o desenvolvimento da arrecadação dos novos *Estados Nações* em ascensão. A quinta ação refere-se à proliferação de métodos de disciplina. O ordenamento foi uma estratégia usada não somente no campo e no âmbito militar, mas difundido em vários programas devidamente racionalizados e implementados em: escolas, hospitais e fábricas, como forma de potencializar resultados e domesticar a população.

Os movimentos acima mencionados estão associados ao novo modelo e ideal de civilidade que tinha como característica central “domesticar a natureza bruta”.⁶⁶ Esses aspectos compõem o cenário da mudança antropocêntrica que o movimento da Reforma ratificou. A nova perspectiva, oriunda do movimento da Reforma, estava centrada na primazia da vontade sobre a matéria. Esta nova orientação comportamental está embasada não por uma postura ou lei externa, mas na própria capacidade do sujeito em ordenar a si mesmo.

A sociedade disciplinada era uma virtude a ser almejada. “A virtude requer uma vontade forte, uma que possa impor o bem contra a resistência controladora”.⁶⁷ Por isso, o objetivo começa a ser alcançado por meio do desenvolvimento de uma razão instrumentalizada, focada em resultados que produziram mudanças efetivas no exercício de atividades laborais e na produção intelectual. A nova sociedade moderna, com fortes traços de uma elite comercial, interpreta e rejeita algumas posturas religiosas a fim de coroar seu plano ordenador da sociedade. Para exemplificar: o ócio era mal interpretado, isto é, alguém que está propenso à ação do mau espírito ou do demônio. A campanha de ordenamento tinha forte intenção de canalizar, levar à frente o projeto de confinamento, uma medida de controle das massas.

O projeto de reordenamento da sociedade possui como uma das parcelas do fundamento o estoicismo, porque está voltado para os poderes da razão, do desprendimento, da firmeza e do autocontrole. É possível citar duas características que diferenciam o estoicismo do cristianismo:

o cristianismo nos vê como necessitados da graça de Deus, como pessoas que precisam da ajuda de Deus para liberar a boa vontade [...], ao passo que o estoicismo apela exclusivamente para os nossos poderes da razão e autocontrole; o cristianismo vê a mais plena concretização da boa vontade em nós na ágape, no nosso amor por nosso próximo. O estoicismo vê a pessoa sábia como aquela que alcançou a *apatheia*, a condição além da paixão.⁶⁸

⁶⁶ *Ibid.*, p. 142.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 143.

⁶⁸ “*Apatheia* - A palavra grega (à “sem” e páthos “paixão”; a + páthos) significa sem páthos, sem paixão. Páthos é tudo o que afeta o ser, seja fisicamente ou mentalmente (alma, íntimo), deste modo, *apatheia* é um estado de

O estoicismo transpôs a virtude e a habilidade para o plano do florescimento humano como intuito de “construir uma nova ordem política”⁶⁹ e uma fé mais encarnada, menos doutrinal, isto é, uma nova relação com o divino. Essa imanentização da virtude e do aperfeiçoamento das habilidades visava à excelência do ser humano e nada que extrapolasse essa finalidade. Essas mudanças prepararam o terreno para o antropocentrismo, a centralidade do sujeito.

Com a modernidade, duas mudanças no horizonte da religião desapareceram: o eclipse da graça e da ágape. O modo de chegar até Deus só poderia acontecer “por meio do cultivo da razão e da constância”.⁷⁰ Diante dessa prerrogativa, a liberdade da escolha de seu próprio credo, apresenta-se no horizonte, mas ainda tendo Deus como provedor da razão. Mas, afinal o que cabe a cada um? “Parece que o que temos de fazer para fazer sua vontade é nos tornar um excelente ser humano que nada além disso”.⁷¹

O sujeito, em sua centralidade, envolvido pela política estatal, passa a ser nomeado como cidadão. Por isso, posturas disciplinares lhe são exigidas, para que espaços de reconhecimento pudessem ser confiados ao seu desempenho no mundo civil e plural. São elas:

A apresentação pessoal, retórica, persuasão, assim como conquistar amizades, parecer formidável, acolhedor e agradável. Enquanto os antigos nobres viviam em suas propriedades, rodeados por criados, que eram seus subordinados, a nova classe alta tinha de interagir em cortes ou cidades [...] A preparação humanista para as elites tinha o objetivo de causar boa impressão. Estar preparado fazia sentido nos novos espaços de sociabilidade.⁷²

O interesse estatal com o ordenamento dos cidadãos era impor, por meios sutis, um ideal de vida, ou seja, domesticar a natureza humana e proporcionar a convivência de qualidade. “Um ser racional significa um ser que se move por regras, leis e princípios; um ser racional que é também sociável deveria ter leis que tornassem possível a vida em comum”.⁷³ A racionalização e a imposição de uma ordem estavam implantadas, encontrando um terreno fértil para a construção do antropocentrismo e do florescimento do humanismo exclusivo.

ânimo no qual o indivíduo não tem seu estado alterado diante de circunstâncias externas de qualquer natureza, quer sejam agradáveis ou desagradáveis”. MORA, José Ferrater. Dicionário de filosofia. 1. (A – D). São Paulo: Edições Loyola, 2000.

Ibid., p. 145.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 148.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 148.

⁷¹ *Ibid.*, p. 148.

⁷² *Ibid.*, p. 262-263.

⁷³ *Ibid.*, p. 159.

As bases do humanismo exclusivo puderam ser lançadas por meio do controle da razão sobre os desejos e as paixões e por uma postura racional de caráter instrumental, perpassando por um caminho de liberdade, constância e desprendimento. Com a virada para ao antropocentrismo, a centralidade não é mais a sintonia do ser humano com o cosmo, mas se cria uma nova identidade, invulnerável às forças externas e centrada nos desejos humanos.

Na modernidade, três características colaboraram imensamente para o surgimento do humanismo exclusivo: a razão desengajada, o desencantamento e o controle instrumental.

Essa postura desengajada e disciplinada em relação ao self e à sociedade tornou-se parte do repertório definidor essencial da identidade moderna. Constituiu também uma característica central da secularização 3. A postura disciplinada ajuda a construir uma segunda faceta do que tenho chamado de self protegido. [...] agora, postura desengajada também conduz ao delineamento de fronteiras e um afastamento de certos modos de intimidade, assim como um distanciamento de certas funções físicas.⁷⁴

A passagem para o humanismo exclusivo marca a passagem da crença para o universo da dúvida. Neste caminho, “uma maneira de postular nossa condição atual é dizer que muitas pessoas estão felizes ao viver por objetivos puramente imanentes; elas vivem de um modo que não considera o transcendente”.⁷⁵

Para entender melhor a passagem para a humanismo exclusivo a primeira perspectiva foi fazer uma distinção clara do que era imanente e transcendente. Essa distinção “na experiência, por meio da qual se tornou possível relacionar-se com certas realidades como puramente “naturais” e desemaranhá-las do transcendente”.⁷⁶ Portanto, todo o aparato de organização de uma sociedade disciplinar compactuava com uma fé em Deus. “Foi essa dedicação que amplamente abasteceu o processo de desencantamento através do qual a organização foi efetivada.”⁷⁷

No próprio movimento religioso da Reforma a intenção era aproximar as realidades (transcendência e imanência). A certeza era que o abismo não poderia permanecer, mas tornar a experiência religiosa mais significativa, isto é, trazer essa força motora da religião para uma realidade que pudesse ser experimentada por todos.

Essa aproximação das realidades só foi possível pela afirmação da encarnação, fruto da própria fé, que valoriza a vida cotidiana, isto é, uma espécie de secularização da fé. Somente

⁷⁴ *Ibid.*, p. 169 -170.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 176.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 176.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 177.

por esse desejo de encarnação é que a experiência religiosa pode fazer sentido, ter seu efeito transformador na vida dos crentes. Neste sentido de atualizar o carisma é que as novas congregações religiosas nascentes colaboram intensamente para a afirmação da oração integrada na vida diária. Dentre elas, a Companhia de Jesus e os irmãos de Vida Comum. O caráter missionário, o comprometimento com a transformação do mundo e a inserção na vida do povo proporcionou uma experiência de integração entre fé, vida, trabalho e família (sem ser considerada como profana).

O próprio cristianismo se mobilizou intensamente na tentativa de encarnar os ensinamentos de Cristo, descritos no Evangelho, numa tentativa de integrar, da melhor maneira possível, a mensagem de Cristo para o mundo moderno. Essas investidas se traduziram por meio de campanhas, por vivências que se aproximassem melhor da realidade do povo, com o intuito de integrar a vida de oração mais intensamente à vida diária. “A própria Reforma é fortemente marcada por esse objetivo, que emerge no que tenho chamado de afirmação da vida cotidiana. Um cristão cultua Deus em sua existência diária, no trabalho e na vida em família”.⁷⁸

Portanto, a valorização da encarnação, como o fruto da própria fé, rompeu o abismo que existia entre transcendência e imanência. Não são mais as realidades externas, os espíritos, a magia e a relação com o cosmo que são validados como formas de experiência de Deus, mas o realismo, a afirmação da vida cotidiana. Enfim, a postura de uma fé mais pessoal e encarnada na vida cotidiana passa a ser valorizada como forma mais plena na vida comum.

1.3 A ruptura na ordem social, no cosmo e na prosperidade humana

Nesta seção, a intenção é apresentar o que Taylor entende por erradicação e apresentar as três grandes rupturas com a religião primitiva: a dimensão social, o cosmo e a prosperidade humana.

Como as fortalezas da fé e os argumentos metafísicos foram questionadas, novas tentativas imanentes foram sendo construídas. O surgimento da sociedade disciplinar passa a ser a grande meta, o interesse da nova classe econômica associada à Igreja institucional que confluíram suas forças e interesses para a reformulação e o aperfeiçoamento dos comportamentos humanos da sociedade. Para que acontecesse a erradicação na ordem social, no cosmo e a valorização dos valores imanentes, três elementos essenciais causaram tal

⁷⁸ *Ibid.*, p. 178.

mudança: desencantamento, a razão e o controle moral. Portanto, é o próprio “fruto da devoção e da fé, prepara o terreno da fuga da fé para um mundo puramente imanente”.⁷⁹

Para Taylor, a erradicação:

é uma segunda maneira de ser social da religião primitiva, a saber, que a agência primária de qualquer ação religiosa importante – invocar, elevar preces, oferecer sacrifício ou tornar deuses ou espíritos propícios, aproximar-se desses poderes, alcançar uma cura ou obter a proteção deles, fazer adivinhações sob sua orientação etc. - , que essa agência primária era o grupo social como um todo ou alguma agência mais especializada reconhecida como atuando pelo grupo.⁸⁰

O que tenho denominado radicação social é, assim, em parte uma questão de identidade. A partir da perspectiva do sentido do *self* do indivíduo, significa a incapacidade de imaginar-se a si mesmo fora de uma determinada matriz. Mas também pode ser entendido como uma realidade social, e, aqui, refere-se ao modo como juntos imaginamos nossa existência social, por exemplo, que nossas ações mais importantes são aquelas da sociedade inteira, que deve estar estruturada de forma a realizá-las.⁸¹

O grande rompimento que acontece na modernidade é que a vida religiosa não está, necessariamente, vinculada à dimensão social e foi substituída pela primazia do sujeito. Para que isso pudesse acontecer, três elementos corroboraram: desencantamento, Reforma e religião pessoal, permeada por ações racionais, que apontam para uma vivência mais pessoal ao invés de experiências coletivas, traço das antigas formas de demonstração de fé. Na modernidade, não havia mais espaço para as desigualdades entre as vocações renunciatórias e a vida leiga, entre ordem e as festividades e entre o reconhecimento dos espíritos e sua submissão ao poder divino.

A primeira característica erradicada se refere à dimensão social. Para o sujeito religioso primitivo não havia separação entre vida religiosa e social, ou seja, Deus era reconhecido em todas as teias sociais. A forma de relacionamento com a divindade (preces, louvores, ofertas) era estabelecida no âmbito coletivo, manifestada sempre no grupo, na comunidade, por meio de celebrações, de sacrifícios e de rituais e eventos públicos. No ritual religioso coletivo, a

⁷⁹ *Ibid.*, p. 179.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 183.

Sobre o conceito de erradicação em Taylor, cito Foschiera.

“Taylor chama de a Grande Erradicação [...] ao processo de desencantamento do mundo e ao eclipse dos espíritos e das forças mágicas que é um dos traços centrais da modernidade ocidental”. Isso parece equivocado, pois o que está sendo erradicado é a matriz social da compreensão religiosa em favor da matriz individual, o que acabou por favorecer, aliado a outros fatores, o processo de desencantamento. Porém, a erradicação não necessariamente promove o desencantamento, já que mesmo uma religião referenciada no indivíduo pode manter uma relação mágica com a realidade”. FOSCHIERA, R. A realidade sócio-política e a questão da autenticidade em Charles Taylor. *Griot – Revista de Filosofia, Bahia*, vol. 7, n. 1, p. 36-54, jun/2013. Disponível em: <http://www.ufrb.edu.br/griot/images/vol7-n1/4.pdf>. Acessado em 21.mar.2018.

⁸¹ *Ibid.*, p. 185.

manifestação do sagrado só é possível em pessoas elevadas, ou seja, “sacerdotes, xamãs, curandeiros, adivinhos, chefes”.⁸² Para os agentes, o vínculo social era um forte componente da identidade revelada em pessoas e lugares caracterizados como sagrados.

A validação dos momentos celebrativos eram conferidos pelas figuras religiosas que representavam e conferiam a sacralidade do ritual. Desta forma, o poder divino estava concentrado em certas pessoas, em eventos públicos que manifestavam a identidade do povo, a marca simbólica das comunidades.

A segunda erradicação é consequência da dimensão social, pois “os agentes humanos encontram-se radicados na sociedade, a sociedade no cosmo, e o cosmo incorpora o divino”.⁸³ As religiões primitivas tinham uma visão cosmológica, uma ordem externa reguladora e ordenadora da sociedade. O rompimento com “a ideia judaica de (como agora denominamos) criação *ex nihilo*⁸⁴, que exclui totalmente Deus do cosmo e o colocou acima dele”.⁸⁵ As sociedades primitivas estavam embasadas numa ordem externa que fazia sentido e regulava a vida cultural do grupo. Portanto, essa força moral de uma ordem externa reguladora já não faz mais sentido e significado.

A terceira erradicação refere-se à prosperidade humana. No mundo primitivo, a figura transcendente compreendia elementos favoráveis e desfavoráveis com relação à prosperidade humana. Portanto,

as religiões axiais,⁸⁶ conquanto não conseguissem erradicar totalmente a vida religiosa comunitária, foram inaugurando novas formas fundadas numa busca pelo divino que revê as noções de florescimento e de prosperidade, a partir de uma nova socialidade desvinculada de uma ordem sagrada socialmente estabelecida.⁸⁷

No período moderno, a grande meta a ser alcançada era a prosperidade. Para o cristianismo, a prosperidade humana carregava em si algo que extrapolava o florescimento

⁸² *Ibid.*, p. 184.

⁸³ *Ibid.*, p. 188.

⁸⁴ Locução latina que significa "do nada". PRIBERAM. Dicionário de Língua Portuguesa. Disponível em: <https://www.priberam.pt/DLPO/>. Acesso em 06 abr. 2018.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 188.

⁸⁶ “Para os termos axial e pós-axial, Karl Jaspers busca distinguir duas formas bem distintas de vida religiosa, uma das quais remota a um tempo bem anterior ao da outra. Por exemplo, a Era Axial em particular quando essas importantes transformações ocorrem em civilizações muito distantes uma da outra”. JASPERS, Karl. *Vom Ursprung um Ziel der Geschichte*. Zürich: Artemis, 1949, p.187 apud TAYLOR, 2010, p. 181.

⁸⁷ BAPTISTA, R. Fenomenologia e filosofia da secularidade moderna em Charles Taylor. 2015. 210. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo – PPGFIL/UFES, Vitória.

humano.⁸⁸ Esse ir além remete ao divino, não se encaixava na visão moderna. Desse modo, essas mudanças no horizonte permitiram novas condições de crença.

Inauguram, porém, novas possibilidades de religião erradicada: buscar uma relação com o Divino ou o Superior que revê drasticamente as noções vigentes de florescimento ou até mesmo vai além delas e pode ser conduzida pelos próprios indivíduos e ou em novos tipos de socialidade, desvinculada da ordem sagrada estabelecida.⁸⁹

As tentativas dessas transformações acima citadas apontam um rompimento com as formas da vida religiosa antiga. Um novo cenário humano se apresenta. Essa erradicação rompe com as formas de complementariedade, de interdependência e do mútuo complemento de uma hierarquia social estática, presente na religião primitiva. Agora, novos valores visam à remodelação da sociedade, por meio de investidas elitistas, visando expurgar os sinais das antigas concepções religiosas / sociais. Tais mudanças contribuíram para o nascimento do individualismo moderno.

Portanto, a nova identidade rompe com a ideia de ordem social, cosmo e prosperidade humana. Com a erradicação desses espaços, novas condições de crença e descrença começam a surgir.

Com sua insistência na devoção pessoal e na disciplina, ampliou a distância, a desidentificação e até mesmo a hostilidade em relação às formas mais antigas de ritual coletivo e pertencimento, ao passo que a campanha de Reforma veio a prever sua abolição.⁹⁰

Na tese de Taylor, a erradicação do sagrado cósmico – social desemboca na ordem moral moderna. Essa nova ordem moral moderna, pautada pelo deísmo e pelo benefício mútuo, desenvolve uma relação impessoal com Deus, voltada somente para o florescimento humano.

O primeiro propósito da investida do cristianismo, no tempo que se compreende o movimento da Reforma, foi alcançar uma rede ágape, mas um desvio na formação política/social aconteceu, e o resultado foi a criação de uma sociedade disciplinada, caracterizando um desvio do projeto inicial de formação ética/social/política. Taylor acredita ter havido uma corrupção na formação político-social das sociedades modernas, pois o que foi alcançado não

⁸⁸ “Refere-se aquilo que é natural. A ideia de que esse florescimento não envolve relação nenhuma com qualquer coisa superior”. *Ibid.*, p.187

⁸⁹ *Ibid.*, p.191.

⁹⁰ *Ibid.*, p.193.

foi essa rede, “mas uma sociedade disciplinada, controlada, cujas normas, e conseqüentemente o poder, têm primazia, e não o amor incondicional”.⁹¹

Assim, a erradicação aconteceu pela remodelação disciplinar e objetivação de uma postura instrumental, efeitos de uma nova concepção de homem. A forma e o método da busca pela nova identidade perpassaram pelo diálogo e pelo modo de interação estabelecido entre os sujeitos.

1.4 Os imaginários sociais modernos

Com a erradicação da religião no espaço social, no cosmo e a valorização da prosperidade humana, o indivíduo não se define mais por uma ordem superiora, mas encontra a sua identidade na razão e na autonomia – condições fornecidas pela sociedade disciplinar e pelo desencantamento. A identidade do indivíduo não está mais permeada por um contexto religioso, mas por uma moral da disciplina e da norma. O ser humano pode ser compreendido e se compreender fora da dimensão religiosa, em inúmeras possibilidades e formas de busca do divino. Neste percurso da busca da identidade, o caminho não estava isento de conflitos, mas constituído por constantes rupturas com aquilo que já estava posto.

O desencantamento e a razão foram os grandes responsáveis pelo questionamento dos pilares da fé e o rompimento da coesão que havia entre sujeito – religião – cultura. Desta forma, essa nova ordem moral moderna transformou o cenário, o modo de entendimento das práticas e até então legitimadas por uma comunidade, uma cultura.

1.4.1 A ordem moral moderna

A Reforma e os acontecimentos do século XV e XVI marcaram o nascimento de uma nova classe econômica, a burguesia. Sua influência intelectual, cultural e financeira teve um papel delineador na formação do povo ocidental, bem como no seu desenvolvimento. As novas investidas elitistas lançaram e disseminaram suas ideias para as massas, expurgando, assim, os velhos sinais e antigas concepções religiosas. Com o rompimento na dimensão social, na visão cosmológica e a valorização da prosperidade humana, focadas nas questões imanentes, desenvolveu-se a formação de uma nova ordem moral moderna que preza pela primazia do indivíduo.

⁹¹ BAPTISTA, 2015, p. 91.

A finalidade básica da nova ordem moral moderna refere-se a algo acerca do modo como temos de viver em sociedade. O objetivo dessa nova ordem moral moderna é proporcionar a satisfação das necessidades uns dos outros, por meio da ajuda mútua. Desta forma, ela visa assegurar aos indivíduos desta “nova sociedade a sensação de segurança e liberdade”⁹², garantias fundamentais e centrais do novo código dos “direitos humanos”, ainda não cunhado com esse nome, mas que representa a concepção de moral moderna.

A ordem moral se constitui muito além do que um conjunto de normas. Ela possui um componente ôntico “concernente a nós, seres humanos, e não tocante a Deus ou ao cosmo”⁹³, isto é, a identificação de “traços do mundo que tornam tais normas realizáveis”.⁹⁴ Ela é instituída com a finalidade de garantir liberdade e acesso a todos os participantes, criando, assim, uma fórmula: direitos somados à liberdade gera igualdade. “A ordem ideal é aquela na qual nossos propósitos se harmonizam, e cada um, ao avançar, ajuda os outros.”⁹⁵

Na nova ordem moderna, o esforço está em cumprir metas comuns: a vida, a liberdade, a sustentabilidade de si e da sua prole. Essas metas modernas estão ancoradas na lei do mútuo benefício, que por meio do intercâmbio e do consentimento entre as partes envolvidas, em uma espécie de acordo social, os propósitos se harmonizam. Portanto, essa ordem responde ao planejamento de Deus e seus desígnios.

Dotados de razão, vemos que não apenas nossas vidas, mas também aquelas de todos os seres humanos devem ser preservadas. E, além disso, Deus nos fez seres sociáveis. De tal forma que “cada um está obrigado a preservar-se, e não abandonar sua posição por vontade própria; logo, pela mesma razão, quando sua própria preservação não estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder, preservar o resto da humanidade”.⁹⁶

Essa nova formulação pautada numa ética da disciplina e do progresso, requisito de ordem natural, produz serviço mútuo e concórdia, não transcendendo para algo além do florescimento humano, mas direcionado aos desígnios de Deus. Nesta nova organização o foco não está mais em uma forma fora da realidade, que regula os comportamentos, mas na organização racional e instrumental, baseada no consenso, nas disputas dos próprios agentes livres.

⁹² *Ibid.*, p. 204.

⁹³ *Ibid.*, p. 203.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 202.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 205.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 206.

A nova configuração na organização e na distribuição de funções, que antes estava ancorada na complementariedade, agora são conduzidas por meio da disputa argumentativa e com possibilidade de alternância de poder. As libertações dos antigos horizontes abriram espaço para uma nova alternativa desprendida da religião e a constituição de uma nova imagem de homem.

Portanto, em resumo, é possível sintetizar quatro características da ordem moral moderna que consolidaram um novo imaginário moderno.

(1) a ordem moral do benefício mútuo mantém-se entre indivíduos (ou pelos menos agentes morais que são independentemente de ordens hierárquicas mais amplas); (2) os benefícios incluem essencialmente a vida e os meios para a vida, embora assegurá-los esteja relacionado à prática da virtude; (3) ela está designada a assegurar a liberdade e facilmente encontra expressão em termos de direito. A estes podemos acrescentar um quarto ponto: (4) esses direitos, essa liberdade, esse benefício mútuo deve ser assegurado a todos os participantes igualmente.⁹⁷

A presença cada vez mais solidificada do indivíduo na modernidade construiu um novo imaginário social, pois a primazia deste sujeito toma o lugar central das discussões.

1.4.2 Imaginário social moderno

Nesta seção será apresentado o conceito definido por Taylor de imaginário social moderno e a articulação do indivíduo racional, autônomo e autocontrolado, que desenvolve novas práticas sociais, não mais pautado em uma ordem superior, mas em ações objetivas no âmbito econômico, na promoção da esfera pública e na autorregulação democrática.

Segundo Taylor, o conceito de imaginário social “é um termo bem mais amplo e profundo do que as estruturas intelectuais que as pessoas possam conceber quando pensam sobre a realidade social de um modo desengajado”.⁹⁸

O imaginário social é um pano de fundo de compreensão envolto sob algumas diferenças.

Refiro-me a “imaginário” (I) O modo como pessoas comuns “imaginam” seus contornos sociais, e isto geralmente não é expresso em termos teóricos, mas levado em imagens, histórias, lendas. Mas é o caso também (II) que a teoria é frequentemente a propriedade de uma pequena minoria, embora o interessante no imaginário social é que ele compartilhado por grandes grupos de pessoas, se não por toda a sociedade. [...] (III) o imaginário social é aquele

⁹⁷ *Ibid.*, p. 210.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 211.

entendimento comum que torna possível das práticas comuns e um senso amplamente compartilhado de legitimidade.⁹⁹

O imaginário social é inarticulável, mas que confere sentido às práticas dos sujeitos.

Em qualquer momento determinado, é complexo. Ele incorpora uma noção de expectativas normais que temos uns dos outros, um tipo de conhecimento comum que nos capacita a conduzir as práticas coletivas que compõem a vida social. Isto incorpora uma noção de como nós todos nos unimos ao conduzir uma prática comum.¹⁰⁰

Taylor acrescenta que imaginário social é, “na verdade, aqueles conhecimentos amplamente desestruturados e desarticulados da nossa situação toda, no interior das quais características particulares do nosso mundo se mostram para nós no sentido que têm”.¹⁰¹ O imaginário social pode ser compreendido como um *ethos*, uma visão comum de uma sociedade, um valor comum enraizado na vida coletiva, nas instituições que integram esse fundamento da sociedade.

Portanto, a teoria moderna de ordem moral se infiltra gradualmente para transformar o imaginário social. Taylor reforça três formas de autoconhecimento social, isto é, estágios de transição para a formação da ordem moral moderna. São eles: a economia, a esfera pública e o povo soberano.

1.4.3 A influência do projeto econômico na dimensão civil

A civilização ocidental moderna estava se estruturando e constituindo como uma cultura polida e comercial. Durante os séculos XV e XVI, a Europa passa por um processo de mudança econômica que afetará todo o modo de vida social. Uma sociedade econômica estava em construção, pautada na troca comercial, na produção de manufaturas e no direcionamento sério e focado na disciplina. O objetivo era a harmonização dos interesses para alavancar o crescimento desejado. Aconteceu então, uma mudança política: passagem do feudalismo para o poder centralizado no monarca, que congregava os desejos e as decisões de um território.

A dimensão econômica começa a ser parte central da vida pública das cidades nascentes, isto é, “passava a ser vista como um fim predominante da sociedade”.¹⁰² A presença econômica nas relações sociais é concretizada e encabeçada por uma elite que detêm o capital e,

⁹⁹ *Ibid.*, p. 211.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 211.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 212.

¹⁰² *Ibid.*, p. 219.

consequentemente, a produção, aspirando transmitir valores como: a prosperidade econômica, a segurança, o poder político e militar.

Diante disso, qual é o impacto do projeto econômico na vida espiritual das pessoas?

Formulando-as na variante reformada, se rejeitarmos a ideia católica de que existem algumas vocações mais elevadas, a vocação ao celibato ou à vida monástica, seguindo os “conselhos para a perfeição”, se alegarmos que todos os cristãos devem ser cem por cento cristãos, que se pode ser assim em qualquer vocação, então devemos afirmar que a vida comum, a vida que a grande maioria não pode deixar de levar, a vida da produção e da família, do trabalho e do sexo, é tão sagrada quanto qualquer outra. Na verdade, ainda, aos que o celibato monástico, pois este se fundamenta no pressuposto vão e orgulhoso de ter encontrado um caminho mais elevado.¹⁰³

Nesta sociedade econômica em formação, os indivíduos estão engajados num intercâmbio de serviços. Havia como crença e convicção, por parte da elite, que o favorecimento econômico era caminho propenso para a vivência da paz e o lugar do novo projeto de realização pessoal como indivíduo. Esse novo caminho de realização pessoal foi composto por novos valores: polidez, práticas civilizatórias, “controle e inibição” de paixões violentas, contrapondo as investidas de guerra e a “ideia guerreira” que pairava no ambiente medieval.

A dimensão econômica tomou forma e foi incorporada na cultura como um novo valor social presente na vida moderna. Um grande elemento é importante aqui: a presença de indivíduos que atuam por conta própria, isto é, desaparece o agente coletivo presente nas sociedades antigas.

Na era da produção, período nomeado como moderno, o pano de fundo e central da vida das pessoas é a dimensão econômica e relacional. A atividade comercial e política gestou uma nova classe social, que é a burguesia. A influência burguesa tinha a intenção de pacificar a sociedade, prover o humanismo cívico e banir as guerras e conflitos armados, uma espécie de traço de “santidade secular”, ou seja, válido como forma de conduta de vida para o coletivo. Essa nova classe social tinha forte espírito no acúmulo de bens e na pregação da paz. A prosperidade e o dinheiro eram formas de acalmar os ânimos e os impulsos dos que queriam a glória pela via militar dos conflitos.

1.4.4 O cenário público

¹⁰³ *Ibid.*, p. 220.

É sobre a dimensão da esfera pública, elemento central da sociedade moderna, que Taylor desenvolve os conceitos de espaço comum, opinião pública e secularidade radical.

A modernidade inaugura a possibilidade da relação com pessoas totalmente diferentes, mas que comungam do mesmo idealismo. Esses sinais são os primeiros movimentos do início do processo de globalização. É nesse processo novo que Taylor introduz o conceito de opinião pública: “em outras palavras compreende-se que as pessoas completamente separadas, mas que compartilham uma mesma visão, foram reunidas numa espécie de espaço de debates, no qual podem trocar ideias junto com outras e chegar a essa conclusão comum”.¹⁰⁴

A oportunidade da difusão da informação pelo meio impresso, agora não mais localizado na corte e na sacristia, mas que tomou dimensões e públicos inimagináveis, solidificando, assim, a liberdade de expressão, da opinião e da atividade intelectual, ou seja, um canal aberto de discussão e troca de conhecimento.

Além do conceito de opinião pública, Taylor quer esclarecer o conceito de espaço comum. “Em tese, as pessoas envolvidas aqui jamais se encontraram, porém são vistas como conectadas num espaço comum de debates através de um meio – no século XVIII, o meio impresso”.¹⁰⁵

A efervescência dos acontecimentos e dos fatos históricos proporcionaram as discussões no nível público. Com o advento das sociedades despóticas, os espaços de publicação e de difusão das notícias e acontecimentos se multiplicaram. A invenção da imprensa e a publicação de livros, impressões de todo tipo de material gráfico, circulam em maior proporção, desenvolvendo, assim, a formação da opinião pública.

O conceito de esfera pública provocou “uma mutação do imaginário, uma mutação crucial para o desenvolvimento da sociedade moderna.”¹⁰⁶ A esfera pública caracteriza-se por:

um espaço comum no qual os membros da sociedade se relacionam através de vários meios, seja impresso, eletrônico ou ainda encontros frente a frente, a fim de discutir questões de interesse comuns e, assim, conseguirem formar uma opinião comum sobre elas.¹⁰⁷

Nesse sentido, é um espaço comum no qual as pessoas se engajam e o resultado é a possibilidade de chegar a uma opinião comum, fortalecendo o envolvimento de pessoas,

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 228.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 228.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 229.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 227 - 228.

resultado de uma discussão crítica e não somente a somatória das opiniões. É um engajamento de corpo e não somente o interesse das vontades particulares isoladas.

A esfera pública envolve uma série, uma pluralidade de espaços num espaço ainda maior. “A esse tipo mais amplo de espaço comum não local”,¹⁰⁸ que Taylor chama de metatópico. O processo de mudança que aconteceu no imaginário social desencadeou-se pelo motivo da ideia de ordem. As características derivadas da ideia de ordem são: a independência do político frente à vida social e sua força como uma marca registrada de legitimidade.

Primeiro, a esfera pública torna-se independente e dispensa a “necessidade de mediação político-institucional para os consensos sociais, num discurso da razão fora do poder, mas normativo para o poder”.¹⁰⁹ Segundo a legitimidade refere-se à liberdade dos sujeitos fundarem a sociedade política no consentimento. O consentimento legitimado pelo grupo é algo novo na sociedade. É nesse desejo de conquistar o poder das vontades dos sujeitos que os Estados modernos começaram a almejar o reconhecimento das opiniões.

Como constituição de uma sociedade de caráter democrático, a liberdade de expressão das opiniões seria “digladiada” como forma de disputa dos argumentos.

A esfera pública moderna trata-se de um espaço de debates que é autoconsciente visto como estando fora do poder. Ela deve supostamente ser ouvida pelo poder, mas não constitui ela próprio um exercício de poder. Nesse sentido, seu status extrapolítico é crucial.¹¹⁰

A esfera pública conclui que o poder político necessita de uma fiscalização por um órgão externo, com a missão de supervisionar e validar o trabalho. O critério de fiscalização é racional e não meramente deliberado por uma autoridade tradicional, pois é a razão que determina a objetividade da lei e da argumentação.

Portanto, “o que a esfera pública faz é permitir à sociedade chegar a uma opinião comum, sem a mediação da esfera política, num discurso de razão fora do poder que, apesar disso, é normativo para o poder”.¹¹¹ Esse status de extrapolítico refere-se à formação de opiniões que extrapolavam o Estado. A esfera pública rompe com a ordem social baseada na ausência de embate. Porém, o outro extremo, que é o embate sem fim, também não deve ser alimentado. O que é incentivado é o embate racional, almejando o bem comum.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 230.

¹⁰⁹ BAPTISTA, 2015, p. 94.

¹¹⁰ TAYLOR, 2010, p. 233.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 234.

Então, qual é a novidade? Além de a esfera pública consistir em um status independente do político, a segunda inovação trata-se da secularidade radical. Acerca disso, Taylor afirma:

[...] a esfera pública é uma associação constituída por nada além da ação comum que realizamos nela: chegar a uma opinião comum, quando possível, por meio da troca de ideias. Desse modo, sua existência como associação é precisamente o nosso agir juntos. Essa ação comum não é possibilitada por uma estrutura que precise ser estabelecida em alguma dimensão transcendente a ação, ou seja, por um ato de Deus, ou numa Grande Cadeia, ou por uma lei vinda até nós de um tempo remoto. Isto é o que torna a esfera pública radicalmente secular.¹¹²

Nesta afirmação expressada por Taylor, ele mais se aproxima do termo secular como um tempo profano e de espaço comum, sem a constituição transcendente da ação. Essa prática fundada no consenso rejeita a base divina (tempos superiores), mas não impede que pessoas ou grupos preservem sua forma religiosa. A noção de tempo na secularidade foi radicalmente purificada.

Portanto, o que representa a esfera pública? “Um espaço comum e uma agência comum metatópicos sem uma constituição que transcende à ação, um agir fundado puramente em suas próprias ações comuns.”¹¹³ Desta forma, o foco extrapolítico e a secularidade radical corroboram para uma mudança na base de sustentação da sociedade. No domínio moderno, a secularização é a rejeição dos tempos superiores num tempo profano. Por isso, a esfera pública incide num “espaço extrapolítico, secular e metatópico”.¹¹⁴

1.4.5 A constituição de uma identidade soberana

A noção de povo soberano compõe o cenário das mudanças no imaginário social, elemento importante na constituição da sociedade moderna. O povo soberano encontrou terreno institucional consensual, na ordem do direito natural, ou seja, um espaço legítimo, pautado por uma espécie de reunião ou assembleia que promulgasse a natureza de uma constituição. Essa ideia foi amplamente fundada na soberania popular, precedida de um apelo do Direito Natural, dita como verdade incontestável.

Durante a sociedade medieval, a constituição hierárquica da sociedade se organizava em um triângulo. A base formada era pelos camponeses, que trabalhavam para sustentar a aristocracia (que governava) e o clero, que tinha a função de rezar, mas que possuía grande

¹¹² *Ibid.*, p. 236.

¹¹³ *Ibid.*, p. 238.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 240.

influência intelectual e moral no poder secular. Na modernidade, a essência da soberania popular está na participação, na construção da constituição ou mesmo de um decreto/lei. As pessoas precisavam sentir-se parte de um projeto, de uma mudança social.

A participação legítima do povo no mundo político foi conquistada a duras conflitos, disputas entre dominador e dominado. Para ser considerada uma concepção de povo soberano era imprescindível a “adoção de um significado claro e incontestável. Essa era à base de uma nova ordem”.¹¹⁵ A divisão e os intensos conflitos são originários da “ausência de um entendimento consensual acerca do significado institucional da soberania da nação”.¹¹⁶

A nova ordem moral do povo soberano estava embasado no princípio da legitimidade, ou seja, os sujeitos devem buscar seus próprios meio de vida e a transformação da sociedade se concretizaria por meio de dois requisitos: “os atuantes devem saber o que fazer, devem dispor de práticas em seu repertório que coloquem a nova ordem em ação; e a totalidade de atuantes deve concordar em relação ao que constitui essas práticas”.¹¹⁷

Na concepção de povo soberano, o temor de Deus, presente na Idade Média, “é substituído pela ideia de benevolência impessoal, ou então por uma noção de compaixão natural”.¹¹⁸ A superação dessa dualidade será alcançada quando a concretização do empenho pessoal coincidir com a satisfação dos demais sujeitos que compartilham a mesma comunidade e os mesmos objetivos.¹¹⁹

A finalidade da ordem moral é harmonizar vontades individuais é permeada pelo cultivo da liberdade no âmbito individual e comunitário. Essa busca pela liberdade é um caminho de autenticidade, de superação da condição animal para a condição de humanidade. Esse desejo de reengajamento com o mundo só pode ser concretizado com aquilo que é mais íntimo e essencial, que é a consciência.

Consciência! Consciência! Instinto divino, imortal e celeste voz; guia seguro de um ser ignorante e limitado, mas inteligente e livre; juiz infalível do bem e do mal, que torna o homem semelhante a Deus, és tu que fazes a excelência de sua natureza e a moralidade de suas ações; sem ti nada sinto em mim mesmo para me elevar acima dos animais, a não ser o triste privilégio de

¹¹⁵ *Ibid.*, p 243.

¹¹⁶ *Ibid.*, p 244.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 245.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 246.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 247.

perder-se de erros com o auxílio de um entendimento sem regra e de uma razão sem princípio.¹²⁰

A consciência como formadora da atitude moral humana é fonte divina da vivência da virtude, é ela que pode combater a corrupção e estabelecer a ordem, para o bom andamento do regime político vigente.

Portanto, a concepção de povo soberano se constitui como uma nação que estabelece a si mesmo uma constituição, ou seja, um conjunto de normas jurídicas pétreas que irá fundamentar e regular o comportamento social e particular dos indivíduos. É sob esse prisma que é possível entender uma sociedade pautada no acesso direto, no qual todos os sujeitos se encontram próximos do centro.

A ideia gestada de povo soberano articula-se numa nova compreensão de tempo, uma noção secular. Foi na noção de tempo secular que foi possível pensar uma sociedade soberana sem o vínculo com pontos altos ou agências privilegiadas – pessoas e lugares sagrados, ou em status privilegiados, como mediadores de determinados assuntos. Portanto, cada sujeito se enxerga na mesma categoria, possui a mesma dignidade.

Um novo modo de enxergar a sociedade é gestado: da verticalização para a horizontalidade no acesso ao todo. “Aqui é invocada a ideia de um povo ou, como era chamado naquela época, uma “nação” pode existir a priori e de modo independente dessa constituição política, de modo que possa dar a si mesmo sua própria constituição por sua própria livre ação no tempo secular”.¹²¹

A verticalização da sociedade dependia de uma base superior e mediada por interlocutores, como reis e sacerdotes, personalizando relações de poder e subordinação.¹²² Essa base hierárquica verticalizada é substituída, na modernidade, pela horizontalização das relações, ou seja, todos comungam e estão teoricamente no mesmo patamar. A horizontalização das relações e dos níveis de dignidade só foi possível numa sociedade soberana, ou seja, o indivíduo é igualmente reconhecido como cidadão e trata suas críticas e sugestões com o Estado.

Portanto, o acesso direto eliminou as desigualdades com relação ao tratamento dado entre os antigos níveis de relacionamento, tornando, assim, as sociedades mais homogêneas. Trago para ilustrar um exemplo político: todos os cidadãos possuem igualdades garantidas

¹²⁰ ÉMILE. PARIS; Éditions Garnier, 1964, p. 354 -355; trad. Bárbara Foxley, in: Jean Jacques Rousseau. Emile. Londres: Dent, 1911, p.254 [ed. Port.: Emílio ou Da Educação. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil,1995, p. 393] apud TAYLOR, 2010, p. 249.

¹²¹ TAYLOR, 2010, p. 253 – 254.

¹²² *Ibid.*, p. 255.

perante a lei. Um novo imaginário social se instala e se estabelece não de modo vertical a subordinação de níveis elevados, mas de uma igualdade impessoal.

1.5 Os ideais de ordem e civilidade

A modernidade revolucionou o imaginário social, pois a presença de uma nova ordem moral foi muito bem demarcada pela forte presença do indivíduo. Essa presença da primazia do indivíduo começou a tomar forma e corpo com a participação pública dos sujeitos. Associado a participação pública, resultado do seu empoderamento e liberdade frente as instituições, a dimensão econômica – materialista desponta no cenário como a opção que empodera o sujeito e cria as condições para uma vida em plenitude. Somados aos ideais de ordenamento social que foram muito bem planejados e dinamizados pela instituição religiosa e pela nova classe social – a burguesia – foi possível legitimar novos códigos e normas disciplinares, rompendo com as antigas formas sociais e religiosas.

A modernidade possibilitou o reconhecimento de uma base ancorada na legitimidade e não mais nas diferenças confessionais. Essa passagem de uma verticalização das relações para a horizontalização são permeadas por ideais disciplinares e humanizadores, que visam a formação de um povo soberano que delibera suas próprias leis e valores no intuito de imprimir em seu povo, convicções de ordem e civilidade. Portanto, a proposta é reconstruir a identidade do self sem a herança, a interferência religiosa.

As motivações que primeiramente eram religiosas, depois políticas, agora possuem como características o modelo econômico. Esse modelo econômico é o resultado da criação de um novo modo de produção (capitalista), no qual os agentes legalmente livres vendem sua força de trabalho, tornando-se, assim, prestadores de serviço. Esse novo modo de estabelecer as relações sociais mudou o ideal que

não mais era aquele do guerreiro semi-independente, o *preux chevalier*, com o associado código de honra, mas, ao contrário, aquele do cortesão, atuando ao lado de outros na assessoria ou a serviço do poder real. O novo cavaleiro exigia principalmente não um treinamento em armas, mas uma educação humanista que o capacitasse a se tornar um governante “civil”.¹²³

A intenção era trocar, mudar o “cabedal” de ações que reforçasse essa nova identidade política que perpassava pela persuasão e pelas habilidades retóricas. Por isso, um novo estilo

¹²³ *Ibid.*, p. 262.

de necessidade formativa, voltada para as novas elites, deveria ser criado. Desse modo, que tipo de formação a elite buscou?

Esse preparo fazia sentido para o novo espaço social, nos novos modos de sociabilidade nos quais os filhos da nobreza ou da alta burguesia teriam de construir seu caminho. O paradigma que define a nova sociabilidade não é o combate ritualizado, mas, sim, dialogar, conversar, agradar e ser persuasivo num contexto de quase igualdade.¹²⁴

Novos valores são buscados pela aristocracia burguesa nascente e pela nobreza, com o objetivo de programar novos ideais que transpirassem ordem e civilidade. Esses ideais se concretizavam em valores, como: a cortesia, amizade e humanidade.

Para que esse ideal de civilidade pudesse ser aplicado e vivenciado, a Igreja e o Estado foram pilares centrais deste movimento, na tentativa de ampliar a área de influência. Por isso,

[...] novas formas de disciplina – econômica, militar, religiosa, moral – que representam um aspecto marcante da sociedade europeia pelo menos desde o século XVII. Esta fora intensificada tanto pela aspiração a uma reforma religiosa mais completa, protestante e católica quanto pelas ambições dos Estados de conquistar maior poderio militar e, conseqüentemente, como uma condição necessária, uma economia mais produtiva. Na verdade, esses dois programas estavam geralmente entrelaçados; os governos reformadores viam a religião como uma fonte de disciplina muito boa e as igrejas como instrumentos muito práticos.¹²⁵

Qual foi o impacto desses novos ideais? O próprio movimento da Reforma e as investidas de ordem e disciplina, reforçadas e institucionalizadas pela Igreja, contribuíram para “criar um novo mundo mental”,¹²⁶ um novo modelo de sociabilidade que está vinculado à prática da civilidade e visava dois objetivos: “diálogo sob condições de quase igualdade; por outro, vemos o projeto de estender essa civilidade do extrato governante para além de segmentos mais amplos da sociedade”.¹²⁷

A noção de civilidade ampliou o conceito de cidadania, isto é, o aparato civil, a proteção a um maior número de pessoas. A partir dessa ampliação, novos espaços foram emergindo voltados para uma ética da sensibilidade, retrato de uma sociedade polida.

Portanto, as sociedades modernas, pautadas por relações econômicas, centralizavam-se mais em aspectos de benevolência, na qualidade de vida em prol da inclusão social de novos

¹²⁴ *Ibid.*, p. 263.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 264.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 265.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 265.

grupos, implantando, assim, um novo código, pautado na sensibilidade e com a finalidade da domesticação da população, por meio da disciplina e da vivência da paz.

1.6 Perspectiva espiritual estabelecida puramente por poderes humanos

Nesta seção a intenção é apresentar o ponto culminante da narrativa da secularização, que é o conceito de *Deísmo Providencial* – fase intermediária para o humanismo exclusivo, trabalhado por Taylor.

A ordem moral amparada no fundamento da soberania popular e na igualdade, reformulou e estreitou os objetivos da noção de Providência e a redução do papel do Transcendente. O Plano de Deus é reduzido à ação e conduta do benefício mútuo, ou seja, a satisfação é possível de ser alcançada pelo esforço humano, pois a sociedade moderna está focada nas necessidades da vida comum e não na conquista das virtudes elevadas. Para isso, não é mais necessário o intermédio da ação divina. É pelo próprio esforço humano – legitimado por uma comunidade / nação – que a possibilidade da realização humana é alcançada sem a necessidade da ajuda da graça divina. É esta nova perspectiva espiritual que se expande e se estabelece no plano puramente imanente.

A ordem moral moderna fortaleceu a primazia do indivíduo, proporcionando uma virada antropocêntrica na Idade Moderna. A primeira faceta da mudança antropocêntrica acontece na virada do século XVII para o século XVIII, composto por quatro aspectos: eclipse da noção de objetivo adicional; eclipse da graça; eclipse do sentido do mistério que desaparece; e eclipse da ideia de que Deus estaria planejando uma transformação para os seres humanos. Seu impacto atinge os propósitos da vida humana, reduz a influência do papel e do lugar do transcendente e conduz para a alternativa humanista da fé.

O primeiro aspecto da mudança antropocêntrica abordada por Taylor advém

com a eclipse da noção de objetivo adicional e conseqüentemente, da ideia de que nada devemos a Deus além da execução de seu plano. Isto significa fundamentalmente que devemos a ele, em essência, a conquista do nosso próprio bem.¹²⁸

A segunda mudança “consistiu no eclipse da graça. A ordem criada por Deus estava lá para ser vista pela razão. Por meio da razão e da disciplina, os seres humanos podiam despertar para o desafio e realizá-lo”.¹²⁹

¹²⁸ *Ibid.*, p. 270.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 270.

Nesse sentido do eclipse da graça, como fica o papel de Deus? Ele continua com seu papel de criador e provedor da razão, bem como de juiz no julgamento final. Com a perda do significado da imagem castigadora de Deus e do inferno, como espaço para os condenados, fica muito difícil assegurar o papel da graça.¹³⁰

A terceira mudança refere-se ao sentido do mistério que desaparece. A nova ordem moderna parte da premissa de que “se os desígnios de Deus para nós abrangem apenas nosso próprio bem, e isso pode ser percebido a partir da criação da nossa própria natureza, então nenhum outro mistério pode estar escondido aqui.”¹³¹

O ponto de referência passa a ser o próprio sujeito e seu bem. Acontece um estreitamento da Providência Divina, uma redução dos desígnios de Deus para a ordem do benefício mútuo. Com o desencantamento, o eclipse da graça e o desaparecimento do mistério fecharam as portas para o encantamento e solidificaram um novo imaginário. Assim, não haveria mais espaço para as intervenções particulares, a interação de Deus em atender as demandas humanas.

A quarta mudança denota o advento do “eclipse da ideia de que Deus estaria planejando uma transformação para os seres humanos, que os levaria além das limitações inerentes à sua condição atual”.¹³² Essa mudança bate de frente com a concepção teológica de uma parte da visão cristã, na qual os sujeitos são partícipes da vida de Deus, como um *télos* (finalidade). Essa afirmação contrapõe os limites do florescimento humano.

O que desencadeou essas mudanças? As fortes “ondas” mobilizadores ideológicas, o esfriamento das elites com as convicções religiosas, o sucesso do advento da ciência e uma “sede” por uma religião mais simples, menos doutrinal, colaboraram com intensidade para as mudanças que foram gestadas no próprio interior da fé cristã. A nova ideia moral moderna exige mudança, pois não compactuava com as questões teológicas vigentes elaboradas pela instituição religiosa.

O que restou para a religião depois desse estreitamento? “A Igreja parecia ter se tornado praticamente uma sociedade para a reforma dos costumes, um lugar onde pessoas de igual caráter se encontram, a fim de refinar sua sensibilidade moral”.¹³³ Desta forma, a religião passa a ser “reduzida ao moralismo”.¹³⁴

¹³⁰ *Ibid.*, p. 271.

¹³¹ *Ibid.*, p. 272.

¹³² *Ibid.*, p. 272.

¹³³ RUPP, Gordon. *Religion in England 1688 – 1781*. Oxford: The Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1986, p. 276, DOWNEY, James. *The Eighteenth Century Pulpit*. Oxford: The Clarendon Press, 1969, p.226 apud TAYLOR, 2010, p.274.

¹³⁴ TAYLOR, 2010, p.274.

Sob o prisma da razão, essa redução tem a intenção de retirar o crédito da religião, o poder religioso das disputas nos diversos âmbitos da sociedade, resultado da noção de ordem moderna. O desejo dos reformadores era “retornar para uma religião menos teologicamente elaborada e mais simples, que conferia menos crédito a disputas que promovem divisão”.¹³⁵ As tentativas protagonizadas pela elite tinham a intenção de impor uma ordem, visando marginalizar a dimensão da graça e esterilizar as investidas de transcender a dimensão do florescimento humano. Mesmo com toda a ciência implantada e em desenvolvimento, há algo da vida sagrada que escapa das categorias e formas modernas da ciência.

Portanto, essa tentativa moderna de esvaziar e reduzir a religião das esferas sociais despertou todo um movimento de interiorização das práticas religiosas, no final da Idade Média. A vida religiosa moderna foi constituída por um novo formato, por instituições como: a Companhia de Jesus, que contribuiu de modo significativo para a adoção da disciplina, do método, da forma direta como o ser humano pode se colocar na presença de Deus, no reforço de uma espiritualidade que enfatiza a conduta interna, isto é, a criação do humanismo devoto. O humanismo devoto “explorava as formas de alcançar o teocentrismo da vida de uma pessoa”.¹³⁶ Da mesma forma, o “humanismo devoto pressupõe que possamos encontrar dentro de nós aquele élan para Deus sobre o qual podemos crescer, a semente que podemos nutrir”.¹³⁷ Essa vida disciplinada foi legitimada pelas elites de modo a ser incorporada culturalmente e, mais tarde, agregado pelas massas.

Os argumentos da passagem para o Deísmo são justificados no próprio interior da tradição cristã. Os reformadores defenderam e valorizaram a vida cotidiana, o trabalho e a família, contrapondo a valorização das vocações celibatárias presentes na religiosidade antiga; a valorização do desejo carnal e sensual foi importante na comparação com as posturas ascéticas da ortodoxia católica; a interpretação do livro sagrado realizado de forma autônoma pelo sujeito, em comparação aos mediadores do sagrado da tradição cristã católica. Além desses argumentos que proporcionaram o advento do humanismo exclusivo, no período moderno, é possível destacar a elevação do sujeito e da natureza humana na participação com o divino, isto é, uma espécie de “deificação”.¹³⁸

É possível compreender duas forças que estão por detrás dos eclipses anteriormente apresentados:

¹³⁵ *Ibid.*, p. 275.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 276.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 276.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 281.

a experiência social da imposição bem-sucedida de ordem e disciplina ao self e à sociedade [...] e a sua condução para um estágio mais radical; em parte, uma reação contra a estrutura jurídico – penal que Maquiavel e o Cristianismo reformado introduziram num horizonte exclusivo.¹³⁹

A origem desse eclipse está na própria raiz do cristianismo, e o que restou foi que

Deus continua sendo o Criador e, portanto, nosso benfeitor, a quem devemos gratidão além da medida. Somos gratos por sua Providência que designou nosso bem; mas essa Providência continua exclusivamente geral: providências particulares e milagres estão de fora.¹⁴⁰

Quais foram às condições para o aparecimento do humanismo exclusivo? As condições para o aparecimento foram: o mundo encantado esvaneceu e a busca das aspirações e a sede de significado sem a referência a Deus.

Uma negativa, que o mundo encantado esvaneceu; e também uma positiva, que uma concepção viável das nossas aspirações espirituais e morais mais elevadas emergisse de forma que pudéssemos conceber seu reconhecimento e sua busca sem Deus.¹⁴¹

A primeira característica refere-se à transição do mundo encantado para uma sociedade polida. A sociedade polida consiste no

estilo ou modo polido [...] em abordar o outro como um agente independente, com seus próprios interesses e perspectivas legítimas e entrar num intercâmbio cortês em prol do benefício mútuo, fosse num âmbito de intercâmbio econômico pelo enriquecimento mútuo, ou de intercâmbio de esclarecimento ou diversão mútuos. [...] A sociedade polida revelava-se, sobretudo, no refinamento desse tipo de reunião e intercâmbio, no qual, sem dúvida, um novo tipo de desrespeito [...] conseguiria emergir, mas um tipo situado nas formas e metas das réplicas polidas.¹⁴²

Nesse sentido, essa sociedade consiste no abandono de práticas medievais de confrontos entre guerreiros, a adoção de posturas voltadas para o exercício da paz, o domínio da dimensão econômica e o incentivo às artes refinadas: literatura e filosofia. Entre as causas para essas características elencadas acima, estão: “a ampliação do comércio e as descobertas; o surgimento de Estados mais fortalecidos.”¹⁴³ Esses acontecimentos políticos e econômicos ofereceram condições favoráveis para o surgimento de uma sociedade civilizada.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 283.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 283.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 284.

¹⁴² *Ibid.*, p. 285.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 286.

A cultura da polidez é o estágio de passagem para a ordem moral, uma estrutura autossuficiente de maior refinamento, de respeito pela liberdade e ao livre interesse permeado por meio de relações comerciais e produtivas. Surge, assim, um novo modo de sociabilidade, separado e independente das instituições políticas e religiosas.

[...] é uma estrutura social e civilizacional que inibe ou bloqueia alguns dos modos nos quais a transcendência tem historicamente afetado os seres humanos e estado presente em suas vidas. Ela tende a completar e arraigar numa dimensão civilizacional a mudança antropocêntrica [...]. Ela constrói para a identidade protegida um mundo protegido.¹⁴⁴

Havia uma reivindicação pela independência do poder estatal (secular) sobre o poder religioso. Por consequência, essa sociedade polida tem bloqueado alguns modos de transcendência que se fizeram presentes na história da vida das pessoas. Essas formas de religião foram classificadas como: superstição, fanatismo e fervor.

O primeiro designava a dimensão encantada da religião, os ritos, cultos e práticas que compartilham da mágica em sua compreensão. [...] O fanatismo designava o tipo de convicção religiosa que parecia ao agente voltada a permitir ir muito além da ordem do benefício mútuo e até mesmo cometer violações flagrantes contra ela. Por sua vez, o fervor significava a convicção de que uma pessoa ouvira a voz de Deus e poderia agir em nome dela sem ter de se fiar em autoridade externa, eclesiástica ou civil.¹⁴⁵

A cultura polida assume uma postura instrumental e distanciada (neutra) sobre a realidade. Postura essa totalmente diferente das ações inflamadas e das “paixões” do envolvimento religioso. Para o surgimento do humanismo exclusivo, duas características despontam no cenário: a consciência da presença da ordem e a erradicação da vocação adicional.

A primeira foi que o plano de Deus para os seres humanos foi reduzido à sua tomada de consciência da ordem em suas vidas, que ele planejara para sua felicidade e bem-estar. Essencialmente, conduzir a ordem do benefício mútuo foi o que Deus criou para nós. A noção de que existe uma vocação adicional para o ser humano, além do florescimento humano, atrofia-se no clima do Deísmo.¹⁴⁶

A primeira modificação acontece daquilo que parecia petrificado. Há o investimento da Igreja nas campanhas de ordenamento e disciplina, primeiramente restritas ao clero, e mais tarde destinada aos leigos. Para exemplificar essas campanhas internas, a Igreja instituiu a

¹⁴⁴ *Ibid.*, p 289.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 289 - 290.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 293.

confissão para todos os fiéis e o combate à corrupção nos postos eclesiásticos. Essa meta passa a ser mais ambiciosa:

modificar os hábitos e as práticas de vida, não apenas religiosas, mas civis, de populações inteiras e instilar modos de vida ordenados, sóbrios, disciplinados e produtivos em cada um. Este é o momento em que a campanha religiosa de reforma começa a se entrelaçar com os esforços de introduzir a civilidade, portanto a civilizar.¹⁴⁷

A retomada e o incentivo de valores disciplinares e de ordenamento tomam o lugar da centralidade e despertam um aspecto de superioridade espiritual, por parte dos cristãos católicos, sobre as demais denominações religiosas, ofuscando, assim, a essência da fé que é centrar-se em Deus.

A segunda característica abre as portas para o humanismo exclusivo. O sentido da graça começa a desaparecer porque a sociedade está centrada no esforço pessoal, numa autossuficiência humana. Os reformadores já não mais enxergam a graça como primordial, como no contexto medieval. Associado a isso, o humanismo exclusivo reforça que os recursos espirituais podem ser alcançados no plano da imanência. Por isso, foi “possível experienciar a plenitude moral, identificar o centro da nossa capacidade e inspirações morais mais elevadas, sem referência a Deus, porém dentro de uma variedade de poderes puramente intrahumanos”.¹⁴⁸

Esse caminho que se deseja alcançar da plenitude moral permanece, porque é um desejo perene, independentemente do tempo e do espaço em que se viva. Porém, a satisfação da realização pessoal passa, agora, por planos imanentes. Houve uma substituição no plano motivador, que antes remetia à vivência da ágape cristã e, agora, remete à ordem da beneficência mútua. É um plano universal e puramente humano, que retira a crença metafísica e religiosa.

As referências de plenitude passam a ser os direitos do homem, a felicidade baseada no bem-estar. A centralidade da capacidade moral é universal, isto é, todos são possuidores da benevolência. Remete a uma virtude já dada, esforço que se traduz pela postura racional e natural inerentes ao ser humano. A ordem e a construção da identidade pessoal não estão mais centradas em Deus.

Na transição do amor ágape para a ordem do benefício mútuo, o universalismo cristão será o trampolim para o novo humanismo. O amor ágape cristão está nas bases seculares, compondo o tripé: a caridade, boa ordem e disposições internas.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 294.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 295.

A caridade era parte do ideal de conduta; a boa ordem social deve envolver o cuidar de todos os membros da sociedade; e as disposições internas próprias de um homem decente incluíam disposições de caridade. A mudança básica na transição constituiu o reconhecimento de que o poder de criar essa ordem reside em todos nós e, uma vez que a ordem é constituída em parte pela ágape ou benevolência, então este poder deve residir em nós.¹⁴⁹

O novo humanismo exclusivo surgiu como um conjunto alternativo de fontes morais voltadas para uma ética da benevolência e do ordenamento, por meio de uma razão desengajada e instrumental. Seu êxito está associado a três fontes: A) os poderes da razão como suficientes para a beneficência universal; b) O desejo e a vontade de congregar o maior número de pessoas unifica e interliga a todos, por laços de amizade e de cidadania; c) o senso de compaixão universal presente, na própria constituição do ser humano, perpassa pela responsabilidade de cada um fazer desabrochar.¹⁵⁰ Portanto, as descobertas das novas motivações morais já presentes no ser humano “constituem formas de humanismo exclusivo”¹⁵¹ que possibilitam aperfeiçoar as potencialidades humanas.

A valorização da racionalidade e dos valores imanentes passam a ser a essência da vida moral, reforçados pela afirmação da vida cotidiana. Essas fontes inspiradoras conquistadas e presentes na civilização compõem o cenário e colaboram para impulsionar o nascimento do humanismo exclusivo. O que contribuiu fortemente para o nascimento do humanismo exclusivo foram as mudanças antropocêntricas que prepararam novos modos de vida moral. “O agente desengajado e disciplinado capaz de remodelar o self, que foi descoberto e, assim, libertou em si mesmo o assustador poder de controle, um dos principais suportes do humanismo moderno exclusivo”.¹⁵²

Para que essa virada pudesse encontrar espaço e terreno para desabrochar na Idade Moderna, as causas estão ancoradas em razões religiosas.

A religião popular medieval consistia principalmente numa dedicação a feitos: fazer jejum, tomar parte em rituais coletivos e orações, assistir missas etc. Mas, ao final da Idade Média, houve uma forte mudança em direção a uma devoção mais interior, isto é, onde o foco residia autoconscientemente em Deus e em sua bondade. Posteriormente, a piedade erasmiana ressaltava que o importante é o espírito, a intenção, não a prática externa. Depois, a Reforma protestante alardeia a salvação pela fé e a questão da qualidade da minha fé torna-se central para a vida de incontáveis crentes.¹⁵³

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 299.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 305 – 307.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 304.

¹⁵² *Ibid.*, p. 310.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 310.

Como a era secular ajuda a compreender a situação atual? Taylor apresenta o humanismo exclusivo e a proliferação de opções crentes e descrentes como impulsionadores da era secular.

Primeiro, tenho dito que o que chamo de humanismo exclusivo surgiu em conexão com – na verdade, como um conjunto alternativo de fontes morais para a ética da liberdade e do benefício mútuo. Segundo, quero dizer que poderia ter surgido de qualquer outra maneira naquele tempo. Mas, terceiro, quero fazer a afirmação adicional de que essa origem ainda conta hoje em dia, que a variedade bem mais ampla de posturas descrentes existentes atualmente ainda é, de algum modo, marcada por esse ponto de origem na ética da ordem beneficente.¹⁵⁴

A possibilidade da liberdade de crença começa a ser um valor aceitável no novo contexto social – histórico – religioso. Associado ao conceito de liberdade, a sociedade está em busca do bem-estar que perpassa pela prosperidade e pelo crescimento econômico.¹⁵⁵ Essa plausibilidade do humanismo só se concretiza pela virada antropocêntrica voltada para a disciplina e para a ordem pessoal. Portanto, garantir essas investidas era sinal de elevação de padrões de comportamento que produziriam frutos de paz e prosperidade.

As implicações para a afirmação do humanismo exclusivo são possíveis sob dois pontos de vista:

que a preocupação moral central se torne a imposição de uma ordem disciplinada à vida pessoal e social, garantindo padrões elevados de autocontrole e bom comportamento, no âmbito individual, e paz, ordem e prosperidade na sociedade. [...] um campo de fontes morais puramente intra-humanas.¹⁵⁶

Se as metas são puramente humanas, elas só podem satisfazer os objetivos do florescimento humano. Respeitando essa premissa, a graça e o mistério passam a não ser mais necessários e o humanismo se torna uma opção palatável.

Na modernidade o ser humano, sujeito intitulado como autolegisador, já encara seus medos, produz sua dignidade e seus prazeres, traços reforçados de humanismo exclusivo. É nesta relação tensa entre antropocentrismo e fé cristã que o contexto europeu se encontra. Os

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 311 - 312.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 312.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 314.

motivos dessa tensão então associadas: “ao modo jurídico-penal da doutrina do pecado original e da expiação fora difundida durante a alta Idade Média e a Reforma protestante”.¹⁵⁷

Outra tensão existente entre antropocentrismo e fé refere-se às doutrinas cristãs, não restritas ao catolicismo, mas também às de ramos protestantes, no que tange à salvação destinada a um determinado grupo. O que reforça o humanismo exclusivo são algumas doutrinas obsoletas, pregadas pela igreja, que já não causam mais temor, como, por exemplo: o declínio do inferno. O temor passa a dar lugar ao empoderamento humano, fomentando, assim, os questionamentos dos privilégios das autoridades religiosas e políticas.

A rejeição da doutrina cristã, por parte das elites, concretizava-se porque o cristianismo exaltava virtudes que não elevavam o grau de dignidade e não correspondiam à ética do bem puramente imanente, mas classificados por essa elite como fanatismo. São elas:

virtudes monásticas (celibato, jejum, penitência, mortificação, abdicação, humildade, silêncio e solidão), que nada contribuem para o bem-estar humano e até mesmo afastam dele. Estas são rejeitadas pelos homens de bom-senso, pois não servem a nenhum tipo de propósito, tampouco promovem a prosperidade de uma pessoa, nem a tornam mais valiosa para a sociedade, nem contemplam outros ou trazem autossatisfação.¹⁵⁸

Outra incompatibilidade / rejeição ao cristianismo remete à dualidade existente entre as vocações renunciatórias e a vida leiga. O contraste temporal existente entre o tempo espiritual (eternidade) e o tempo temporal (secular) era marcante na vida medieval, pois concedia privilégios e status de poder ao clero (poder espiritual) sobre o poder temporal (leigos, camponeses e nobres).

Desta forma, é no próprio interior da religião que o movimento da Reforma colaborou para o surgimento de uma alternativa humanista para a fé cristã, por meio de três vetores: as reformas do século XI visavam dar dignidade à vida leiga; a Reforma Protestante rejeitou a noção de superioridades das vocações religiosas/espirituais frente às leigas/seculares; o desencantamento e o desaparecimento das formas de descrição do sagrado/profano da vida dos sujeitos.¹⁵⁹

Portanto, Taylor destaca três conclusões: a) o principal aspecto foi o projeto na ética da liberdade e do benefício mútuo que, com êxito, agenciaram a virada antropocêntrica, tornando, assim, o humanismo exclusivo possível;¹⁶⁰ b) um sistema de valores descrentes surgiu “como

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 315.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 316

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 319.

¹⁶⁰ “No entanto, na medida em que as igrejas e, posteriormente, os Estados com as igrejas, estabeleciam para si próprios a meta de mobilizar, organizar e ativamente promover esses níveis mais elevados de conformidade à [...]

a imensa força da religião na vida humana naquela época poderia ser retaliada, a não ser pelo uso de uma modalidade das mais fortes ideias éticas, que essa própria religião ajudou a enraizar?;”¹⁶¹ c) a descrença contemporânea tem sua origem na elite, e o autoconhecimento secular é estabelecido “pelo senso histórico (em geral terrivelmente vago), de que passamos a ser daquele jeito ao superar e transpor os antigos modos de crença”.¹⁶²

1.7 A erradicação da responsividade divina

Nesta seção será tratado o segundo aspecto do Deísmo Providencial. O aspecto importante que será relatado refere-se à transformação da noção de Deus e sua relação com o mundo. A ordem impessoal transformou a interação da divindade com a humanidade. Ela consistia numa ética da lei, pautada por códigos, que legislava sobre o agente livre – não por uma autoridade externa (política ou eclesiástica), mas por meio de uma ordem categórica e igualitária, na qual todos estariam num mesmo nível de acesso.

Na concepção cristã ortodoxa, Deus é “um agente que interage com os seres humanos e interfere na história humana”.¹⁶³ O cristianismo, ao longo dos séculos, sempre entendeu sua relação com Deus como Aquele que se envolve na história, dialoga com o ser humano, interage, sente a dor do oprimido, aproxima-se dos excluídos, sabe dos clamores e atende os pedidos proferidos pelos fiéis.

Com o Deísmo Providencial existe uma separação, um afastamento na interação de Deus com os seres humanos. Essa atitude possui uma neutralidade, uma concepção de “uma estrutura governada pela lei criada por ele e culminando com uma noção da nossa condição como estando nas garras de um universo indiferente, com um Deus indiferente ou inexistente”.¹⁶⁴ Portanto, essa perspectiva é porta de entrada para o ateísmo contemporâneo.

O desencantamento colaborou intensamente para o enfraquecimento da visão do cosmo como lugar de espíritos e poderes, um novo espaço para a concepção de universo governado por leis é criado. O motor dessa mudança de concepção foi a presença e o desenvolvimento da

vida cristã passa a ser vista como um negócio sério, especificada num conjunto de normas. [...] Por que, então, se dá o rompimento? Porque a própria tentativa de expressar o que a vida cristã significa em termos de um conjunto de ação no *saeculum* inaugura a possibilidade de conceber um código cujo principal objetivo é o de abranger os bens fundamentais da vida no *saeculum*: vida, prosperidade, paz, benefício mútuo”. *Ibid.*, p. 320.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 320 - 321.

¹⁶² *Ibid.*, p. 322.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 325.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 325.

razão científica, que levou “as pessoas a estigmatizarem toda sorte de crenças e práticas tradicionais como superstição”.¹⁶⁵

Com o advento da razão e da ciência, os relatos bíblicos começam a ser questionados, porém as contestações não fecham “as portas para todas as concepções de Deus como um interlocutor dos seres humanos e interventor na história. As pessoas podiam e realmente acabaram por sentir que estavam em diálogo com Deus, e [...] ou fortalecidas por ele, seja como indivíduos ou em grupos”.¹⁶⁶

O ponto central da crítica moderna não se refere somente ao deslocamento do Deísmo, “mas refletiu uma profundamente incrustada repugnância moral pela antiga religião que concebe Deus como um agente na história”.¹⁶⁷ O Deísmo tinha a intenção de rejeitar a “concepção de Deus como agente interventor na história. Ele poderia ser um agente *qua* Arquitecto original do universo, mas não como o autor de inumeráveis intervenções particulares, “miraculosas” ou não, que constituíam a essência da piedade popular e da religião”.¹⁶⁸

Na própria tradição religiosa cristã, a dificuldade em delimitar alguns conceitos fundantes da fé, ou mesmo, a adoção de aspectos teóricos das várias correntes e escolas gregas (platonismo, neoplatonismo, estoicismo) pelo cristianismo, possibilitaram novas e distorcidas interpretações sobre os principais pontos da fé no interior da tradição cristã. Essas divergências despertaram, assim, alguns pontos de tensão:

(1) Na modernidade, o cristianismo muda de perspectiva e começa a enfatizar a encarnação, que até anteriormente primava pela primazia da alma, do intelecto, ou seja, uma visão desencarnada. Essa corrente da valorização das coisas do “alto”, da alma, materializava-se em normas de asceticismo sexual, como forma de liberdade dos desejos impuros;¹⁶⁹

(2) As diversas vias – dualismo na forma de interpretar a simbologia do coração e do relacionamento do ser humano com a divindade – foram pautadas por afastamentos e retornos. A transição entre essas polaridades marcou o cristianismo e permitiu visões mais holísticas (do corpo, das emoções e da sexualidade) que envolvessem o coração. Essa concepção abrangente difere, em alguns aspectos, do caminho e da linha ascética doutrinal presente na visão cristã;¹⁷⁰

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 326.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 327.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 330.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 331.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 331 – 332.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 332 – 333.

(3) No cristianismo é ressaltado a importância e a valorização da história dos indivíduos, enquanto que em outras concepções acontece a anulação do sujeito;¹⁷¹

(4) Na tradição cristã, a contingência é elemento importante na construção das relações humanas, sob a inspiração de uma grande rede ágape. Essa identidade cristã é manifestada por meio de relatos e narrativas bíblicas que sempre surpreendem e encantam o crente, porque nas narrativas as atitudes realizadas pelos agentes compõem um modo de manifestação do divino. Mas, a construção das relações inspiradas pela ágape precisa abandonar a concepção mais forte de um plano imutável;¹⁷²

(5) As emoções também constituem um pilar fundamental da fé. Na visão cristã, elas constituem um lugar privilegiado da manifestação divina, possibilitando uma ocasião de reconstrução de uma rede de relações – valorização do inesperado, do contingente. Permeado a isso, na mesma história do cristianismo, a visão clássica da existência do destino, o plano fixo das ideias e a visão estoica de que “a condição mais elevada é uma condição desprovida de emoção”.¹⁷³ Portanto, esses pontos acima só fazem sentido num contexto de crença em que o ser superior é um ser pessoal. Além disso, foram os assuntos gestados no interior da própria fé que possibilitaram a alternativa do humanismo exclusivo.¹⁷⁴

Na concepção cristã a encarnação eleva o ser humano, torna-o partícipe da “comunhão que Deus já é e vive. Destinava-se a efetivar nossa “deificação” (theiosis)”.¹⁷⁵ Com a mudança na modernidade a salvação é frustrada, pois “na medida que tratamos Deus como ser impessoal, ou como meramente o Criador de uma ordem impessoal”,¹⁷⁶ frustra toda a concepção da encarnação de Deus na realidade e a salvação, impossibilitando o ser humano de tornar-se partícipe da comunhão com Ele, ou seja, a religião passa a não fazer sentido.

Quais foram os motivos para essa mudança para a concepção impessoal?

O desencantamento dissolveu o cosmo, cujos níveis refletiam tipos superiores e inferiores de ser, distinções que tinham sentido e relevância inegáveis para os seres humanos, e que, além disso, continha espíritos e forças causais significativas, os quais faziam as coisas responderem para nós em seus significados humanos (reliquias que poderiam curar). Em seu lugar estava um universo governado por leis causais inteiramente indiferentes aos significados

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 333.

¹⁷² *Ibid.*, p. 333 – 334.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 334.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 331 – 334.

¹⁷⁵ ZIZIOULAS, John. *Being as Communion*. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir’s Seminary Press, 1985, cap.1 apud TAYLOR, 2010, p. 335.

¹⁷⁶ TAYLOR, 2010, p. 335.

humanos, mesmo que se acreditasse que o todo estava planejado no caso geral e no longo prazo para o nosso bem.¹⁷⁷

Com a concepção da ordem impessoal é refutada a própria imagem construída de Deus como agente e pessoa. Essa nova ordem impessoal não se caracteriza mais “como uma rede de relações pessoais de soberania, fidelidade e posse, mas como uma ordem categórica e igualitária, na qual estamos todos relacionados num mesmo modo de acesso direto à sociedade, o que deve [...] ser o produto de nossa aproximação”.¹⁷⁸

O novo modelo de relações, implementado na nova ordem moderna, torna-se mais interessante ao sujeito moderno e está baseado em uma “plataforma” rígida de normas e códigos,¹⁷⁹ numa ética do utilitarismo e da objetificação,¹⁸⁰ que contrapõe a ética da virtude, do bem. Essas regras se transformam em formas de relacionamento pautadas por relações neutras, posturas sem significado elevado, provindas do novo modelo científico e racional. Já a forma cristã de relacionamento envolve uma relação pessoal, uma força vital que se propaga como uma rede que transcende as relações de parentesco e que não cabe em uma estrutura normativa de regras rígidas.

As formas de ordem impessoal contrapõem o modelo de pensamento cristão no que se refere à noção de Deus como agente pessoal. Para exemplificar, a ideia de dignidade humana e fé cristã é intensamente criticada pelo pensamento moderno iluminista, pois os ortodoxos compreendem o ser humano como necessitado de salvação, da graça, contrariando a ideia de autonomia, de dignidade no iluminismo. Portanto, instala-se “uma profunda tensão entre o sentido moderno de ordem impessoal e a fé cristã”.¹⁸¹

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 337.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 337.

¹⁷⁹ Aliás, “para Locke, a lei restringe, mas é ela própria a libertação da razão. Para utilitaristas, ela se baseia no que os seres humanos realmente querem e não nas exigências impostas de fora. Para Rousseau e Kant, a própria natureza da lei é ser autoimposta” (TAYLOR, 2010, p. 339). “Acredito que essa crença na lei e de seu papel social, acolhida como um mantra na filosofia política e jurídica desde o século XVII, é deveras poderosa e demasiadamente óbvia para ser colocada em questão. Parece ter sido somente com o marxismo que surge uma primeira grande crítica, na qual Marx assevera que a exploração capitalista se dá sob o manto de instâncias institucionais necessárias à manutenção do sistema de exploração e de opressão do capital.” BAPTISTA, 2015, p. 91.

¹⁸⁰ “Objetivar um dado domínio significa privá-lo de força normativa para nós ao menos colocar entre parênteses os significados que têm para nós em nossas vidas. Se adotarmos um domínio de ser no qual até então o modo como as coisas são tem definido os significados ou estabelecidos os padrões para nós, e agora adoramos uma nova postura diante dele como neutra, sem significado ou força normativa”. TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 209 – 2015 apud TAYLOR, 2010, p. 340.

¹⁸¹ “A tensão que tenho descrito aqui entre as ordens impessoais e a fé num Deus pessoal é parte do que a ideia de que a fé cristã era mais comum na Idade Média. Mas isso é uma terrível ilusão. Esta fonte de tensão não existia naquela época; no entanto, como referência à importância do guerreiro cristã deveria deixar claro, outras tensões estavam”. TAYLOR, 2010, p. 340.

O modelo racional toca diretamente nas formas de relacionamento com o mundo. Na concepção moderna, as experiências de significado são vividas na mente e somente depois vão encontrar uma correlação no mundo exterior. Essa postura envolve afastamento, não somente com o objeto relacionado, mas da tradição, da autoridade do domínio comum, com a finalidade de ter ideias claras e distintas.¹⁸²

O deslocamento para o Deísmo moderno, posteriormente para a possibilidade do ateísmo, surgiu do próprio fruto da fé, no que tange à integração das dimensões: do corpo, da história, do lugar dos indivíduos, da contingência e das emoções, que o próprio cristianismo trabalhou e difundiu como “dimensões essenciais da nossa compreensão da vida humana, porém os excluiu completamente da nossa relação com Deus”.¹⁸³

O que existe como pano de fundo é a apresentação de uma nova alternativa que estava sendo gestada, uma nova estrutura de ordem impessoal, estimulada pela postura desengajada, materializada numa sociedade comercial. Essa sociedade que caminhava a passos largos no desenvolvimento da paz, do progresso econômico e da submissão a normas rígidas de conduta, visava o bem coletivo, isto é, um universo governado por leis imanentes e naturais.

Desta forma, as transformações inerentes ao processo de desenvolvimento humano aconteceram nas mais diversas sociedades. Esses estágios de evolução demonstram avanços no modo de relacionamento com o mundo. É sobre essa consciência e uma forte noção de “ordem impessoal, unindo imaginário social, ética epistêmica e consciência histórica, torna-se uma das ideias – força [...] da Era Moderna”¹⁸⁴, que culmina o fecho das mudanças antropocêntricas. Desta forma, “a primazia do impessoal produziu, no século XIX, uma versão domesticada do cristianismo, apta a satisfazer às exigências dessa ordem”.¹⁸⁵

Diante de todo esse processo, a proposta da encarnação foi uma das grandes contribuições do cristianismo para uma alternativa humanista para a fé cristã. Uma interpretação possível, à luz da encarnação, foi que Jesus ecoou uma “ascensão a princípios racionais de conduta na lei e na ética e ao fato de nos tornarmos capazes de agir segundo tais princípios. O papel de Jesus nisso equivale ao de um professor, por preceito e exemplo. [...] Para isso, não precisava ser divino”.¹⁸⁶

Como a mudança antropocêntrica e a ordem impessoal mudaram o horizonte da crença?

Uma religião assim tão purificada, na qual Deus se revela a si próprio através da Sua Criação, impondo exigências a nós, reveladas por essa Criação ao

¹⁸² *Ibid.*, p. 342.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 345.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 347.

¹⁸⁵ BAPTISTA, 2015, p. 106.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 349.

nosso escrutínio racional, e também tornando estéreis todas as formas de relação pessoal entre Criador e criaturas: fidelidade pessoal, oração peticionária, tentativas de aplacar ou implicar Deus em nosso destino e coisas semelhantes; esta é uma religião fundada na realidade. Ela se baseia na Natureza, ou na Razão apenas. Esta religião não necessita de revelação [...] se a razão por si só é suficiente para nos dizer tudo o que precisamos saber.¹⁸⁷

A mudança no horizonte da crença reconfigurou a forma interativa e relacional que havia entre Criador e criatura. Essa mudança implantou a terceira característica do Deísmo Providencial, que é a ideia de uma religião original, verdadeira e natural. Esse aspecto de religião purificada poderia ser interpretado como uma religião fundada em si mesma, na natureza e captada pela razão, dispensando, assim, a revelação.

O resultado da mudança no horizonte da crença toca diretamente na passagem da crença para o ateísmo, via “estágio” chamado Deísmo Providencial.

A passagem para o Deísmo envolve mais do que apenas uma mudança de crença; mais ainda que uma mudança naquilo que era tido como argumento racional [...]. Ela [...] pode ser vista como uma mudança no horizonte que altera profundamente o que significa refletir sobre Deus, ou sobre “religião”.¹⁸⁸

A transição do Deísmo Providencial abriu espaço para a descrença. Ocorreu uma mudança no horizonte, no modo de refletir Deus e a religião. Essa mudança de perspectiva envolvia ordenar, clarear a questão da verdade religiosa, erradicando do horizonte qualquer possibilidade de relação pessoal entre Deus e o homem.

Qual é, então, a nova estrutura que é preciso ser raciocinada?

Os seres humanos formadores de sociedades sob as provisões normativas da Ordem Moral Moderna alcançam seus objetivos [...] adquirem conhecimento ao explorar ordens impessoais com a ajuda da razão desengajada. Esta define agora a condição epistêmica humana.¹⁸⁹

Portanto, a visão naturalista da ciência oferece uma explicação que desmistifica a magia, a superstição e a fantasia que rondavam o imaginário social. Agora, os princípios normativos elaborados pelos próprios sujeitos se impõem por meio do consenso coletivo. No período moderno existe uma supervalorização do privado, do indivíduo em particular. Essa característica é central, pois retrata a virada antropológica, em que o ser humano age e toma as decisões por sua conta e risco.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 350.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 351.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 352.

A experiência religiosa não é aprisionada, enrijecida, dominada por uma cultura ou religião, ela extrapola, permite novas interpretações, ou seja, “o vento sopra onde quer, você escuta o seu som, mas não sabe de onde vem, nem para onde vai; assim ocorre com todos os nascidos do Espírito.” (Jo 3, 8). É a partir dessas novas motivações, do surgimento de uma ampla variedade de opções morais ou espirituais entre as polaridades: humanismo exclusivo e teísmo denominadas, por Taylor, de Efeito Nova, que se destinará o próximo capítulo.

Em vista disso, a dimensão religiosa adquire e permite novos contornos, nova hermenêutica que transborda as formas e as concepções delimitadas pelo Cânone Romano. Esta maneira de ver o mundo extrapola os muros da religião, da instituição, do poder institucional, da hierarquia, bem como possibilita as novas condições de crença e de descrença.

CAPÍTULO II - O IMPACTO SOBRE AS FORMAS TRADICIONAIS DE FÉ E AS TRANSFORMAÇÕES NAS NOVAS CONDIÇÕES DE CRENÇA

O presente capítulo tem como objetivo apresentar o impacto sobre as formas tradicionais de crença, sob a perspectiva do humanismo exclusivo e compreender as transformações nas condições de crença. A preocupação de Taylor é explicitar a forma como o sujeito, imerso à uma série de conflitos e pressões, busca aspirações morais e espirituais, denominadas por ele de Efeito Nova. Esse conceito será descrito e esmiuçado ao longo do capítulo.

Segundo Taylor, o impacto do humanismo exclusivo no universo da crença recaiu sobre os ombros do sujeito, por meio de três formas de mal-estar: individualismo, a primazia da razão instrumental e o atomismo político. A era moderna possibilitou ao sujeito descobrir e ampliar sua visão de mundo e duas imagens sofreram mutações: A passagem do cosmo limitado para um universo vasto e a transição do mundo estático para um mundo em expansão e em constante evolução.

Com a consequência da virada antropocêntrica e a fragilidade das posições imanentes, o vazio de sentido foi o efeito impulsionador da proliferação de novas posições e aspirações, tentativas essas que produziram respostas de sentido fora das linguagens religiosas tradicionais. Com o domínio da perspectiva econômica (materialista) e a vivência de propósitos puramente imanentes, as manifestações cristãs ortodoxas entram em declínio, isto não quer dizer que a dimensão religiosa desaparece do âmbito sociocultural.¹⁹⁰

Os fatos marcantes do século XIX e XX multiplicaram alternativas imanentes de significado, pois o domínio da ordem impessoal, da visão materialista e do fracasso das utopias imanentes colaboraram para o avanço da descrença. É em meio a tantas pressões que o sujeito reelabora novos vínculos e posições intermediárias que possam produzir reencantamento e compromissos.

Uma transição no relacionamento com a religião acontece após os acontecimentos do século XIX e XX. A passagem das formas de antigo regime para uma intensa emancipação das esferas seculares marca o início da era de mobilização religiosa e secular em busca da plenitude, ou seja, a validação da expressão do sagrado em outras fontes de linguagens.

A passagem da era das mobilizações para a era da autenticidade se manifesta pela primazia do sujeito e a democratização das escolhas e das posições pessoais. A autoexpressão

¹⁹⁰ OLIVEIRA, Isabel de Assis Ribeiro. *O mal-estar contemporâneo na perspectiva de Charles Taylor*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo: ANPOCS, 2006, v. 21, n° 60. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S102-69092006000100008>.

da liberdade de escolha do indivíduo inaugura novos espaços sagrados e domina o cenário central das discussões. Essa revolução expressionista aniquilou o vínculo que havia entre identidade religiosa, fé e ordem civilizacional.

Diante de um cenário incerto, o ser humano sente fortemente impulsionado por uma aspiração moral / espiritual frente aos dilemas e às opções destituídas de significado. A nova busca espiritual está relacionada ao corpo e ao seu equilíbrio / harmonia com as dimensões que constituem o ser humano. Esta descoberta não provém de uma entidade externa, mas recai sobre o próprio agente que expressa, por meio de sua vontade e empenho, a busca por formas de plenitude sem o pertencimento ou a identificação com um corpo rígido de doutrinas.

2.1 Os mal-estares da imanência

A intenção nesta seção é apresentar o surgimento de tais mal-estares e elucidar as influências da cultura da autenticidade, provenientes de posturas imanentes: individualismo¹⁹¹, razão instrumental¹⁹² e atomismo político¹⁹³. Os horizontes de significado se esfumaçaram e sobre o indivíduo moderno “paira” o vazio. Os efeitos do vazio se apresentam em três dimensões: horizontes morais (nível ético), eclipse dos fins (nível teleológico) e diminuição da liberdade (nível político).

A modernidade é marcada pela independência do self, pelo desenvolvimento de uma sociedade em que o próprio sujeito, por si mesmo, estabelece suas leis, sua constituição, ou seja, o seu padrão moral. O sujeito manifesta a sua autenticidade, a capacidade estabelecer para si mesmo a realização e a plenitude. Esse desejo de ser fiel a si mesmo, de ser um peregrino

¹⁹¹ “O centrar-se em si mesmo que nivela e restringe a vida dos homens, tornando-a pobre em significado e menos preocupada com os demais ou com a sociedade. Taylor sustenta que as pessoas costumavam se ver como parte de uma ordem maior. Essa ordem dava significado ao mundo, e as coisas que nos circundavam não eram apenas pensadas como matéria-prima. [...] Taylor afirma que o individualismo acaba por gerar o que denomina “desencantamento do mundo”; a ordem maior perdeu seu encanto”. TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. Trad. de Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2011. Recensão de: BELTRAMI, Fábio. *Conjectura*, v. 17, n. 1, p. 230-233, jan./abr. 2012;

¹⁹² “Por razão instrumental quero dizer o tipo de primazia da racionalidade em que nos baseamos ao calcular a aplicação mais econômica dos meios para determinado fim. Eficiência máxima, a melhor relação custo-benefício, é sua medida de sucesso”. TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: É Realizações. Trad. Talyta Carvalho. 2011, p. 14.

¹⁹³ “O indivíduo se vê impotente diante do poder burocrático. Essa fragmentação consiste na decrescente capacidade de o povo formar um propósito comum e levá-lo adiante, na dificuldade de identificação mútua entre os conviventes, em especial, na sociedade política. Tal falta de identificação pode vir a refletir uma instrumentalização da sociedade, com viés atomista mencionado anteriormente”. Recensão de: BELTRAMI, Fábio. *Conjectura*, v. 17, n. 1, p. 230-233, jan./abr. 2012;

itinerante focado na autorrealização e que desconsidera qualquer fator externo e institucional imposto por um dogma, uma instituição.

A cultura da autenticidade¹⁹⁴ é marcada pelo desejo de busca, mas para Taylor, a realização e a plenitude não está ancorada no próprio self, o sentido da existência não é possível ser encontrado em si mesmo. Portanto, a exacerbação do eu, constitui um desvio do ideal de autenticidade, é que está produzindo o mal-estar sobre o agente, uma sensação de vazio que se instalou pela dimensão transcendental perdida.

Diante de todo esse mal-estar, próprio de uma identidade protegida, o sujeito se vê envolvido por uma pressão cruzada: de um lado, a identidade protegida encontra-se atraída para a descrença, ao passo que, por outro, existe um apelo por novas solicitações do espiritual. Essa experiência de estagnação e vazio, impulsiona o sujeito a alçar novas possibilidades de recomeço, de alternativas. Como o significado não depende mais de um cosmo ordenado, o próprio agente, num movimento de busca, procura as novas alternativas a fim de preencher as aspirações morais e espirituais. Desta forma, para Taylor, a vivência e a expansão da autenticidade imprimiu uma dinâmica, um sentido imanente que desencadeou num movimento denominado, pelo autor, de Efeito Nova.¹⁹⁵

A centralidade do sujeito, marca da modernidade, fechou as portas para a *self* poroso e constituiu definitivamente um mundo desencantado.¹⁹⁶ O sujeito moderno (protegido), invulnerável a toda e qualquer força externa e desvinculado de qualquer contexto social, desenvolve em si, considerável nível de liberdade e autonomia. Esse mesmo sujeito está diante de uma pressão cruzada entre o retorno ao Deísmo medieval, que já não é mais possível, e a razão / ciência que não produziu o efeito desejado.¹⁹⁷

A cultura moderna atravessou, por longos séculos, intensas tensões e conflitos que reforçaram a autossuficiência do indivíduo. O sujeito moderno constantemente pressionado sentiu-se interpelado a buscar novas aspirações em respostas imanentes para o vazio de sentido que está imerso. As aspirações, de um lado, “impulsionam os indivíduos a explorar e a

¹⁹⁴ “Associado a isso, e essencial a isso, desponta nas sociedades ocidentais uma cultura generalizada de “autenticidade”, ou individualismo expressivo, em que as pessoas são estimuladas a encontrar o seu próprio caminho, a descobrir o seu próprio prazer, a “fazer tudo a seu próprio modo”. A ética da autenticidade tem origem no período romântico, porém infiltrou-se completamente na cultura popular apenas em décadas recentes, a partir da Segunda Guerra Mundial, se não mais recentemente ainda”. TAYLOR, 2010, p. 357.

¹⁹⁵ “Movimento chamado Efeito Nova é descrito por Taylor como uma diversificação adicional de crenças, que propaga uma variedade cada vez mais ampla de opções morais ou espirituais, por toda a extensão do imaginável e talvez até mais além. Essa fase se estende até o presente”. *Ibid.*, p. 357.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 358.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 361.

experimentalizar novas soluções e fórmulas e, de outro, demonstram a fragilidade delas”.¹⁹⁸ Portanto, perante a fragilidade das posições defendidas, uma pluralidade de aspirações surge no horizonte do sujeito.

A pluralidade passa a ser parte da resposta do mal-estar da imanência. Ela não é somente uma oferta de novas possibilidades ou a coexistência de muitas, mas a dúvida sobre a consistência delas. Surge sob o horizonte do indivíduo um clima de fragilidade, pois todas as posições estão sob o fundamento do consenso, não mais solidificados em princípios metafísicos. A mudança da base metafísica para a imanência possibilitou nivelamento hierárquico e homogeneidade nas relações.¹⁹⁹

Um aspecto crucial do mal-estar da imanência é a sensação de que todas essas respostas são frágeis ou incertas, de que pode chegar um momento quando não sentiremos mais que o caminho escolhido é convincente, ou que não poderemos mais justificá-lo para nós mesmos ou para os outros. Há uma fragilidade de significado, semelhante à fragilidade existencial com o qual sempre vivemos: que, de uma hora para outra, um acidente, um terremoto, uma inundação, uma doença fatal ou uma traição terrível possa nos arrebatara do nosso caminho de vida, definitivamente e sem volta; [...] o caminho ainda está aberto, é possível, sustentado pelas circunstâncias, e a dúvida envolve o seu valor.²⁰⁰

A pluralidade abriu a perspectiva do horizonte da crítica. É no contexto moderno, plural e democrático que o confronto de ideias, o cultivo de novos valores e novas formas de vida acontecem. Diversos grupos, em contextos culturais diferentes, começaram movimentos de denúncia frente à instituição religiosa. O horizonte da crítica para com a instituição religiosa denunciava a postura autoritária, as mortificações, as censuras, o prazer carnal, a ameaça hierárquica. Enfim, essas críticas colaboraram para fomentar o eclipse do transcendente na era moderna.²⁰¹

Todas essas críticas colocaram em xeque as bases, aquilo que alimentou o sentido das inúmeras gerações. As mudanças foram acontecendo historicamente e provocaram nos agentes a sensação de mal-estar. Taylor distingue, assim, três formas do mal-estar: “(1) sensação de fragilidade do sentido, a procura de um significado supremo; (2) a estagnação sentida das nossas tentativas de solenizar os momentos cruciais de passagem em nossas vidas; (3) a completa estagnação, o completo vazio do comum”.²⁰²

¹⁹⁸ BAPTISTA, 2015, p. 109.

¹⁹⁹ TAYLOR, 2010, p. 363.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 367.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 364.

²⁰² *Ibid.*, p. 369.

O homem, ao longo de toda a história da humanidade, sempre foi sedento de sentido e significado, porém, agora na modernidade, os moldes e as formas antigas de sentido são alcançadas e conquistadas por termos imanentes, isto é, por esforços puramente pessoais. A crise e a insatisfação podem ser uma grande possibilidade de ligação com o transcendente.

Elas também buscam soluções ou maneiras de preencher a falta, mas na imanência; e, desse modo, a gama de novas posições múltiplas. Existe não apenas a fé tradicional e a moderna mudança antropocêntrica para uma ordem imanente; a insatisfação sentida em relação a essa ordem imanente motiva não só novas formas de religião, mas também diferentes leituras da imanência. Essa gama em expansão é que estou tentando indicar com o termo “nova”.²⁰³

A novidade é que na modernidade o sujeito se realiza no plano do imanente. O significado está em encontrar ressonâncias no cotidiano e na natureza, aspectos, até então, inimagináveis no período medieval.

O primeiro mal-estar, denominado por Taylor, na sociedade moderna, é o individualismo. O sujeito racional desenvolveu a capacidade de fazer escolhas, deliberar suas opções de vida, suas preferências da maneira que desejar. Cada um escolhe o modo de vida que lhe aprouver, isto é, a primazia das escolhas. O individualismo foi considerado uma das maiores conquistas do ser humano, mas ao mesmo tempo, colaborou para o abandono dos horizontes morais. O individualismo permitiu o desengajamento dos horizontes morais, ou seja, dos ideais metafísicos e permitiu a possibilidade do isolamento, ou seja, a não preocupação com o todo, pois a realização pessoal não necessita mais da preocupação com o todo, com as causas comuns.

Durante a cosmovisão da Idade Média, o sujeito estava dependente de um ordenamento externo, estratificado em uma hierarquia de complementariedade, na qual cada indivíduo desempenhava uma função determinada. A institucionalização e a sacralidade desse modo de relação, por muitos séculos, conferiu sentido para a vida social. Já na modernidade, esse modelo não mais responde aos anseios do homem, por isso, esvaziou-se. O centro não é mais pautado por ordenamento externo, mas o próprio sujeito conquista sua dignidade e liberdade para optar, escolher e alcançar a autorrealização (nível ético).²⁰⁴

A autorrealização passa a ser um processo individual, ancorado na dignidade e na liberdade, ou seja, estabelece-se um nivelamento entre os indivíduos. A autonomia talvez seja uma das maiores conquistas do homem na modernidade, rompendo com a tradição de uma ordem maior - elemento transcendente. A capacidade e o valor do ser humano não estão mais

²⁰³ TAYLOR, 2010, p. 369.

²⁰⁴ CAMATI, Odair. *Os Mal-Estares da Modernidade*. Griot: Revista de Filosofia. Cruz das Almas, v.13. n.1, p. 166 – 169, junho de 2016.

nas posições sociais de uma sociedade verticalizada, mas na universalidade da dignidade. Enfim, a modernidade possibilitou ter como fundamento o princípio da racionalidade.

A questão, em última análise, diz respeito à instância que fundamenta a incondicionalidade do agir do homem. É através de atos racionais de prova e tomada de posição que o homem abre o espaço de uma ação possível, orientada pela razão em sua existência histórica.²⁰⁵

No contexto da primazia da razão instrumental é que a sociedade moderna fundamenta sua base. Eis, aqui, que surge um risco: a aposta na centralidade do sujeito gera fechamento e egoísmo. Desta forma, as preocupações dos indivíduos passam a estar concentrados somente em seus próprios desejos, gerando consequências catastróficas para a vida coletiva da sociedade.

A dimensão comunitária da vida fica condenada com a vivência expressiva do individualismo. Como todo indivíduo é empoderado e não pode sofrer interferência de terceiros, o relativismo impera. Os parâmetros de convivência de certo e errado podem correr sérios riscos de serem relativizados. Temos então uma aporia diante do horizonte.

Diante da aporia posta, emerge uma grande oportunidade de construir um novo imaginário social com práticas mais justas e coletivas, visando à sustentabilidade das relações interpessoais. Um novo ideário de felicidade, pautado em realizações que transcendam o próprio sujeito precisam ser postas como valorativas, isto é, construídas no horizonte. A autorrealização envolve mais que uma preocupação pessoal, ela desperta sentido comunitário e encontros entre os sujeitos.

O segundo mal-estar da modernidade se refere à primazia da razão instrumental, oriunda do desencantamento do mundo. O individualismo ofereceu condições para a primazia da razão instrumental, pois o sujeito conquista, por meio do esforço, a independência e o domínio sobre a natureza.

A instrumentalização das relações está associada a queda das ordens hierárquicas metafísicas e a racionalidade que canalizou suas energias para o domínio econômico, ou seja, a razão está a serviço do custo-benefício, da eficiência da produção, do lucro, dominando todos os âmbitos da vida. Essa instrumentalização da vida rejeita uma ordem transcendente, um *télos*, uma finalidade metafísica e reafirma uma realidade do cotidiano, do imanente.

A razão instrumental empoderou a identidade do sujeito, que agora passa de uma atitude heteronômica para uma atitude autônoma frente ao meio em que se vive.

²⁰⁵ OLIVEIRA, Manfredo A. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 18.

Uma sensação de poder, de capacidade, no fato de conseguir ordenar nosso mundo e a nós mesmo e, na medida em que esse poder estava relacionado com razão e ciência, uma sensação de ter produzido grandes ganhos em conhecimento e compreensão.²⁰⁶

O domínio da técnica não é em si algo prejudicial para a convivência humana em um ambiente comunitário, mas só se torna prejudicial quando o homem a canaliza para ações de exploração e domínio sobre o seu semelhante. A razão instrumental possibilitou diversos avanços no conhecimento e na gestação de uma forte sensação de invulnerabilidade,²⁰⁷ contribuindo, assim, para o avanço das descobertas científicas e geográficas.

A razão instrumental visa afirmar o imanente: a vida cotidiana, a vida familiar, o trabalho e o capital. Todos esses bens foram ideais buscados pelo homem para diminuir o seu sofrimento, gozar de segurança e integridade. A diminuição do sofrimento por meios imanentes enfraqueceu as “petições e auxílios” para entidades superiores. É neste sentido que a razão encontra um caminho sólido de convicção e convencimento demonstrativo que foi possível dispensar a “ajuda” divina.

A grande preocupação de Taylor é que o conhecimento instrumental esteja à serviço da vida, das pessoas de carne e osso, e não como forma de dominação. O ser humano não pode estar servindo a técnica, mas ao contrário, a razão deve favorecer a qualidade de vida das pessoas. Portanto, esse caminho da instrumentalização das pessoas deve ser veemente rechaçado e retomado ao verdadeiro objetivo da ciência – valorização da vida. A instrumentalização do conhecimento conduz ao terceiro mal-estar que é o atomismo político. O caminho de superação da razão instrumental perpassa pela participação política dos cidadãos.

O terceiro mal-estar remete ao atomismo político. A sociedade é envolvida pela dimensão política como um grande espaço público de discussão, discordâncias e expressões da opinião e possibilidade de construir um consenso. O que Taylor busca, na interpretação de Abbey, é:

Nesse contexto então, Taylor substitui a primazia do indivíduo pela primazia da comunidade. Isso não é sugerir que indivíduos não importam nessa perspectiva, nem que a identificação do poder das forças sociais que lhes dão forma é equivalente a dizer que todos os indivíduos são totalmente determinados pela sociedade. Mais, o ideal liberal do indivíduo de tomar uma distância crítica dos valores sociais, costumes e tradições é do ponto de vista do comunitarismo, uma posição possível graças a uma cultura que valoriza o condutor e promove o raciocínio crítico e pensamento independente. O

²⁰⁶ TAYLOR, 2010, p. 358.

²⁰⁷ “A invulnerabilidade é representada “por um modo de expressão em que os atos violentos, extremos e visitados por Deus de nossos ancestrais são mantidos a uma distância melindrosa”. *Ibid.*, p. 359.

interesse de Taylor aqui é chamar atenção para um aspecto fundamental da identidade individual, que vem do fato de pertencer a uma comunidade.²⁰⁸

Para Taylor, a dimensão social e comunitária é muito importante, pois é ali que o sujeito irá realizar-se plenamente. Para que essa realização aconteça, pressupostos comuns precisam ser estabelecidos como princípios pautados no consenso e estritamente regulados com a finalidade do bem comum.

A passagem da primazia do sujeito para a primazia da comunidade é o aspecto fundamental da identidade, pois pertencer a uma comunidade confere sentido e significado ao indivíduo. Somente a harmonia entre o pêndulo das posições particulares e públicas, associado ao pertencimento comunitário, apontará para o caminho da liberdade e do amadurecimento. Enquanto a instrumentalização das relações, pautadas no custo-benefício, polarizarem o império nas relações e a desigualdade social permanecer sacralizada, o sujeito carecerá de significado e sentido.

Taylor opta para primazia da comunidade, porque somente na comunidade que o indivíduo se reconhece como sujeito. A identidade é reconhecida primeiramente no âmbito coletivo e comunitário. A grande preocupação de Taylor está nesse resgate comunitário e coletivo, pois os sujeitos estão imersos culturalmente e preferem “ficar em casa e desfrutar as satisfações da vida privada, contanto que o governo vigente produza os meios para tais satisfações e os distribua abertamente”.²⁰⁹

Neste tipo de relação desigual a liberdade estará cerceada, porque a participação política estará restrita a poucos, desmotivando, assim, a participação em massa.

Uma vez que a participação diminuiu, que as associações periféricas que eram seus veículos murcham, o cidadão individual é abandonado sozinho perante um estado burocrático vasto e se sente, corretamente, impotente. Isso desmotiva o cidadão ainda mais, e o ciclo vicioso do despotismo suave está posto.²¹⁰

A busca desenfreada pelos próprios interesses fragmenta politicamente o contexto coletivo, impossibilitando a viabilidade de funcionamento de uma comunidade no nível local, nacional e mundial. A comunidade se constitui como um organismo vivo e dinâmico, pautada em relações globais, interdependentes entre si. Com a centralidade no sujeito e a fragmentação social, desencadeia-se uma “onda de desequilíbrios”. Por isso, a reflexão madura é critério

²⁰⁸ ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 105.

²⁰⁹ TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. Trad. Talyta Carvalho. São Paulo: Ed. Realizações. 2011, p. 18.

²¹⁰ *Ibid*, p.19.

inquestionável diante da complexidade dos problemas sociais, ambientais e humanos, como motivador e impulsionador da busca de sentido.

Taylor aponta um caminho para a superação do atomismo político. A saída é vislumbrada, a partir de “uma vigorosa cultura política na qual a participação é valorizada”.²¹¹ O fortalecimento comunitário, democrático realizado de modo participativo conduz para o favorecimento do bem comum, isto é, uma forma de resgate em prol de toda a sociedade. Portanto, essa construção é coletiva e comunitária e não meramente pessoal. A equidade entre os interesses do Estado, do povo soberano e do mercado pode ser um caminho viável para a realização dos interesses e propósitos comuns.

O grande risco apresentado por Taylor será a fragmentação, a busca de interesses particulares, a primazia do capital material sobre o humano. Para Taylor, a fragmentação não gera identidade e nem mobilização, pois a falta de um ideal comum inviabiliza a construção do sentido comunitário. Diante desse desafio, Taylor, propõe um engajamento virtuoso em ações locais comuns, que fortaleçam ações regionais e nacionais. Esse fortalecimento perpassa pela participação, pelo protagonismo individual e comunitário. Assim, o poder de mudança social, de mobilização e contestamento se tornará mais efetivo, pois os espaços passam a ser ocupados, gerando assim, uma transformação social.

Taylor defende uma descentralização do poder e a democratização das relações, pautadas no diálogo e no favorecimento de agrupamentos, visando projetos comuns que atendam a necessidade de todos. Esse sentido comunitário perpassa por uma tomada de consciência e por ações racionais que produzam qualidade de vida.

Portanto, a vivência da autenticidade não deve ser descolada da vivência comunitária. Ficou claro que os três mal-estares demonstram a rebelião contra o self protegido e a razão instrumental. Enfim, essas inadequações apontam para a necessidade da dimensão do Transcendente. Só o resgate virtuoso do sentido coletivo e da participação efetiva em causas comunitárias, será possível vislumbrar uma mudança significativa no universo nacional e universal. É por essa causa utópica viável que a plenitude se tornará viva e significativa na vida dos sujeitos modernos.

2.2. Ampliação na percepção espaço-temporal

²¹¹ *Ibid.*, p.19.

Nesta seção o foco será apresentar um passo a mais na compreensão do Efeito Nova. O mal-estar pode ser compreendido como uma leitura muito canalizada, uma visão reduzida de mundo e da compreensão do self. Esses mal-estares influenciam no campo da crença e da descrença. Na Era da Autenticidade a ampliação dos espaços de descrença e a gama de novas possibilidades se expandiram, devido à força de argumentação e as vantagens da identidade protegida. Diante disso, duas perspectivas descrentes encontraram bases no mundo cotidiano: a passagem de cosmo para universo e as concepções estéticas de cosmo passam a ver vista como evolução.

Frente a esse cenário, duas percepções repercutiram: a primeira percepção consiste na passagem do mundo estático para o mundo ilimitado, compreensão que se expandiu e se intensificou na última metade do milênio. A imagem cósmica era sustentada pela concepção bíblica judaico-cristã de um mundo criado por Deus. Os aspectos desse mundo encantado, estático e de visão limitada constituíam um conjunto de elementos que congregava poder energizador de cura e sentido.

Passamos de um mundo encantado, habitado por espíritos e forças, para um mundo desencantado; porém, talvez ainda mais importante, passamos de um mundo estático e cercado por limites determinados para um outro que é vasto, parece infinito e se encontra em meio a uma expansão evolucionista ao longo de éons.²¹²

Na nova imagem cósmica desaparece o senso de limites e celebra uma grande mudança no que tange à concepção de tempo: o ser humano passa a compor uma ínfima parte na composição do universo. A expansão foi colossal, pois “não existe mais a ideia clara e óbvia de que essa vastidão é formulada e limitada por um plano antecedente”.²¹³ A intenção de Taylor é apresentar a percepção das coisas e não ouvir a opinião concreta das pessoas, pois muitos ainda acreditam fortemente na governança divina. Desta forma, “quero enfatizar que estou me referindo à nossa *percepção* das coisas, não ao que as pessoas acreditam. Muitos ainda defendem que o universo é criado por Deus, que, em certo sentido, é governado por sua Providência”.²¹⁴

O referencial cosmológico não será mais o mundo bíblico, mas a ciência, na forma da teoria evolucionária. Taylor quer entender não simplesmente a substituição do referencial: cosmologia bíblica para a teoria evolucionária, mas está interessado “no modo como a nossa

²¹² TAYLOR, 2010, p. 384–385.

²¹³ *Ibid.*, p. 386.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 386.

percepção das coisas, no nosso imaginário cósmico, em outras palavras, toda a nossa compreensão de fundo e percepção de mundo se transformaram”.²¹⁵

No mundo antigo, a centralidade do cosmo era a terra e sua órbita, o tempo da criação estava determinado, delimitado. Com as descobertas científicas realizadas, a partir do século XVI, a visão espacial, cosmológica se expandiram. A realidade do universo passa a ser sombria, desconhecida e profunda e a concepção de cosmo não tinha esse significado. Essa passagem para a concepção de universo toca diretamente na concepção de tempo. Portanto, a dimensão espacial aumentou tanto que ficou muito difícil de projetar um início, um marco fundacional. Para essa nova compreensão do mundo científico, o livro sagrado não compõe mais uma crônica precisa.²¹⁶

O que é nossa vida humana em comparação com a eternidade do tempo? [...] Há uma série infinita de animais minúsculos no interior do átomo que fermenta, e a mesma série infinita no interior daquele outro átomo chamado Terra. Quem sabe quais raças de animais no precederam? Quem sabe quais raças de animais sucederão aquelas que hoje existem?²¹⁷

A segunda repercussão, refere-se à passagem de um mundo encantado e povoado por espíritos para um mundo em expansão e em constante evolução.²¹⁸ Com as descobertas científicas, os velhos significados e as imagens de um mundo estático e fixo, que povoaram o imaginário de inúmeras pessoas durante vários séculos, foram destruídos e já não fazem mais sentido.

A evolução não aconteceu momentaneamente, mas em escala lenta, gradual e contínua. Essas mudanças só puderam ser exploradas porque dois requisitos foram necessários para a produção científica: “a disponibilidade de estruturas alternativas e o declínio do domínio das ideias de cosmo mais antigas sobre a imaginação”.²¹⁹ Essas ideias enfraquecidas só faziam sentido no encantamento e na concepção de tempo superior.

O primeiro espaço de expansão remete ao impacto do mundo científico, ou seja, a sensação de segurança que a identidade protegida proporciona aos sujeitos. As teorias científicas colaboraram para sacralizar os rompimentos com os velhos significados, mas não na mesma proporção, colaboraram para a implantação de novos. Com o universo desencantado

²¹⁵ *Ibid.*, p. 387.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 388.

²¹⁷ DIDEROT, Denis. Le Rêve de D’Alembert. Trad. Jacques Barzun e Ralph H. Bowen, in: Rameau Nephew and other Works. Indianapolis e Londres: Hackett, 2001, p. 117 [ed. Port.: O sonho de D’Alembert, in: Diderot. Textos escolhidos. Trad. Marilena Chauí e J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p.93 – 121] apud. TAYLOR, 2010, p. 388 – 389.

²¹⁸ TAYLOR, 2010, p.385.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 389.

e o domínio do *self* protegido a dimensão do mistério passa a ser possível abarcar com o pensamento, pela razão.

A teoria mecanicista minou a ideia do ordenamento do cosmo e do encantamento de uma personificação divina da realidade, que não é mais percebida por todos na realidade. Ela fragilizou a crença tornando, o agente racional invulnerável.

A teoria mecanicista fragilizou a fé [...], mas realmente porque o mecanismo mina o encantamento, a expressão-personificação da realidade mais elevada nas coisas que nos rodeiam e, desse modo, tornou a presença de Deus no cosmo algo que não estava mais próximo da experiência, ou pelo menos não da mesma forma.²²⁰

De modo claro, a teoria mecanicista impactou e modificou no modo de entender a experiência religiosa. O ponto central foi:

a existência de uma forte sensação de déficit num mundo onde as pessoas costumavam sentir uma presença aqui e estavam habituadas a esse apoio; geralmente não podiam evitar sentir a falta desse apoio como minando toda a sua fé e precisavam imensamente ser reasseguradas do que não deveria.²²¹

A inferência está no modo de experimentar a presença de Deus, que não se caracteriza mais pelos mesmos moldes antigos, mas permeado pelo domínio da postura instrumental, neutra e impessoal, própria do modelo racional.

Na passagem para a compreensão de universo, qual é a mudança significativa no modo de experimentar as coisas?

Nossos ancestrais costumavam perceber seu mundo como o centro de espíritos e forças e compreendê-lo como um cosmo fixo e ordenado, independentemente de compreenderem e aceitarem qualquer concepção específica desse cosmo; nós, ao contrário, experienciamos o universo como ilimitado, isto é, como algo impossível de abarcar na imaginação, mas abarcável apenas, na melhor das hipóteses, numa teoria altamente abstrata, que está além da maioria de nós, e o percebemos em contínua transformação, evolução. Nossos ancestrais conseguiram ignorar sem qualquer dificuldade os sinais que nos apontam para essas duas características -vastidão e evolução-, ao passo que estes estão bem presentes para nós.²²²

Portanto, o poder científico impactou as velhas formas religiosas e desestabilizou o mundo encantado, mas ao mesmo tempo, as teorias científicas não responderam as questões e nem forneceram as respostas para os questionamentos, quanto ao tempo e a vastidão do universo. O que se diferencia na modernidade do período medieval, é a possibilidade da crítica

²²⁰ *Ibid.*, p. 391.

²²¹ *Ibid.*, p. 391.

²²² *Ibid.*, p. 411.

e o rompimento das coisas com uma finalidade teleológica divina. Desta forma, a constituição do sublime, do significado está sob a responsabilidade do próprio sujeito, daquilo que ele próprio pode abarcar pelo alcance da razão.

Nesse instante, surge então, uma angústia: o ser humano racional frente o tamanho desconhecimento do universo e da natureza, se sente interpelado e pressionado a seguir por diferentes rotas, uma vastidão de posições e teorias que embaçam e saturam o modo de ver a realidade.²²³

A presença do sujeito desencantado rompe com o cosmo e “adquire um novo tipo de profundidade no tempo evolucionário, no tempo pessoal e em sua relação com sua encarnação material”.²²⁴ Essa grande mudança na estrutura estimula a visão materialista e a tendência a impessoalidade, que se articula muito bem com a compreensão de universo sob o olhar científico, de modo a ser incompatível com a perspectiva do cosmo.

Assim sendo, a necessidade de significado perdida pelo desencantamento mobilizou o sujeito para uma atitude de abertura, de vivência do sublime por meio de outras experiências, não mais enraizadas na metafísica religiosa, mas no despertar de uma sensibilidade que valoriza o sentir com a natureza, no romantizar a realidade pela busca da tranquilidade.

O homem moderno despertado para uma sensibilidade cria um significado moral com a natureza: “o respeito ao lugar ermo; o senso de afinidade e preocupação ecológica; o desejo de renovar a si mesmo ao abandonar a cidade e partir [...] ou viver no campo; todas essas constituem características do nosso mundo”.²²⁵ Desta forma, essa dilatação pela sensibilidade espacial proporciona envolvimento e preocupação com o sentido ecológico.

Portanto, a postura racional e a relação com o materialismo rechaçaram as velhas relações com o mundo encantado. A ampliação espacial e temporal da ideia de universo “conduziu as pessoas numa ampla variedade de direções, desde o (quase) mais duro materialismo até a ortodoxia cristã, passando por toda uma variedade de posturas intermediárias”.²²⁶

Deste modo, a marca da identidade moderna, foi a ampliação das possibilidades de perspectivas imanentes que saltaram diante do sujeito, uma espécie de ampliação das opções sem o compromisso claro de criar raízes em nenhuma delas. A vivência da liberdade como opção.²²⁷

²²³ *Ibid.*, p. 406.

²²⁴ *Ibid.*, p. 413.

²²⁵ *Ibid.*, p. 414.

²²⁶ *Ibid.*, p. 415 – 416.

²²⁷ *Ibid.*, p. 416.

2.3 O universo da descrença em expansão

O advento do humanismo despertou o surgimento de inúmeras manifestações de significado que acabaram por atingir a todos. No decorrer do século XVIII e XIX os pontos de referência religiosos de correspondência já não fazem mais sentido no imaginário social. A postura racional – materialista, ancorada na identidade protegida produziu novos modos de descrença.

A falta de significado diante do desencantamento, a capacidade racional de expressão e articulação dos sujeitos, associado à emancipação dos indivíduos possibilitaram novos espaços de descrença. Essa pluralidade de perspectivas produziu uma ampla variedade de posições e possibilitou a construção de novos espaços de significado morais imanentes.

Diante do vazio instalado no horizonte, a primeira erradicação do espaço significativo do religioso se manifesta na arte. A possibilidade de “contemplar as formas sem necessidade de participar nas ações originalmente envolvidas”.²²⁸ Ela tem como finalidade valorizar os sentimentos, as emoções, a contemplação. O campo das artes passa a substituir o domínio do significado religioso como o modo instrumental da linguagem racional.

A segunda erradicação refere-se às linguagens sutis que refletem a identidade protegida, ou seja, estão desvinculadas de significados e não possuem um compromisso ôntico definido previamente.²²⁹ Tal imprevisibilidade, possibilita a descrença. Essa mudança tocou diretamente o lugar do religioso no espaço público.²³⁰ A diversificação e a ampliação de novas formas de linguagem são uma resposta ao não contentamento com o *status quo*. Essas linguagens diversificadas modernas horizontalizaram o mundo, minimizando a participação do espiritual, do elevado.²³¹ Desta forma, o ser humano irá embasar seus significados na natureza e nos sentidos imanentes.

As construções acima apresentadas colaboraram para três formas de expansão da descrença: o domínio da dimensão materialista; a rejeição das doutrinas cristãs, no que tange às recompensas divinas e à doutrina judicial-penal pregada pelo cristianismo; o altruísmo como valor do humanismo.

²²⁸ BAPTISTA, 2015, p. 114.

²²⁹ TAYLOR, 2010, p. 422.

²³⁰ “O mistério, a profundidade, o profundamente tocante podem ser, por tudo o que conhecemos, inteiramente antropológicos, ateístas e humanistas aferram-se a isso, assim como vão a concertos, óperas ou leem clássicos literários”. TAYLOR, 2010, p. 422.

²³¹ *Ibid.*, p. 422.

O ser humano, ao longo da história, sempre se perguntou e refletiu sobre: como devemos viver? O objetivo da vida é a satisfação, a vivência da plenitude. No contexto moderno, a busca pela plenitude precisa ser refundada, receber novos contornos, pois as respostas antigas não respondem mais as novas perguntas. Por isso, a arte como representação da beleza seria uma categoria ética, uma fonte de resposta. A experiência da beleza, da estética ocupa um espaço neutro entre o religioso e o material, mas um campo frutuoso e propício para o nascimento de uma nova espiritualidade. Nesse sentido: “A beleza é o que nos salvará, nos completará. Esta pode ser encontrada fora de nós, na natureza, ou na grandeza do cosmo”.²³² O objetivo é imanente, é alcançável, uma alternativa de transcender ao moralismo.

E, nesta história, onde fica Deus? Ele está presente, não é excluído, mas a diferença é que a questão agora está aberta.²³³ Esta concepção difere do modelo antigo, pois a beleza estava condicionada a um cosmo ordenado, associado ao religioso, à criação de Deus, ou a vida de Cristo e dos santos.

As manifestações artísticas estão desprendidas do religioso. Mas, ao mesmo tempo, são uma resposta ao vazio da descrença moderna. É neste vácuo entre o religioso e o materialismo econômico, nesta espécie de pressão que novas interpretações surgem para a criação de “ambientes espirituais”, de valorização da beleza e da estética.

Além do surgimento e do desenvolvimento de outras formas de linguagem para expressar os significados, a dimensão materialista toma a centralidade da vida do sujeito erradicando duas formas cristãs:

A reivindicação de superioridade do humanismo exclusivo em relação ao cristianismo. Primeiro, o cristianismo oferece recompensas extrínsecas pelo altruísmo no além, ao passo que o humanismo faz da benevolência a sua própria recompensa; em segundo lugar, ele pode, às vezes, ser tentado a excluir hereges e descrentes de seu escopo, ao passo que o humanismo pode ser verdadeiramente universal.²³⁴

A dimensão materialista passa a ser o elemento dominante na sociedade, impulsionados por dois fatores em expansão: a ciência e o conhecimento; e, o imaginário cósmico. O eixo de sustentação para a visão materialista foi alimentado pelo advento da ciência investigativa e por teorias evolucionárias. Houve uma substituição da epistemologia cristã, dominante no mundo antigo, para uma visão materialista moderna.²³⁵

²³² *Ibid.*, p. 425.

²³³ *Ibid.*, p. 425.

²³⁴ COLLINI, Stefan. *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850 – 1930*. Oxford: Clarendon Press, 1991, p. 74, apud TAYLOR, 2010, p. 427 - 428.

²³⁵ *Ibid.*, p. 428.

Na expansão da descrença, duas imagens pertencentes à dimensão cristã são veementes rechaçadas: a imagem de um Deus pessoal e de um cosmo responsivo. A primeira, a imagem de um Deus pessoal, e que intervêm em casos particulares foi categoricamente associada a uma imagem infantil, por isso, rejeitada. Portanto, materialismo e religião passam a compor um cenário antagônico.

O reforço da ideia materialista e impessoal se ancorava no novo imaginário cósmico.

O vasto universo, no qual se poderia facilmente não perceber qualquer ideia de um Deus pessoal ou de um propósito benigno, parecia ser impessoal no sentido mais proibitivo, cego e indiferente ao nosso destino. Uma descrição em termos de lei causal impessoal parecia exigida pelo novo senso profundo de realidade no universo.²³⁶

A segunda imagem rejeitada do cristianismo pelo materialismo, refere-se à ideia de um cosmo responsivo, que atende aos pedidos e preces dos seres humanos, finda com a chegada do espectador impessoal.²³⁷ A perspectiva impessoal reforça a imparcialidade, a neutralidade e rejeita o protecionismo afirmado e alimentado pela religião, bem como a configuração do sujeito com a vontade de uma entidade superior.

Desta forma, esse enfrentamento maduro e angustiante da realidade confere um argumento de maior plausibilidade e convencimento a favor do materialismo em comparação à religião. “A religião tem medo de encarar o fato de que estamos sós no universo, e sem apoio cósmico. Quando crianças, nós, na verdade, realmente achamos difícil encarar isso, mas crescer significa estar pronto para encarar a realidade face a face”.²³⁸

A postura científica-materialista não exige do agente nenhum sacrifício, ou seja, não lhe exige nenhum propósito. “Num universo como esse, nada é exigido de nós; não temos destino nenhum que somos convocados a perseguir, sob pena de danação, castigo divino ou ainda de algum conflito terminal como nós próprios”.²³⁹ Esse olhar sobre a realidade liberta o sujeito do medo do além e traz a paz, a não perturbação. Por isso, a ordem não está mais no cosmo, mas no próprio sujeito que delibera.²⁴⁰

A terceira erradicação refere-se à visão do altruísmo como um valor-chave do humanismo exclusivo, que se autocompreendia universal e prescindia de recompensas extrínsecas. Essa preocupação se inicia na virada antropocêntrica, ou seja, quando os propósitos

²³⁶ *Ibid.*, p. 430.

²³⁷ *Ibid.*, p. 430.

²³⁸ *Ibid.*, p. 431.

²³⁹ *Ibid.*, p. 433.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 434.

de Deus foram estreitados.²⁴¹ O foco será os interesses imanentes da preservação da vida, da prosperidade, da diminuição do sofrimento e trouxe para o centro atitudes elevadas como: a bondade, a família e a produção.²⁴² Portanto, havia uma preocupação com as virtudes, uma verdadeira mobilização em torna das causas sociais, na libertação da escravidão, na promoção da liberdade na denúncia das injustiças.

A descrença solidificada e aprofundada pelo materialismo retirou as “bengalas”, a segurança dos sujeitos, deixando-os órfãos e solitários. As amarras foram retiradas e o caminho para a liberdade foi aberto. Assim, existe um rompimento e o não reconhecimento das forças e espíritos.

Com a virada antropocêntrica, essa ideia de presença ordenadora de Deus começa a esvanecer. Começa a surgir a ideia de que podemos sustentar a ordem por nossa conta. Para alguns, Deus se afasta no horizonte, no início ou no final (deístas); para outros, ele desaparece por completo.²⁴³

Portanto, com a virada antropocêntrica, a ideia da presença de Deus como ordenador desaparece e dá lugar a uma ideia de que todo significado emana do esforço pessoal, encontra eco somente em si. Todo esse movimento da descrença despertou um novo efeito sem precedentes na história: “surgiu uma raça de seres humanos que conseguiu experienciar seu mundo inteiramente como imanente”.²⁴⁴

2.4 Possibilidade da crença diante da crise do século XIX e XX

Diante da libertação das amarras da religião, uma visão materialista se apresenta. É nesse contexto que as alternativas abertas para a descrença se expandiram e multiplicaram. Essas alternativas se apresentaram no horizonte do ser humano, diante da pressão entre a ordem impessoal, a estagnação, o vazio e a fragmentação, gerando assim, uma espécie de perda de sentido. Com a expulsão da teleologia metafísica religiosa é resgatado o potencial humano, no plano imanente, de ascensão espiritual e moral. Sendo assim, os acontecimentos do século XIX e XX multiplicaram alternativas para a descrença.

A aceleração da descrença no universo moderno europeu promoveu uma angústia para uma grande parcela da população, pois o questionamento de algo tão sagrado e pilar na vida das pessoas, gerou inquietação pelo sentimento de perda da dimensão metafísica.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 437.

²⁴² *Ibid.*, p. 437.

²⁴³ *Ibid.*, p. 443.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 444.

Na perspectiva impessoal, presente no imaginário social das pessoas, alguns pontos importantes da doutrina cristã foram refutados: “a importância crucial de uma relação pessoal do sujeito com Deus, providências particulares, julgamento divino como uma decisão de Deus, e, acima de tudo, milagres”.²⁴⁵ O distanciamento pessoal e a refutação de princípios e verdades de fé provocaram, em muitos, uma sensação de superficialidade, pois o significado tinha se esfumado na sociedade moderna.

A proposta de Taylor é resgatar “alguma ideia de potencial humano de ascensão espiritual ou moral, diante da teoria e da prática degradantes da sociedade utilitarista-comercial-industrial”.²⁴⁶ A identidade do *self* se desmorona numa sociedade de intensos conflitos e pressões, no qual a realidade carece de uma ressonância e o sujeito se sente isolado e superficial.

Segundo a formulação de Honan, Arnold conclui que falta ao homem uma identidade profunda; ele sofre de desorientação e tédio, de sentimentos de mudança e insatisfação, superficialidade do ser, insatisfação com seus próprios esforços [...] debilidades causadas pela falta de alguma autoridade convincente para a vida espiritual.²⁴⁷

O ser humano sente-se isolado num mar de pessoas, pois o vazio se reflete como um espelho na história atual. As relações foram se instrumentalizando e se tornando mecânicas e customizadas.²⁴⁸ Essa fragmentação é o preço pago pelo fim da era cristã.²⁴⁹ Associado a isso, essa mesma sociedade que rejeitava valores cristãos estava mergulhada em uma grande crise. Essa crise remete às duas grandes Guerras Mundiais, aos conflitos armados e às ditaduras do continente americano que colaboraram para o desmoronamento das utopias.

Um novo caminho, ainda assim, é possível diante da crise e da fragmentação: “a busca por uma nova era de fé, uma nova forma positiva de religião”.²⁵⁰ O objetivo dessa renovação da sociedade era dar um novo ânimo a todo esse momento de conflito que a sociedade estava mergulhada. Uma tentativa encontrada para tentar resolver esse impasse está na definição de religião de Arnold: “moralidade tocada pela emoção”²⁵¹, isto é, uma forma de despertar nos sujeitos uma vida mais elevada e assegurar alguns vestígios de transcendência que são comuns: a crença no Cristo humano, e numa força que atua que pode ser nomeada como Bondade Eterna,

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 447.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 448.

²⁴⁷ HONAN, Park. ARNOLD, Matthew. *A Life*. New York: McGraw-Hill, 1981, p. 88, apud TAYLOR, 2010, p. 449.

²⁴⁸ “Ato ou efeito de adaptar conforme o gosto de cada pessoa”. AULETE, Caldas. *Dicionário Contemporânea da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2011. 1456 p. ISBN 978-85-863685-75-2.

²⁴⁹ TAYLOR, 2010, p. 450.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 452.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 453.

ou *Mente Eterna*.²⁵² Devido à fragmentação, há uma necessidade de uma nova religião, que proporcione verdadeiro significado e vivência afetiva de qualidade.

Existe o grande desejo de uma nova forma de contato com o transcendente, uma religião que agregue, proporcione identidade, que estimule o sujeito, o contato harmonioso e favoreça a convivência. Essa religião não pode estar somente voltada para as suas próprias doutrinas e dogmas, mas deve extrapolar, colaborar para uma mudança e aperfeiçoamento da convivência.

Precisamos de uma nova religião, pois precisamos de “um novo vínculo social”. Precisamos dela, para “aquela redução do *self* no homem que deve permitir ao indivíduo perceber claramente os objetivos do mundo e cuidar não apenas de seu próprio interesse, mas também pelo de seu vizinho, que é fazer os ricos devotarem-se aos pobres e os pobres tolerarem os ricos.”²⁵³

Eis aqui uma encruzilhada clássica do mundo moderno. O desafio está em encontrar uma visão plausível, robusta e intermediária para um sujeito que já bebeu da fonte da ordem imanente e não consegue mais aceitar, confiar, ter fé em doutrinas e dogmas cristãos. Mas, por outro lado, ele lança o apelo porque se sente angustiado pelas respostas frágeis do plano imanente. Portanto, é por esta falta de resposta que muitas pessoas se tornaram descrentes.

As intensas mudanças que ocorreram na Europa, nos últimos dois séculos, marcaram a identidade e o imaginário social do continente. A busca e as demandas por uma vida civilizada, descente e cristã são aspectos de um intenso labor intelectual, isto é, são esforços permeados por ações de disciplina e controle dos impulsos, com o intuito de elevar os padrões de comportamento, visando a qualidade de vida, a prosperidade e uma vida de sentido/significado.

O próprio cristianismo foi o grande impulsionador do advento do humanismo exclusivo. As intensas investidas do ramo protestante em disciplinar o *self*, em fomentar a disciplina para afastar os baixos impulsos, e a fé como princípio de salvação com o intuito de glorificar a divindade, foi um fator decisivo para fomentar a vivência da benevolência e do altruísmo e preparar o terreno para o humanismo exclusivo.

No entanto, exatamente como a antiga forma de piedade a que chamei de “Deísmo Providencial” preparou terreno para um humanismo exclusivo, assim também esse evangelismo ardoroso abriu caminho para uma filosofia descrente de autocontrole. O próprio sucesso na remodelação de si mesmo entusiasmava, assim como a criação de um agente disciplinado, protegido convidava a uma interpretação em termos puramente humanos.²⁵⁴

²⁵² *Ibid.*, p. 453.

²⁵³ *Ibid.*, p. 454.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 465.

A proposta de formação de novos hábitos e, por consequência, a implantação do novo caráter implicava tempo, vigilância, condições de disciplina e autocontrole. O cristianismo evangélico se apropriou de elementos imanentes e seculares e os incorporou na sua doutrina. Essa articulação com os elementos imanentes, uma espécie de encarnação, abriu caminho e “passagem para um humanismo do dever, vontade e altruísmo. [...] Para a fé cristã, a benevolência era possível, primeiro, em virtude da natureza humana pristina criada por Deus antes da Queda. No entanto, [...] ela também requeria a graça para restaurá-la”.²⁵⁵ Portanto, essas características conduziam o ser humano a um elevado padrão moral e com objetivo supremo. Mas, o cristianismo poderia ser visto como inferior na questão da vivência do altruísmo por dois motivos:

Primeiro, por oferecer recompensas extrínsecas pelo altruísmo no além, ao passo que o humanismo faz a benevolência a sua própria recompensa; e, em segundo lugar, às vezes ele pode ser tentado a excluir hereges e descrentes de seu escopo, ao passo que o humanismo pode ser verdadeiramente universal.²⁵⁶

Uma sociedade totalmente incorporada por valores imanentes não abre espaço para recompensas fora daquilo que é alcançável. Por isso, seus valores excluem os da religião e a descrença ganha espaço de expansão. Por outro lado, o grande risco de uma sociedade pautada por altos padrões de disciplina e autocontrole muito exigentes, bem como a instrumentalização e o incentivo a condutas materialistas e econômicas poderia proporcionar sérios riscos de perda do interesse e daquilo que dá sentido à existência.

Como todos os moralismos, poderia vir a parecer demasiadamente estreito, seco, interessado exclusivamente em comportamento, disciplina, controle, que não deixava qualquer espaço para algum grande *élan* ou propósito que transformaria nossas vidas e nos afastaria do estreito foco no controle.²⁵⁷

A descrença é um grande sinal da insatisfação com o moralismo e o materialismo reinante. Porém, esses elementos organizadores da sociedade não podem ser eliminados ou facilmente rejeitados, mas precisam receber uma “dose” da dimensão cultural, para que o equilíbrio e a insatisfação possam ser minimizados.

Diante das críticas e reações contra o moralismo, a ideia da ética da decência e ordem do benefício mútuo colaboraram para despertar a autoafirmação do sujeito e o reconhecimento do desejo sensual humano, elementos inspiradores para o avanço da descrença.²⁵⁸ Portanto,

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 466.

²⁵⁶ COLLINI, *Public Moralists*, p. 186-187, 193, apud TAYLOR, 2010, p. 468.

²⁵⁷ *Ibid.*, p.469.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 476.

essas posturas de autenticidade, que inauguraram novos espaços de descrença, só foram possíveis porque derivaram do próprio fruto da fé cristã.

Taylor quer trazer à tona a provocação da vivência autêntica e encontrar um ponto teológico que contribua para que o indivíduo experimente e viva os desafios históricos e se comprometa com a causa humanizadora. O grande desejo e vontade de Taylor não é abafar a vivência da autenticidade, mas desenvolver uma reflexão que resgate a identidade coletiva e a finalidade teológica que se perdeu ao longo do caminho.

Uma das maiores decepções para a cultura ocidental, ancorada na racionalidade e em valores civilizatórios, foram as duas grandes Guerras Mundiais. Os grandes ideais de patriotismo, virilidade, lealdade estavam desacreditados e foram imensamente abalados pela matança em massa. Após a guerra, os ideais norteadores das pessoas (Deus, rei e o Estado)²⁵⁹ entraram em profunda crise.

Com a crise e a desmotivação dos ideais fracassados, a fé entra num declínio e os espaços descrentes são amplamente difundidos. O efeito novo, amplamente trilhado por Taylor, ressalta que as fontes inspiradoras dos ideais do século XX não estão mais apoiados e embasados em uma perspectiva cristã, mas em outras fontes, até mesmo ateístas.²⁶⁰

A sociedade moderna do século XX, diante de inúmeros conflitos, crises de identidade, enfraquecimento da fé, violência, decadência diante do horror provocado pelas duas grandes Guerras Mundiais, necessitava de uma grande mudança, encontrar uma saída para suprir essa angústia, o vazio de significado diante dos acontecimentos. A saída para a resolução desse dilema estava ancorada no reencantamento: “O que se precisava era de uma nova disciplina, que “criaria ordem e hierarquia”, e conduziria a uma vida de compromissos”.²⁶¹

As grandes promessas dos líderes políticos por uma democracia mais justa, por qualidade de vida e prosperidade, inflamaram os sonhos da juventude e dos soldados, que com coragem se dirigiram para o *front* de guerra. Mas, na medida em que os acontecimentos se desenrolaram e as promessas de grandeza humana, no período pós-guerra, não aconteceram, pairava sobre a população uma grande desmotivação, provocando, assim, uma crise na civilização. Portanto, a crise da civilização impacta na cultura cristã e desvincula, desconecta a religião tradicional do horizonte cultural de grande parcela da população. Essa separação proporcionou o advento do humanismo e a possibilidade de outras formas de significado no

²⁵⁹ *Ibid.*, p.478.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 486.

²⁶¹ WOHL, Robert. *The Generation of 1914*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1979, p. 8-9, apud. TAYLOR, 2010, p. 487.

plano imanente.²⁶² Já a descrença em expansão foi possível no horizonte moderno devido ao terrível resultado das esperanças depositadas dos regimes pós-guerra. Os movimentos extremistas frustraram as expectativas e despertaram uma angústia diante da instabilidade social, política e religiosa.²⁶³

Portanto, a primeira metade do século XX foi marcada por tensões entre ideais e contra ideais de ordem moral. Já na segunda parte do século XX, esta polêmica se desvincula e juntas (crença e descrença) traçam o mesmo objetivo, a luta e a implantação dos direitos humanos.

2.5 As novas respostas diante das formas de vida esvaziadas

Nesta seção, o objetivo de Taylor irá tratar da teoria propriamente da secularização no terceiro modo.²⁶⁴ Diante do desencantamento, da emancipação do sujeito, da racionalização e do forte poder das elites, as esferas seculares se emancipam (Estado, economia e ciência), agravando assim, o abismo, a separação da aliança identitária que havia se construído fortemente entre a Igreja e a cultura popular. Esse sujeito vive uma constante pressão por algo que se perdeu e se sente constantemente desafiado a pensar algo novo que responda aos seus anseios. No profundo desejo de responder as próprias crises pessoais e culturais, o ser humano tenta elaborar novos códigos morais que o impulsionam a produzir novas formas, mesmo que fragilizadas de sentido e significado.

A posição de Taylor sobre a secularização não se constitui como um processo linear, mas, na verdade, refere-se às formas alternativas de religiosidade: mesmo nas cidades mais seculares da modernidade, que aparentemente possam ser consideradas descaracterizadas do Cristianismo, é possível perceber uma religiosidade latente. A posição de Taylor não se prende num caminho fechado, mas, pelo contrário, deixa aberta a possibilidade para que novas formas religiosas possam florescer. Seu pensamento não compactua com a ideia de supressão da demanda religiosa, do espaço público, como acreditavam outros teóricos, mas no questionamento das formas tradicionais de religiosidade.

O foco e o esforço se concentrarão em explicar o florescimento de uma alternativa humanista, mesmo que esse florescimento tenha contribuído para o declínio de alguma parcela de agentes, mas não de modo geral. Por essa compreensão, ele entende que secularização não significa declínio, subtração, mas mudança, transição no relacionamento com a religião.

²⁶² TAYLOR, 2010, p. 489.

²⁶³ *Ibid.*, p. 490.

²⁶⁴ Analisa o sentido das novas condições de crença. (Tradução nossa).

O labor intelectual de Taylor se concentra em responder: por quais motivos essa disposição humana universal à plenitude, que antes era expressa em uma busca religiosa, agora transitou para outras linguagens?

As mudanças sociais e culturais impactaram de modo significativo no plano espiritual. Um grande movimento de expansão e mobilização aconteceu das elites para as massas. Essa difusão e proliferação da dimensão espiritual das elites para as massas encontrou o terreno preparado: “Esta foi favorecida pela expansão da educação formal padronizada, pela disseminação da alfabetização e, em consequência, de níveis mais elevados de escolarização e, mais recentemente, pelo forte incremento da preparação universitária”.²⁶⁵

O que marca a Era da mobilização foi a emancipação das esferas seculares, como as do Estado, da economia e da ciência. Mesmo com essa autonomia das instituições seculares, Taylor reafirma o imprescindível papel da religião e se recusa a aceitar a sua marginalização ou mesmo o seu desaparecimento. Para entender a religião, Taylor adota a definição de Bruce.

[...] religião consiste em ações, credos e instituições pregados com base na assunção da existência de entidades sobrenaturais com poderes de intervenção ou de poderes ou processos impessoais possuidores de propósito moral, que têm a capacidade de estabelecer as condições para os assuntos humanos ou de intervir neles.²⁶⁶

O termo religião foi ampliado, com o intuito de ressaltar as crenças em entidades sobrenaturais e no aspecto de colaborar no aperfeiçoamento do ser humano que o impulsiona para além, ou seja, torna-o partícipe do amor de Deus (ágape). Taylor entende o processo de secularização do ponto de vista da transformação da crença individual e não apenas em relação à diminuição do significado social da religião.

O próprio termo “secularização”, segundo Taylor, é difícil de ser definido.

Embora seja possível conceitualizá-la de outras maneiras, a secularização se refere, em primeira linha, às crenças das pessoas. O cerne do que queremos dizer quando falamos desta sociedade como mais “secular” do que a anterior é que a crença religiosa influencia as vidas de menos pessoas daquela do que desta sociedade.²⁶⁷

²⁶⁵ TAYLOR, 2010, p. 496.

²⁶⁶ WALLIS, Roy; Bruce, Steve. Secularization: The Orthodox Model, in: Bruce (Ed.) *Religion and Modernization*, p.10-11. Cf também Bruce. *Religion in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press, 1996, p.07, apud. TAYLOR, 2010, p. 503.

²⁶⁷ BRUCE, Steve. *Religion and Modernization*, p. 6, apud. TAYLOR, 2010, p.504.

A tentativa será retomar a apresentação do conceito de secularização, trabalhado por Taylor, que compara a secularização com uma casa dividida em três andares: térreo, porão e acima do andar térreo.

O andar térreo representa a alegação fatural de que o credo e a prática religiosa sofreram declínio e que agora “o escopo e a influência das instituições religiosas” são menores que no passado.²⁶⁸ O porão contém algumas afirmações sobre como explicar essas mudanças. No caso de Bruce, a explicação é dada em termos de fragmentação social [...], o desaparecimento da comunidade (crescimento da burocracia) e a crescente racionalização.²⁶⁹ [...] Estas acrescentam um andar acima do térreo quanto ao lugar da religião hoje. [...] e é claro que são respostas dadas nesse domínio, no andar de cima, que interessam à maioria das pessoas, aos não acadêmicos.²⁷⁰

Quanto ao andar térreo há uma concordância e aceitação comum dessa tese entre os teóricos. Nos demais níveis as divergências são mais latentes. Já na dimensão do porão, paira a divergência de Taylor, sobre demais teóricos. Os fatos e “aspectos da modernidade – urbanização, industrialização ou o desenvolvimento da sociedade de classes ou o surgimento da ciência/tecnologia [...] minaram e marginalizaram a fé religiosa”.²⁷¹ As formas minadas compõem as visões religiosas antigas, mas, também, essas situações de colapso desenvolveram diferentes formatos e novas possibilidades religiosas foram abertas.

Taylor afirma que a racionalização, a urbanização e a migração não caracterizaram o fim da fé ou a sua morte. O movimento da secularização não pode ser identificado somente como desencantamento, mesmo que as tradições religiosas monoteístas (judaísmo e cristianismo) tenham promovido vários tipos de desencantamento em diferentes épocas. Viver em um mundo desencantado não é viver estritamente um declínio da religião, mas compreender que o tipo de forças espirituais, que configuravam o mundo encantado, não faz mais parte das nossas experiências do cotidiano, sob o ponto de vista da manifestação no tempo e no espaço.

No andar de cima, o novo cenário moderno é marcado pelo pluralismo galopante e pelo contexto de liberdade de professar ou não a fé.

Ele é marcado por um inaudito pluralismo de pontos de vistas, religiosos, irreligiosos e antirreligiosos, no qual o número de posições parece estar crescendo sem fim. [...] A fé religiosa passou a existir num campo de escolhas

²⁶⁸ BRUCE, Steve. *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 26, apud. TAYLOR, 2010, p. 506.

²⁶⁹ BRUCE, Steve. *Religion in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 39, apud. TAYLOR, 2010, 506.

²⁷⁰ TAYLOR, 2010, p. 506 – 507.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 507.

que inclui várias formas de objeção e rejeição; a fé cristã existe em um campo em que há também um amplo leque de outras opções espirituais.²⁷²

Taylor compreende muito bem que diante da pluralidade a consequência será a fragilidade das posições religiosas frente ao cenário moderno. A preocupação de Taylor está em afirmar que a fé religiosa tem agora uma nova localização: “essa nova localização tornou-se uma oportunidade para recomposições da vida espiritual em novas formas, e para novos modos de existência tanto na relação com Deus quanto fora dela”²⁷³. Portanto, para Taylor, essa nova determinação que compreende o terceiro modo de secularização. Esse espaço está no campo das escolhas, passível de crença ou descrença, rejeitando assim, a ideia de subtração ou de declínio.

Na passagem da secularização das elites para as massas, Taylor aborda dois estágios: o ancien régime – “matriz social dentro do qual a vida religiosa era conduzida e as formas de espiritualidade em que essa vida consistia”.²⁷⁴ Regime baseado na vinculação divina, na aproximação do Estado com a Igreja, na complementaridade hierárquica, na separação entre sagrado²⁷⁵ e profano, permeado por intermediários, por um mundo paroquial, marcado por festividades, rituais e celebrações que visavam uma experiência além do florescimento humano.

As elites foram responsáveis pela mudança no comportamento e na manipulação das massas, na ampliação do abismo, no que tange aos aspectos culturais e religiosos. A desintegração do antigo regime perpassa pelo processo de urbanização e industrialização, que desenraizou o crente do seu espaço social e o inseriu num ambiente urbano, num habitat que lhe exigiu readaptação. Essa nova transição reverberou no sujeito “um vazio em sua vida espiritual e teve de encontrar uma maneira de compor novas formas de devotamentos comunitários na nova situação”.²⁷⁶ Portanto, esse movimento de mobilização sobre as massas contava com a convergência de forças das elites e da própria Igreja Católica que estava prontamente “engajada na mobilização, o que, para mim, significa organizar e recrutar pessoas como membros de organização com algum propósito definido”.²⁷⁷

Neste contexto de mobilização coletiva, diante de um cenário permeado pelo vazio, que surgiram ações de mobilização envolvendo Igreja e elite. Taylor compreende esse movimento como:

²⁷² *Ibid.*, p. 513.

²⁷³ *Ibid.*, p. 513.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 513.

²⁷⁵ “Como sagrado refiro-me a certos lugares, como igrejas, certos agentes, como sacerdotes, certos tempos, como festas maiores, certas ações, como rezar a missa, nos quais o divino ou o sagrado está presente”. *Ibid.*, p. 523.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 521.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 522.

um processo no qual as pessoas são persuadidas, empurradas, forçadas ou intimidadas a adotar novas formas de sociedade, igreja, associação. Isso, em geral quer dizer que elas são induzidas mediante ações de governos, hierarquias eclesiais e ou outras elites, não só adotar novas estruturas, mas também, em certa medida, a alterar seus imaginários sociais e seu senso de legitimação, bem como o seu senso do que é de importância crucial em suas vidas ou sua sociedade.²⁷⁸

Com o advento das descobertas científicas, a visão de opiniões elevadas e a existência de criaturas superiores são rejeitadas na modernidade. A nova ordem moderna se consolida sob o pilar da igualdade, isto é, a universalização da dignidade e dos direitos. O fundamento da ordem moral moderna não está mais ancorado em uma realidade além do florescimento humano, mas constituído por meio do consenso, visando o benefício mútuo e coletivo. A sociedade que cumprisse esses requisitos estava sob os desígnios de Deus.

O principal marco na transição do antigo regime para a era da mobilização se compreende pelas formações de grupos unidos por afinidade, ou seja, as diferenças não são separadas ou segmentadas por fronteiras estritamente delimitadas, diferentemente das paróquias (traço clássico do antigo regime), que são constituídas por territórios delimitados e normas sacralizadas para cada rito. Esses grupos modernos se rearranjaram por afeto e proximidade em espaços que possibilitam o trânsito de outras tradições.²⁷⁹ Enfim, a transformação se inicia nos pequenos grupos, isto é, as iniciativas de reavivamento brotam da necessidade pessoal impulsionadas para voltar-se à Deus.

Nossa condição pecaminosa e a necessidade de conversão, de voltar-se para Deus em fé, que nos abriria para a Sua graça. Muitas vezes a ênfase era dada nessa conversão como um ato pessoal, encetado pela própria pessoa, mais do que visto como uma disposição inerente ao grupo; e muitas vezes ele era levado a efeito de modo dramático, sob a pressão de fortes emoções e em público.²⁸⁰

Esse período é marcado pelo rompimento das antigas manifestações de fé e uma efervescência de vivências e experiências devocionais (retiros, adorações e peregrinações). Após o rompimento como o antigo regime, a fé religiosa continua presente em todos os níveis da sociedade e exercendo papel importante para a identidade política. Nessa nova possibilidade de manifestação da fé é possível entretecer aspectos de disciplina, ordem e espiritualidade.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 522.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 527.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 529.

Para que essa passagem do *ancien régime* para a mobilização possa ser melhor esclarecida, Taylor faz um quadro comparativo distinguindo as características entre os dois ideais:

I) As formas Antigo Regime se baseiam numa ideia pré-moderna de ordem, fundada no cosmo e no tempo maior; enquanto isso, Mobilização está relacionado com a ideia moral de ordem, como um modo de coexistência entre iguais, baseado em princípios de benefício mútuo. [...] II) As formas AR são anteriores aos seres humanos reais que pertencem a elas e são elas que definem o status e o papel destes; elas já estão aí “desde tempos imemoráveis”. Enquanto isso, M oferece um modelo que somos chamados a realizar; é a atividade humana que torna esse desígnio efetivo no tempo secular. [...] III) As formas AR são “orgânicas”, no sentido de que a respectiva sociedade está articulada em “ordens” constituintes (nobreza, clero, burguesia, camponeses), instituições (assembleia do clero, parlamentos, Estados) e sociedades menores (paróquias, comunas, províncias), de tal modo que uma pessoa só pertence ao todo mediante a pertença a uma dessas partes constituintes; enquanto isso, as sociedades M são do tipo “acesso direto”; o indivíduo é um cidadão “sem mediação”, sem referência a esses diferentes agrupamentos, que podem ser feitos a bel – prazer. [...] IV) O mundo das formas A. Regime é um mundo encantado; enquanto isso, o movimento rumo a Mobilização implica um desencantamento cada vez maior.²⁸¹

O movimento de transição do antigo regime para o novo contexto das mobilizações não aconteceu de modo uniforme em todas as culturas. O que se percebeu foi claramente que as bases do *ancien régime* começaram a se esfacelar no século XIX e XX. Esse movimento estava vulnerável a avanços e retrocessos, porque a cultura é um órgão vivo e dinâmico, que possibilita uma infinidade de formas de expressão e possibilidade de experiências.

A Igreja Católica, querendo mobilizar e encorajar seus fiéis, instigava a elevar a moralidade do seu rebanho, por meio de um “forte comprometimento pessoal e devocional com Deus e com a fé”.²⁸² Na tentativa de realizar essa unificação, as investidas visavam fortalecer a centralidade na hierarquia fortificada. Essa estratégia religiosa de valorização da hierarquia não foi frutuosa, porque não conseguia mobilizar e encantar a grande massa. Por outro lado, as investidas de sucesso tocaram na veia da fé popular (retiros, novenas, oratórios, devoções marianas), nas obras de auxílio (previdência social, escolas, hospitais, creches). Desta forma, o aspecto festivo e ético teve grande êxito e produziu reavivamento da fé em muitas regiões da Europa.²⁸³

²⁸¹ *Ibid.*, p. 539.

²⁸² *Ibid.*, p. 546.

²⁸³ *Ibid.*, p. 548.

A religião cristã protestante conseguiu explorar novos espaços de mobilização, por meio da vivência e do valor da temperança. Já do lado católico, as peregrinações, as devoções e os oratórios ecoaram numa explosão de mobilização e reavivamento religioso conduzido pelo universo feminino. Para o universo masculino, o envolvimento passou pelo viés dos sindicatos católicos.

Portanto, Taylor compreende a era da mobilização como o movimento que evidencia a pluralidade de novas formas de viver a fé, desvinculadas daquilo que era delimitado, estabelecido pela instituição hierárquica.

Se tomarmos o meu tipo ideal de mobilização e tentarmos determinar o período em que ele passou a ser cada vez mais dominante, podemos fixar os limites da Era da Mobilização entre grosso modo 1800 a 1950 (talvez mais exatamente 1960). Se investigarmos esse período, poderemos verificar que em toda parte houve formas religiosas sofrendo declínio e perdas, mais exatamente as do tipo *ancien régime*; e igualmente quase em toda parte, novas formas sendo desenvolvidas que se enquadram na era.²⁸⁴

2.6 O apogeu da democratização das escolhas e das posições pessoais

Nesta seção, o foco estará concentrado no novo paradigma do *self* moderno. Na era da Mobilização, os agentes moldavam seus referenciais por uma demanda moral e social. Já na era da Autenticidade,²⁸⁵ a centralidade do processo está ancorada no próprio agente, ou seja, internalizado.²⁸⁶

A revolução expressiva solapou a vínculo entre: fé cristã, identidade política e ordem civilizacional existente na era da Mobilização. Agora, cada pessoa determina seu *insight*, seu caminho de conexão ou não com uma realidade transcendente. Portanto, a valorização e o reconhecimento estão legitimados na expressão dos sentimentos, dos desejos, ou seja, na primazia da liberdade.

Nesse novo contexto, os referenciais não estão mais no âmbito externo, pois a fonte moral está no agente e nas suas próprias escolhas. Esse é o panorama que compõe o cenário

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 552.

²⁸⁵ "By authenticity he is referring to the quest for personal self-realisation, which leads the subject to be faithful to what he/she sincerely feels. Behind this quest lies the moral ideal of 'being true to oneself', which, Taylor argues, is not defined in terms of what we desire but is linked to an itinerary of what we ought to desire". RIVAS, Eugênio. The Faith of 'Authenticity' challenges and prospects for liberation theology. *The Heythrop Journal*. Malden. Published by John Wiley & Sons Ltd, 9600 Garsington Road, Oxford, 2017.

²⁸⁶ LAUDA, B. Bruno. *O self moderno e as virtudes republicanas no estado liberal "neuro": revisitando o debate liberal-comunitarista a partir da filosofia política de Charles Taylor*. 2012, p. 75 - 85. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

contemporâneo, denominado por Taylor, de era da Autenticidade, com o foco no individualismo denominado de expressivo.²⁸⁷

Os acontecimentos que decorreram após a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, instigaram as sociedades modernas a uma mudança de horizonte, o ideal de felicidade - utopia esta, até então “abafada e escondida” pela imensa crise de violência e genocídio nos inúmeros países da Europa e Ásia. O ideal de felicidade seria alimentado pela sociedade do bem-estar social, do sujeito consumidor que prosperava na aquisição de bens e produtos que o levarão ao estado de “plenitude”, promovendo a qualidade de vida.

A busca da felicidade assumiu um significado novo, mais imediato, com uma gama crescente de meios de fácil obtenção. E nesse espaço recentemente individualizado o consumidor foi cada vez mais encorajado a expressar seu gosto, promovendo-lhe espaço de acordo com suas próprias necessidades e afinidades, como só os ricos haviam sido capazes em eras passadas.²⁸⁸

Na modernidade, as perspectivas dos ideais de vida mudaram drasticamente o seu foco. Aconteceu verdadeiramente uma passagem das grandes utopias institucionais (a religião, a política e o Estado) para o plano das utopias internas - a preocupação com as próprias necessidades pessoais, com a família, com as relações de amizade. Essa nova configuração reverberava o desejo de viver a felicidade num plano mais imediato e intermediado pelos bens. Esse ideal de felicidade tinha um instrumento: os bens de consumo; e encontra mais espaço e eco na juventude.

A presente cultura jovem será o tempo “privilegiado”, da vivência da autenticidade, o lugar de expressar a “si próprio e viver a partir de si mesmo, em contraposição a render-nos ao conformismo com um modelo imposto a nós pela sociedade ou pela geração mais velha ou pela autoridade religiosas e política”.²⁸⁹

A era da autenticidade – compreende a segunda metade do século XX - marca o apogeu da democratização das escolhas e das posições pessoais. O homem da primeira metade do século XX vive num contexto de intenso cerceamento, de insatisfação com a moral sexual, no trato mecânico das relações, no sistema que sufocava a criatividade e na repressão das demonstrações afetivas.²⁹⁰ Já a geração posterior à década de 1960 não se conforma mais com a repressão, se rebelava em forma de grandes libertações, lutas por igualdade e contra a

²⁸⁷ “Surge no final do século XVIII, período romântico, nas elites intelectuais e artísticas que procuravam expressar a autenticidade do sujeito. O intuito era resgatar e retratar a forma subjetiva do homem e da natureza”. AULETE, Caldas. Dicionário Contemporânea da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Lexikon, 2011. 1456 p. ISBN 978-85-863685-75-2.

²⁸⁸ TAYLOR, 2010, p. 557.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 557 - 558.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 558.

repressão do corpo. Portanto, a autenticidade se manifesta na proliferação de novas formas de viver o *ethos*.

A mudança real dos valores aconteceu porque o agente estava disposto a seguir um imperativo:

Trata-se de assegurar que você tire o máximo de si mesmo, o que significa empenhar-se em um trabalho espiritualmente satisfatório, socialmente construtivo, diversificado em termo de experiência, emocionalmente enriquecedor, que eleva a autoestima, perpetuamente desafiador e eternamente edificante.²⁹¹

A autoexpressão da liberdade de escolha do indivíduo domina o cenário central das discussões. Sob esse preâmbulo, o sujeito livre e consciente cria e delibera por sua própria vontade e desejo os critérios de bem-estar e vivência da plenitude. Diante desse cenário um grande problema desponta: as decisões tomadas racionalmente de forma instrumental e calculista seguem os critérios de custo-benefício para atingir os determinados fins desejados.²⁹²

Na transição da era da mobilização para a era da autenticidade as opções disponíveis mudaram. Os antigos costumes e os papéis sociais vivenciados no passado não encontravam mais lugar no contexto moderno. É possível citar as mutações no papel social da mulher, na concepção de família e na sexualidade.²⁹³

Taylor acrescenta as formas horizontais de imaginário social (economia, a esfera social e o povo soberano), o espaço da moda e da autoexibição como novos elementos da era da autenticidade. O sujeito numa comunidade horizontal e pública se exhibe, manifesta por sinais e gestos expressões de sentido, num universo do anonimato. Desta forma, essa busca não está atrelada à nenhuma instituição, mas ao indivíduo engajado que age por si mesmo.

O contexto da modernidade inaugura novos espaços metatópicos,²⁹⁴ caracterizados como sagrados, porque proporcionava interação, efervescência coletiva, festividade, superação da rotina e integração. Os eventos tinham forte poder de conectar as pessoas, excitá-las, ou seja, provocar emoção. Esse espaço envolve algo novo, diferente, que transcende o comum, causa comoção, congrega num mesmo sentimento.²⁹⁵ A categoria do festivo envolve o sujeito, porque o arranca do cotidiano e outorga algo excepcional. Assim, o estilo de sociedade que

²⁹¹ *Ibid.*, p. 560.

²⁹² LAUDA, 2012, p. 82.

²⁹³ *Ibid.*, p. 563.

²⁹⁴ “Consistia em um novo espaço no qual os membros da sociedade podiam trocar ideias e chegar a uma opinião comum. Um agir fundado puramente em suas próprias ações comuns”. TAYLOR, 2010, p. 240.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 566.

correspondia com as características acima descritas, era a sociedade do consumo, terreno fértil da novidade, da exibição.

Nesse novo estilo de sociedade, o sujeito se identifica fora das grandes instituições, de organismos coletivos, como: nações, partidos, organismos e igrejas. O que se torna valor numa sociedade plural é o gerenciamento da própria vida e a vivência ética da tolerância, frente as mudanças e a ordem do benefício mútuo.²⁹⁶

O gerenciamento e a construção do valor da felicidade do indivíduo na sociedade moderna exclui e rejeita as interferências externas a si, principalmente no que tange à privação e ao cerceamento de práticas advindas das instituições.²⁹⁷ Esse modelo coercitivo, no qual os sujeitos eram forçados “a se integrar, a se vincular legalmente com Deus contra a sua vontade, isso agora não faz mais nenhum sentido. A coerção passou a ser não só errada, mas absurda e, portanto, obscena”.²⁹⁸ Na visão da era da autenticidade, a centralidade do sentido e do significado caminha na direção da plena garantia e do cumprimento do direito de escolher.

A vida ou prática religiosa, da qual me torno parte, deve ser não só da minha escolha, mas também deve falar a mim, deve fazer sentido em termos do meu desenvolvimento espiritual como eu o concebo. [...] Dentro dessa moldura de fé, eu escolho a igreja em que me sinto mais confortável. Porém, se agora o foco passa a recair sobre o meu próprio caminho espiritual, ou seja, sobre que percepções capto nas linguagens sutis que considero significativas, então fica muito difícil manter essa ou qualquer outra moldura.²⁹⁹

No novo modelo expressionista, estar sob a jurisdição de uma autoridade religiosa, por vínculos doutrinários e permeado pela pressão social, não são mais argumentos suficientes de uma vida espiritual, mas o grande *insight* de encantamento e de conquista passa a ser as conexões afetivas, as linguagens sutis num universo cada vez mais desengajado, instrumental e materialista.

Onde antes havia fé ardente em quantidade e as questões de vida e morte eram doutrinárias, agora se alastra a sensação de que o ponto alto da religião foi perdido justamente no distanciamento frio da ortodoxia intelectual impecável. A única maneira de conectar-se com Deus é através da paixão. Para quem sente isso, a intensidade da paixão se torna uma virtude maior, capaz de compensar alguma imprecisão na formulação teológica.³⁰⁰

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 568.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 570.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 571.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 571.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 574.

Diante dos novos desafios, a dimensão econômica domina as formas de relação e o sujeito é invadido pelas preocupações e afazeres do mundo moderno, ou seja, o tempo das pessoas foi engolido por inúmeras distrações. A busca pela prosperidade econômica, lazer, descanso, conexão e outros afazeres tomou o tempo e as prioridades das pessoas. Assim, “não sobra tempo para preocupar-se com a religião”.³⁰¹ A preocupação com a dimensão religiosa no horizonte de um grande contingente não ocupa mais o primeiro plano.

Como entender o impacto da mudança sobre o lugar da religião no espaço público?

A invenção do humanismo exclusivo no século XVIII criou uma nova situação de pluralismo, a cultura se fendeu entre religião e irreligião (fase 1). As reações não só a esse humanismo, mas à matriz (identidade protegida, ordem moral) da qual ele brotou, multiplicaram as opções em todas as direções (fase 2). Porém, esse pluralismo operou e gerou suas novas opções por um longo tempo dentro de certos grupos de elite, intelectuais e artistas.³⁰²

Na era da mobilização a ligação entre fé cristã e ordem civilizacional é presente e marcante. Já na era da autenticidade, acontece que “a revolução expressionista solapou o vínculo que havia entre fé cristã e ordem civilizacional”.³⁰³ Esse descolamento acontece porque os sujeitos já internalizaram, ao longo dos anos, a ética da disciplina e as medidas disciplinares perderam sua efetividade e o seu poder moralizador no contexto da era da autenticidade.

O grande desejo e aspiração das pessoas, na era da autenticidade, era a busca pela autonomia. Esse desejo englobava retirar as “bengalas” que atrapalhavam, amarravam as vivências das escolhas. “[...] a exigência parece ser esta: deixem cada pessoa seguir seu próprio caminho de inspiração espiritual. Não se deixem desviar dele pela alegação de que não se coaduna com alguma ortodoxia.”³⁰⁴ Desta forma, na era da Autenticidade não há uma exigência religiosa moral, no qual o agente necessariamente precisa se configurar.

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. A palavra de ordem, e, nas palavras de um orador do festival da Nova Era: “Aceite somente aquilo que soa verdadeiro ao teu próprio Eu interior”.³⁰⁵

Esse código rígido chamado de moralismo, elaborado pela Igreja, delimitava a fronteira daquilo que era permitido ou reprovado. A intenção desse código rígido incentivado e implantado pela Igreja, estava focado na reforma e na moralização dos costumes católicos,

³⁰¹ LAMBERT, Yves. *Dieu Change en Bretagne*. Paris: Cert, 1985, p. 373, apud TAYLOR, 2010, p. 576.

³⁰² TAYLOR, 2010, p. 577.

³⁰³ *Ibid.*, p. 578.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 574.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 575.

visando controlar e pacificar a população. Essa reforma iniciou primeiro no âmbito da hierarquia clerical e se alastrou para os crentes, com um corpo de leis a serem cumpridas. Com o advento da modernidade, esse corpo de doutrinas não era reconhecido e validado, pois a idealização da vida estava pautada em abstinências.

De modo paralelo pode-se dizer que a ética antiga baseada na natureza era concebida de modo a propor uma perfeição que não poderia ser alcançada pela vasta maioria dos seres humanos comuns; é por isso que classes inteiras de pessoas; não helenos, escravos, trabalhadores, mulheres, não eram realmente candidatos à virtude.³⁰⁶

Portanto, a própria instituição religiosa idealizou um grande código moral pautado na repressão e no medo. Um grande hiato foi gestado entre o código ideal pregado pela Igreja e as experiências de vida das pessoas. Mesmo com esse descolamento, a chama da fé não foi apagada, bem como o desejo de transcendência. Pelo contrário, impulsionou novos caminhos de acesso à plenitude e à felicidade distante da proposta ortodoxa. A estratégia institucional religiosa da ênfase moral da pureza sexual e no código jurídico-penal associada à santidade, foram motivos suficientemente consistentes para distanciar os caminhos e os ideais vivenciados pelos sujeitos na era moderna.

2.7 A permanência da dimensão espiritual na modernidade

Nesta seção o intuito é apresentar a permanência da dimensão espiritual na modernidade. No contexto pós-guerra, a vida social, econômica e religiosa precisavam ser ressignificadas diante de um cenário incerto, permeado por intensos conflitos armados. Com o advento da era da autenticidade, três pilares de sustentação, marcantes na era da mobilização, foram fortemente desestabilizados: a família, a religião e o Estado.

Os três lados desse triângulo se sustentavam reciprocamente: a família era a matriz, na qual os jovens eram criados para serem bons cidadãos e adoradores crentes; a religião era a fonte dos valores que animavam tanto a família, quanto a sociedade; e o Estado era a realização e o baluarte dos valores, central tanto para a família quanto para as igrejas.³⁰⁷

Diante do vazio das respostas iminentes, Taylor enfatiza a busca humana por algo que lhe dê sentido, ou seja, uma aspiração à totalidade. Essa demanda de retorno ontológica é um

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 588.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 594.

fator de experiência religiosa.³⁰⁸ A preocupação de Taylor está focada na busca por algo que possa saciar o desejo humano de sentido. Essa busca passa a ser pessoal, não mais centralizada numa instituição fortalecida, ou mesmo coletiva, no qual o indivíduo precisa encontrar uma vontade que é mediada por uma hierarquia, mas uma busca livre que manifeste a autenticidade do indivíduo. Essa afirmação revela uma profunda insatisfação pelos limites das formas imanentes. Diante desse cenário, como a vida espiritual se manifesta diante de uma revolução expressiva?

Muitas pessoas jovens têm seguido como que os próprios instintos espirituais, mas elas estão à procura do quê? Muitas estão “à procura de uma experiência mais direta com o sagrado, por uma maior imediatez, espontaneidade e profundidade espiritual”, [...]. Isso muitas vezes brota de uma profunda insatisfação com uma vida encerrada inteiramente na ordem imanente. A sensação é que essa vida vazia, rasa, destituída de um propósito mais elevado.³⁰⁹

Diante do fracasso das posições apresentadas na era da Autenticidade, emerge um grande apelo, uma reivindicação pela busca da unidade, pela dimensão da integralidade do ser humano. Esse apelo solicitado às individualidades, comunga com a busca espiritual, ligado à saúde física e mental e ao resgate do sujeito com foco na harmonia e no equilíbrio.

Na nova forma de expressar a autenticidade, o indivíduo reivindica sua autonomia e traça o seu caminho.

Eu tenho de descobrir minha própria rota para a inteireza e a profundidade espiritual. O enfoque é no indivíduo e em sua experiência. [...] Esse tipo de busca muitas vezes é chamado de “espiritualidade” pelos que a praticam e é oposto de “religião”. Esse contraste se reflete na rejeição da “religião institucional”, isto é, as pretensões de autoridade levantadas pelas igrejas, que veem como seu mandato predispor a busca ou mantê-lo dentro de certos limites bem definidos e sobretudo ditar um certo código de comportamento.³¹⁰

A compreensão moderna abre um abismo entre religião e espiritualidade. A religião carrega todo o peso da tradição, dos dogmas, das doutrinas e preceitos. Já a espiritualidade é a força motriz que impulsiona o sujeito a ser alguém melhor, numa atitude de abertura. Para as novas gerações que vivem na sociedade expressionista é fazer convergir religião e espiritualidade. Mas, o que não cessou para o homem moderno foi o ímpeto de busca, que não é meramente um potencial humano, uma virtude, mas algo que projeta além de si.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 596.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 595.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 596.

Diante dessas polaridades, Taylor rejeita a posição de separação e segregação entre espiritualidade e religião, mas propõe um enriquecimento mútuo. A religião está associada a uma transformação que supera o florescimento humano e a espiritualidade é uma busca que conduz à religião.³¹¹

Com a democratização das opções, o cenário espiritual apresenta quais características? Em países europeus é perceptível o número crescente dos que se declaram ateus, mas concomitantemente surgem novas posições de crenças, porém sem um pertencimento institucional. Portanto, um grande contingente se manifesta e revela fora das doutrinas cristãs.³¹²

Na modernidade, crescem e proliferam os movimentos religiosos ligados às tradições orientais e às práticas que conectam humanismo e espiritualidade. Existe, portanto, uma “derrubada de barreiras entre grupos religiosos”³¹³, uma espécie de vínculo fora do clássico modo de conversão ou adesão. Para o agente moderno é perfeitamente admissível congregar diversas tradições religiosas num mesmo sujeito, que antes era impossível até de imaginar. Esse movimento teorizado pela socióloga Danièle Hervieu-Léger revela “um desacoplamento de crença e prática de um desencaixe de crença, pertencimento e referência identitária”,³¹⁴ ou seja, o individualismo expressivo possibilitou separar aquilo que antes era impossível separar: identidade religiosa, fé e prática.

O movimento de “Believing without belonging” (crer sem pertencer),³¹⁵ expressão cunhada pela socióloga Grace Davie, representa o efeito do multiculturalismo num contexto moderno de autoafirmação e de autonomia do indivíduo frente às instituições. Esta estrita conexão entre identidade religiosa, fé e prática que havia passa a estar desvinculada na maioria dos países europeus.

Então, para onde aponta o novo cenário espiritual? Um caminho e uma proposta possível perpassa pela atração por momentos festivos, eventos que possibilitam a sensação de uma experiência única, singular, uma sensação que transcende a si mesmo. Para viver essas experiências, o sujeito não se prende mais a uma instituição, pelo contrário, ele transita em diversos espaços, amplos e variados, cada vez mais distantes de uma lealdade institucional.

Nas novas configurações de espiritualidade, a dimensão festiva ganha destaque e espaço, manifestada em grandes eventos, encontros, peregrinações, centros de acolhimento. Esses espaços reúnem um grande contingente porque seu poder de atração reside em parte no

³¹¹ *Ibid.*, p. 599.

³¹² *Ibid.*, p. 602 - 603.

³¹³ *Ibid.*, p. 602.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 603.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 603.

fato de que as pessoas são recebidas como quem está em busca de algo, no fato de poderem expressar a si mesmas sem serem confrontadas com um dispositivo normativo de crença, tampouco com um discurso com sentido preestabelecido.³¹⁶

Essas experiências afetivas e festivas transcendem, irrompem no ser humano estabelecendo laços e vínculos com algo transcendente. Nessas experiências o sentimento de fraternidade é universal, e o contato com algo maior está presente. Essa demonstração acontece porque as pessoas estão juntas, cantam e, assim, produzem um ambiente em que o transcendente pode irromper em suas vidas. Existe um vínculo, mesmo que distante, nessas manifestações, com as antigas formas de religiosidade, por mais que se conviva numa sociedade do individualismo expressivo.

Essa forma de contato acima explicitada, constitui um elo com a tradição, mesmo que imensamente criticada. Para exemplificar: quando acontece um atentado, a morte de uma pessoa importante, um rito de passagem, um grande evento como a Jornada Mundial da Juventude, pessoas que às vezes não têm contato com nenhuma crença específica comparecem às celebrações. Portanto, a imagem que representa esse novo movimento é de um peregrino atraído pela busca de fé e sentido.³¹⁷

No processo de secularização há uma diferença acentuada entre os países europeus e nos Estados Unidos. Na sociedade americana as características são: a grande presença dos imigrantes; a integração positiva das identidades religiosas na cultura; a pouca influência da visão elitista disseminada para as demais classes; e a constituição de identidade cultural e religiosa já nos tempos modernos.

A primeira característica se dá pela presença de imigrantes que necessitam de um ambiente de transição para que os “seus” se adaptem à nova sociedade.³¹⁸ Por isso, a Igreja foi e é um importante local de apoio e encontro para conservar a identidade religiosa. A segunda característica presente na cultura norte-americana foi o modo como as identidades religiosas se integraram de forma positiva, por longo tempo, na constituição do Estado Norte Americano. Não é possível afirmar dessa maneira na Europa, pois a integração foi permeada e construída por intensos conflitos entre a Igreja e as forças leigas.³¹⁹

A terceira característica refere-se à natureza hierárquica das sociedades europeias. Na Europa, as elites sociais eram reconhecidas e validadas por honra e prestígios, bem como a

³¹⁶ *Ibid.*, p. 607.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 607 – 608.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 614.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 615.

responsabilidade de sustentar e introduzir novos elementos culturais.³²⁰ Já as elites americanas diferem porque não produziam a influência sobre as demais camadas sociais. A secularização, no caso americano, não está associada ao declínio e ao esfriamento de práticas religiosas.

A quarta característica retrata que na Europa existe uma forte herança com os traços do antigo regime, ainda presentes na arquitetura, na cultura e no imaginário social. Ao contrário da civilização americana, que já nasceu no contexto moderno. O conflito hierárquico, no continente europeu, retratou uma “reação contra a igreja estatal no contexto de uma sociedade não igualitária, em que a tentação de alinhar a religião estabelecida com poder e privilégio é quase irresistível”.³²¹ Caso que não aconteceu na formação americana.

Por quais motivos a desestabilização deu origem a um declínio da prática religiosa na Europa e não nos Estados Unidos?

No que concerne aos EUA [...] houve uma forte reação ou resistência contra afrouxar os laços que uniam religião, identidade política e moral civilizacional. De fato, permanece muito forte o modo do patriotismo norte-americano que vê o país essencialmente como uma nação sob Deus e certos “valores familiares” como essenciais para sua grandeza.³²²

No caso americano, a cultura religiosa está inserida positivamente na era da autenticidade. Diferentemente do contexto europeu, em que a religião carrega o estigma de submissão, conformidade e inimiga da autonomia e da autenticidade. No velho continente, o maior empecilho de emergir novas formas de vivência da plenitude, justifica-se pelos resquícios do antigo regime.

A hegemonia das igrejas nacionais ainda molda a visão das pessoas por séculos depois de terem cessado de desempenhar qualquer papel controlador. [...] na Europa era mais fácil vincular religião com autoridade, com conformidade a padrões que abrangem toda a sociedade, para não falar de divisões hostis entre pessoas e até de violência. Para muitas pessoas, inclusive as jovens, as igrejas e a religião ainda carregavam essa bagagem de submissão e conformidade [...].³²³

O movimento da autonomia, na sociedade da autenticidade, está relacionado a uma completa separação da esfera religiosa e a pouca influência da religião institucional na vida das pessoas. Isso não quer dizer que o sujeito não cultive outras manifestações ou alguma vivência de significado.

³²⁰ *Ibid.*, p. 616.

³²¹ *Ibid.*, p. 617.

³²² *Ibid.*, p. 618.

³²³ *Ibid.*, p. 622.

Diante desse processo, como descrever a passagem da descrença parcial para uma descrença mais ampliada? Taylor sustenta a rejeição e a ideia da subtração da religião das culturas porque: “esse anseio religioso, o anseio por e a resposta a uma perspectiva mais do que imanente de transformação [...] (desejo de eternidade),³²⁴ permanece como uma intensa fonte independente de motivação na modernidade”.³²⁵

A imagem do peregrino sintetiza o caminho de busca e significado para o homem moderno. É uma espécie de reação, um recomeçar por aquilo que está fragmentado. Sabiamente Paul Valadier aborda essa iniciativa de abertura.

São justamente os casos de abertura mesma para o sentimento religioso, da compreensão mínima daquilo que constitui um ato de fé, da simples experiência do sagrado ou de Deus [...], da percepção de que a fé não é puro absurdo, mas atitude sensata e exaltação que fazem falta [...] o gesto mesmo pelo qual, qualquer coisa do universo religioso pode ser pressentida.³²⁶

Portanto, a crise da modernidade se instala depois dos grandes acontecimentos do século XX e a frustração com as utopias imanentes, que se esvaziaram e desgastaram a ordem moral moderna. Como uma saída e possibilidade, as experiências sagradas são buscadas segundo as necessidades das pessoas e não mais como um movimento de massa, que mastiga fórmulas prontas. É o próprio sujeito que interage, quer saciar sua sede de significado. Por isso, o conceito de religião mínima, elaborado por Epstein, representa essa vivência moderna.

A religião mínima é uma espiritualidade vivida no próprio círculo imediato da pessoa, com sua família e seus amigos, mais do que em igrejas, uma espiritualidade especialmente cônica da dimensão particular, tanto relativa aos seres humanos individuais quanto aos lugares e coisas que nos rodeiam.³²⁷

Desta forma, a transcendência continua e está presente em formas de orações, obras de caridade, grupos e peregrinações. A tendência da vivência religiosa na sociedade moderna perpassa por um caminho espiritual sem pertencimento a um corpo rígido de doutrina (moralismo), vivido no particular, privado. É nesses ambientes que os sujeitos desabrocham suas intuições e afloram a experiência do sagrado, num sentido de proliferação que se constituem em novos atos de fé.

³²⁴ “É um termo significativo das tradições religiosas e que definiu o cristianismo latino; daí o uso que faço dele aqui. Alego que a religião nesse registro ainda exerce uma forte atração sobre as pessoas hoje”. *Esprit*, junho de 1997, p. 45 - 47, apud TAYLOR, 2010, 623.

³²⁵ TAYLOR, 2010, p. 623.

³²⁶ VALADIER, Paul, in: *Esprit*, junho de 1997. P. 39 – 40, apud TAYLOR, 2010, p. 627.

³²⁷ EPSTEIN, Mikhail, GENIS, Alexander, Glover, V. Slobodanka. *Russian Postmodernism: New perspectives in Post-Soviet Culture*. New York/Oxford: Berghahn Books, 1999, apud TAYLOR, 2010, p. 628.

CAPÍTULO III - O DESTINO DA RELIGIÃO NUMA SOCIEDADE SECULAR

A motivação desse terceiro capítulo será apresentar o destino da religião numa sociedade secular. A sociedade moderna vive uma intensa crise de sentido, um mal-estar que suscitou uma infinidade de propósitos morais e arranjos institucionais. Essa busca imanente de sentido e significado reuniu as aspirações morais em um único caminho. Mesmo frente a essa estrutura imanente, as motivações e as possibilidades de transcendência permanecem abertas. A demanda existencial humana pede uma resposta, uma interpelação hermenêutica que desperte outras leituras sobre a transcendência. Tanto a religião, como a ciência instrumental convergiram essa motivação e aspiração para um rígido código moral.

Diante da fragilidade das proposições religiosas e das posições materialistas, o agente tem a necessidade de ir além. A fim de contemplar uma visão mais abrangente do ser humano, Taylor acredita que o agente é dotado de aspirações espirituais e de profundo sentido estético – contemplativo. Ele reconhece que as amplas extensões da motivação humana e da sua busca pela autoafirmação, não estão contempladas numa visão meramente materialista. Perante esses dilemas, o autor propõe um caminho intermediário como possibilidade de solução efetiva, no que refere à vida humana e o bem-estar. Portanto, Taylor acredita que a alternativa está no debate das fontes morais que colaboram para que o sujeito possa apontar soluções para os dilemas do homem moderno.

A demanda por significado não é um anseio trivial ou infantil, mas é parte integrante do agir humano. Dentro da estrutura imanente algumas possibilidades apontam para um sentido, um horizonte de esperança e eternidade. São elas: a arte, a literatura e o ritual da morte. O debate então se volta para a condição ética entre posições e aspirações à transcendência e a satisfação dos desejos ordinários.

O sujeito moderno interpelado pelo mal-estar procura incessantemente caminhos alternativos que possam satisfazer a busca pela plenitude. Nesta última parte do capítulo, a intenção é apresentar os resultados dos *insights* da pesquisa e abordar três fontes da transcendência: o desejo interpelativo que move o sujeito para a prática do bem, ou seja, o impulso humanitário; apresentar as experiências de três itinerários de fé: Ivan Illich, Charles Péguy e Gerard Hopkins; o próprio sujeito moderno percebe o apelo ético ao transcendente, mas não encontra Deus pelos mesmos métodos e caminhos. Sendo assim, novas formas de espiritualidade se apresentam no horizonte de sentido para os agentes.

3.1 As motivações para uma estrutura imanente permanecer aberta

A modernidade foi inaugurada pelo movimento da Reforma que mudou completamente a relação do sujeito com Deus e com o cosmo. A Reforma, como o motor do desencantamento, substituiu o “eu poroso pelo eu protegido [...]”. O eu protegido começa a achar praticamente incompreensível a ideia de haver espíritos, forças morais, poderes causais com uma disposição propositiva”.³²⁸ Essa virada antropológica impulsionou uma vivência religiosa mais interna, focada na adesão pessoal e centralizada na autenticidade, isto é, na capacidade de escolher e decidir a própria ação.

A nova forma de buscar o sentido e o significado tem como parâmetro o plano puramente humano, ou seja, a estrutura imanente,³²⁹ - o que é comum a todos – mas, esta não elimina a dimensão transcendente. Mesmo que a estrutura imanente seja a dominante, o ser humano carrega em si a capacidade de abertura e a linguagem como condições que o apontam para uma dimensão transcendente.

O indivíduo moderno, inserido numa sociedade urbana, permeado pela dimensão econômica e por relações instrumentais, desenvolve sua identidade por um processo de interiorização, ou seja, seu agir se desloca para dentro e não mais encontra sua identidade num espaço responsivo externo. Nessa nova estrutura imanente há uma valorização da afirmação da vida cotidiana, a vida comum, que potencializa o desencantamento e desloca a vida religiosa para o plano particular.

Com o desencantamento do mundo – a não proteção de espíritos e forças cósmicas sobre o indivíduo – e a separação da crença da vida social e pública despontou a nova ordem moral, pautada na impessoalidade. O objetivo do cristianismo em reformar, uniformizar e congregar em torno de um princípio tinha a intenção de nivelar as formas hierárquicas de poder. Neste ambiente foram gestadas novas formas de espiritualidade provenientes da grande pressão cruzada sobre os sujeitos: a inadequação das respostas imanentes para a busca de sentido e uma visão negativa do transcendente, provenientes das antigas formas de vivência da religiosidade.

Diante das mudanças, a identidade protegida se movimenta:

num espaço social construído, onde a racionalidade instrumental é um valor – chave e o tempo é impregnadamente secular. Resta acrescentar apenas uma ideia de fundo: a de que essa moldura constitui uma ordem ‘natural’, a ser

³²⁸ TAYLOR, 2010, p. 633.

³²⁹ “Constitui-se pela identidade protegida do indivíduo disciplinado que se move num espaço social construído, onde a racionalidade instrumental é um valor-chave e o tempo é impregnadamente secular”. *Ibid.*, p. 636.

contrastada com uma ordem ‘sobrenatural’, um mundo ‘imane[n]te’
contraposto a um possível mundo “transcendente”.³³⁰

Mesmo tomado por um vazio de sentido e significado, resultado da fragilidade das posições religiosas de crença, do fracasso do método científico e das crises advindas dos acontecimentos históricos do século XX, o sujeito pode, na era da autenticidade, almejar e buscar novas formas para recuperar esse vazio, aspirando algo onticamente mais elevado (transcendente).

Impulsionado por esse desejo de busca, suscitou no horizonte dos sujeitos uma infinidade de propósitos morais e novos arranjos institucionais, que visavam à igualdade e à liberdade de consciência. Essa pluralidade é o efeito da insatisfação diante da angústia que “pairou” sobre o sujeito moderno. A busca puramente imanente reuniu as aspirações em um caminho mononarrativo, ou seja, a plenitude humana era alcançada e conquistada pela racionalidade e por uma visão materialista dominante no imaginário social. Com o passar do tempo, essa uniformidade conduziu os sujeitos para uma ordem imanente fechada.

Mesmo que a estrutura imanente tenha se difundido com intensidade no ambiente moderno, não quer dizer que erradicou a possibilidade da transcendência. Muitos desejam viver essa ordem como aberta, a possibilidade de experimentar, na imanência, outros modos de vida não impositivos.

A questão central de Taylor nesta seção é responder: quais são as motivações para uma estrutura imanente permanecer aberta? A estrutura imanente não dissolve o sentido e o significado da transcendência, pois a pluralidade de opções e a proliferação de aspirações morais despertaram outras leituras sobre a transcendência.

Uma possível resposta de abertura que Taylor faz sobre a estrutura imanente, refere-se à vida pautada no bem, por um senso ou vontade elevada que estabelece ponte e constituição, uma relação com o divino.

Ora quer que o senso para o mais elevado que estabelece tais distinções está de alguma forma inerradicavelmente ligado com Deus ou com algo onticamente mais elevado (transcendente), a fé nesse mais elevado obviamente parece ser a coisa certa, fundada, até inegável. Muitos desenvolveram o seu senso mais elevado para o bem em um contexto profundamente religioso; ele foi formado, por exemplo, em torno de imagens de santidade; ou seu senso mais forte para ele sobrevém em momentos de oração ou liturgia ou talvez de música sacra; ou seus modelos para esse papel foram pessoas de forte fé religiosa. O seu senso para o bem supremo, formado antes de quaisquer “ideais” teológicos definidas é algo consubstancial com

³³⁰ *Ibid.*, p. 636.

Deus; quero dizer, com isso, que esse bem é inconcebível sem Deus ou sem alguma relação com o mais elevado.³³¹

O bem coletivo no seu conjunto, segundo Taylor, possui a mesma natureza, a mesma identidade (consustancial) com Deus. Essa consustancialidade “constitui um dos conjuntos positivos de maneiras pelas quais a estrutura imanente pode ser vivida como inerentemente aberta para a transcendência”.³³² As experiências vividas pelos sujeitos modernos e autônomos abrem a possibilidade de vivências de sentido e significado que retomam o bem coletivo e a sua relação com Deus. O sentido e o resgate comunitário do bem coletivo (nível ético) constitui um conjunto, uma possibilidade de viver uma estrutura imanente aberta.

No interior da própria sociedade moderna irrompem aspectos transcendentais, que há muito tempo foram suprimidos, mas agora, voltam com toda a vitalidade. Portanto, essa vitalidade emana dos centros de peregrinação, denominados os novos lugares sagrados que retiram o ser humano do cotidiano e os inserem num tempo festivo - *kairós* – tempo da graça. São momentos arrebatadores que proporcionam experiências espirituais que transcendem a estrutura imanente.³³³

Portanto, compartilhar em comunidade a mesma essência do bem constitui erupção - abertura para outras leituras, para a transcendência. Espaços mais sutis, sensíveis e generosos despertam para a dedicação à humanidade, extrapolando o modo ordenado e instrumental dominante.

Para o pensamento iluminista predominante nos séculos XVIII, XIX e XX, o fortalecimento das experiências religiosas ofereceria perigo, porque o reforço e a aspiração por algo além das capacidades humanas poderia atrapalhar a aposta no benefício mútuo. Esse reforço voltado para as potencialidades humanas, para o resultado objetivo da ciência, aliado à tecnologia trouxe seus benefícios e avanços, mas, no último século, a razão instrumental e racional foram direcionadas para grandes momentos de desumanidade e destruição em massa.³³⁴

Diante de tantos acontecimentos e fatos do século XX, o sujeito moderno se encontra entre polaridades: enxerga “o transcendente como ameaça, tentação perigosa, distração, obstáculo ao nosso supremo bem. Ou podemos interpretá-lo como resposta à nossa mais profunda súplica, necessidade, realização do bem”.³³⁵ Tanto a religião como a razão ofereceram promessas e ameaças e por isso, cabe aos indivíduos posicionar-se optando por um caminho

³³¹ *Ibid.*, p. 639.

³³² *Ibid.*, p. 640.

³³³ *Ibid.*, p. 641.

³³⁴ *Ibid.*, p. 642.

³³⁵ *Ibid.*, p. 644.

racional e equilibrado. Nesse rol de posições, Taylor destaca as posturas intermediárias que não descartam os aspectos transcendentos e creem que existe algo mais que o imanente.

Taylor aponta que a estrutura imanente exerce forte domínio no pensamento moderno, mas, mesmo assim, é possível novas interpretações e perspectivas de leitura sobre a realidade no horizonte moderno. Essas possibilidades de novas interpretações dependem de como o sujeito articula as proposições e visões abrangentes da vida, exigindo, assim, uma espécie de convicção pessoal, um salto da fé³³⁶ - algo que move as pessoas para assumir com confiança os conteúdos das posições tomadas.

Taylor entende que compreender a secularização está numa gama imensa de propósitos morais. Entender que a secularidade deve ser compreendida dentro de um quadro amplo de crenças e valores e não somente a diminuição da crença ou a separação da religião do Estado, mas a adoção de valores e objetivos que reforçam ganhos individuais. Portanto, uma sociedade secular “seria aquela, na verdade, onde pululam possibilidades de crenças, incluindo aquelas que dão sentido à própria secularidade”³³⁷

A modernidade impõe uma nova estrutura que não é neutra e que acaba provocando na religião uma mudança – encarnação,³³⁸ focada numa dimensão pessoal e interior, delegando ao próprio sujeito a sua interpretação.

As várias transformações ocorridas na vida religiosa mudaram de lugar: passagem de uma relação pautada pela dimensão afetiva e proximal, para uma interioridade impessoal que rejeita a presença do cosmo responsivo e a relação pessoal - afetiva entre criador e criatura.

Fizemos o movimento de uma era em que a vida religiosa era mais “encorpada”, em que a presença do sagrado podia ser concretizada no ritual ou então vista, sentida, tocada, em que se podia caminhar em direção a ela (na peregrinação), para uma era que está mais “dentro da mente”, em que o vínculo com Deus passa mais pelo nosso endosso a interpretações controversas – por exemplo, a nossa identidade política como definida em termos religiosos ou a Deus como autoridade e fonte moral que dá sustentação à nossa vida ética.³³⁹

³³⁶Assim “se você captar a nossa complicada situação sem distorção ideológica e sem viseiras, você verá que tomar este caminho ou aquele requer o que muitas vezes foi chamado de “salto da fé”. [...] O que nos empurra para um caminho ou outro é aquilo que podemos descrever como nossa visão abrangente da vida humana e de seu entorno cósmico e (se houver) espiritual. A postura das pessoas em relação à questão da fé em Deus ou a compreensão aberta versus fechada da estrutura imanente costumam emergir desse senso geral para as coisas. É muito difícil que isso seja simplesmente arbitrário. [...] nosso senso abrangente das coisas antecipa ou salta adiante das razões que conseguimos elencar para ele. Trata-se de algo que tem a natureza de um pressentimento; [...] as duas posturas, a aberta e a fechada, implicam um passo além das razões disponíveis para dentro do reino da confiança antecipatória.” *Ibid.*, p. 647.

³³⁷ BAPTISTA, 2015, p. 137.

³³⁸ A passagem das formas corporificadas, “encarnadas” de vida religiosa para aquelas que se encontram mais “na cabeça”. TAYLOR, 2010, p. 650.

³³⁹ *Ibid.*, p. 650.

A ordem impessoal moderna distancia o sujeito de uma experiência envolvente, afetiva e pessoal, própria do discurso religioso. Por exemplo: a petição e a oração. Portanto, permanecer somente com essa visão impessoal conduz o sujeito a uma estrutura fechada.³⁴⁰

Inserido nesta estrutura fechada de mundo, o que Taylor quer apontar é a possibilidade do horizonte da transcendência. Essa aspiração não foi erradicada, pelo contrário, a perspectiva da visão de transcendência se abre com a desconstrução da visão neutra da racionalidade, que permite questionar os pressupostos e as Estruturas de Mundo Fechadas (EMF),³⁴¹ que também são movidas “pelo seu próprio conjunto de valores”.³⁴² Desta forma, sua neutralidade é fictícia.

Formulando de outra maneira, a EMF em certo sentido “naturaliza” uma determinada visão das coisas. Ela nos diz que, de certo modo, é exatamente assim que as coisas são, e no momento em que você olha para a experiência sem preconceções, é isto que aparece.³⁴³

As estruturas de mundo fechadas cegam de tal forma o sujeito, que ele não consegue enxergar outras possibilidades, isto é, uma espécie de naturalização desta visão de mundo. Essa visão se desenvolveu, a partir de quatro facetas que colaboraram para que os sujeitos desenvolvessem uma consciência adulta, denominada de estruturas de mundo fechadas – axiomas incontestáveis para a impossibilidade de novos caminhos de transcendência.

A primeira narrativa refere-se à ciência, que pelo método demonstrativo e racional rejeita a possibilidade da existência de Deus e a irrelevância da religião para a vida. A segunda remete à rejeição das ilusões metafísicas e religiosas, pois o ser humano alcançou altos índices de racionalidade e autonomia, além de abandonar as formas religiosas. A terceira trata da questão política moral, pois o sujeito é revestido de caráter político e se torna cidadão autônomo. A quarta é a autonomia do sujeito frente às autoridades externas.³⁴⁴

As variantes das estruturas de mundo fechadas conduzem os indivíduos para uma crença em que o próprio sujeito tem em mãos a autoridade e a responsabilidade de emitir suas próprias leis, autonomia na própria condução de seus valores. Porém, essa responsabilidade causa:

um tremor, um arrepio em nós, na medida em que sentimos o quanto estamos desafiando um senso antiquíssimo de autoridade mais elevada, mais do que humana; e, ao mesmo tempo, ela pode nos galvanizar mediante o senso de nossa própria responsabilidade e a coragem [...] para assumi-la.³⁴⁵

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 651 – 652.

³⁴¹ “[...] isto é, maneiras de restringir nossa compreensão das coisas e que não são reconhecidas como tais”.
Ibid., p. 647.

³⁴² *Ibid.*, p. 657.

³⁴³ *Ibid.*, p. 657 – 658.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 692.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 682.

Os valores incontestáveis da nova estrutura de mundo passam a ser a liberdade, a moral e a autoridade - características axiomáticas de um sujeito que necessita dar sentido num universo indiferente e vazio. Diante da dispensa de Deus e de um cosmo sem sentido, a valorização do humanismo e o reconhecimento do sentido das coisas está entregue ao próprio ser humano, que administra as próprias bases e a busca de sentido.

Fundamentalmente o humanismo é a concepção e a valorização da humanidade em sua capacidade para a autonomia. O que quero dizer [...] é o que constitui a modernidade é o fato de o ser humano pensar a si mesmo como a fonte de suas representações e atos, como fundamento (sujeito) ou ator dos mesmos. [...] O ser humano do humanismo é aquele que não mais recebe suas normas e leis seja da natureza das coisas (Aristóteles) seja de Deus, mas que as estabelece por si mesmo com base em sua razão e vontade. Por isso, o moderno direito natural é direito subjetivo, posto e definido pela razão humana (racionalismo jurídico) ou pela vontade humana (voluntarismo jurídico).³⁴⁶

Para a teoria iluminista do século XVIII, a postura de maturidade do sujeito era colocar de lado a crença e encarar a dura realidade da perda de sentido com todas as consequências. Essas narrativas assumiram um status axiomático no pensamento dos sujeitos, como aspectos de uma interpretação proliferada e validada pela comunidade.

Taylor não acredita numa teoria da subtração, isto é, a eliminação da religião do espaço público ou o seu desaparecimento, pois essa teoria não contempla a explicação da passagem de uma condição, na qual os indivíduos passaram a representar para si mesmos a condição de “plenitude”. Ele acredita que a religião permanece no cenário moderno e continuará sendo uma possibilidade no plano imanente.

A crença deve continuar sendo uma possibilidade, até pela compreensão autovalorizadora dos fundadores do ateísmo. Imaginar que a crença possa simplesmente desaparecer é imaginar uma forma de não crença fundamentalmente diferente, uma que esteja inteiramente desconectada da identidade.³⁴⁷

A questão da crença permanece “rondando” o imaginário das pessoas, porque existe uma grande demanda pelo sentido, por novos espaços de significado. Desta forma que “a religião permanece inerradicável no horizonte da irreligião; e vice-versa”.³⁴⁸

³⁴⁶ L'ère de l'individu: contribution a une histoire de la subjectivity. Paris: Gallimard, 1989, p. 53; itálicos no original [ed.portu.: A era do indivíduo: contributo para uma história da subjetividade. Lisboa: Instituto Piaget, 2000]. Citado em Vincent Descombes. Le complement du sujet. Paris: Gallimard, 2004, p. 401, apud TAYLOR, 2010, p. 690.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 694.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 694.

Taylor argumenta que no espaço aberto da estrutura imanente é possível destacar duas versões: os que optam pelo universo ordenado e impessoal e os que experimentam um sentido espiritual:

A primeira versão [...] aqueles que desejam optar pelo universo ordenado e impessoal, seja em sua forma científico-materialista, seja numa variante mais espiritualizada, sentem a perda iminente de um mundo de beleza, sentido, calidez, bem como da perspectiva da autotransformação para além do cotidiano.³⁴⁹ [...] A segunda versão é a que experimentam aqueles, cujas inclinações mais fortes os põem em movimento rumo a, pelo menos, alguma busca por sentido espiritual, [...] assombrados pela sensação de que o universo pode, no final das contas, ser tão sem sentido quanto o descreve o materialismo mais reducionista.³⁵⁰

Portanto, Taylor acredita que a crença permanece como possibilidade no horizonte da imanência e religião permanece inerradicável. As opções e as narrativas não se resumem a um único código, mas uma variedade múltipla de perspectivas que apontam para um cenário de valorização da beleza, da estética, do sentido. Desta forma, a intenção é observar o sentimento de busca dos agentes, que visa contrapor o vazio de sentido que ressoa sobre o próprio sujeito moderno.

3.2 Debate no âmbito ético sobre a plenitude e a finalidade da vida

A intenção dessa seção é focar no debate no âmbito ético sobre a plenitude e as finalidades da vida humana. O que há de comum a todos, na era moderna, são as estruturas imanentes e elas não canalizaram para um declínio e marginalização da religião.³⁵¹

A característica que Taylor está querendo demonstrar não é de declínio do nível da religiosidade, mas, sim, da fragilização das posições das antigas visões religiosas, diante de um cenário dominado pela perspectiva materialista reducionista, que abafa irrupções de aspiração à transcendência.³⁵² Diante de tamanha fragilidade, o indivíduo moderno, inserido na sua cultura, vive a experiência da pressão diante de uma vastidão de opções, uma pluralidade galopante de formas e aspirações morais, chamadas por Taylor de Efeito Nova, que surgiram durante o século XIX e XX no mundo ocidental. A vastidão de alternativas fragilizou consideravelmente as posições religiosas e as visões materialistas.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 695.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 695.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 697.

³⁵² *Ibid.*, p. 698.

A questão é, antes que essas posições mesmas se definem em um campo em que as posições extremas, a religião transcendental de um lado e o materialismo reducionista do outro, constituem os pontos de referência cruciais.³⁵³

Essas visões sejam imanentes ou transcendentais são marcadas por posições e argumentações frágeis, pois o esfrelamento de posições ontológicas nivelou todas as alternativas no mesmo horizonte de sentido.

Diante de toda essa pressão já proliferada no horizonte da cultura, o sujeito se encontra diante de um dilema: entre o materialismo reducionista e os defensores da ortodoxia. Essas forças gestadas no interior da cultura possibilitaram que o sujeito livre, consciente e autônomo pudesse deliberar num universo de opções, crer ou não em algo transcendente.³⁵⁴

O *self* moderno, diante dos fatos e acontecimentos dos séculos passados, sente a interpelação interna da busca de sentido e significado, mesmo num universo vazio e neutro. Diante de críticas e controvérsias, Taylor acredita numa visão teleológica-metafísica, no qual o ser humano possui uma finalidade de vida e um horizonte de sentido. Por isso, três facetas são apresentadas:

(1) Há a percepção de que somos simplesmente determinados, de que somos ativos, construtivos, criativos, agentes formadores. [...] (2) Há também uma objeção espiritual: nós possuímos motivos éticos/espirituais mais elevados, como, por exemplo a “Achtung für das Gesetz” [o respeito à lei] [...] (3) Além disso, há objeções estéticas: a Arte, a Natureza nos movem; possuímos uma noção mais profunda de sentido; não conseguimos ver nossas respostas “estéticas” simplesmente como outra forma de reação prazerosa.³⁵⁵

Essas três facetas representam formas que extrapolam a mononarrativa dominante da razão instrumental e das posições materialistas. Novos modos de entender a finalidade da vida emergiram para o “peregrino moderno” alcançar a plenitude, que tanto Taylor vem tentando argumentar:

Para qualquer compreensão viável da vida humana, é preciso que exista alguma maneira em que essa vida pareça boa, íntegra, apropriada, realmente sendo vivida como deveria ser. A ausência exterior de alguma coisa desse tipo nos lançaria em um desespero abjeto e intolerável.³⁵⁶

No plano imanente de uma estrutura de mundo fechada, o apelo ético pelo sentido e significado se faz necessário, pois o ser humano não se reduz a uma visão meramente física,

³⁵³ *Ibid.*, p. 701.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 703.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 700.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 704.

biológica e material. Existe internamente uma sede pela linguagem religiosa, por uma experiência original, um desejo de eternidade, de transcendência daquilo que se perdeu.

Taylor não se contenta com a possibilidade de apenas uma narrativa no horizonte do *self* moderno. A estrutura materialista ganhou credibilidade e se proliferou no imaginário social moderno, por meio das diversas descobertas e avanços tecnológicos que promoveram qualidade de vida. O sujeito extrapola o já dado, é livre, criativo e dotado de aspirações espirituais e de profundo sentido estético-contemplativo, que remetem a um retorno “criativo” de anseios morais e éticos no plano espiritual.

Sob esse mundo permeado pela dimensão econômica e materialista, Taylor insere a religião e a dimensão espiritual no círculo de debates do mundo moderno:

A dimensão ética do debate está claramente em evidência quando examinamos as formas importantes da religião nos dias de hoje: [...] a religião é parte integrante da identidade política; e/ou a percepção de que a religião é um baluarte crucial do modo de vida civilizacional – moral.³⁵⁷

O que está em grande debate e discussão não são meramente as noções de plenitude e realização,³⁵⁸ mas as concepções éticas que se apresentam no horizonte comunitário global.

Dentro do modo de vida e dos valores assumidos pela cultura, Taylor visa à completude independentemente de ser crente ou descrente. Por isso, cinco compreensões éticas precisam ser debatidas no campo de visão moderna: a) alguma ideia motivadora, como no caso cristão – a ágape; b) as motivações que barram nosso caminho até a completude; c) a noção de como atingir a completude integralmente; d) se é possível transcender as motivações opostas; e) considerações acerca dos custos de negar ou de superar concepções opostas “ou inimigas”.³⁵⁹

Com a introdução desses elementos éticos norteadores, Taylor quer se afastar definitivamente da tensão do reducionismo materialista ateu e da ortodoxia religiosa, propondo, assim, visões intermediárias que possam levar em conta a beleza, a arte e a natureza no horizonte de sentido moderno dos sujeitos:

O maravilhoso não está só na estupenda totalidade, mas também no modo como nós emergimos, um modo frágil e insignificante e, não obstante, capazes de captar essa totalidade.³⁶⁰ [...] Digo isso, primeiro porque a força e a genuinidade dessa experiência do maravilhoso não excluem a possibilidade

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 707.

³⁵⁸ “Obviamente, estou utilizando o termo “realização” num sentido mais amplo do que indicado pela palavra comum, que costuma ser reservada para aquilo que satisfaz as nossas necessidades e aspirações pessoais. Aqui eu gostaria de estendê-lo para tudo o que realiza (aquilo que vemos como) a forma de vida mais elevada e mais plena, mesmo que isso implique em sacrifício da “realização” pessoal. Escolho esse termo em parte porque necessito de uma categoria assim genérica para a minha argumentação e, em segundo lugar, por causa do papel que já atribuí a “plenitude”.” *Ibid.*, p. 712.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 708 – 709.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 710.

de que algo similar, talvez até mais rico, possa ser recuperado no registro da crença religiosa [...]. E, em segundo, porque há outros modos de experiência estética, cujo poder parece ser inseparável de sua natureza epifânica, isto é, do fato de revelarem algo que está além deles, até mesmo além da natureza como ordinariamente a conhecemos.³⁶¹

É sobre esse sentido do maravilhoso, que a experiência estética presente na arte, na natureza, no corpo e na criatividade extrapolam a estrutura imanente. A busca por posições morais e éticas intermediárias visam o equilíbrio, o convívio e a não uniformidade, mas a valorização da diversidade que deve polarizar o imaginário social.

Assumir uma posição conciliadora não é estar indeciso, mas analisar criticamente e perceber a riqueza de ambas as partes. Uma posição intermediária assumida refere-se à dimensão corporal como elemento de vivência ética e realização pessoal. De um lado, a religião cristã, por inúmeros séculos, abafou e mortificou a carne, os desejos sexuais, as expressões corporais, por preocupação com o espírito, um bem mais elevado. Esse controle e repressão exagerada, praticado pelo cristianismo, reforçou o forte abismo entre o ideal pregado pela religião e a vivência praticada pelas pessoas. Por outro lado, na concepção moderna, a dimensão corporal é um trampolim para a realização e a vivência afetiva/sexual, elementos que compõem o caminho de plenitude. Propor um sentido elevado do desejo e da vivência corporal exigiu esforço, uma possibilidade de superação da visão clássica religiosa.

Portanto, a intenção não é visualizar os desejos da carne como repressão, mas elevá-los na busca da harmonia entre corpo/alma. Desta forma, é neste ambiente plural e globalizado, permeado por pressões e posições éticas que emergem inúmeras aspirações morais, o “efeito nova” descrito por Taylor.

3.3 Tensões entre posições humanistas e transcendententes

Taylor descreve o conflito no campo da crença e da descrença. As grandes tensões emergem no campo ético, provenientes da fragilidade das posições religiosas e das posturas reducionistas materialistas. O indivíduo moderno se sente pressionado, ou seja, vive permeado por constantes tensões. Esse cenário frágil de perspectivas é o resultado da pluralidade de alternativas que fragilizaram as posições religiosas e materialistas. Surge então, o grande

³⁶¹ *Ibid.*, p. 711.

dilema:³⁶² onde posso encontrar a plenitude, a realização? Qual é o elemento capaz de dar sentido profundo e pleno à existência humana?

A questão que está em jogo se refere as concepções éticas que se apresentam no horizonte global. A forma de poder resolver os dilemas na sociedade secular está no debate das fontes morais. Por fontes morais,³⁶³ Taylor entende que ela “[...] nos capacitam a viver conforme nossos compromissos universais muito fortes com os direitos humanos e o bem-estar, assim como descobrir como evitar a virada para a violência”³⁶⁴

Diante das demandas do homem moderno, tanto as posições do humanismo exclusivo, quanto da fé religiosa estão focadas nas fontes morais que asseguram as bases dos compromissos, como os direitos humanos e o bem-estar, ou seja, o bem como finalidade da existência, visando à superação da violência.

Para Taylor, as sociedades modernas estão em constante pressão: no horizonte da discussão não são todas as pessoas que sentem, mas é inaugurado o questionamento universal das posições que são apresentadas; a tentativa de construir, no nível ético, um acordo entre as aspirações à transcendência e a necessidade moral imperativa de acabar com a violência.

Uma grande tensão desponta no horizonte: tanto do lado do humanismo exclusivo, quanto das demandas mais elevadas, que se referem à transcendência. O novo modo de organização social moderno resgatou, da fonte imanente, a aspiração e a valorização corporal, não vista mais como objeto de pecado, mas estimada e, quando desordenada, tratada como patologia.³⁶⁵

No universo terapêutico, a dimensão do pecado, da presença do mal e sua cura “não envolvem conversão”,³⁶⁶ como na dimensão espiritual. Na modernidade, existe uma rejeição da ideia de que nossa existência é imperfeita, passível de pecado, de desvio moral, mas se intensificou a violência e o mal como patologia, ou seja, o sujeito está doente, incapacitado de deliberar escolhas.³⁶⁷

A crítica da dimensão espiritual sobre a terapêutica é que “a pessoa em tratamento é agora abordada como alguém que está apenas incapacitado. Ela tem menos dignidade que o

³⁶² “Alternativa de que não há uma posição satisfatória; argumento formado por duas proposições que se contradizem mutuamente”. HOUAISS, Antônio. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2001.

³⁶³ “Relembrando que, por fontes morais, Taylor se refere à motivação subjacente à moralidade, que completa aquilo que esta exige, e que, uma vez reconhecida e articulada, conteria o potencial de fortalecer essa moralidade”. BAPTISTA, 2015, p. 91.

³⁶⁴ TAYLOR, 2010, p. 846.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 725.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 726.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 727.

pecador. Assim, o que deveria intensificar nossa dignidade, a reduziu. Devemos apenas ser tratados, manipulados”.³⁶⁸

Sobre essa estrutura imanente e diante de pressões sobre o sujeito moderno, a intenção da passagem terapêutica é distanciar-se de qualquer aspiração ao transcendente. Mas, diante do vazio e do mal-estar da modernidade, a busca pela plenitude reduzida a uma posição meramente materialista e imanente, não dá conta de abarcar o desejo de plenitude. Por isso, uma hermenêutica espiritual e ética têm amplo caminho a se desenvolver.

Para o público descrente, a religião nega e impede a realização humana porque estabelece altos níveis de ascese e mutilação que estão além do florescimento humano. Por isso, uma forte crítica sobre a dimensão religiosa desponta:

a religião, ativada por orgulho ou medo, estabelece metas extremamente elevadas para os seres humanos de asceticismo, ou mortificações, ou renúncias de objetivos humanos comuns. [...] Por outro, desfere-se a crítica de que a religião não consegue enfrentar os duros fatos concretos sobre a natureza e a vida humana.³⁶⁹

A crítica contra uma visão transcendente proferidas pela autora Martha Nussbaum defende que as raízes do desejo de transcender estão ancoradas no desconforto e no medo, na finitude humana.³⁷⁰ Essas apreciações se intensificaram com “o ódio ao cristianismo por ter difamado, poluído e tornado impuro o desejo sensual humano ordinário”.³⁷¹ Mas, mesmo diante dessas críticas e do espectro dominante, é possível renunciar a uma aspiração transcendente?

Na modernidade, não é fácil resolver a questão de transcender a humanidade. Torna-se difícil traçar linhas claras aceitáveis, mas emerge uma aspiração - sensação de redescoberta – dos bens humanos e da vida cotidiana, como uma forma de afirmação da transcendência no nível imanente. Existe uma espécie de recuperação de valores cotidianos:

O que é recuperado nesses momentos de retorno é uma noção do valor do amor cotidiano não espetacular e falho, entre amantes, amigos, ou pais e filhos, com suas rotinas e esforços, separações e reuniões, afastamentos e retornos. Podemos ter uma forte sensação de redescoberta aqui mesmo sem termos sido levados numa aspiração à transcendência, simplesmente porque se pode facilmente subestimar a riqueza do ordinário em relação a conquistas e aos prazeres mais existentes ou ostentosos na vida.³⁷²

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 727.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 731.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 732- 733.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 734.

³⁷² *Ibid.*, p. 736.

Mesmo com o “bombardeio” de críticas sobre a transcendência, Taylor crê que a religião e a transcendência não foram e nem serão erradicadas do horizonte das pessoas. Portanto, é uma aspiração valiosa que conduz a um amor mais pleno. Para Taylor, negar toda a perspectiva religiosa seria um retrocesso e um problema, pois:

a negação da transcendência certamente conduzirá a um desmoronamento e a um colapso final de todos os padrões morais. Primeiro, o humanismo secular, e, depois, suas paixões e valores são finalmente desafiados. E, no final, niilismo.³⁷³

O ser humano carrega em si uma necessidade de ir mais além e não há como negar essa força interna e permanecer fixado somente numa visão materialista. Nesta intenção que Taylor, frente aos dilemas e tensões, não permaneça focado nas alternativas materialistas, mas compreenda que as aspirações espirituais são partes essenciais da compreensão do ser humano. A essa força e aspiração, Taylor nomeia como demanda máxima”.³⁷⁴ Essa demanda se refere às razões de nossa aspiração, ou seja, a valorização da pulsão vital, dos desejos, e das amplas extensões da motivação humana que visam à plenitude.

Taylor quer estabelecer um ponto de equilíbrio, um modo de equalizar as aspirações morais ou espirituais mais elevadas, sem negar à humanidade. Conciliar essas demandas, numa realidade de mundo complexa e ambígua, torna-se um desafio.

Diante da demanda máxima, do desejo de completude, o homem não pode ser reduzido às teorias materialistas que falharam em: “reconhecer as amplas extensões da motivação humana: a busca de significado, de autoafirmação, as demandas da dignidade e as feridas da humilhação, sem falar das extensões mais amplas do desejo sexual e do amor à luta”.³⁷⁵ Da mesma forma, as concepções religiosas que mortificaram os desejos e os impulsos sexuais dos seres humanos durante séculos.

Portanto, as alternativas materialistas parecem estar longes de satisfazer a demanda máxima e, segundo Taylor, a dimensão da fé parece ter mais condições para dar essa resposta, porque “espera por uma transformação mais plena da vida humana, uma transformação tal que se torne possível conceber uma transfiguração até mesmo do mais obtuso, autocentrado e violento”.³⁷⁶

³⁷³ *Ibid.*, p. 747.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 749.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 751.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 752.

Encontrar uma “teoria ou fórmula” que abarque a diversidade e a abrangência das inúmeras motivações é quase impossível. Mas o cristianismo aponta luzes e deixa o caminho aberto, ao contrário das teorias materialistas.

Por outro lado, o caminho da fé para uma sociedade moderna e materialista é difícil de ser tragada, por duas razões:

Primeiro, a direção para a qual apontam não pode ser provada como correta, deve-se acreditar nela; e segundo, relacionado a isso, não podemos exibir totalmente o que significa, estabelecê-la num código ou numa forma de vida totalmente especificada, mas apenas apontar para as vidas exemplares de certas pessoas e comunidades que abrem caminho.³⁷⁷

A polarização ideológica provocou uma tensão entre posturas materialistas e transcendentais que se digladiaram durante séculos, no intuito de provar qual alternativa correspondesse às aspirações do homem à completude. A proposta é tentar integrar, no próprio sujeito, posturas materialistas, intermediárias e transcendentais que possibilitam a experiência da plenitude. Um exemplo dessa integração seria: “o desejo sexual tem de evoluir para um amor mais profundo, mas plenamente engajador; a autoafirmação para uma devoção àqueles que amamos; a compaixão [...] mais atenta à real condição daqueles à nossa volta”.³⁷⁸ A intenção não é viver numa polaridade de posições, mas enriquecer-se mutuamente com a diversidade. Portanto, a realidade humana é complexa e ambivalente e não fracionada e segmentada.

Para entender a complexidade da sociedade moderna, permanecer preso ou envolvido somente pela trama argumentativa da visão materialista é reduzir o cenário que compõe a natureza humana. Na natureza humana é possível fundamentar uma imagem de Deus, por meio da transformação dos impulsos, ou seja, a conversão. É sob essa mudança da canalização das energias que se deseja superar o mal, a violência e caminhar para Deus.³⁷⁹

Diante de toda a polêmica entre crença e descrença, os dilemas continuam presentes e as respostas permanecem frágeis. A sociedade tem sede por demandas morais, referências que permanecem no plano da modernidade: “lealdade à ordem moral moderna, ao bem-estar e aos direitos humanos universais, por um lado, e nossa aspiração à completude, e à reabilitação do corpo e do desejo, por outro”.³⁸⁰

Na sociedade moderna, o resgate do sentido emerge diante da insuficiente resposta das posições materialistas. A metaquestão “do significado do significado – a significação última de

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 752.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 756.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 780.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 789.

todos esses significados particulares – está faltando”.³⁸¹ Se esta pergunta se apresenta no horizonte, é sinal de que existe uma hierarquia de valores e objetivos que podem conduzir mais plenamente as aspirações morais. A questão levantada surge:

a partir de uma ideia de que existem metas que poderiam nos engajar mais plena e profundamente do que objetivos ordinários. É a mesma ideia que invoquei [...] de quem em algum lugar existe uma plenitude ou riqueza que transcende ao ordinário, que é recorrente agora, mas num modo interrogativo, como algo buscado. Isto não será facilmente arrancado do coração humano.³⁸²

O caminho intermediário, proposto por Luc Ferry e reenterrado por Taylor, concentra-se na preocupação com o significado do significado, ou seja, “a significação última de todos esses significados particulares”.³⁸³ A possibilidade de uma solução efetiva no plano imanente, que possibilite alcançar a plenitude está na proposição viável da “proteção à vida humana e ao bem-estar”,³⁸⁴ como uma meta universal que realmente transcenda o âmbito ordinário da vida. Para exemplificar esse caminho de significado, Taylor cita as organizações dos Médicos sem Fronteira. Esse caminho trata-se de uma:

espécie de transcendência que é “horizontal” e não “vertical”. Ele até mesmo pretende usar o termo “sagrado” [...], mas isso não leva para fora do domínio humano; ao contrário, é bem parte da forma de vida humana propor tais finalidades que transcendam o ordinário.³⁸⁵

A postulação de valores que transcendam o ordinário é o modo como o homem prova sua verdadeira identidade. Por isso, a inquietude e a interrogação, como pontos centrais em uma “era” de pouco significado, apontam caminhos, pontos de partida para buscar uma noção do que é viver numa era de secularidade, no terceiro modo de secularidade, trabalhado por Taylor.³⁸⁶

Viver num mundo complexo e em constantes mudanças se torna um grande desafio, pois congregar a pluralidade de aspirações dentro de uma única narrativa,³⁸⁷ é matar o espírito. O princípio de Taylor é a valorização e o respeito pela diversidade de aspirações, ou seja, reforçar os novos efeitos, novos movimentos que transcendam a mononarrativa. É sobre esse princípio da não uniformidade, que se faz necessário resgatar a etimologia da palavra

³⁸¹ FERRY, Luc. *Man Made God: The Meaning of life*. Trad. PELLAUER, David. Chicago e Londres: University of Chicago Press, 2002, p. 7 [ed. *O homem – Deus ou o Sentido da Vida*. BASTOS, Jorge. 2. Ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007, p. 17], apud TAYLOR, 2010, p.790.

³⁸² TAYLOR, 2010, p. 790.

³⁸³ *Ibid.*, p. 790.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 791.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 791.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 791.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 793.

Católico.³⁸⁸ Portanto, as investidas cristãs de uniformizar, congregar num mesmo código, são formas de traição da própria identidade da dimensão religiosa que é valorização da diversidade de manifestações.

A sede por significado e o surgimento de novas aspirações procedem de um mundo desencantado, de um abandono às próprias motivações que são frágeis e vazias.

Estamos desprotegidos, agora não contra demônios e espíritos, mas contra o sofrimento e o mal como o percebemos recrudescendo no mundo. Existem momentos desprotegidos durante os quais podemos sentir o imenso peso do sofrimento e somos dragados por ele ou levados ao desespero. Estar em contato com a guerra, ou a fome intensa, ou um massacre, ou uma peste imprimirá isso em nós.³⁸⁹

Diante do processo de desencantamento e da vulnerabilidade que não é sentida por todos, mas que “paira” no horizonte dos indivíduos, duas reações são possíveis: uma negativa e outra positiva.

A reação negativa e autodefensiva a isso é manter-se fechado [...] ou então pintamos uma imagem mais límpida das coisas, na qual o sofrimento se acha bloqueado. [...] Mas há também uma reação positiva [...] quando nos sentimos parte da solução e não simplesmente parte do problema. Podemos ter essa sensação ao agir numa escala reduzida, sentindo sustentar nosso objetivo [...] curar o mundo.³⁹⁰

A proposta e a ideia é que o sujeito faça parte da solução dos problemas e dos desafios éticos modernos, respondendo com a luta diante do mal e promovendo a equidade. As tensões da luta contra o mal e o sofrimento apontam para os caminhos que são um tanto incertos e ambíguos, pois a responsabilidade recai sobre cada sujeito em reafirmar e praticar o bem como modo de encarar o mal.

A violência não foi um conteúdo e uma prática somente associada à religião, mas compôs o cenário de posições seculares e ateístas. No advento do mundo moderno, a aposta

³⁸⁸ “Para Taylor, toda tentativa de uniformizar, de eliminar as diferenças e a diversidade do complexo quadro das culturas transgride o princípio de catolicidade. Se tomarmos como ponto de partida que a redenção acontece através da encarnação, estamos implicando que ao se encarna, a vida de Deus assume a diversidade de vidas humanas criando unidade pela reconciliação. Mas essa unidade não tem nada a ver com uma uniformidade, trata-se de uma identidade que só alcança sua unidade através da complementaridade: [...] No âmbito católico, o esquecimento do princípio da complementariedade tem sido uma grande tentação histórica e que levou ao fracasso do catolicismo: “fracasso da catolicidade porque fracassa a universalidade, unidade comprada ao preço da supressão de algo da diversidade na humanidade criada por Deus, unidade da parte fantasiada de todo. É a universalidade sem unidade e portanto não verdadeira catolicismo”. Resgatando o que está implicado na catolicidade, Taylor está procurando qual é a voz católica na sinfonia de vozes da modernidade”. RIVAS, Eugênio; SUREKI, C. Luiz. *Modernidade Inviável...? A Perspectiva Teológica das “Modernidades Alternativas”*: lendo Charles Taylor. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 49, n.3, p 527 – 544, Set / Dez 2017.

³⁸⁹ TAYLOR, 2010, p. 794.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 795.

para a superação da violência estava embasada no princípio da racionalidade e do benefício mútuo. Pelo reconhecimento horizontal de todos num mesmo nível (categoria de cidadania), as culturas e os povos, pelo próprio movimento interno, iriam estabilizar-se e viver a harmonia dos interesses.³⁹¹

Para que haja uma superação da violência, os ingredientes da motivação e da autoestima são o motor da ação que fortalece o compromisso com a mudança. Diante de uma sociedade cada vez mais interligada e globalizada, faz-se necessário o caminho do entendimento, por meio de “uma vida humana decente e civilizada”.³⁹² Além da civilidade, a coragem e a justiça são padrões de motivação para a mudança, diante das inúmeras práticas violentas e das injúrias proferidas.

Parece que precisamos de uma ética mais forte, de uma identificação mais firme com o bem comum, de mais solidariedade, se realmente quisermos entrar na terra prometida de um código ético autossustentável, ou mesmo atender à condição básica da ordem moral moderna de que nossa interação realmente seja de benefício mútuo.³⁹³

O que Taylor quer mostrar com as novas condições de crenças é que não existe uma única leitura moral, um código rígido que enquadre a dimensão da plenitude, mas outras leituras são possíveis e válidas. Algumas alternativas são apresentadas: a primeira, a diversidade não encontra lugar numa leitura mononarrativa: “Situações e acontecimentos são imprevisivelmente variados; nenhum conjunto de fórmulas jamais conseguirá capturar todos eles. Qualquer código previamente fixado terá de ser ajustado a novas situações”.³⁹⁴ A segunda refere-se à pluralidade de virtudes que podem ser conflitantes entre si: “Liberdade e igualdade; justiça e piedade [...] fazer com que as coisas sejam feitas burocraticamente [...] e tratar a cada um como uma pessoa única”.³⁹⁵

O caminho proposto por Taylor direciona o olhar para a discussão de uma alternativa frente aos dilemas presentes na sociedade moderna. A opção reside no debate das fontes morais que envolvem a aspiração à totalidade, à valorização do corpo, do desejo e dos direitos humanos, visando por meio da reconciliação, a resolução entre as partes. Portanto, ele acredita no reconhecimento da dimensão do transcendente, na possibilidade de abertura para a plenitude,

³⁹¹ *Ibid.*, p. 805.

³⁹² *Ibid.*, p. 812.

³⁹³ *Ibid.*, p. 807.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 822.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 822.

isto é, uma proposta rica para a condição humana, que visa o desenvolvimento das opções éticas e sociais para viver uma vida digna.³⁹⁶

Assim sendo, perante tamanha complexidade é indispensável a sabedoria e o discernimento como requisitos necessários para entender que um viés não é satisfatoriamente convincente para entender os desafios da modernidade. Taylor acredita que um único e rígido caminho, pautado somente em um código fixo, torna o homem insensível e cego. Por isso, a abertura para o espaço da reconciliação e da confiança compõe o cenário viável na colaboração e na superação da violência, visando à completude.³⁹⁷

Para a superação da violência três passos importantes apontam luzes no processo da busca do bem e da qualidade de vida. A primeira refere-se à construção de condições para políticas democráticas ordenadas; a segunda refere-se à produção de benefícios para a população que aspira à formação e integração dos excluídos; e a terceira refere-se à ação da religião que atua como poderosa fonte moral na formação para a corresponsabilidade e práticas evangélicas, que almejam à construção de uma sociedade de qualidade para todos.³⁹⁸

3.4 O perene desejo à completude

Na cultura moderna, o sujeito encontra-se mergulhado num mundo fragmentado, resultado da fragilidade das posições religiosas e materialistas, no que se refere à capacidade de dar sentido e significado ao homem moderno. Essa pluralidade e variedade de opções morais se prolifera, frente à forte presença do individualismo expressivo.

O *self* moderno percebe que a demanda por sentido e significado não é um anseio trivial ou infantil, mas ao contrário, o desejo por eternidade é parte integrante do agir humano, ou seja, o ser humano aspira algo que lhe remeta a dimensão de eternidade, algo que extrapole o florescimento humano.

Diante dessa grande imprevisibilidade, o agente moderno sente o forte apelo ético de uma conexão com o Eterno. Essa necessidade em redescobrir recursos que possibilitam a experiência de plenitude, mobilizou os agentes a encontrar mecanismos imanentes para tais experiências. Alguns caminhos imanentes suscitam experiências de significado. São elas: a arte, a literatura e a finitude da vida.

³⁹⁶ BAPTISTA, 2015, p. 145 – 146.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 824.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 826.

A grande preocupação de Taylor é encontrar as fontes morais que capacite o sujeito a viver os compromissos universais com os direitos humanos e o bem-estar.³⁹⁹ A grande intenção é resgatar o significado nas coisas que parecem ser banais e que realizamos corriqueiramente (trabalho, música, literatura, arte...). Valorizar e afirmar a vida cotidiana não afastou a religião da vida secular, mas “a consciência mais antiga de tempos mais elevados desapareceu e permitiu o crescimento de novas noções de tempo e memória”.⁴⁰⁰ Com a afirmação do cotidiano, os tempos elevados já não fazem sentido no horizonte secular, mas a sequência de tempos comuns alcança o seu mais elevado grau.

Na trajetória desenvolvida por Taylor, as narrativas festivas ou trágicas, os momentos cairóticos,⁴⁰¹ despontam para uma possível leitura transcendente. É entorno a essas experiências que as pessoas “se sentem unidas nas ações de luto e estas agora se fundem num vasto tributo comum, criando um novo momento cairótico, um momento decisivo na história de muitos indivíduos e nas ações comuns da sociedade”.⁴⁰² Esse momento decisivo reflete uma sede de significado, uma aspiração: “há uma excitação intensificada nesses momentos de fusão, que parecem responder a alguma importante necessidade sentida da “multidão solitária” de hoje em dia”.⁴⁰³

O modo de encontrar o significado agora paira sobre o indivíduo, na própria afirmação da vida cotidiana, na qual o foco não está numa dimensão do além do florescimento, mas na estrutura imanente que visa o bem-estar:

Minha vida está repleta de rotinas disciplinadas. Porém, por meio dessas rotinas, estou tentando ajudar a construir e a sustentar uma civilização na qual o bem-estar humano será servido como nunca antes na história; e as talvez pequenas descobertas e inovações que eu consiga fazer transmitirão a mesma tarefa a meus sucessores num nível ligeiramente mais elevado de realização. O significado dessas rotinas, o que realmente as faz valer a pena, reside nessa imagem mais ampla, que se estende através do espaço e também do tempo.⁴⁰⁴

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 846.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 830.

⁴⁰¹ “O substantivo *kairos*, usado pela primeira vez por Hesíodo (Obras 694), denotava originalmente “medida certa”, “proporção correta”, “aquilo que é conveniente, apropriado ou decisivo”. Além do conteúdo material, temporal e léxico, *kairos* pode ter um sentido locativo, da “localidade”, do “lugar apropriado”. Empregado no sentido material e temporal, *kairos* caracteriza uma situação crítica, que exige uma decisão para a qual o homem talvez é levado pela fatalidade. Positivamente, subentende a “oportunidade” (cf. Aristóteles, *Eth. Nic.* 1, 4, p. 1096a) ou a “vantagem”; negativamente, “perigo” (Platão, *Leg.* 12, 945c). Entre os significados materiais há *kairos* como “importância”, “norma” (e.g. *Ésqu.*, *Ag.* 787), “sábua moderação” (*Sóf.*, *AT* 1516). No sentido temporal, *kairos* descreve um “tempo apropriado”, o “momento certo” (e.g. *Sóf.*, *El.* 1292), um momento favorável”. BROWN, C., org. *Kairos*. In *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1983. p. 566.

⁴⁰² TAYLOR, 2010, p. 833.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 833.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 835.

A promessa tão desejada do progresso e da ciência não proporcionou a plenitude prometida, principalmente depois dos acontecimentos das duas grandes Guerras Mundiais. A visão humana esvaziou-se e não “consegue proporcionar compromisso, nada oferece que realmente valha a pena, nem responder à ânsia por metas às quais podemos nos dedicar”.⁴⁰⁵

Na atualidade, o que não se pode negar é a aspiração à completude. O vazio proveniente das narrativas racional e tecnicista não detém mais a última palavra, a verdade absoluta. As narrativas estão fragilizadas e todas foram questionadas, criticadas e resultaram em pouco efeito.⁴⁰⁶

Uma saída para as novas formas de relação com pontos elevados de significado e sentido se articulam em três vetores: na natureza, na arte e no ritual da morte. Diante de uma sociedade vazia, a busca de sentido está ancorada em leituras imanentes, mas que apontam para um horizonte mais significativo, de almejar a felicidade. Não há como fugir do “bendito” dilema do significado:

Mas esse é exatamente o problema. O tipo mais profundo, mais forte de felicidade, mesmo no momento, está mergulhado numa ideia de significado. [...] Todo prazer quer eternidade; não só porque talvez quiséssemos que continuasse indefinidamente, como com qualquer experiência prazerosa. Ao contrário, todo gozo anseia por eternidade, pois perde um pouco de seu sentido se não for duradouro.⁴⁰⁷

Diante de uma vida passageira e finita, palpita dentro do ser humano a ânsia pela eternidade, isto é, há uma esperança de que a finitude e a brevidade da vida não sejam o fim, a desistência total. Um novo sentido de transcendência imanente é encontrado. Portanto, essas tensões e dilemas, tanto para a dimensão humanista, quanto para a fé, precisam:

encontrar as fontes morais que nos capacitam a viver conforme nossos compromissos universais muito fortes com os direitos humanos e o bem-estar, assim como descobrir como evitar a virada para a violência, que retorna de vida que supostamente a deixaram de lado em definitivo. Em vez de um lado possuir as respostas que outro não têm, verificamos que ambos enfrentam as mesmas questões, e cada um com alguma dificuldade.⁴⁰⁸

Desta forma, a secularidade compõe um cenário complexo, no qual o debate se volta para a condição ética entre posições e aspirações à transcendência e à satisfação dos desejos ordinários. O que Taylor não abre mão é da necessidade ontológica pelo transcendente, o ponto de partida para postular uma base na qual as opções éticas e sociais de uma vida digna se sobressaiam.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 836.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 836.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 840.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 846.

3.5 Lugar da transcendência

Nesta seção a intenção é abordar os “*insights*” que Taylor, no seu labor científico, conseguiu condensar durante sua pesquisa. A ênfase será abordar o lugar da transcendência numa sociedade secular e apresentar três itinerários, experiências de plenitude, de efervescência que “caíram fora da estrutura imanente”.⁴⁰⁹

A primeira fonte da transcendência é o motivo, o desejo interpelativo, performativo do sujeito que se move para colaborar de forma efetiva na resolução dos problemas e dos pontos críticos no mundo atual. Esse impulso humanitário, conduzido pela prática do bem, é um elemento presente no modo de agir da civilização contemporânea, engajada em inúmeros projetos sociais, culturais, religiosos e humanitários que são desenvolvidos em inúmeras partes. É possível destacar a grande mobilização juvenil em projetos de voluntariado, de humanitarismo. Essa prática responde a um desejo profundo de significado e sentido que reverbera no ser humano para estar em sintonia com o todo.

As grandes referências contemporâneas da prática do amor ágape (Madre Tereza de Calcutá, Nelson Mandela, Martin Luther king) têm mobilizado e impulsionado um grande contingente de pessoas e colaborado para o ressurgimento de uma esperança, um ponto de contato importante com o divino. “Um lugar onde a transcendência possa aparecer no mundo, além do seu eclipse, emergiria se aqueles indivíduos próximos de Deus conseguissem fazer com que este amor vivesse entre nós novamente”.⁴¹⁰

A vivência do testemunho de pessoas de Boa Vontade, como diz o Evangelho, inaugurou uma nova forma de relação, um movimento de promoção de vínculos para além das categorias, constituindo, assim, uma rede de comunidades pautada no princípio de um ideal comum e retroalimentado por experiências afetivas, que são o reflexo da centelha divina.

A segunda fonte da transcendência refere-se à busca pelo sentido, isto é, exemplos de vivência que “fugiram da rota”, das estruturas fechadas da imanência, para uma abertura a um sentido transcendente. É nesta intenção que Taylor abordou grandes autores contemporâneos que se dedicaram a linguagens sutis (literatura, arte, natureza e estética), a experiências de sentido. Essas experiências são um caminho possível para a aproximação com o sagrado, uma grande possibilidade de aspiração a Deus.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 849.

⁴¹⁰ TAYLOR, Charles. *Imaginários Sociais Modernos*. Lisboa: Ed. Textos e grafias, 2004, p. 09.

A experiência de conversão é um ato livre que extrapola as estruturas fechadas da imanência. A experiência autêntica e sincera de conversão provoca uma mudança no sujeito. Essa mudança irradia sensações de contato, de proximidade como o todo, com aquilo que é essencial, ou seja, despertam a atenção e a curiosidade dos indivíduos. Já a conversão perpassa por um conhecimento afetivo e consolidado, acrescida pela convicção e intensidade com que se vive aquilo em que se acredita.

A conversão possui uma linguagem que extrapola a forma dominante racional, objetiva e instrumental. A linguagem religiosa possui sutilidade e sensibilidade que desperta uma mudança de paradigma. É por essa nova linguagem afetiva e apaixonante que é possível a proximidade com a dimensão divina:

A literatura é um dos principais *loci* de expressão desses *insights* recentemente descobertos; recentemente descobertos porque as pessoas chegam até elas a partir de fora da ordem imanente, seja partindo da convicção de que essa ordem é tudo o que existe, seja ao menos da forte sensação de pressão que essa ordem exerce sobre todos nós.⁴¹¹

As conversões estão na categoria dos *insights*, superam as variantes imanentes e criam uma nova forma de expressão mais abrangente. Já a expressão religiosa, principalmente o cristianismo, foi encurralada num funil, ou seja, num conjunto de disciplinas, regras e num sistema racional organizado que sufocou a experiência afetiva de fé.⁴¹²

Com o desencantamento e a razão instrumental, o cristianismo acaba sofrendo a encarnação, isto é, a passagem das formas corporificadas, “encarnadas” de vida religiosa para aquelas que se encontram mais “na cabeça”. Esse distanciamento afasta os sujeitos do sentido afetivo com o cristianismo. A experiência religiosa só tem sentido por movimentos afetivos e encarnados na vida de fé das pessoas.

Taylor tem o intuito de apresentar três itinerários de conversão. O elemento comum entre eles é: “um arraigado desencantamento com a modernidade o qual, nós podemos imaginar, os poderia ter atrincheirado numa posição rigidamente anti-moderna, reacionária ou até mesmo restauracionista”.⁴¹³ O grande *insight* estava na própria postura, experiência trilhada na modernidade. São eles: Ivan Illich, Charles Péguy e Manley Hopkins.

O primeiro itinerário de superação foi Ivan Illich - grande crítico do mundo moderno. Illich quer resgatar a experiência mística do Evangelho, presente na parábola do Samaritano. Resgatar o elemento motivador da ação da prática do bem, um convite para enxergar para além

⁴¹¹ TAYLOR, 2010, p. 853.

⁴¹² *Ibid.*, p. 854.

⁴¹³ RIVAS, Eugênio; SUREKI, C. Luiz, 2017. p 527 – 544.

das regras, dos códigos estabelecidos pela cultura resultados do discurso mononarrativo. Essa visão ordenada, disciplinada do apego às regras se torna um tropeço, um contra valor. Ver além dos horizontes não é abandonar os códigos e regras, mas é lançar um elemento místico na ação:

Não podemos viver sem códigos legais, pois são essenciais à vigência da lei, não podemos viver sem os códigos morais que temos de inculcar a cada nova geração. Contudo, mesmo que não consigamos abandonar totalmente o mundo nomocrático-judicializado-objetivado, é extremamente importante perceber que isso não é tudo que existe, que ele é, de muitas maneiras, desumanizante e alienante;⁴¹⁴

Illich, por ser um grande intelectual moderno, portador de grande sensibilidade, percebe a ação do mundo ordenado, do sistema de regras, da burocracia presente no mundo secular, mas, também, resgata a contingência como o elemento motivador de sentido e significado. A sua ideia não é excluir as regras, mas ver além das normas, enxergar outros modos de leituras, perceber outras perspectivas. Enfim, ter a sabedoria para entender e encontrar a justa medida:

Até mesmo os melhores códigos podem transformar-se em armadilhas idolátricas, uma tentação à cumplicidade com a violência. Illich nos adverte a não nos engajar totalmente no código, mesmo que seja o melhor código do liberalismo amante da paz e igualitário. Devemos encontrar o centro de nossas vidas espirituais além do código, mais fundo do que o código, em rede de interesse pela vida, que não devem ser sacrificadas ao código, que de tempos em tempos deve até mesmo subvertê-los.⁴¹⁵

Portanto, o desejo de Ivan Illich é alertar que não existe um único caminho de condução à plenitude e alertar que mesmo o melhor código pode nos enganar. A sua vontade é conscientizar para que o agente amplie seus horizontes e não permaneça preso unicamente a códigos rígidos, mas resgate a dimensão espiritual e comunitária de forma criativa.⁴¹⁶

O segundo itinerário apresenta o grande pensador Charles Péguy, crítico de uma visão meramente objetiva⁴¹⁷ e instrumental da realidade. Péguy resgata o passado, preserva a tradição dos valores e da reflexão, mas visando a forma criativa. A tradição possui uma inspiração divina, um significado, uma renovação interna – é a criatividade do espírito:

O que está em jogo não era apenas como tomar conhecimento do passado, mas como se relacionar com ele. Para Péguy, há uma distinção crucial entre uma vida dominada por hábitos fixos e uma em que a pessoa podia renovar-se criativamente, ainda que seja contra a força de formas adquiridas e enrijecidas. A vida dominada pelo hábito de fato foi aquela em que a pessoa era determinada pelo seu passado, repetindo as formas estabelecidas que foram

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 865.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 866.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 867.

⁴¹⁷ A apreensão do assunto estudado como algo totalmente independente de nós, em que não necessitamos entendê-lo mediante o nosso entendimento com ele ou os significados que tem em nossas vidas. *Ibid.*, p. 869.

carimbadas dentro dela. A renovação criativa só foi possível na ação, que, por sua própria natureza, precisa ter uma certa profundidade temporal.⁴¹⁸

Para Péguy, não é repetir os fatos do passado, mas ser movido por uma fidelidade criativa⁴¹⁹ à tradição, uma mística. A mística possui continuidade, uma espécie de liga que conecta o passado e ilumina o presente, pautado pela postura de liberdade e não de dominação e repressão.

A conversão de Péguy perpassou por uma ação autêntica, um reconhecimento ao movimento místico. A vivência da liberdade é o resultado do mais alto grau de desenvolvimento da ação mística. Para a vivência da liberdade, algumas fontes de inspirações serviram de estímulo para Péguy: “Antique [seu amor pelo pensamento e pela cultura grega], juive [sua admiração pelos judeus e pelo judaísmo], socialiste, la chrétienne [a antiga, a judaica, a socialista e a cristã]”.⁴²⁰ Portanto, essas fontes de estímulos o impulsionaram para encontrar sua vocação, um chamado mais elevado.⁴²¹

A convicção de Péguy perpassa por uma descoberta da autenticidade e do reconhecimento das novas alternativas. A redescoberta da dimensão espiritual e eclesial decorre de um apelo à dimensão da comunhão, uma relação harmoniosa em que a “noção de que o espiritual sempre está encarnado”,⁴²² ou seja, uma fé viva.

O terceiro itinerário que se apresenta no horizonte de Taylor é de Gerard Manley Hopkins. Sua crítica se constrói por visualizar, no pensamento moderno, uma visão estreita e reduzida da vida humana, sustentado pela centralidade na razão instrumental disciplinada.⁴²³ A dominação do cenário econômico e da instrumentalização das relações desencantaram “a percepção da beleza no mundo que nos rodeia; e que isso está intimamente conectado com um sistema de exploração econômica”.⁴²⁴

A intenção de Hopkins é recuperar a força e o poder da linguagem poética como uma forma de chegar até Deus, um elemento central dessa investida. Ela, a poesia, estabelece conexão com algo elevado e profundo: “A expressão linguística, faz coisas existirem para nós de um modo novo, o modo da consciência ou reflexão”.⁴²⁵

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 870.

⁴¹⁹ Uma fidelidade à tradição que excluía precisamente o mero ato de voltar atrás. *Ibid.*, p. 871.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 873.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 873.

⁴²² *Ibid.*, p. 875.

⁴²³ *Ibid.*, p. 880.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 880.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 880.

A modernidade optou por uma linguagem objetiva, verificável, demonstrável como modo de se encontrar a verdade. Essa opção dominante e mononarrativa não possibilita espaço para a linguagem poética, pois ela não é objetivável e nem é possível de encontrar verificação no mundo externo, mas compõe importante lugar no cenário humano.

Além da linguagem poética como forma de aproximação e sentido, o ser humano desenvolve a capacidade de criar símbolos, um importante elemento da linguagem:

O ponto crucial a respeito do “símbolo” se tratava da única coisa capaz de desvelar um domínio; poderíamos dizer: a única coisa capaz de fazer com que certos sentidos passem a existir para nós. As coisas supremas, coisas que têm a ver com o infinito, com Deus, com nossos sentimentos mais profundos, podem ser transformadas em objetos de nosso pensamento e de nossa consideração unicamente por meio da expressão em forma de símbolo.⁴²⁶

Portanto, por meio da linguagem simbólica o ser humano cria e recria símbolos e nesses símbolos, novos significados são validados, ou seja, existe uma realização simultânea na própria ação que evoca. Desta forma, o símbolo “é capaz de objetivar no nosso pensamento as coisas invisíveis ou pertencentes ao domínio espiritual. Através dessa nova linguagem poética, Hopkins encontro um caminho para Deus”.⁴²⁷

A poesia passa a ser uma possibilidade, um *insight* em direção ao encontro com Deus, uma experiência de sentido:

Através da linguagem em seu uso constitutivo (vamos chamá-la de poesia), usamos a linguagem para estabelecer contato com algo mais elevado ou mais profundo (seja com Deus, seja com as profundezas da natureza humana, seja com o desejo, a vontade de potência ou o que for).⁴²⁸

A linguagem poética exige do indivíduo alguns requisitos: a atitude atenta e sensível para realidades que extrapolam o campo de visão objetiva, olhar observador e capacidade de análise. Com o domínio comercial, instrumental e a preocupação com os bens imanes, a dimensão da criatividade, de novos significados foram sufocados e cauterizados. Só um sujeito atento e autêntico reconhece neste mundo turbulento, as novas formas e aspirações para se alcançar caminhos de significado e plenitude.

Para Hopkins, em cada particularidade do *self* se esconde uma centelha, uma singularidade que aponta para algo mais além. É na própria existência, no traço singular, único de cada um que Deus se faz presente. Ele volta o seu enfoque para a dimensão da comunhão,

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 881.

⁴²⁷ RIVAS, Eugênio; SUREKI, C. Luiz, 2017. p 527 – 544.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 883.

da conexão do propósito da divindade com a criação, ou seja, uma forma de reconhecimento da proximidade do ser humano com o seu criador.⁴²⁹

A contribuição dada por Hopkins aponta para um caminho de fidelidade, um norte, em direção ao sentido e significado. Essa contribuição significativa lança o olhar para caminhos que conduzem a experiências de Deus, perante um cenário de intensas contestações.⁴³⁰

A terceira fonte da transcendência é o próprio sujeito moderno, que fechado em sua identidade protegida, percebe um apelo ético ao transcendente, mas que não encontra Deus pelos mesmos métodos e caminhos anteriores. Por meio do apelo ético, o sujeito produz novas formas de espiritualidade que abarcam o “sentimento corporal, a ação corporal e a expressão corporal”⁴³¹ como canais de contato com a plenitude.

A sensação de mal-estar no plano da imanência, impulsiona o sujeito moderno a procurar incessantemente por caminhos alternativos, novas formas de espiritualidade. O anseio por significado, uma aspiração religiosa, revela um grande desejo por eternidade, por transformação que permanece como fonte inspiradora de motivação na modernidade.⁴³²

Na visão de Taylor, a religião tem sim um destino na modernidade. Ele apresenta duas alternativas futuras sobre o lugar do espiritual na vida humana: o primeiro dos futuros refere-se que a religião está encolhendo, mas mesmo assim, a religião não desaparecerá totalmente. O que não se pode apagar é o desejo de busca por alguma forma de crença, uma explicação para as coisas.⁴³³ Já o segundo futuro, os sujeitos respondem a uma realidade transcendente: “Todos nós temos algum senso para isso, que emerge do fato de identificarmos e reconhecermos algum modo do que chamamos de plenitude e da busca por ater-nos a ele”.⁴³⁴

Portanto, segundo Taylor, o senso de busca de plenitude “é um reflexo da realidade transcendente [...] e que todas as pessoas têm um senso de plenitude, então não existe o ponto zero absoluto. Mas, [...] muitos passam a apoiar-se em nossa civilização, definido pela recusa a visualizar a transcendência”.⁴³⁵

Desta forma, não resta a dúvida de que estamos vivendo numa sociedade secular, numa estrutura imanente: “Porém, o mero silenciamento da crença não conduz à secularização”⁴³⁶ e nem resulta no fim da religião, mas em novas condições de crença no qual a religião permanece

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 891.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 893.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 894.

⁴³² *Ibid.*, p. 623.

⁴³³ *Ibid.*, p. 896.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 897.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 897 – 898.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 905.

no horizonte da sociedade moderna. Taylor afirma que a era moderna está “no início de uma busca religiosa, cujo resultado ninguém é capaz de prever”.⁴³⁷

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 629.

CONCLUSÃO

O fio condutor deste trabalho foi costurado respondendo a duas inquietações levantadas por Taylor: o que significa dizer que vivemos em uma era secular? Por que era praticamente impossível não acreditar em Deus, digamos no ano de 1500, em nossa sociedade ocidental, ao passo que, em 2000, muitos de nós acham isso não apenas fácil, mas até mesmo inescapável? A secularização não pode ser compreendida como a passagem de uma sociedade fortemente religiosa para uma sociedade sem crenças religiosas. A secularização não significa, necessariamente, menos religião ou o seu fim. Secularização significa novas condições de crença, de sorte que a religião permanece inerradicável no horizonte. Desta forma, “o cerne do que queremos dizer quando falamos desta sociedade como mais “secular” do que a anterior é que a crença religiosa influencia as vidas de menos pessoas daquela do que desta sociedade”.⁴³⁸ Portanto, Taylor como crente, portador de uma fé sólida e reflexiva, não acredita na teoria de subtração, mas na proliferação de novas aspirações morais que borbulham na sociedade moderna.

O sujeito, por inúmeros séculos, viveu inserido em um mundo encantado e encontrava na religião o sentido e o significado para sua vida. Com o advento da modernidade, mais especificamente com o movimento da Reforma, as relações com Deus, com o tempo, com o cosmo e com a instituição foram mudando. A ciência mecanicista, por meio do método racional demonstrativo, rompeu com o modelo clássico de religiosidade. Esse processo chamado por Taylor de desencantamento desenvolveu uma nova concepção de homem, invulnerável, empoderado e senhor de si. Essa postura emancipou o ser humano e conferiu a ele uma característica autônoma.

Com a autonomia conquistada na modernidade, o ser humano está entregue somente a si, com poder e capacidade de dar sentido e significado à sua existência. A experiência de viver num universo que não tem um significado prévio e externo é angustiante, pois toda resposta construída no plano imanente é, por si só, frágil e passível de mudança.

Diante do vazio, da falta de significado e de respostas, desponta no cenário moderno o sujeito, um ente sedento, um “peregrino” que caminha em busca de fontes morais que o capacita para viver conforme os compromissos universais, isto é, um pesquisador em busca de itinerários de autorrealização. Por isso, a modernidade se revela como o terreno fértil para o desenvolvimento e a proliferação do reino das possibilidades.

⁴³⁸ BRUCE, Steve. Religion and Modernization, p. 6, apud. TAYLOR, 2010, p.504.

Mesmo diante de uma estrutura fechada de mundo é possível encontrar fontes de transcendência, nada mais são que os efeitos das experiências de autenticidade, que na modernidade proliferam em ações e formas de vivência do amor ágape. As vivências são experiências de Deus que brotam do centro da existência.⁴³⁹ Mais do que nunca, uma quantidade incontável de jovens e pessoas de boa vontade semeiam dedicação, colaboram em obras de caridade, dedicam-se em ONG's, participam de grupos, eventos festivos e peregrinações como formas de conexão com o todo, com aquilo que há de mais íntimo e verdadeiro. São experiências que retiram o ser humano da rotina e os insere num tempo *cairótico* – tempo da graça. São vivências místicas excitantes que respondem a uma necessidade única, singular - sensação que extrapola a si mesmo:

A mística seria apenas uma fé intensificada ou representa um nível de experiência que se acrescenta ao da fé cristã? Do que dissemos, não deveria haver dúvidas sobre o fato de que se a mística é compreendida a partir do seu centro, então fica evidente que ela significa “apenas” fé intensamente experimentada e vivida.⁴⁴⁰

Portanto, a fé intensamente experimentada e vivida são expressões autênticas e verdadeiras, resultado das aspirações e de vivências de liberdade. Essas novas expressões se multiplicaram porque são o resultado, ou seja, formas de ligação do ser humano com o todo, antes somente apoiadas na tradição institucional cristã e, agora, em uma variedade de caminhos e propostas abertas que se multiplicam e se renovam, a partir da intuição pessoal.

O que para Taylor está claro é que mesmo vivendo *uma era secular*, mulheres e homens continuam em plena busca por plenitude, sentido e significado para as suas vidas.

Todos percebemos nossas vidas e/ou o espaço no qual vivemos nossas vidas como portadores de uma determinada forma moral ou espiritual. Em algum lugar, em alguma atividade ou condição reside uma plenitude, uma riqueza; ou seja, naquele lugar (naquela atividade ou condição) a vida é mais plena, mais rica, mais profunda, mais valiosa, mais admirável, mais o que deveria ser. Este é, talvez, um lugar de poder: geralmente experienciamos isso como profundamente tocante, inspirador. Talvez tenhamos apenas vislumbres muito tênues desse sentido de plenitude; temos uma forte intuição do que seria a plenitude, se tivéssemos naquela condição, por exemplo, de paz ou de completude, ou se fôssemos capazes de agir naquele grau de integridade, generosidade, desprendimento ou abnegação. Mas, às vezes, haverá momentos de plenitude vivida, de alegria e prazer, em que nos sentiremos lá.⁴⁴¹

⁴³⁹ RANHER, Karl. *Schriften zur Theologie*. Band XIV. Zürich – Einsiedeln – Köln: Benziger Verlag, 1980, p.366.

⁴⁴⁰ SUDBRACK, Josef. “Mística Cristã”. Em GOFFI, Tullio – SCONDIN, Bruno (orgs.). *Problemas e Perspectivas de Espiritualidade*. São Paulo: Loyola, 1992.

⁴⁴¹ TAYLOR, 2010, p. 17 – 18.

O ser humano diante dos inúmeros dilemas, pressões, sonhos e ideias constrói sua relação com a religião. As formas de relação com essa instituição são variadas: abraçando a doutrina, afastando-se, sendo indiferente. Desta forma, Taylor aposta não em posições polarizadas, mas nas intermediárias que podem se enriquecer mutuamente.

Desta forma, a religião permanece no horizonte e possui a função ética de articular simbolicamente as questões fundamentais do sentido e do agir humano. Para compreender a importância da religião, Lima Vaz explica que: “a religião é, nas sociedades até hoje conhecidas, o centro mesmo do processo instituidor do corpo social na sua dimensão imaginária ou simbólica”.⁴⁴²

Nesse sentido, a religião possui um ideal salvífico, uma missão, uma tarefa ética universal de semear e cultivar em todos a missão do cuidado e do zelo uns pelos outros. Nesse itinerário teleológico, a finalidade é o encontro entre humanidades, na qual o divino se faz presente. O resultado não pode ser outro: a transformação e a conversão para o Bem.

A religião tem como missão a preocupação pastoral, uma espécie de profanização, isto é, o envolvimento afetivo com a pluralidade de comportamento mundanos. A tarefa é interpelar o homem para um compromisso significativo com o outro. O compromisso selado com o semelhante, é uma forte aliança de fé, uma esperança que pertence a *práxis*, o olhar do samaritano para o que está à beira do caminho. (Lc, 10, 30)

A fé cristã tem como fonte a autocomunicação de Deus, isto é, acredita e vive a encarnação. Vivenciar essa fé encarnada não é sinal de ingenuidade, mas de paixão pelo mundo, tomada por um envolvimento que manifesta a missão de Jesus. A missão salvífica do cristão é conduzir com responsabilidade, sabedoria e discernimento a Criação e zelar pelas relações, confiadas a cada um.

Taylor, tomado por seu olhar sensível e sutil, percebe no mundo moderno, formas e linguagens que tocam o divino. A arte, a poesia e a estética são experiências religiosas de reconhecimento e de resposta. São expressões de vivências que “extrapolam” a estrutura imanente, a mononarrativa, pois a pluralidade de opções e a proliferação de aspirações morais despertaram outras leituras sobre a transcendência. Em vista disso, o caminho da espiritualidade sempre é de abertura, de novas possibilidades e aspirações, enquanto que na visão materialista o itinerário perpassa por normas, leis, códigos, uniformizações e padrões.

⁴⁴² LIMA VAZ, H. Escritos de filosofia I: Problemas de fronteira. São Paulo: Loyola, 1991.

Sendo assim, o caminho autêntico do ser humano em busca da realização humana é, em primeiro lugar, um movimento de contínua transcendência.⁴⁴³ O homem, na sua condição de liberdade, encontra-se aberto a outrem. A trajetória em busca da plenitude é um caminhar para o Bem. Para Taylor:

Passamos de um mundo no qual o lugar da plenitude era compreendido sem problematizações como fora ou “além” da vida humana, para uma era de conflitos na qual essa interpretação é desafiada por outras que localizam a plenitude (num amplo espectro de maneiras diferentes) “dentro” da vida humana.⁴⁴⁴

O desejo e a tarefa de pensar o lugar da religião na sociedade ocidental perpassa pela atitude do diálogo e da escuta. A partir desses dois pressupostos, valores essenciais diante de uma sociedade plural e cosmopolita, será necessário o exercício da catolicidade – relativo ao universal – acolher a diversidade de manifestações, a riqueza e a pluralidade dentro de uma mesma crença.

São as próprias experiências afetivas autênticas que resultam em mudanças significativas de conversão. A conversão perpassa por um conhecimento afetivo e consolidado, acrescida por intensidade, convicção e fé naquilo que se professa. Esse apelo ético interpela novas formas de espiritualidade e revela um grande desejo por eternidade, que envolve a dimensão corporal como um caminho de possibilidade de contato com a transcendência.

Diante de tal cenário, a teologia terá uma grande tarefa: colaborar intensamente para que a sede por uma linguagem religiosa, por uma experiência religiosa, um desejo de transcendência possa ser resgatado. A intenção não é repetir a uniformização de regras, instituir códigos rígidos morais que apelam para o controle dos comportamentos humanos. Essa padronização moral dos comportamentos e a elevação de uma superioridade espiritual não condiz com a doutrina e a mensagem cristã universal de apoio à diversidade, cuja fé é alimentada pelo próprio Espírito que anima a Igreja.

⁴⁴³ “A transcendência é vista aqui como um movimento intencional pelo qual o homem transgride os limites da sua situação no mundo e na história e se lança na direção de uma suposta realidade transmundana e trans-histórica que se eleva como cimo do sistema simbólico através do qual as sociedades exprimem suas razões de ser”. VAZ, L. Cláudio. *Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica*. Belo Horizonte. Síntese, v. 19, nº 59, 1992, p. 444.

“Desta sorte, a reflexão sobre a *transcendência*, longe de ser um caminho de alienação, faz-nos descer às raízes do nosso ser, onde o absoluto está presente como princípio fontal. Aí, o ser que experimentamos na frágil contingência do existir-no-mundo e do existir-com-o-outro mostra-se originariamente como um existir-para-a-verdade e um existir-para-o-Bem: em suma, um existir-para-a-transcendência”. VAZ, 1992, p. 447.

⁴⁴⁴ TAYLOR, 2010, p. 29.

Destarte, a ideia é valorizar a unidade na diversidade, posições que apontam para um sentido transcendente. As manifestações humanas da beleza, da arte, da natureza e, da estética apontam para um elevado desejo, uma possibilidade de superação clássica religiosa.

Desta maneira, somente com um olhar atento e sensível será possível vislumbrar no horizonte pessoas que viveram e vivem a conversão, uma espécie de *insight*, que se revela por meio de gestos e atitudes, os traços da identidade divina. Esses modos de vida extrapolam, não cabem em si, porque as atitudes semeadas e cultivadas são de construção, de comunhão e diálogo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia principal:

TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

_____. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *A Ética da Autenticidade*. São Paulo: Ed. Realizações, 2010.

Bibliografia secundária:

ABBEY, Ryth. *Charles Taylor*. Princeton, Princeton University Press. 2000, p. 105.

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. 5ª. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 400.

AULETE, Caldas. *Dicionário Contemporânea da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Lexikon, 2011. P. 1456.

BAPTISTA, R. *Fenomenologia e filosofia da secularidade moderna em Charles Taylor*. 2015, p. 210. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo – PPGFIL/UFES, Vitória.

BJ = A BÍBLIA de Jerusalém. Nova edição rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 1985.

BROWN, C., org. Kairos. In. *O Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1983. p. 566.

BURKER, PETER. *Popular Culture in Early Modern Europe*. New York; New York University Press, 1978, p. 209. [ed. Port.: *Cultura popular na Idade Moderna – Europa, 1500 - 1800*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 233].

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago. University of Chicago Press, 1994, p.5, 20, 211.

CAMATI, Odair. *Os Mal-Estares da Modernidade*. Griot: Revista de Filosofia. Cruz das Almas, v.13. n.1, p. 166 – 169, junho de 2016.

FOSCHIERA, R. *A realidade sócio-política e a questão da autenticidade em Charles Taylor*. Griot – Revista de Filosofia, Bahia, vol. 7, n. 1, p. 36-54, jun/2013. Disponível em: <http://www.ufrb.edu.br/griot/images/vol7-n1/4.pdf>. Acessado em: 21 mar. 2018.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2001.

LAUDA, B. Bruno. *O self moderno e as virtudes republicanas no estado liberal “neutro”:* revisitando o debate liberal-comunitarista a partir da filosofia política de Charles Taylor. 2012, p. 75 - 85. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. 1. (A – D). São Paulo: Edições Loyola, 2000.

OLIVEIRA, Isabel de Assis Ribeiro. *O mal-estar contemporâneo na perspectiva de Charles Taylor*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo: ANPOCS, 2006, v. 21, n° 60. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S102-69092006000100008>. Acessado em: 10 mar. 2018.

OLIVEIRA, Manfredo A. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993, p. 18.

PRIBERAM. *Dicionário de Língua Portuguesa*. Disponível em: <https://www.priberam.pt/DLPO/> . Acesso em 06 abr. 2018.

RANHER, Karl. *Schriften zur Theologie*. Band XIV. Zürich – Einsiedeln – Köln: Benziger Verlag, 1980.

RIVAS, Eugênio. *The Faith of ‘Authenticity’ challenges and prospects for liberation theology. The Heythrop Journal*. Malden. Published by John Wiley & Sons Ltd, 9600 Garsington Road, Oxford, 2017.

RIVAS, Eugênio; SUREKI, C. Luiz. *Modernidade Inviável...? A Perspectiva Teológica das “Modernidades Alternativas”:* lendo Charles Taylor. Perspectiva Teológica. Belo Horizonte, v. 49, n.3, p 527 – 544, Set / Dez 2017.

SUDBRACK, Josef. “Mística Cristã”. In: GOFFI, Tullo – SCONDIN, Bruno (orgs.). *Problemas e Perspectivas de Espiritualidade*. São Paulo: Loyola, 1992.

VAZ, L. Cláudio. *Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica*. Belo Horizonte. Síntese, v. 19, n° 59, 1992, p. 444.

VAZ L. Cláudio. *Escritos de filosofia I: Problemas de fronteira*. São Paulo: Loyola, 1991.