

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS  
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
NÍVEL DOUTORADO**

**JOEL FRANCISCO DECOTHÉ JUNIOR**

**SIGNIFICADOS DA SECULARIZAÇÃO E LUGAR DAS RELIGIÕES NA ESFERA  
PÚBLICA NA PERSPECTIVA DA CIDADANIA COMPLEXA**

**São Leopoldo**

**2022**

JOEL FRANCISCO DECOTHÉ JUNIOR

**SIGNIFICADOS DA SECULARIZAÇÃO E LUGAR DAS RELIGIÕES NA ESFERA  
PÚBLICA NA PERSPECTIVA DA CIDADANIA COMPLEXA**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer

São Leopoldo

2022

D296s Decothé Junior, Joel Francisco.  
Significados da secularização e lugar das religiões na esfera pública na perspectiva da cidadania complexa / Joel Francisco Decothé Junior. – 2022.  
429 f. : il. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.  
“Orientador: Prof. Dr. Inácio Helfer.”

1. Cidadania complexa. 2. Esfera pública. 3. Lugar das religiões. 4. Secularização. I. Título.

CDU 101

JOEL FRANCISCO DECOTHÉ JUNIOR

**SIGNIFICADOS DA SECULARIZAÇÃO E LUGAR DAS RELIGIÕES NA ESFERA  
PÚBLICA NA PERSPECTIVA DA CIDADANIA COMPLEXA**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS).

Aprovado em 21/03/2022

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Inácio Helfer (Orientador) – UNISINOS

---

Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro – FAJE

---

Prof. Dr. Denilson Luís Werle – UFSC

---

Prof. Dr. Adilson Felício Feiler – UNISINOS

---

Prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz – UNISINOS

## **AGRADECIMENTOS À CAPES**

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Dedico este trabalho ao meu pai e à totalidade de minhas professoras e professores que tanto me inspiraram ao longo da vida de estudos.

## **AGRADECIMENTOS**

Os meus agradecimentos se dirigem ao Prof. Dr. Inácio Helfer que desde a primeira vez que lhe expus a intenção de tal pesquisa, me ofereceu o seu apoio e orientação durante todos esses anos na elaboração deste trabalho. De igual modo sou grato ao Prof. Dr. Castor Mari Martín Bartolomé Ruiz que sempre me incentivou a desenvolver a labuta de me tornar um pesquisador. Agradeço a Andressa Suzane Almeida pelo companheirismo, incentivo e leitura com sugestões atentas para a melhoria deste texto no decurso do doutorado. Sou grato a Carina Inês Schmidt pelo apoio e incentivo em tempos pretéritos nos estudos de pós-graduação. Registro minha gratidão ao amigo de longa data Alan de Barros Pereira que colaborou imensamente com a sua leitura pedagógica e teológica deste texto com sugestões ímpares. Agradeço ainda ao amigo Odair Camati pela atenta leitura e observações filosóficas valiosas que ajudaram a qualificar significativamente o presente trabalho. Por fim, agradeço ao amigo Luiz Henrique pela leitura e revisão do trabalho.

“Qual é, então, a contribuição das religiões? A experiência de salvação, a esperança de vida futura, a redenção dos que, no passado, pereceram vítimas da injustiça, a superação da solidão radical pelo diálogo com um “você” ao mesmo tempo diferente e, no entanto, totalmente íntimo a cada pessoa.” *O Fazer Ético*. Adela Cortina, (2003, p. 32).



## RESUMO

O debate sobre os significados da secularização e o lugar das religiões na esfera pública moderna é o objetivo central desta investigação. Para tal, se reconstituiu inicialmente elementos teóricos elucidativos sobre o tema a partir dos pensamentos de Jürgen Habermas e Charles Taylor. A partir daí tomei como aporte para justificação de minha avaliação e posição no referido debate, a noção de cidadania complexa aportada por Adela Cortina como interpretação complementar às posições dos filósofos mencionados acima na discussão filosófica em pauta. Neste contexto, a questão que move minha argumentação nesta pesquisa é a seguinte: quais são os significados da secularização e o lugar das religiões na esfera pública moderna à luz de Habermas, Taylor e Cortina? Para tanto, num primeiro momento, procurou-se reconstruir algumas premissas gerais constitutivas dos significados da secularização e do lugar das religiões na esfera pública no âmbito da tradição cultural secular da modernidade ocidental. Em seguida, apresentou-se a análise da posição de Habermas sobre a constelação e o significado do lugar das religiões na esfera pública pós-secular moderna. Adiante, reconstruo o argumento, sobre o significado de se viver numa era secular e qual seja o lugar das religiões na esfera pública moderna, segundo Taylor. Na sequência, busco compreender a posição de Cortina sobre a sua concepção de sociedade secular e o lugar das religiões na esfera pública dentro do diapasão conceitual de cidadania complexa. Por fim, estudo especificamente às implicações éticas sobre o lugar das religiões na esfera pública moderna (pós) secular, cotejando as nuances das posições de Habermas como tradução dos potenciais conteúdos semânticos das linguagens religiosas, para os modelos de linguagens seculares. Procuo adiante entender a posição de Taylor sobre a plenitude como sentido designativo da vida numa era secular. E, por fim, explicito a posição a qual eu me associo conceitualmente no debate que é a proposta da ética civil em face das fontes religiosas, tendo como base a perspectiva da concepção de cidadania complexa com o objetivo de defender que tal noção, se apresenta como o modo mais adequado, hoje, de se interpretar os desafios de constituição da forma de vida cidadã complexa na coexistência entre agentes religiosos e seculares, diante do fenômeno conflituoso do pluralismo cultural e moral existente nas democracias contemporâneas da modernidade ocidental secularizada.

**Palavras-chave:** Secularização. Lugar das religiões. Esfera pública. Cidadania complexa.

## ABSTRACT

The debate about the meaning of secularization and the place of religions in the modern public sphere is the central objective of this investigation. For this, I initially reconstituted the elucidative theoretical elements about the subject from the theories of Jürgen Habermas and Charles Taylor. From this, I took as contribution for the justification of my evaluation and position in this debate the notion of complex citizenship contributed by Adela Cortina as a complementary interpretation with the position of the philosophers mentioned above in the main philosophical discussion. In this context, the question that moves my argumentation in this research is the following: which are the meanings of the secularization and the place of religions in the modern public sphere at the light of Habermas, Taylor and Cortina? For this, in the first moment, I sought to rebuild some general constitutive premises about the meanings of secularization and the place of religions in the public sphere within the scope of the cultural secular tradition in the westerly modernity. Then, I introduced the analysis of Habermas position about the constellation and the place of religions in the modern post-secular sphere. After this, I rebuild the argument about the meaning of living in a secular era and the place of religions in the public sphere, according to Taylor. In sequence, I seek to comprehend Cortina's positions about its conception of secular society and the place of religions in the public sphere inside the conceptual standard of complex citizenship. Lastly, I mainly study the ethical implications about the place of religions in the (post) secular public modern sphere, relating the nuances of Habermas position as the translation of the potential semantic content of the religious languages to the secular language models. I seek forward to understand Taylor's position about plenitude as a designative meaning of life in a secular era. And, lastly, I explain the position which I associate myself conceptually in this debate, that is the proposal of civil ethics in the face of the religious sources, having as a foundation the perspective of complex citizenship as a conception with the objective of defending that this notion presents itself as the most adequate way, currently, of interpreting the challenges of the ways of constitution of complex citizen life, coexisting between religious and secular agents against the conflicting phenomenon of cultural and moral pluralism in the contemporary democracies of the western secularized modernity.

**Keywords:** Secularization. Place of religions. Public sphere. Complex citizenship.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>1. PREMISSAS CONSTITUTIVAS DOS SIGNIFICADOS DA SECULARIZAÇÃO E DOS INFLUXOS DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA MODERNA</b> .....	<b>15</b>
1.1 UMA INTERPRETAÇÃO SOBRE O SIGNIFICADO CONCEITUAL DA TERMINOLOGIA DA SECULARIZAÇÃO.....	15
1.2 DO MODELO SOCIOCULTURAL DO CRISTIANISMO LATINO AOS ALBORES DO PARADIGMA DA MODERNIDADE SECULAR.....	32
1.3 O PROJETO PARADIGMÁTICO SOCIOCULTURAL DE CONSOLIDAÇÃO CONSTITUTIVA DA MODERNIDADE SECULAR .....	53
1.4 ALGUNS SIGNIFICADOS HERMENÊUTICOS DAS TEORIAS DA SECULARIZAÇÃO FORJADAS NA ESFERA PÚBLICA MODERNA .....	69
<b>2. HABERMAS E A CONSTELAÇÃO DO SIGNIFICADO DO LUGAR DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA PÓS-SECULAR MODERNA</b> .....	<b>83</b>
2.1 O FENÔMENO RELIGIOSO COMO APORIA NA MODERNIDADE PÓS-METAFÍSICA.....	92
2.2 A INTERATIVIDADE PERSISTENTE DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA PÓS-SECULAR MODERNA .....	125
2.3 O SIGNIFICADO DA CONCEPÇÃO DIALÉTICA DE PÓS-SECULARIZAÇÃO NA ESFERA PÚBLICA MODERNA .....	135
2.4 LINGUAGEM E MENTALIDADE RELIGIOSA NA ESFERA PÚBLICA PÓS-SECULAR MODERNA.....	152
<b>3. O SIGNIFICADO DA ERA SECULAR E O LUGAR DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA MODERNA SEGUNDO TAYLOR</b> .....	<b>181</b>
3.1 REFORMA E RELIGIÃO NATURAL COMO IMPULSOS METABÓLICOS DAS CONDIÇÕES DE CRENÇAS MODERNAS.....	187
3.2 FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DA SECULARIZAÇÃO NA CONSTITUIÇÃO EXPANSIVA DA ERA DA AUTENTICIDADE MODERNA.....	220
3.3 NOVAS CONDIÇÕES DE CRENÇAS NO MARCO IMANENTE DO MUNDO FECHADO E OS DILEMAS DA VIDA DO <i>SELF</i> NA MODERNIDADE .....	235
3.4 DILEMAS ENTRE O HUMANISMO EXCLUSIVO E TRANSCENDÊNCIA NA ESFERA PÚBLICA MODERNA NO FLUXO DAS HISTÓRIAS DE SUBTRAÇÃO .....	247

<b>4. SOCIEDADE SECULAR E LUGAR DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA NA CONCEPÇÃO ÉTICO-CIVIL DE CIDADANIA COMPLEXA SEGUNDO CORTINA .....</b>	<b>272</b>
4.1 A COEXISTÊNCIA DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA SECULAR NA PERSPECTIVA CONSTITUTIVA DA CIDADANIA COMPLEXA.....	273
4.2 CIDADANIA COMPLEXA E TENSÕES DE COEXISTÊNCIA DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA SECULAR.....	277
4.3 CIDADANIA COMPLEXA E COEXISTÊNCIA NA ESFERA PÚBLICA SECULAR PLURALISTA FUNDADA NO MODELO DE ÉTICA DA RAZÃO CORDIAL.....	286
<b>5. IMPLICAÇÕES ÉTICAS SOBRE O DEBATE DO LUGAR DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA MODERNA (PÓS) SECULAR .....</b>	<b>292</b>
5.1 O SIGNIFICADO DO LUGAR DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA MODERNA PÓS-SECULAR COMO TRADUÇÃO SEGUNDO HABERMAS .....	292
5.2 TAYLOR E O SIGNIFICADO DO LUGAR DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA MODERNA SECULAR COMO PLENITUDE DE SENTIDO DA VIDA.....	321
5.3 CIDADANIA COMPLEXA COMO SIGNIFICADO DO LUGAR DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA MODERNA PLURALISTAS SEGUNDO CORTINA .....	364
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>401</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>416</b>

## INTRODUÇÃO

Vivemos num tempo histórico em que as intensificações das visões pluralistas de mundo dos agentes humanos compõem os domínios culturais e de poder político dos Estados-nações no Ocidente. Nesse contexto, observo que muitas são as inferências copuladas às variáveis referentes ao papel cívico que deve ser exercido pelas religiões e seus agentes, mediante a possível conformidade de suas ações com as questões condizentes à forma de vida boa e cidadã na esfera pública moderna secularizada.

O que se pode notar é que, nestes espaços públicos, consta uma gama de fatores sem precedentes que está repleta de incompreensões, sem a real funcionalidade e relevância política para a pacificação e fomento de práticas de coexistência cidadã entre religiosos e seculares em meio às circunstâncias conflituosas envolvendo nossos valores de vida expressos hodiernamente. Sendo assim, constata-se que o papel das religiões na vida pública, de imediato, não se restringe ao traço do condicionamento no âmbito da vida privada, em razão destas manifestações serem marcadas por supostos aspectos de irracionalidade.

Com efeito, a esfera pública moderna secular não pode ser encarada como um espaço de excelência das demandas de deliberações racionais. Assim como não deve ser encarada como um campo em que as relações humanas sejam destituídas das necessidades de construção de acordos, na moderação de conflitos e contenção de ações coercitivas desmedidas advindas da parte de qualquer estrato grupal ou individual da sociedade civil.

Contudo, durante um longo período, o fenômeno das religiões foi alvo de múltiplas incompreensões e tratado como problema de menor importância em muitos setores da academia. Um dos dilemas centrais parece ser o do tratamento da correlação das ações aportadas pelas religiões e os valores seculares erigidos na constituição da esfera pública moderna.

Entretanto, recentemente, o papel do fenômeno das religiões na sociedade civil começou a ser encarado como objeto de renovado interesse por parte das mais variadas investigações nas ciências humanas, recebendo cada vez mais atenção no seu trato filosófico por parte das diversas interpretações teóricas e suas propostas de compreensão formuladas sobre tal fenômeno. Isso foi algo que provocou a tarefa de se reavaliar as categorias mais fundamentais destes jogos de linguagem que

consideram a linguagem do sagrado, tendo em vista que tais pesquisas podem oferecer avalizadas análises sobre as possibilidades de tomadas de posições críticas diante deste fenômeno primitivo humano que transpassa diversas épocas.

Desta maneira, a relevância desta pesquisa justifica-se no sentido de buscar o entendimento de como se dão as relações entre os agentes humanos com visões de mundo religiosas ou seculares, em meio ao pano de fundo cultural moderno, em relação aos significados do processo de secularização na mutação estrutural da esfera pública. Penso que tal problemática opera como uma espécie de oportunidade de se contribuir com um estudo que sirva de aporte filosófico consistente no âmbito da ética, da filosofia política e da religião contemporânea no campo da filosofia acadêmica.

Logo, nesta pesquisa, proponho investigar tal debate desde os pensamentos filosóficos dos pensadores contemporâneos Jürgen Habermas, Charles Taylor e da filósofa espanhola Adela Cortina. O resultado alcançado, portanto, e o qual eu defendo, é que sobre as potencialidades de tradução das linguagens religiosas, ou do significado da busca por plenitude ao se viver em uma era secular, a melhor alternativa é a de concepção de ética civil que desemboca numa racionalidade cordial, apresentando-se como possibilidade de construção da concepção de cidadania complexa no âmbito das crises das democracias contemporâneas.

Nesta perspectiva, pretendo entender, aliado ao pensamento cortiniano, como acontece a interação de coexistência entre agentes religiosos e seculares nas sociedades democráticas que tenham o traçado deliberativo e garantidor da gestão da diversidade cultural e moral do agir das cidadanias complexas e das disputas pela verdade nos espaços demarcados pela interculturalidade, multiétnica e diversidade religiosa na esfera pública civil secularizada.

Por conseguinte, o problema do sentido das relações entre as esferas de valores culturais e morais, presentes tanto na vida pública quanto na privada, sempre teve sua relevância garantida no decurso do desenvolvimento dos marcos civilizatórios da cultura moderna. Outrossim, a incerteza que decorre no impasse de se responder de forma aloprada essa questão filosófica, no estabelecimento da boa coexistência entre cidadãos religiosos e seculares, surge do pano de fundo cultural e moral constituído no mundo ocidental concernente às relações entre as identidades como presença enquanto credo privado e coletivo de praticantes reunidos num determinado rito de culto, na condição agentes religiosos ou como detentores de

doutrinas abrangentes seculares em suas organizações civis, não governamentais, de cunho não religioso, que tem de ser estudadas desde o horizonte dos debates filosóficos. Devido à relevância da presente questão, esta pesquisa se justifica como proposta de se compreender como são organizadas estas relações humanas entre agentes religiosos e seculares em face das demandas de estabelecimento da proposta de um tipo de vida cidadã que seja conseqüentemente boa, sem se furtar de encarar a sua complexidade vivencial.

Assim, quando penso no lugar e no papel das religiões na vida pública secular das democracias contemporâneas, levanto a seguinte indagação: quais são os significados da secularização e do lugar das religiões na esfera pública moderna? Inicialmente, afirmo que a presença das religiões nas sociedades atuais é um problema extremamente complexo e digno de atenção da parte de diversos pensadores e pensadoras na contemporaneidade.

Inerente a esta problemática, temos as posições teóricas que expõem a concepção de que as religiões estejam lentamente desaparecendo e, com isso, haveria o crescimento da mentalidade secular na vida dos agentes humanos na esfera pública moderna. De fato, com o advento do processo de secularização na modernidade, diversas formas de vidas religiosas foram deixando de ter o seu lugar e relevância garantidos.

Porém, cabe frisar que, diversos elementos de corte político, econômico, cultural e moral de modo geral no curso da história, de forma iniludível, influenciaram a formação do imaginário social de muitos grupos e indivíduos religiosos ou seculares até o tempo presente. Em outra perspectiva, temos o dado de que numa sociedade democrática, na qual os direitos humanos são valorizados, as pretensas posturas substantivas absolutistas que algumas tradições religiosas ou não religiosas acabam ostentando entram em conflitos insolúveis com a moral secular desencantada em curso no desenvolvimento da modernidade.

O objetivo central desta investigação é possibilitar uma melhor compreensão dos significados sobre o processo de secularização no Estado moderno, bem como entender o lugar e o papel das religiões na esfera pública democrática. Considero que o fenômeno religioso está diante da tarefa de lidar com a demanda cívica de participação na vida democrática, como cidadãos religiosos em coexistência com os seculares, na perspectiva de constituição das identidades dos agentes humanos

com vistas às suas posturas cidadãs no âmbito das sociedades moralmente plurais da contemporaneidade.

Portanto, defendo que a secularização como fenômeno moderno tem a sua condição de pluralidade cultural baseada em diversos significados, sendo algo que implica sempre uma avaliação de qual seja o lugar e o papel das religiões na esfera pública moderna moralmente pluralista. O meu objetivo central é oferecer uma releitura interpretativa das diversas discussões valorativas presentes nos espaços públicos em que vivemos, envolvendo os lugares, as posturas e os conteúdos valorativos dos fenômenos religiosos.

Tanto Habermas e Taylor quanto Cortina entendem que a relevância das religiões é um elemento constitutivo da vida dos agentes humanos nas mais diversas tonalidades das relações sociais. Com efeito, entendo que com este trabalho ofereço uma contribuição filosófica para se pensar sobre aquilo que seja a possibilidade de se ter uma vida cidadã e boa, a partir deste campo de debates, tendo em mente a significância de se examinar qual seja o lugar e o papel que as religiões ocupam na esfera pública secular no curso da modernidade ocidental.

O procedimento adotado foi o da pesquisa bibliográfica, construída em cinco capítulos. No primeiro capítulo, examino o desenvolvimento interpretativo que implicam nos aspectos abrangentes das premissas constitutivas sobre quais sejam os significados do processo de secularização e como se constituem os papéis exercidos pelas religiões na esfera pública moderna. Tomo como referência as teorias clássicas da secularização, de forma geral, desde Max Weber, o seu intérprete maior.

No segundo capítulo, examino e apresento a postura filosófica procedimental de Jürgen Habermas sobre a constelação que envolve sua abordagem sobre o significado do lugar das religiões na esfera pública e o seu recorte pós-secular na modernidade.

Seguindo com o procedimento investigativo no terceiro capítulo, faço o exame dos conteúdos substantivos do significado de se viver numa era secular e do que seja o lugar das religiões na esfera pública moderna, desde a perspectiva de plenitude trazida por Charles Taylor. No quarto capítulo, examino as interações entre a sociedade secular e a religião na esfera pública, na perspectiva da concepção ético-civil de cidadania complexa traçada no pensamento de Adela Cortina.



No quinto e último capítulo, examino as implicações éticas sobre o amplo debate referente ao lugar das religiões da esfera pública moderna (pós) secular. Para tanto, faço uma interpretação desde a percepção trazida por Habermas, de que o significado do lugar das religiões na esfera pública moderna pós-secular se dá como um procedimento de tradução linguística das fontes religiosas para seculares, tendo em vista o uso da razão pública na ordem moral, cultural e democrática atual. Adiante, teço outra análise da questão, estudando a posição de Taylor sobre o significado do lugar das religiões na esfera pública moderna como plenitude de sentido da vida.

Por fim, apresento a posição argumentativa de Adela Cortina como alternativa às posturas de Habermas e Taylor em relação ao problema estudado, tomando como base a questão da cidadania complexa, implicando em qual seja o significado do lugar das religiões na esfera pública moderna em sociedades pluralistas com base na concepção de razão cordial.

## **1. PREMISSAS CONSTITUTIVAS DOS SIGNIFICADOS DA SECULARIZAÇÃO E DOS INFLUXOS DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA MODERNA**

Neste capítulo inicial, realizo a reconstrução filosófico-histórica em termos conceituais do recorte feito sobre o objeto de estudo. O objetivo amplo será o de fazer uma articulação argumentativa no sentido de lidar com o problema levantado, servindo de razão central para a reconstrução proposta neste trabalho, em torno da seguinte indagação temática: quais são os significados da secularização e o lugar das religiões na esfera pública moderna? Assim, teço a proposição de interpretação do significado conceitual do fenômeno da secularização desde a sua base terminológica.

Sigo adiante, com a investigação que busca observar alguns traços referentes à transição ocorrida do modelo sociocultural hegemônico de sociedade, configurada pela visão de mundo trazida pelo cristianismo latino, para o da virada, operada e fomentada pelos impulsos iniciais que o paradigma da secularização forjou desde os albores da modernidade. Dou continuidade ao meu argumento reconstrutivo, buscando cotejar alguns elementos significativos advindos do projeto paradigmático sociocultural constitutivo de consolidação da mentalidade secular da modernidade.

Por fim, encerro o capítulo, analisando as premissas constitutivas referentes aos significados da secularização e as influências que as religiões exerceram na mutação estrutural da esfera pública moderna. Para tanto, sigo articulando alguns dos aspectos mais significativos inerentes às posturas hermenêuticas dos intérpretes de maior relevância no campo da problemática dos significados da secularização erigidos no constructo cultural da esfera pública moderna.

### **1.1 UMA INTERPRETAÇÃO SOBRE O SIGNIFICADO CONCEITUAL DA TERMINOLOGIA DA SECULARIZAÇÃO**

As formas de se viver na contemporaneidade, segundo algumas correntes de interpretação da cultura hodierna, asseveram que estamos imersos em uma realidade amplamente secular. Isso indica que, supostamente, vivemos em uma fase da história humana na qual a estrutura imanente das ordens cósmicas, sociais e morais se articula como se a esfera do sagrado tivesse sido relegada ao fórum privado da vida ou até mesmo desaparecido. A existência dessa leitura do fenômeno

da secularização estabelece a noção de que isso opera como um fator que aprofunda os procedimentos de amadurecimento, crescimento e emancipação da existência dos agentes humanos.

Esta via hermenêutica observa de forma estrutural e sociocultural, podendo ser identificada com a ordem natural das sociedades modernas, justamente naquilo que a permeia como critério de demarcação no mundo em evolução com base no modo imanente, e, numa pura oposição, a impossibilidade de se privilegiar a forma transcendente de se interpretar a vida<sup>1</sup>. Ademais, a investigação busca articular uma argumentação que tem como questionamento de trabalho a seguinte pergunta: quais são os significados da secularização e o lugar das religiões na esfera pública moderna? A partir desta indagação, busco fazer uma interpretação da aporia do processo de transição que nos trouxe até o estado de coisas do mundo contemporâneo, atingido pelo fenômeno de secularização.

Para tanto, temos de acompanhar alguns dos desdobramentos aporéticos ocorridos no pano de fundo da esfera pública moderna. Logo, assevero que a participação dos agentes humanos nas sociedades atuais está imersa no contexto do pluralismo e no desafio de estabelecer uma razoável coexistência com o ponto de toque no valor da liberdade emancipatória, atingindo tanto agentes com identidades religiosas quanto agentes com identidades marcadas pelos valores da época pluralista.

Antes de qualquer coisa, temos que começar este levantamento interpretativo, buscando nos concentrar e observar que, em geral, os significados das teorias da secularização<sup>2</sup> denotam que o processo de modernização e os seus devidos subprocessos, se postam como transformadores daquilo que convém ser

---

1 Segundo Mata (2010, p. 78), encontramos um ponto de contestação nessa questão exposta, isso porque este afirma que na modernidade, pensadores não aderiram totalmente a esta oposição rigorosa de distinção entre o espiritual e o mundano. Logo, a partir do século XVIII começa-se a observar a substituição desta tradicional oposição entre transcendência e imanência, pela oposição entre passado e futuro. Assim, a noção trazida por Mata é a de que na modernidade, as filosofias da história tendem a desempenhar um papel cultural análogo a dos sistemas religiosos. Mata argumenta que essa percepção comete um erro duplo, pois, antes de qualquer coisa, fecham-se os olhos para a experiência religiosa de setores inteiros da sociedade contemporânea, nem de longe tocados pelas reviravoltas da especulação filosófica. Por outro lado, cai em silêncio o fato de que passamos, já algum tempo, por uma crescente destruição da plausibilidade das visões proféticas. Sejam estas de cunho religioso ou de ordem histórico-filosófica. Por fim, as experiências das utopias políticas do século passado nos levaram a um processo de desencantamento das metanarrativas.

2 Conforme Moniz (2017, p. 132), a noção de secularização aqui tem de ser entendida num sentido amplo, que age como uma tentativa de conceitualização analítica de processos históricos e globais da modernidade. Entretanto, com o avanço das pesquisas, foram surgindo alternativas a esta possibilidade de leitura normalizadora e absoluta da secularização. Podemos fazer menção das teorias da economia ou aquela do mercado religioso, que imperativamente desde o ano de 1980 defendido por pensadores como Laurence Lannaccone, Rodney Stark e Stephen Warner; temos ainda a da individualização que centralmente desde os começos dos anos 1990, vem sendo sustentada por Grace Davie, Danièle Hervieu-Léger e Wade Clark. Temos ainda a perspectiva da reversão da secularização, que ganha força em meados da década de noventa, pensadores como José Casanova, Peter Berger, Jürgen Habermas e em certa medida Charles Taylor. Gibellini (2002, p. 213) esclarece que o termo "secularização" pode ter dois significados, um jurídico e outro cultural. O sentido jurídico significa a passagem de pessoas do estado clerical para o secular, ou a passagem dos bens eclesiásticos à propriedade secular.

encarado como a totalidade da estrutura social. A implicação consequente desse processo não imuniza tradições e instituições religiosas a respeito de seus impactos.

Aqui se fala das propriedades estruturantes do processo de modernização, como é o caso do aspecto da racionalização do mundo moderno trabalhado por Max Weber e enfatizado por Bryan Wilson ou Peter L. Berger. Veja-se, também, a relevância da questão da diferenciação funcional<sup>3</sup> presente nos pensamentos de Niklas Luhmann, Talcott Parsons e Thomas Luckmann. Além disso, ainda temos a corrente da societalização<sup>4</sup> com Bryan Wilson; já Danièle Hervieu-Léger representa a linha da segurança existencial necessária<sup>5</sup> em conjunto com Pippa Norris e Ronald Inglehart.

Outra via erigida é a do igualitarismo e do individualismo de Steve Bruce<sup>6</sup>. Todas essas linhas de argumentação põem, conforme Moniz (2017, p. 132), “[...] problemas à religião, ao menos no que diz respeito ao seu sentido de ser tradicional, pois estas ênfases reduzem ou, no limite, extinguem a sua relevância e/ou plausibilidade social”. Enquanto isso, temos a ponderação sobre o levantamento do que pode ser feito com segurança, conforme Gorski (2003), desde o ocaso da segunda guerra mundial de 1945 em diante, e os começos da década de 1960, onde a narrativa teórica da secularização foi incluída na teoria da modernização, a qual se torna num de seus axiomas centrais. Assim, um dos consensos na pesquisa destaca

---

3 Melo Junior (2013, p. 716-717) explica que estes processos direcionam o sistema social para a sua autorreprodução. As diferenciações que ocorreram no interior da sociedade acabaram reproduzindo funções específicas que trazem consequências para a própria evolução da sociedade. Daí a existência de diversos sistemas funcionais como sistemas sociais autopoieticos diferenciados no interior do sistema social total, a sociedade. São eles economia, ciência, direito, política, religião, sistema educacional, arte, amor, movimentos sociais, entre outros mais. Nessa direção, o ponto de partida para o entendimento da dinâmica formadora dos sistemas sociais é o processo de diferenciação funcional, o que implica dizer que desde si mesmo, um sistema se diferencia produzindo subsistemas parciais, os quais, a partir do sistema original, são agora parte do entorno. Aqui reside um ponto fundamental da teoria de Luhmann: ao mesmo tempo em que os subsistemas sociais constituem entornos uns para os outros, a estrutura de relações entre eles define a própria forma como a sociedade organiza as suas comunicações. E o aumento da complexidade sistêmica é o elemento que promove a diferenciação da sociedade.

4 Segundo Wilson (1982, p. 96-97), este procedimento se organiza com a preocupação paulatina das seitas em educar a segunda geração de seus contingentes. Isto é algo que fomenta a socialização de sua membresia mais jovem e as subseqüentes e as conduz a um maior interesse pela educação.

5 Para Hervieu-Léger (2009, p. 194), existe a relevante consideração que indica algo acerca da necessidade de os humanos forjarem os seus “deuses”: os homens têm necessidade dos deuses para existir em sociedade, mas os deuses dependem dos homens, que se dedicam, por meio do culto que lhes prestam, a preservar sua existência. As práticas religiosas e as crenças que racionalizam teologicamente sua necessidade social têm como função reativar regularmente e perenizar a “emoção das profundezas”. Elas relançam a própria dinâmica da vida coletiva, garantindo a “restauração moral” dos indivíduos que retornam à vida profana com mais coragem e ardor.

6 Santos (2016, p.176) argumenta que a conjunção das noções de pluralismo, igualitarismo e individualismo é fundamental na elucidação proposta por Bruce: não é simplesmente em decorrência da convivência de pessoas com crenças diferentes ou com crença nenhuma (pluralismo) que as sociedades se secularizam. No começo, a perseguição (muitas vezes com um resultado letal) perpetrada pelos grupos de crença majoritários bem como o insulamento confessional (simbolizado pelo lema *cujus regio, eius religio*) eram suficientes para lidar com o pluralismo. É apenas com o fortalecimento dos ideais de igualitarismo e dos direitos individuais que o pluralismo se torna secularizante. Uma vez que todas as posições e pessoas precisam ser respeitadas, para se evitar um conflito insustentável e divisões sectárias, tanto o Estado quanto o espaço público, e até mesmo as relações interpessoais, precisam se tornar cada vez mais neutros em matéria de crenças religiosas.

que a religião, com seu influxo público, foi sofrendo um acentuado grau de redução em seus contingentes populacionais.

O fenômeno da secularização nessa linha argumentativa se apresentaria como um processo autoevidente, assim, para Fichter (1981, p. 23), “[...] este fenômeno seria uma espécie de posição doutrinária e ideológica. Esta posição se erguia como uma espécie de dogma inquebrantável da teoria sociológica”<sup>7</sup>. É fato que a repercussão do ideário da secularização ganha vulto nos centros acadêmicos da Europa e América do Norte nos períodos pós-guerras.

Entretanto, quando pensamos nestas referências topográficas, nos encaminhamos para o lado mais simbólico da questão, sendo a teoria da secularização uma expressão nuclear do espírito da modernidade iluminista. A secularização, para Hadden (1987), teria encetado o entendimento por meio do qual houvesse um retorno às proposições de ordem natural, absoluta, autossuficiente e normalizadora dos fundamentos axiomáticos secularizantes das sociedades contemporâneas. Podemos nos questionar se a secularização se constitui como um fenômeno fundamentalmente representativo para fazer um diagnóstico sociocultural atualizado.

De forma inversa, Marramao (1997) expõe que temos uma gama de trabalhos filosóficos, sociológicos e históricos que fazem suas genealogias e demonstram que os seus significados hodiernos se erigem como resultado de uma série de extensões semânticas do seu sentido pré-moderno. Desta maneira, parece que se tem uma compreensão razoável desse fenômeno da secularização, mas faz-se necessário examinar os mais diferentes argumentos sobre esse conceito ao longo da história intelectual que o envolve.

De forma mais precisa, teve-se de passar por um conjunto de mutações qualitativas e transitivas peculiares, e, neste sentido, expõe Blumenberg (1999, p. 4): “[...] a respeito da tese da secularização, justamente pela razão de ela ser somente inteligível ao poder ser encarada como um recurso de inteligência razoável em relação ao que diz respeito à fase sazonal anterior que lhe precedeu”.

A concepção de secularização, para Moniz (2017), conserva em si uma esfera de processamento genealógico no choque dialético sobre os processos de ruptura e continuidade entre as eras moderna e secular e as suas proveniências religiosas.

---

7 Convém destacar que todas as traduções em língua estrangeira neste trabalho são de minha responsabilidade.

Segundo Marramao (1997, p. 10), “[...] a ‘pretensão genealógica’ do teorema da secularização consiste essencialmente em contestar a representação da modernidade como princípio autossuficiente e como início absoluto [...]”.

Todavia, assentido a este aparato metodológico contestado da genealogia, que na linha argumentativa de Marramao nos apresenta um pensador incontestavelmente laico, como Benedetto Croce apontava que as candentes prerrogativas modernas da liberdade individual e a curiosidade científica são incompreensíveis sem as dimensões de infinito e a ruptura dos limites que apareceram com os aportes da denominada “revolução cristã”. Esta precedência de pressupostos religiosos serviu de inspiração para o trabalho genealógico de filósofos como Friedrich Nietzsche, Michel Foucault e Giorgio Agamben, cujas obras nos possibilitam notar a abordagem de suas análises que demonstram as condições que forjaram a proveniência religiosa de tematizações da cultura moderna, sem cair no erro de petrificar as suas mutações e escamotear a origem dos problemas. Com isso, notamos que talvez não exista uma gênese monolítica para os eventos que envolvem o fenômeno da secularização, pois as forças que conduzem esse processo são, sobretudo, abrangentemente plurais desde a sua fundamentação teórica originária. De acordo com Paiva (2010, p. 7),

As grandes teorias que surgem a partir do século XVII, substitutas da cosmologia e teologia cristã, são grandes narrativas seculares que trazem novas formas de organização social do mundo ocidental, cujo referencial passa a ser o indivíduo portador de direitos. A relação entre indivíduo e sociedade assume contornos mais precisos com o ideário iluminista do século XVIII, para chegar às teorias liberais, socialistas e comunitaristas do século XIX. No nível filosófico representam concepções novas e o fundamento epistemológico passa a ser o indivíduo portador de direitos naturais. E também o momento do surgimento dos Estados nacionais, do Estado de direito e da sociedade civil, e nas primeiras análises sociológicas, Marx, Durkheim e Weber fornecem chaves analíticas das mais abrangentes para o entendimento do processo de secularização da sociedade moderna. São, em suma, mudanças profundas em direção a uma visão de mundo secularizada e centrada no indivíduo.

Essa reconstrução pode ser feita pela via do método genealógico, mas constatamos que o paradigma da secularização se elenca como uma teoria que graceja entre os teóricos da modernidade ocidental de maneira interpretativa diversa. Contudo, percebemos que uma série de jogos de forças engloba circunstâncias contingenciais, descontinuidades, contradições e incertezas

empíricas que consideram os défices de natureza histórica não resgatável em sua totalidade.

Seguindo o pensamento de Kate (2015, p. 207), “[...] uma abordagem genealógica de reconstrução desta aporia, confere sentido ao fenômeno da secularização pela razão de dificilmente este poder ser associado a uma era ou fase exclusivamente concreta da história humana”. Conforme Marramao (1997), esta metodologia nos ajuda a explicar que as origens do fenômeno da secularização têm pouca relação com a noção argumentativa de um declínio inevitável da religião no decurso da modernidade.

O filósofo italiano observa, porém, de um modo contrário, o fato de que os seus fundamentos podem ser situados no processo de morosa modificação da era axial<sup>8</sup> e com a fundação do movimento do cristianismo; para ser mais preciso, no étimo protocristão *saeculum*<sup>9</sup> e na sua metamorfose. O fenômeno da secularização pode ser entendido como herança desse legado, com todas as suas conquistas, dilemas e evidentes fracassos.

Com isso, temos que submeter o fenômeno da secularização a uma reconstrução de sentidos com fundo genealógico; porém, não basta pensarmos apenas num princípio natural, absoluto e autossuficiente. Ademais, o termo necessita ser sublinhado até o ponto relativo e culturalmente situado de sua narrativa e do projeto que se convencionou chamar de modernidade. Isso nos permitirá situar inicialmente qual o lugar ou papel das religiões para dentro da vida político-cultural da modernidade. Não obstante, avançamos nesse levantamento etimológico da terminologia da secularização, com o intuito de irmos cercando cada vez mais as nuances semânticas do termo. Se recorrermos às definições de estudos orientados que estabelecem o sentido terminológico da secularização, teremos a

---

8 Segundo Moniz (2017, p. 134), o conceito de era ou período axial foi elaborado inicialmente por Karl Jaspers, na obra *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), e posteriormente desenvolvido por Taylor (2007), aplicando-o à concepção da era secular. Em traços gerais, a era axial, situada entre 800 e 200 a. C., caracteriza-se por uma ruptura, supostamente independente, mas alegadamente simultânea, nas três dimensões de enraizamento – ordem social, cosmos e bem humano – de diferentes civilizações da época – chinesa, indiana e ocidental. A revolução axial não ocorreu de forma súbita, mas por meio de um processo de lenta transformação e emancipação humana – responsabilidade, progresso tecnológico, ciência e filosofia – e, concomitantemente, de crescimento de novas religiões (monoteísmo, confucionismo ou budismo) – desafiadoras das ideias de mito, politeísmo e da inquestionabilidade da natureza e da fé. Por exemplo, a urbanização e a erosão da civilização paroquial, normalmente associada a fortes vínculos religiosos; a expansão da literacia e a educação e o fim do monopólio do conhecimento do clero; a ciência e a tecnologia e o desenvolvimento de caminhos alternativos aos religiosos para se compreender o mundo; as ideologias políticas e o surgimento de novos princípios reguladores e legitimadores da ação estatal; o crescimento do Estado moderno e a centralização de funções oferecidas anterior e exclusivamente pelas instituições religiosas; a participação política dos indivíduos e a sua relativa emancipação do controlo das elites políticas e religiosas; ou a modernização econômica e prosperidade que levam os indivíduos a recorrer menos à religião.

9 Flickinger (2016, p. 15) esclarece que o vínculo etimológico do termo secularização com o do *saeculum* latino não deixa dúvida quanto a que se poderão encontrar, na conotação originária do último, certas características do conceito de secularização. Vale a pena, por isso, perseguir as pistas que levaram ao uso comum de *saeculum* (em português, “século”).

explicação em seu étimo sintático como substantivo. Assim, na perspectiva de Cox (2015, p. 49), “[...] a palavra secular provém do termo latino *saeculum*, significando “esta idade presente” [...]”. Este termo é o adjetivo derivativo de *saecularis*, porém o significado unívoco destas palavras é mundo, mas no latim existe outra palavra para a representação deste sentido: *mundus*. Porém, mesmo que exista certo consenso, algumas dificuldades se mostram durante a análise gramatical em relação à origem das palavras com ditongos *ae* e à sua, posterior, tradução. Isso acabou, de acordo com Moniz (2017, p. 136), “[...] gerando uma multiplicidade de indicações de sentido para o termo *saeculum*, ou seja, temos as definições de idade, época, era, tempo, geração, vida humana, duração da vida ou geração, século, período máximo de cem anos, um extenso período de duração indeterminada ou tempo sem ocaso”. Logo, o termo *saeculum* surge, em primeiro lugar, como unidade ligada à temporalidade entre os etruscos e acaba posteriormente assumido pelos romanos.

Um dos exemplos mais pertinentes é o da celebração das *Ludi saeculares*<sup>10</sup> que marcaram a transição da *saecula* na República de Roma. Esse evento se constitui em algo que acontecia entre 100 ou 110 anos, pois refletia a grande duração que, possivelmente, a vida humana poderia ter. Assim, em sua gênese, o termo latino consagrado para explicar a questão aparece no bojo da história protocristã latina, cuja intenção era demonstrar a conotação de certa temporalidade exclusivamente mundana, qual seja o *saeculum*, que, conforme vimos, estes dois termos latinos foram utilizados para designar o termo “mundo” e o outro era *mundus*, pois seria daí que se originaram uma série de problemas de ordem semântica e propriamente teológicos.

Ora, neste sentido, segundo Casanova (2012, p. 19), “[...] etimologicamente, o termo secularização deriva da palavra latina medieval *saeculum*, com sua conotação espaciotemporal dual de *era secular* e *mundo secular*”. Segundo Weingärtner (1967), o termo *saeculum* era uma terminologia utilizada corriqueiramente para a

---

10 Conforme Falcão (2018, p. 322-323), a concepção do tempo que transparece da prática religiosa romana não é escatológica, porém, mais vocacionada para o ciclo; a perspectiva não é a de que o homem caminha para um dia de juízo final, ou algo semelhante; um ritual que ilustra na perfeição esta perspectiva sobre o tempo são os próprios *Ludi saeculares*, uma longa tradição de sacrifícios e rituais expiatórios, primeiramente celebrados ad hoc, e posteriormente associados, não sabemos como nem em que medida, à noção de *saeculum* - um conjunto de cem anos ou de cento e dez anos, segundo as diversas leituras, o tempo que dura uma geração humana, de forma a que quem presenciasse tais jogos, nunca mais o pudesse fazer. Eram rituais cômicos, exclusivamente celebrados (até ao tempo de Augusto) durante três noites, em que predominava a cor negra, e onde abundavam os sacrifícios de sangue de carácter expiatório, com um objetivo específico: reiniciar Roma num novo *saeculum* de prosperidade e majestade, uma concepção religiosa do tempo que implica uma noção de ciclo, como celebra o poeta Horácio no hino que compôs para o último dia dos *Ludi saeculares* de 17 a. C.: “que o constante ciclo de onze décadas / de novo traga o canto e os jogos, / apinhados de gente, durante três claros dias / e outras tantas deleitosas noites”; “certus undenos deciens per annos / orbis ut cantus referatque ludos / ter die claro totiensque grata / nocte frequentis” (Hor., Carm. saec. 21-24).



tradução do conceito grego de *aeon* e tinha o significado de “época” ou “era”. Já num outro ângulo, o termo *mundus* era utilizado para a tradução da expressão grega *κόσμος*, que tinha o significado de “universo” e ainda “ordem criada” que, de forma mais pertinente, invocava uma noção de dimensão mais espacial. Todavia, conforme Moniz (2017, p. 137), “[...] a ambiguidade que apresenta o latim, nos mostra um problema teológico aprofundado, isso porque, reflete a dissensão nuclear entre as duas noções diferentes da existência. Ou seja, para os gregos, a consideração se dava na perspectiva espacial; já para os hebreus, era temporal”.

Dessa forma, a força e o influxo da tradição bíblica dos hebreus tiveram que se relacionar com o modo de ver o tempo da cultura helenista, de tal maneira no judaísmo, conforme Grossi e Sesboué (2003, p. 429), “[...] a consciência de ser o povo da Aliança se mantém em Israel no tempo do helenismo, cuja influência é contida pela revolta dos Macabeus e pela afirmação de um judaísmo independente”. Isso forçou o povo judeu a ter a percepção de viver em uma realidade totalmente marcada pela existência temporal, atravessada por fatos políticos e culturais com conflitos infundáveis. Sendo assim, as raízes do mundo ocidental foram se modificando num sentido atenuado pelo robusto devir histórico híbrido secularizante, sendo que o cosmos virou *aeon* e o *mundus* transformou-se em *saeculum*. Todo esse movimento faz-se útil para elucidar que, desde os começos, as terminologias *saeculum* e *saecularis* acabaram sendo constituídas com uma forma semântica criteriosa temporalmente de sentido inferior. Essas definiram esse mundo como algo fugaz e temporário, em contraposição à visão perene e inalterável do mundo religioso. A presença dessa visão de mundo pulula entre os textos filosóficos e teológicos de diversas correntes de pensamento dentro cristianismo primitivo. Na reflexão teológica negativa<sup>11</sup> de Tertuliano de Cartago, o termo *saeculum* se origina como sinônimo de *mundus*. Dentre as diversas designações, temos a noção de universo como o conjunto de seres e das paragens terrenas habitadas. Se assumirmos a assertividade do axioma em termos espaciais, o substantivo *saeculum*, em sua acepção basilar de terra ou de homens que vivem na terra, torna-se, na reflexão teológica de Tertuliano, um termo com sentido negativo; porém, representa entre outros, os costumes, as relações e os estilos de vida *hostis à*

---

11 Na perspectiva de Tillich (2007, p. 112), Tertuliano tece uma teologia negativa, dando ênfase a um aspecto pessimista, devido ao fato de tal reflexão recair sobre a noção de pecado das origens. Este acaba sendo um tópico teológico da tradição patrística que marcará todo o Ocidente posteriormente. Este teólogo patrístico falava do *viciium originis*, vício original, identificado com a sexualidade. Foi com ele que se iniciou propriamente essa tendência presente no cristianismo romano de depreciar o sexo ao lado da ideia da universalidade do pecado.

mentalidade cristã primitiva cravada na noção enfática e universalista do pecado como vício original.

Durante o século IV, a terminologia *saeculum* também foi incluída na versão da Bíblia em latim chamada *Vulgata*, traduzida por São Jerônimo. A intenção foi a de apontar o significado do cosmos numa acepção amplamente negativa, ou seja, no momento presente ou no século vigente em oposicionalidade à eternidade e ao futuro, tendo como perspectiva o promissivo Reino de Deus. Essa terminologia cumpre o papel de fazer a descrição do universo das consciências pagãs e, assim, expressar o expansivo déficit dentro do pano de fundo do cristianismo primitivo, entre os dois estamentos, isto é, o dos clérigos e o dos fiéis leigos, segue-se conforme Catroga (2010, p. 49),

Relembre-se que, no cristianismo, a palavra *saeculum* foi aplicada na *Vulgata* (São Jerônimo) para traduzir *kósmos* numa acepção negativa: o “momento presente”, este “século”, em oposição à eternidade, ao futuro – o “reino” prometido por Deus. Por isso, ela virá a ser utilizada para caracterizar o mundo dos pagãos e para exprimir o gradual desfasamento, no interior do cristianismo, de duas categorias: a dos clérigos e a dos crentes.

Contudo, mesmo que esse movimento tenha contribuído significativamente, é com Aurélio Agostinho (354 d. C. - 430 d. C.) que temos a última transformação do conceito de *saeculum* numa categoria de natureza teológica fundamental para o movimento cristão nascente, pois, assim, confere-se uma conotação inovadora ao termo. Para Griffiths (2012, p. 33), o santo bispo de Hipona, Agostinho “[...] na obra *Cidade de Deus* no século V, argumenta que exista uma filosofia da história que expõe a perspectiva épica com o seu início e fim, tendo este começo com a criação do mundo por Deus e seu ocaso com o retorno de Cristo”. A partir disso, inaugura-se outra fase escatológica que tem princípio, mas não se estrutura num fim, iniciando com o fim e se perpetrando como começo infinito. Todavia, o fim do século é exaustivamente forjado por uma gama de elementos que se inauguram com a criação do cosmos como uma totalidade acabada e ordenada, se encerrando com o juízo final fraturando em definitivo e de modo indelével a cidade de Deus e a cidade dos homens. Logo, o *saeculum* tinha sido, portanto, um conceito temporal e espacial, ou seja, o mundo entre o tempo presente e a epifania da *parusia* cristológica, na qual as pessoas cristãs e pagãs teriam que manter a convivência e cooperar de modo a conseguirem os seus objetivos terrenos. Assim, a pertinácia

desta sistemática classificatória dual da corrente agostiniana entre o mundo do aquém e o do além, representado na cidade dos humanos, e o outro mundo, o da cidade divina, funda um modelo de filosofia da história. Essa matriz cristã de uma teologia ou filosofia da história contribuiu para a estruturação da narrativa histórica específica da cristandade no Ocidente e, ainda, de toda a marcha da história secular no geral da humanidade, decorrente dos fatos mundanos ocidentais. Essas duas cidades, como observa Pecoraro (2009, p. 13), “[...] são representadas pela imagem alegórica bíblica dentre os dois gêneros que estão em oposição, pois a cidade terrena é fundada por Caim, o fratricida, e a cidade divina começa com Abel, a vítima inocente”.

Desse ponto de vista, a junção medieval cristã dessa problemática, soluciona a tensa questão presente entre hebreus e gregos, colocando o mundo espacial ou religioso, numa escala amplamente elevada, e o mundo temporal histórico e secular, numa frenética mutabilidade, e num estado de baixeza sem precedentes. Considerando esse pano de fundo, temos o caso da vocação de um padre secular<sup>12</sup> como alguém que atua no presente *saeculum*, mesmo que se encontre tecnicamente no mesmo patamar de honraria teologal dos padres regulares. Agora, ele passa a ser conotado de forma negativa como se estivesse numa posição inferior à que ocupava o clero regular que exercitava a sua forma de vida na clausura, com uma atitude contemplativamente ativa, diante da ordem perene da divina verdade. Desde o campo desta teologia contemplativa que vai ganhando força no período do medievo, a noção de secularização da temporalidade moderna vai se impondo para dentro da história profana na vida dos agentes humanos. Aqui a noção de secularização tem a significância de tornar terreno, isto é, mudar pessoas ou coisas religiosas em seculares. Nesta compreensão, argumenta-se que a forma deste tipo de mundanidade vai sendo produzida, segundo Casanova (2014, p. 24), “[...] no seio da teologia da história medieval dentro das disputas nesta fase do cristianismo. Assim, é que se faz possível compreender o *saeculum* como uma alegoria fundamental do processo histórico de secularização no ocidente”.

---

12 Seguindo e tomando como tarefa o argumento de Agamben (2011, p. 15), existe uma urgência de esclarecimento preliminar sobre o significado e as implicações do termo secularização. É fato bem conhecido que esse conceito desempenhou uma função estratégica na cultura moderna – que seja, nesse sentido, um conceito de “política das ideias”, isto é, algo que “no reino das ideias sempre encontrou um adversário contra o qual lutar pelo caminho”. E isso vale tanto para a secularização em sentido estritamente jurídico – que, retomando o termo (*secularisatio*), designava a volta de um religioso ao mundo, tornando-se Europa, no século XIX, a palavra de ordem no conflito entre Estado e a Igreja sobre a expropriação dos bens eclesiásticos.

Sobre isso, de certa forma, paira um consenso entre os estudiosos de que a conotação teológica do significado da secularização advém do universo cristão primitivo e, mais especificamente, das lutas entre universo eclesial e mundo profano. Segundo Pierucci (1998, p. 63), “[...] a imagem de liberação do religioso de uma ordem religiosa para o mundo secular, é uma representação paradigmática. Contudo, a nuance semântica que se produz na baixa Idade Média, adentra aos textos do direito canônico católico romano”. É o *Codex Iuris Canonici* que legaliza a ação legítima com consequências práticas e reais para dentro da vida do clero. Desta forma, as normas canônicas conferem o sentido de que com a secularização dá-se a passagem de um religioso em sua vida virtuosa do estado de padre regular, sendo um membro de uma ordem religiosa governada por uma regra, para o estado condicional de secular. Isto é, aqui temos um sacerdote que está ligado imediatamente a uma diocese e que exerce o seu ministério junto ao laicato paroquial. Tal concepção conferiu tanto uma imagem espacial como individual da problemática da secularização. A tensão da espacialidade se mostra à medida que o espaço do sagrado próprio dos mosteiros começa a fazer oposição ao espaço profano do mundo. A saída do monge de sua comunidade religiosa em direção à esfera do profano tem certa implicação simbólica ou não, pois ela incide na perda do espírito de comprometimento com a causa pela qual a sua crença vivencial teve início, e se move para a esfera cronológica, pautada pela cultura política da secularização.

Cabe frisar que a semântica da terminologia secularização tem algumas nuances sutis. Isso porque, além da supremacia da modificação do tipo de clero, o que se desenvolveu foi uma noção de redução do padre à condição laical, pois, com a perda e a passagem de seu estado clerical, se confirma o elemento de que, genuinamente, tanto no sentido jurídico-canônico quanto no sentido histórico da secularização, o que está em jogo, segundo Marramao (1997, p. 23), “[...] em ambos os casos – seja no sentido do direito canônico, seja no de direito estatal – o conceito de secularização recebe seu significado essencial da oposição espiritual/secular”. Assim, a dicotomia entre o sacerdote regular e o secular, comporta em si uma dinâmica antitética entre o celestial e o terrenal, o contemplativo e ativo, o espiritual e o mundano. O sentido forte do termo secularização, vai ganhando corpo com a noção de que este apresenta a perda da aura religiosa no que tange a esfera do *saecularis mundus*, tendo em vista que não apenas o sentido jurídico e político

influíram no desdobramento desta terminologia, implicando na expropriação dos bens da Igreja, vertidos em favor dos príncipes com o advento da Reforma Protestante<sup>13</sup>, no sentido de estabelecer a transferência do patrimônio das igrejas territoriais, com o comando delegado aos nobiliárquicos mandatários territoriais. Na argumentação de Beckford (2003, p.34), “[...] o caso em que se sucede isso pela primeira vez de forma acentuada, é visto no movimento da Reforma da Igreja anglicana”. Nessa situação, acontece a degradação das relações entre o monarca Henrique VIII e o pontífice Clemente VII<sup>14</sup>, com o ato de supressão religiosa de 1530, no qual se dissolvem os mosteiros e os conventos católicos, e os transferem para o âmbito de poder por coerção da esfera de domínio do braço real secularizado. Pierucci (1998, p. 64), “[...] entende que estes atos foram autênticas ações de secularização que fundaram esta mentalidade num sentido moderno, pois estabeleceu os limites legais entre aquilo que estaria ou não estaria sob o controle da esfera religiosa”.

No entanto, os desdobramentos mais sólidos do processo de secularização situam-se, conforme grande parte dos estudiosos, no estabelecimento dos diálogos de paz ocorridos na Westphalia em 1648. Esse período foi marcado pelas guerras religiosas que se avultavam. Numa tarde de terça-feira, dia 08 de maio de 1646, o nobre Henrique de Orleães, como argumenta Moniz (2017, p. 140), “[...] duque de Longueville e mandatário da delegação franca nas negociações de Münster sobre a Guerra dos Trinta Anos, proferiu o verbo *séculariser* para a questão complicada do estatuto dos bens católicos nos países protestantes”. Diametralmente aos ocorridos que se deram na Inglaterra por volta de 110 anos passados, a sua meta era reparar os danos que a igreja católica tinha sofrido em relação às expropriações territoriais. Pela via do dispositivo da secularização, tal perda era, concomitantemente, negada e assumida com certo tom eufemístico, porque carregava consigo um sentido de transitoriedade e mutação pacifista, sendo encarado como um ato de mera abertura para um tipo de reversibilidade do uso das propriedades espirituais para o bem

---

13 Gregory (2019, p. 20) argumenta que o mundo ocidental hodierno é um produto extraordinariamente complexo e um emaranhado com rejeições, retenções e transformações do cristianismo medieval ocidental, sendo a era da Reforma constituída como um divisor de águas decisivo. Nas vésperas da Reforma, o cristianismo latino constituía para o bem ou para mal a cosmovisão, que estava longe de ser hegemônica, mas estava institucionalizada, em cujo seio a imensa maioria dos europeus vivia e encontrava o sentido de sua vida. A influência da Reforma no processo de secularização final foi complexo, absolutamente indireto, profundamente não deliberado e estava longe de ser imediato.

14 Henn (2003, p. 25) indica que desta querela é que surge o anglicanismo na Inglaterra depois do ato de supremacia de 1534, em que Henrique VIII foi proclamado chefe supremo da Igreja dentro de seu reino. Nos séculos seguintes, o anglicanismo se espalhou por todo o Império Britânico. A Comunhão Anglicana compreende 25 Igrejas nacionais independentes unidas entre si pela comunhão com o arcebispo de Canterbury. Cerca de metade dos anglicanos do mundo vivem nas Ilhas Britânicas.

comum temporal. Segundo Pierucci (1998, p. 63), “[...] a utilização pela primeira vez do termo secularização ou numa terminologia derivada de outro idioma que não o latim, ocorre num campo de ação de natureza eclesial”. Da mesma forma que se fixa a distinção entre clero regular e secular, agora, a diferenciação está posta na intersecção entre aquilo que é religioso e o que é mundano. Assim, a secularização indica o traslado da propriedade de jurisdição eclesiástica para as regiões de ordem secularizadas profanas.

Temos aqui um avanço semântico de extrema relevância; isso porque, assim se acirra a já progressiva distinção entre o que é religioso e o que se mostra como secular, que já se desvela como aquilo que não tem natureza religiosa. Logo, o que se abre é uma concepção plena daquilo que seja de ordem jurídica e política. Ademais, a noção de secularização reorientará o seu sentido ao designar não apenas a passagem de determinadas instituições do poder religioso eclesial para dentro do campo de poder secular na sociedade civil, mas também indicará a emancipação do poder político em relação à famigerada governança da Igreja. A partir de agora, a expressão “secularização” acaba sendo usada para além das camadas de sentido religiosas. Essa expressão se adequa ao uso da nascente esfera pública civil e começa a ser ligada ao significado estrito e forte dos âmbitos jurídico e político, passando a ser entendida com duas conotações, isto é, ora negativa ou positiva. Entretanto, pelo fato de se situar correntemente na esfera política, a secularização tem um significado distinto do uso que os romanos ou o direito canônico lhe inculcaram. A posição de sentido está ligada à noção de expropriação injusta e usurpação ilegal e negativa, pois aponta agora para a motivação de que exista uma crescente eficiência, tanto na exploração quanto na gestão dos bens reivindicados pelos governantes seculares de uma forma positiva. Consequentemente, segundo Moniz (2017, p. 141), “[...] temos pela primeira vez, desde a sua apropriação pela teologia cristã, as coisas do *saeculum* que possuem um valor superior face às religiosas”. Dessa forma, a secularização se torna um termo correspondente à noção de racionalidade e de emancipação do poder da esfera de ação religiosa.

Portanto, para Dawson (2018) faz-se relevante considerar as implicações advindas dessa nova mentalidade, pois a sua repercussão se expande no contexto da Revolução Francesa quando, em 02 de novembro de 1789, na Assembleia Nacional Constituinte, Talleyrand, nas funções de estadista, anuncia, conforme Hurd

(2008, p. 13): “[...] todos os bens da igreja estavam colocados à disposição do Estado”. Todavia, conforme Pierucci (1998, p. 13), “[...] existe outro ocorrido histórico que marca de forma relevante o desenvolvimento do significado da terminologia *säkularisation*”. Se considerarmos o traço semântico aproximativo com a paz de Westphalia, o que surge na Alemanha é o dado de quando o tratado foi estabelecido entre Napoleão e os príncipes territoriais germânicos secularizados já em 1803. O sentido da palavra remete ao campo do direito alemão, atrelado à ideia de que a secularização passa a ter o significado de transferência dos territórios que ainda estavam juridicamente na posse da igreja católica, para o poder de propriedade dos príncipes seculares territoriais protestantes. Sendo assim, em oposição às intenções formais da paz de Westphalia, a terminologia começa a designar uma espécie de expropriação compulsória, legal e decisiva de ampla e total reconfiguração de posse da parte dos bens eclesiásticos. Agora, o que estaria em vigência seria a colocação dos bens à disposição e bel-prazer do soberano territorial. Esse grande movimento de secularização, além de confirmar o caráter jurídico e político do significado dessa expressão, conforme Marramao (1997), ainda diluía o aparente sentido técnico e neutro do vocábulo *séculariser*, utilizado anteriormente por Longueville. A partir dessa evolução, a secularização atrai para si uma carga final e ostensiva de negatividade. Essa questão comportou em sua evolução uma tensão essencial que, sobretudo, em solo germânico, onde o termo *kulturkampf* tem forte valor, a *säkularisation* teve a sua mutação terminológica ligada a uma compreensão profundamente polêmica.

Nos desdobramentos dessa camada de sentido da secularização, o que nos é desvelado é o fato de que por volta de meio século na Inglaterra, até 1851, Georg Jacob Holyoake foi um dos líderes mais importantes do movimento racionalista britânico e fundador da *Sociedade Secular*, na qual o termo *secularization* acaba sendo cunhado em outra linha de sentido e ação. O forjar desse vocábulo tem a intencionalidade de fazer a descrição de um movimento que conceba, explicitamente, a proposição da organização social que seja guiada a partir de então, sem qualquer referência a alguma matriz de ordem teológica ou ligada ao estatuto do sagrado, mesmo que, segundo Cady e Hurd (2010, p. 3), “[...] o termo em sua gênese, não tivesse sido posto com um sentido de oposição à religião ou em paralelo dualismo de secular e religioso”. O termo em jogo (*secularization*) ostenta a pretensão de caracterizar a ação de emancipação política com inspiração

humanística, no entendimento de Dobbelaere (2004, p. 22), “[...] tem o compromisso com a ordem mundial e com um programa ativo individual de resolução das aporias que concernem aos humanos, sem fazer qualquer recorrência às argumentações presentes nas fontes religiosas”. Nessa direção, o secularismo foi estabelecido como termo inerente a uma ideologia do progresso que assumia a noção de secularização como um processo positivo e moroso, porém, de natureza irreversível na operatividade de emancipação das esferas seculares em relação às religiosas. Esse caudal cultural faz a defesa intransigente das categorias de razão instrumental, natureza e experiência.

Dessa forma, a construção do sentido vocabular na concepção de *saeculum* reafirma a sua supremacia em termos de significado referente à esfera religiosa, assim como passa a ser compreendida como a condição central para o progresso da nova forma de vida humana na modernidade. A partir do desenvolvimento dessa linha de sentido, ocorre um desdobramento no significado mais estrito e conflitivo da secularização, de como vimos na Alemanha o termo *säkularisation*, e na Inglaterra *secularization*. O termo ganhou acepções distintas; no caso da França o que se impõe é a noção de *laïcité*. Essa nova terminologia não seguirá rejeitando ou substituindo aquela que provém do termo *saeculum*. Todavia, bem ao inverso disso, essa é uma das nuances dinâmicas do processo de secularização. Aqui temos uma característica influente para dentro da realidade social, política e cultural das sociedades à época. Se refizemos a reconstrução básica das origens pré-cristãs desse termo, segundo Espínola (2018, p. 13), “[...] a derivação da língua latina de laico vem de *laicus*, ou seja, algo que é comum e ordinário, que tomou a sua origem etimológica do grego tardio *laikos*, isto é, do povo no sentido grego de *laós* que remete aos leigos”. Aqui, temos o significado da noção de povo a partir do qual o clero sacerdotal acabou se distinguindo como uma forte noção de hierarquia. Apenas na segunda parte do século XIX é que o significado do termo começa a ganhar sentido filosófico com contornos mais precisos. Apesar disso, o termo foi sendo conduzido à manutenção de uma pretensiosa neutralidade que visava expressar uma suposta imparcialidade do poder estatal diante das crenças religiosas.

A articulação do termo “laicidade” se deu de forma semelhante aos meandros daquilo que sucedeu com a secularização, ou seja, esses foram confeccionados pelos fatos históricos da época. Alguns dos eventos foram reações à Lei Falloux de



1850, à proclamação da III República em 1870 e à Comuna de Paris de 1871, que faz menção à distinção entre as esferas religiosa e política. Essa circunstância levou a uma espécie de desenvolvimento semântico em que as palavras derivadas de “laicismo” e “laicizar” superam o sentido do termo “secularização”, pois seu significado segue para além da esfera de neutralidade e imparcialidade. Assim, segundo Moniz (2017, p. 143), “[...] laicidade passa a representar, grosso modo e à semelhança do secularismo, uma revolução cultural militantemente empenhada no enraizamento dos direitos de cidadania e no uso da crítica, autônoma e emancipada”. Portanto, um dos aspectos da secularização foi se erguendo sob esta dura separação entre aquilo que era de ordem religiosa e o que era secular, isso num sentido de anular a força cultural do que tinha sido de ordem clerical. Imprimiu-se, assim, uma marginalização do religioso, pois foi erguida uma esfera social e política de liberdades na qual os símbolos religiosos não ditavam mais as normas. Agora, o que era validado pelo poder laico estatal e passa a nutrir o funcionamento de um sistema de ensino obrigatório, público e gratuito, será o significado robusto das práticas estabelecidas pela categoria de laico.

A partir de então, a secularização ganha outro corte semântico, desvinculando-se amplamente de seu tom original. Se na gênese de seu sentido o termo busca definir certa noção de tempo e espaço dualista entre sagrado e profano, sendo dois modos de o clero se entender, a saber, como regular e secular, há em seguida a designação de uma ação de transferência temporária das propriedades religiosas para as estatais. A nacionalização e expropriação decisiva destas mesmas propriedades acabam se consumando na prática. Passamos assim para a consecução de um movimento filosófico calcado na noção de progresso humano que não comporta as fontes religiosas, a priori, em razão do forte apelo ao secularismo como projeto humanista que privatiza e discrimina as mentalidades religiosas, pois afasta as suas instituições e os seus símbolos da esfera pública moderna com a noção de laicidade. Segundo Asad (2003, p. 192), “[...] temos aqui uma notável inversão ideológica, que marca a ação de um movimento de dentro para fora do cristianismo”. Logo, a secularização avança de um sentido supostamente neutro e positivo que favorece ela mesma, diante do contraste entre aquilo que seria de ordem celeste e perfeita para o profano mundano e terrenal. O significado pretensamente imparcial e negativo, contrário à religião, é afirmado pelas

autoridades no contexto temporal, imanente e mundano que os ares seculares fomentam em favor do desenvolvimento humano laicizado.

Notamos nessa reconstrução que as demandas de significados históricas do conceito de secularização foram sendo entremeadas por um uso ambíguo ligado às questões de linguagem, porém, o seu sentido realmente é desenvolvido enfaticamente num tom transicional negativo e destrutivo de uma ordem moral precedente calcada no fundamento teológico do cristianismo latino. Isso vai sendo adotado como procedimento metodológico pelas ciências humanas no curso de busca por entendimento teórico do lugar das religiões nas sociedades modernas. Igualmente, com o epifenômeno das mutações técnicas e científicas da industrialização, o positivismo, o movimento do criticismo bíblico liberal, a impositação forte da teoria da evolução darwinista, o avanço social e político do liberalismo, capitalismo, relativismo e os regimes socialistas de meados do século XIX acabam se tornando o pano de fundo do campo das investigações que mostram as consequências dessas ações no curso evolutivo da tese clássica da secularização em seus múltiplos significados. Para Beckford (2003, p. 35), “[...] o que se tinha era algo no sentido de que a secularização, em suas múltiplas facetas heurísticas, tivesse sido a matriz de abertura catalisadora da própria modernidade”. Em mais uma variação de sentido do termo “secularização”, podemos perceber como a palavra possuir o sentido estrito de um movimento filosófico e humanista, para passar a ser compreendida em termos histórico-filosóficos que exerce influência paulatina ao determinar os rumos das sociedades modernas no Ocidente.

Um dos conceitos que contribui para tal leitura é o de secularização generalizada do intelecto europeu e secularização da política. Assim, diante dos avanços da modernidade secular, tudo indicava que aconteceria o declínio da importância da religião à época. Para Bremmer (2008, p. 437),

[...] os acadêmicos situaram o declínio com a secularização do cristianismo no Ocidente. Com isso a criação de uma concepção de secularização como declínio passa a ser rapidamente entendida como uma filosofia da história que vê no fenômeno da secularização, algo muito além da pura compreensão semântica ou programática do termo.

Todavia, o que se tem a partir de agora é a compreensão evolutiva e progressiva da humanidade em um processo de distanciamento das condições de crenças supersticiosas em direção à forma de entendimento da vida estribada na

razão, pois com isso se nutre a indiferença diante da crença que vai dos pressupostos da religião para o modo de pensar científico secularizado. O pano de fundo dessa aporia está circunscrito a um espaço estrutural em que o fenômeno da secularização sofre uma série de mudanças no que tange a religião cristã latina, desde a sociedade medieval até as sociedades modernas, com o nascimento de sua esfera pública. De qualquer forma, as teorias da secularização assumidas nas reflexões encontradas nas ciências humanas ao longo da modernidade incorporaram a crença central no pressuposto da categoria de progresso presente nas críticas formuladas tanto pelo Iluminismo como no Positivismo. Uma das consequências dos desdobramentos desse processo histórico, envolvendo o fenômeno da secularização, interpretou que se deu um declínio progressivo da religião no mundo moderno. Além de tudo, a teoria da secularização clássica acabou se convertendo numa possibilidade hermenêutica de se fazer filosofia da história, conforme pontua Casanova (2012, p. 21): “[...] vê esta como uma evolução progressiva da humanidade da superstição à razão, da crença à indiferença, da religião à ciência”.

## 1.2 DO MODELO SOCIOCULTURAL DO CRISTIANISMO LATINO AOS ALBORES DO PARADIGMA DA MODERNIDADE SECULAR

Ao pensarmos nos significados do paradigma da secularização, temos que tomar consciência de que esse é um processo que atinge várias áreas, com destaque para a vida cultural, política e jurídica. O processo foi posto em curso na constituição das formas de vida e identidades potencializadas desde o pano de fundo dos acontecimentos de emancipação da vida nos albores da modernidade ocidental. Segundo Gibellini (2002, p. 123),

A palavra “secularização” pode ter dois significados, jurídico e cultural. No sentido jurídico, significa a passagem de pessoas do estado clerical para o secular, ou a passagem de bens eclesiásticos a propriedade secular. Nesta acepção, duas etapas significativas da formação do conceito são as negociações para a Paz de Westfália (1648), que punha fim às guerras de religião, além de regulamentar a questão dos bens eclesiásticos, e o confisco e a incameriação dos bens eclesiásticos durante a Revolução Francesa e na época napoleônica. O significado cultural do conceito é mais tardio e só se forma por volta do século XIX e início do século XX, para indicar o processo de emancipação da vida cultural (política, ciência, economia, literatura, filosofia, arte e costumes) da tutela eclesiástica.

Dando continuidade para a nossa reflexão, frisamos que os deslocamentos dos argumentos religiosos, desde o núcleo de significados simbólico e normativo dos arranjos sociais pré-modernos, são acontecimentos por si só, revolucionários. Vários campos de saberes trazem muitas explicações sobre esse fenômeno, tais como a própria filosofia, os argumentos culturalistas, os científicos, os de ética aplicada, os sociológicos, políticos e os jurídicos. O processo de secularização promoveu a emancipação da vida política e dos códigos de conduta em relação ao poder da teologia moral emanado das tradições religiosas. O que ocorreu foi que cada um dos sistemas forjou para si explicações distintas, e ainda que exerçam influência uns nos outros, a busca por autonomia se tornou uma constante. O paradigma da secularização gerou várias consequências para dentro da forma de vida moderna, tendo sido a ruptura com a concepção política de teocracia vinda do medievo, posta em exame, resultando de uma maneira brutal nas guerras de religião (1562-1598), como o massacre do Dia de São Bartolomeu, por exemplo. Aqui acontece a rejeição de um modelo sociopolítico de matriz transcendente, isto é, daquele poder que emana do sagrado, para que exista uma sociedade bem ordenada pela via da revelação, conferida aos representantes do poder divino na terra, seja nos espaços da igreja ou das cortes medievais.

O processo de secularização se mostra em seus significados como sendo um procedimento de corte profundamente pautado por uma visão de mundo imanente, pois esse fenômeno paradigmático e antropológico comporta uma série de disputas e concessão de poderes a grupos e pessoas historicamente situadas. Quando usamos a noção do paradigma secular, temos de considerar que, nesse processo de secularização, muitos elementos sobre tal visão de mundo foram compartilhados na vida da comunidade política. Cabe frisar que a complexidade do processo de secularização é permeada por uma reserva de hermeticidade própria da construção das sociedades modernas no Ocidente. A fratura entre o corpo religioso e o político produziu uma gama variável de sentidos terminológicos para a categoria de secularização, como vimos inicialmente. Contudo, os processos históricos trilhados pelas comunidades políticas, ora com maior intensidade ou menor intensidade no bojo do processo de secularização, mostra o quanto as religiões desempenharam forte influxo na vida dessas comunidades. Porém, os níveis de racionalização que essas comunidades foram vivenciando em seu processo de desenvolvimento social determinaram a complexidade da formação de sua malha de organização

institucional. Aqui temos a aporia da correlação entre o poder político e o da religião, forjando, assim, um processo de diferenciação desde os momentos mais arcaicos até as análises mais recentes, conforme postula Valadier (1991, p. 15),

Historiadores, sociólogos e teólogos falam de secularização – aliás, não sem reservas – para analisar as relações complexas que as nossas sociedades modernas mantêm com a religião. Com efeito, este termo pode servir como meio fácil para designar um conjunto de traços característicos do estatuto concedido ou imposto à religião de alguns séculos para cá.

Quer seja nas sociedades gregas, romanas ou judaico-cristãs, o acesso às divindades, tinha uma ligação com a perspectiva do governo, isto é, seja com os modelos de acesso direto à divindade ou pela via dos conselheiros, como vigorou entre gregos e romanos. Assim, Miranda (2017, p. 22) assevera que “[...] as sociedades chinesas, indiana e muçulmana, bem como as comunidades australianas de aborígenes, indígenas americanas e diversas populações africanas, se organizaram primeiramente por meio de mitos e crenças religiosas”. Uma das percepções importantes neste jogo consta a ideia de que, até certa etapa avançada do processo evolutivo, as normas morais e o esquadro jurídico se mantinham em posição de distinção em relação aos rituais sagrados. Dessa forma, cabe o destaque de que as instituições sociais tiveram profunda influência de movimentos religiosos. Conforme argumenta Durkheim (2008, p. 496),

Por outro lado, sabemos, há muito tempo, que, até o momento relativamente avançado da evolução, as regras da moral e do direito eram indistintas das prescrições rituais. Podemos dizer, portanto, em resumo, que quase todas as instituições sociais nasceram da religião. Ora, para que os principais aspectos da vida coletiva tenham começado por serem apenas aspectos variados da vida religiosa, é necessário evidentemente que a vida religiosa seja a forma eminente e como que uma expressão resumida da vida coletiva em seu todo. Se a religião gerou tudo o que existe de essencial na sociedade, é porque a ideia da sociedade é a alma da religião.

Seguindo a perspectiva desse filósofo francês, notamos que essas forças religiosas detêm a potencialidade de carregar consigo uma gama de forças coletivas e morais, que se organizam em torno de um princípio superior na articulação conjuntiva social explicitada na própria vida das comunidades religiosas. Sendo assim, as religiões contribuem desde os tempos mais remotos para a dinamicidade da vida social e para a evolução das múltiplas formas de vida em sociedade. Entretanto, existe outra forma de encarar o fenômeno religioso, que acaba partindo

da base teórica aberta de que as religiões não são fundamentalmente sistemas ligados à crença, somente, mas sim sistemas de regulação da vida<sup>15</sup>. Essa forma de dominação das vidas e estrutura, ainda, por via do arcabouço normativo do direito que, com o processo de dessacralização, impresso pela expansão da racionalidade das luzes, visou suprimir a força do pensamento mágico. Nesse instante, toma-se o rumo de uma teologia que tenha como base a noção de revelação com um caráter mais bem articulado e sistematizado racionalmente. Esse processo de racionalização, conforme Cardoso (2013, p. 91), “[...] foi a marca da modernidade e se desenvolveu de uma maneira bem estruturada até o ponto de influenciar diversas esferas da teologia cristã [...]”. Aqui, não podemos perder de vista, os campos das ações eclesiais aos quais foram desde a sua gênese, pioneiros como instituições que normatizaram juridicamente, a presença de associações públicas e outras corporações no seio da vida social. Porém, torna-se inegável que o poder do Estado cada vez mais entra em tensão com a esfera religiosa, como argumenta Weber (1982, p. 383),

O Sermão da Montanha diz: “Não resista ao mal”. Em oposição, o Estado declara: “Deves ajudar o direito a triunfar pelo uso da força, pois se assim não for também serás responsável pela injustiça”. Quando tal fator está ausente, o “Estado” também está ausente; o “anarquismo” do pacifista terá nascido então. Segundo esse pragmatismo inevitável de toda ação, a força e a ameaça de força alimentam necessariamente mais força. As “razões de Estado” seguem, assim, suas próprias leis internas e externas.

Sendo assim, nas sociedades em que a normatividade do sagrado entrou numa zona em que a fratura com o arcabouço do poder estatal profano se deu rumo a uma racionalidade formal, isso produziu justamente o paradigma da secularização na modernidade em outras bases legais de corte profano. Porém, nas sociedades em que essas fraturas não se concretizaram com base nos códigos de natureza distintiva entre sagrado e profano, na linha da secularização, temos a persistência de sistemas governamentais marcados pelo poder estatal teocrático. Logo, o que aconteceu foi a castração de toda e qualquer força normativa que estivesse para

---

15 Mendonça (2008, p.106) nos oferece o exemplo de como as pregações das igrejas protestantes da América do Norte agiriam neste sentido, pois refletiam uma respeitável e consistente ética burguesa de gênero mais doméstico e sólido. Marx Weber testemunhou que as congregações não apreciavam sermões sobre dogmas e distinções entre seitas. Os metodistas, mais numerosos e talvez já liderando o comércio, extremavam-se na regulação da vida, proibindo coisas como regatear nos preços, negociar mercadorias antes de pagar os tributos a elas referentes, cobrar juros mais altos do que o legal, amontoar tesouros na terra, transformar capital de investimento em riqueza consolidada, tomar empréstimo sem ter certeza de poder pagar a dívida, luxos de todos os tipos etc. Essa regulamentação religiosa da vida, na opinião de Max Weber, deve ter operado com penetrante eficiência na formação e consolidação da sociedade americana.

além dos espectros religiosos, sendo algo que gerou muitas idiossincrasias fanáticas. Quando pensamos no tripé monoteísta formado com o judaísmo, cristianismo e islamismo, o que se constatou foi o fato de que a secularização teve maior ênfase no campo do cristianismo ocidental no processo de transição de uma sociedade com um pano de fundo místico para um pretensamente de rigor racionalista. O movimento dos judeus, continuamente, teve que lidar em sua trajetória, com a dualidade normativa na conduta de suas vidas, a saber: a relação entre a esfera do sagrado e a do profano. Contudo, a simbiose entre o sagrado e o profano no judaísmo tinha uma carga de universalidade que abarcava toda a vida do povo, apesar de suas práticas particulares hereditárias serem mais valorizadas. Essa forma de encarar o mundo foi sendo lentamente adotada pela tradição oral e desembocou nas mais diversas tradições hermenêuticas em torno da *Torá* escrita, sendo esta, posteriormente, estabelecida como regra de conduta para os contingentes do povo judeu, quando esses foram dispersos nas mais variadas diásporas que viveram. Assim, segundo Maier (2005, p. 35),

É digno de nota observar que ainda levaria muito tempo até esse dualismo ganhar no judaísmo uma representação sobre-humana. Também não foi no sentido de duas instâncias divinas com funções opostas, e sim num nível mais baixo (anjos e demônios) e no começo de maneira nada unívoca: Mastema, Belial, Satanás ganhara apenas paulatinamente seu perfil de “Diabo”. Os significados mais antigos dessas denominações ficam na esfera de relações inter-humanas e conflitos sociais. O Satanás do prólogo de Jó, já foi um bom começo. A origem do mal era sentida como um problema, mas textos de teor ontológico só aparecem tardiamente. A forma mais crassa de dualismo judaico – mesmo assim ainda apenas ético – encontra-se em alguns textos de Qumran do século I a. C., provenientes de um ambiente em que o contraste de grupos dentro do judaísmo e os ressentimentos antagônicos se expressaram de maneira mais veemente.

Ademais, essa norma cultural e sagrada foi estabelecida no seio da vida do povo judeu pós-exílio babilônico, em que a identidade étnica e religiosa se imbricava. Essa herança cultural e religiosa foi transmitida pela via da descendência parental ou, em casos de conversão, sem o fomento do proselitismo. Os hebreus sempre foram um povo pária, e isso foi algo que marcou a história dessa gente, pois nos seus variados exílios esse povo teve de conviver com diversas culturas e normas éticas diferentes. Assim, o modo de vida dos judeus sempre esteve marcado por sua particularidade idiossincrática, influenciando a totalidade da vida privada das famílias e de suas práticas religiosas nas sinagogas, não atingindo tanto a vida comercial e pública dessas pessoas. Com este tipo de prática, os judeus se distinguiam em sua

construção de identidade dos mais variados povos. Foram as contínuas situações diaspóricas que conduziram os judeus à condição submissa diante do poder político de diversos agrupamentos sociais de outros povos, tendo isso gerado a reação de fundação do Estado de Israel em 1948, mexendo com o sentido da história dessa gente. Nas palavras de Szpilman (2012, p. 11), isso fez com que “[...] judeus da diáspora que não retornaram para a Terra Prometida, passaram, no entanto, a ter um papel estratégico no apoio financeiro e político de Israel”. Tudo indica que nesse tipo de processo histórico estão presentes, conforme Miranda (2017, p. 24), “[...] os prováveis motivos de as comunidades judias terem sempre se colocado a favor do secularismo nos diferentes Estados modernos”. Quando pensamos no caso das correntes teológicas do Islã, temos que considerar a noção de que, tanto a vida privada quanto a social dos povos muçulmanos foi sendo tomada pela compreensão regulatória de compreensão do mundo, fundamentada na força causal dos conteúdos teológicos trazidos pela figura religiosa do profeta Maomé e de seu livro sagrado, o Alcorão<sup>16</sup>.

No islamismo, realmente, a vida é regrada pelos seus profetas que organizam e interpretam com observância os ditos do profeta Maomé para a vida do povo, tomando-se como base os escritos do livro sagrado em sua literalidade. Com o término da era dos profetas entre os séculos XVII e XIX, sendo definida no calendário do Islã como séculos VII e VIII, a forma de se ensinar as normas sagradas ocorreu pela prática da repetição de conhecimentos perenes, sem qualquer tipo de inovação, realizando apenas uma série de ajustes casuísticos. Aqui temos algo que travou, em certa medida, o movimento de secularização em algumas sociedades islâmicas, pois isso determinou a sua forma totalizadora sagrada de condução e fusão da vida social com a privada. Se utilizarmos o caso do Império Otomano que foi um regime islâmico bem desenvolvido, tinha-se como legal as fontes religiosas que serviam para sua legitimidade, inclusive no que dispunha a sucessão imperial, de modo a limitar o sultão com suas leis religiosas do sistema da *sharia*<sup>17</sup>. O fenômeno da secularização foi enfraquecido em alguns setores do

---

16 Conforme explica Rollet (2002, p. 43-44), são duas as tradições mais importantes no desenvolvimento do Islã: o sunismo e o xiismo. O Alcorão deve a sua apelação ao termo árabe Al Quran, que significa recitação e, por extensão, o texto recitado. Reúne, em 114 suratas (capítulos), os preceitos religiosos e jurídicos transmitidos, segundo a fé muçulmana, por Alá a Maomé. O Alcorão é ao mesmo tempo o texto fundador de uma religião e de uma comunidade que vai rapidamente elevar-se à situação de potência militar. É fonte do dogma e da oração, mas é também um código jurídico e uma autoridade à qual cada muçulmano se refere em caso de contestação. É obra através da qual o muçulmano vê a história do mundo e o seu futuro.

17 Fadiman e Frager (2004, p. 474) comentam que a Sharia é um agrupamento de leis religiosas que consiste em ensinamentos sobre moralidade e ética encontrados em todas as religiões. A Sharia serve como um sistema que busca orientar a vida dos fiéis corretamente neste mundo.



universo islâmico devido à força do religioso pautar as condutas de vida em suas sociedades, sendo isso algo dado de uma forma amplamente diversa das práticas que aconteceram tanto no judaísmo quanto no cristianismo. Em sociedades islâmicas como a Turquia, a separação entre Estado e religião se torna viável apenas se for colocada de modo coercitivo pela força imperativa do poder estatal.

Isso ocorre porque o mundo islâmico nunca se moveu exclusivamente com elementos apenas de cunho religioso público; contudo, a vida das pessoas em sociedade e âmbito privado nunca sustentou fortemente essa fratura entre sagrado e profano. Todavia, sempre existiu um controle jurídico-normativo na totalidade do modo de vida do Islã, pois isso estabeleceu a junção orgânica das esferas daquilo que era temporal e do que era sagrado. Vejamos que, segundo Carvalho (2013, p.102-103),

O estudo da cultura jurídica muçulmana revela-nos outra característica distintiva: ela se funda não na escrita dos homens, mas na escritura divina. Os indivíduos, por serem tidos como incapazes de reprimir sua tendência para o mal, não teriam legitimidade para criar, por si sós, as regras para promoção do bem comum. O direito deve proceder de uma inspiração divina reveladora da vontade de Deus. Como observa Khadduri, no Islã, os fiéis aderiram à doutrina segundo a qual seu sistema normativo emanava em última instância da alta fonte divina. Sob sua forma terrestre, essa fonte consiste na Revelação e na Sabedoria, a primeira exprimida pelo Corão e a segunda pela palavra do Profeta Maomé. As palavras e as atitudes de Maomé são transmitidas às gerações por meio da *hadith* tradições orais que, em conjunto, constituem a *Sunna* (Via Direita). O Corão (que significa Recitações) e a *Sunna* são as duas fontes autorizadas do direito muçumano e o conjunto de suas normas constituem a *sharia* (a Rota) que, por sua normatividade revelada, é considerada uma expressão do direito natural. A *sharia* constitui, portanto, o material jurídico que serve de referência para os eruditos (*ulama*) elaborarem as demais regras (chamadas *ijtihad*) a serem observadas por todos os fiéis e adaptadas, se for o caso, às circunstâncias. O conjunto de regras *não reveladas*, tais como aquelas derivadas *fiqh* e do *qânûn*, é considerado direito positivo pelos muçumanos. Essa ambivalência do direito muçumano não descaracteriza seu traço principal: o sentido religioso das normas da *sharia* que é conhecida e reconhecida por todos os muçumanos passados, presentes e futuros.

Se no Ocidente cristão a separação entre temporal e sagrado, aparentemente prevaleceu, no islamismo, a cópula entre religião e política é parte de uma cosmovisão que supera a dualidade fraturada do judaísmo e cristianismo. No caso da religião cristã, a complexidade com os poderes mundanos é muito mais cheia de nuances. O cristianismo conseguiu relacionar o sagrado e o poder que veio deste, no intuito de controlar a sociedade, manter o poder político, intervir na construção

das normas de convivência em termos morais e, assim, legitimar o poder carismático que lhe era inerente. A gênese do movimento cristão se valeu da prática de utilização de uma linguagem secularizada na qual se estabeleceu uma fusão entre a noção teológica da encarnação do Jesus histórico com o Cristo da fé. Esse é um ato cosmogônico de inauguração de uma nova realidade mundana, em que a visão teológica do cristianismo era representada na figura consagrada do povo eleito de Deus da Antiga Aliança com YHWH. Assim, observamos a noção robusta de lei sagrada que orienta esse povo em sua trajetória histórica. No período pós-exílio helenista, as instituições romanas exerceram forte influência no cristianismo primitivo em termos políticos, pois a questão da lei divina se mostrou por meio de uma estrutura eclesiástica hierarquizada e fundamentada no mistério da revelação das Escrituras Sagradas. Essa revelação indica que as pessoas cristãs, desde os primórdios desse movimento, teriam que se guiar pelos ensinamentos dessas fontes religiosas como reflexo da sua fé e trajetória como povo de Deus. Nesse sentido, Sánchez Vásquez (2012, p. 275) argumenta,

O cristianismo se eleva sobre as ruínas da sociedade antiga; depois de uma longa e sofrida luta, transforma-se na religião oficial de Roma (séc. IV) e termina por impor o seu domínio durante dez séculos. Ruindo o mundo antigo, a escravidão cede o seu lugar ao regime de servidão e, sobre a base deste, organiza-se a sociedade medieval como um sistema de dependências e de vassalagens que lhe confere um aspecto estratificado e hierárquico. Nesta sociedade, caracterizada também pela sua profunda fragmentação econômica e política, devido à existência de uma multidão de feudos, a religião garante certa unidade social, porque a política está na dependência dela e a Igreja – como instituição que vela pela defesa da religião – exerce plenamente um poder espiritual e monopoliza toda a vida intelectual.

Nesta trama, a tensão entre reino dos céus, governado por um corpo celestial hierarquicamente bem definido como uma corte, demonstra que a noção de governo terreno se acopla de forma fundamental tanto ao processo de secularização na modernidade quanto ao fator imanente da vida. Essa situação gera muitas críticas a esse modelo de governo até os dias hodiernos, no que tange às relações entre Igreja e Estado. Contudo, a vida da Igreja, em termos políticos, desde o seu surgimento, se distingue de outras instituições e governos. O movimento cristão, alternativamente o judaísmo e o islamismo, sustenta uma pretensão de universalidade num monoteísmo criacionista que entende ser o Deus cristão um ser que gerou toda a humanidade e a salvou da danação eterna. O cristianismo avança

e sai do domínio do pensamento tribal, de uma mentalidade de povo escolhido que teria uma descendência calcada em linhagens familiares. Ele se mostra como uma religião de indivíduos e comunidades que contam com a graça do dom da fé conferido por um único Deus. Essa posição se coloca em oposição à noção de pertencimento a uma nação e poder governamental eleito exclusivamente. As raízes do movimento cristão não admitem nenhuma espécie de subserviência a qualquer poder governamental de seres e poderes finitos. Logo, as comunidades cristãs, em sua gênese, têm a pretensão de serem livres, únicas, santas, indivisíveis, universais e eternas.

A postura do cristianismo primitivo em relação às medidas de poder secular era a de conferir a Deus o que era de Deus, mas sem deixar de conceder a César o que era de César. Essa posição irá delinear, posteriormente, alguns sistemas normativos jurídicos no mundo Ocidental definitivamente. Foi estabelecida, assim, a distinção clássica entre os poderes do Estado e os da Igreja. Desta maneira, para Lopes e Mendes (2011, p.117), está posto que,

Bem diferente é, sob este aspecto, a concepção de direitos nos sistemas jurídicos romano-germânicos e da *common law*, que convergem na distinção entre direito e outros sistemas normativos, tais como a religião, a moral e as normas de convivência social (...). Esta observação não colide com a influência da religião, elemento metajurídico comum aos direitos destas duas famílias (...). Na verdade, foi em ambiente cristão que a separação destas ordens normativas se gerou. Embora com antecedentes na filosofia e na prática greco-romana, a máxima a partir da qual se desenvolveu está repetida em três ou quatro relatos evangélicos do Novo Testamento: «Dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus» (Mt 22, 21; Mc 12, 17; Lc 20, 25)

Entretanto, quando essas forças entravam em conflitos inconciliáveis, envolvendo a questão da obediência das pessoas cristãs diante dos governantes, a postura era clara: a servidão tinha que ser dirigida somente a Deus. Assim, a conduta das pessoas cristãs era estritamente compromissada com os valores da Igreja, os quais teriam de estar acima de todo tipo de valor meramente humano. Com isso, esses axiomas teológicos atuavam como base moral que decorreria da busca das observâncias dos ensinamentos da tradição bíblica, cuja função era a de moldar as vidas dos indivíduos e das comunidades no plano da imanência, em que

se procurava percorrer o caminho de busca pelos valores do reino e justiça divina<sup>18</sup>. Caberia à Igreja cristã a prerrogativa de governar a vida espiritual de toda a humanidade, sem depender das diretrizes dos poderes governamentais constituídos; o clero teria que conduzir e controlar esses poderes sempre que as ações humanas na Terra fossem contrárias aos axiomas normativos da vida moral religiosa. Determinada postura se mostrou central para a resistência que a Igreja cristã manteve diante dos poderes governamentais numa relação de tensão durante séculos de sua história. Temos como exemplo, as perseguições promovidas durante o Império Romano e a cooptação que Constantino fez do clero posteriormente. Assim, aconteceram os desdobramentos da unidade da Igreja em meio à implosão do Império Romano e no movimento de feudalização europeia durante a Idade Média. Nesse pano de fundo, o poder papal foi mantido e ampliado em confronto com os governos absolutistas e na formação dos Estados-Nações no decurso histórico da modernidade.

Simultaneamente, a articulação da Igreja da época foi sendo transformada em um dos grandes vetores de poder na constituição dos rumos sociais do Ocidente em termos temporais. Essa força está expressa durante o período medieval, em que a tensão se esvaiu com o afrouxamento das fronteiras entre o sagrado e o profano desde o ponto de vista político. Nessa fase aconteceu grande subserviência do poder temporal ao poder religioso, isso porque tal tensão resultou no processo de secularização em curso nas sociedades cristãs do Ocidente. Sendo assim, Souza (2016, p. 235) postula o seguinte,

Quanto à esfera temporal, igualmente, os pontífices romanos também exercem certo poder coercitivo, desde que não prejudiquem os direitos de todas as autoridades seculares, por meio do qual têm o direito de principalmente reivindicar o abrigo e o sustento do clero em geral, bem como, o que for necessário para o desempenho de sua missão e para a celebração do culto. Os demais poderes que os papas detêm nesse campo e o exercem, foram-lhes atribuídos pelas autoridades seculares, por intermédio das leis humanas, em razão de diversas circunstâncias pontuais.

Dessa maneira, ao comentarmos sobre o processo de hegemonização e destruição do modo de governar teocrático cristão, percebemos que este tem a sua

---

18 Segundo Kloppenburg (1997, p. 32), a busca fundamental para a vida humana e cristã foi anunciada pelo divino Mestre do Reino, com estas palavras: "Não procureis o que comer ou beber; e não vos inquieteis! Pois são os gentios deste mundo que estão à procura de tudo isso; vosso Pai sabe que tendes necessidade disso. Pelo contrário, buscai o seu Reinado e estas coisas vos serão acrescentadas (Lc 12, 29-31). "Tratai de descobrir em primeiro lugar o Reinado de Deus e sua justiça (Mt 6, 33).

consolidação institucional nos acontecimentos do século IV, com a potência argumentativa do movimento patrístico articulado ao longo do século V. Mesmo que a ação espiritual da Igreja tenha como meta os acontecimentos escatológicos, a Igreja, como instituição militante, está lançada neste mundo terrenal e, assim, a sua existência está representada nas vidas das pessoas cristãs, sendo algo tornado como um elemento fundante para a relevância das ideias de uma vida pautada por ideais espirituais de figuras carismáticas da tradição do cristianismo. Dessa maneira, quando o poder da Igreja é organizado com base em autoridades capazes de demonstrar a revelação da vontade de Deus, passa-se a conduzir as pessoas fiéis à salvação eterna, sendo essa teologia uma das características marcantes da Igreja cristã no Ocidente. Considerando tal postura de teologia político-histórica, vislumbrou-se no ministério de Pedro o poder papal, constituindo-se como um sistema de poder que provinha do próprio governo de Deus. A religião cristã se firmou como aquela detentora da pretensão de universalidade salvífica, isto é, apresenta-se, assim, a noção de catolicidade redentora. No ano de 380 d.C., a religião cristã é assumida pelo poder imperial romano como sua expressão religiosa oficial<sup>19</sup>.

Nesse sentido, segue-se que durante a alta Idade Média dos séculos V até o X, temos o fato de que as relações entre a Igreja cristã universal e os poderes governamentais locais deram continuidade à força de controle vinda dos imperadores romanos. Isso atendeu ao movimento de copulação entre ambas as esferas de poder, ou seja, tanto a do religioso quanto a do temporal, concentradas na figura do imperador. Para Souza (1997, p.139), “[...] a concentração do poder soberano permitia à igreja, nomear e dominar, tanto a vida pública secular, como a vida do organismo clerical. Assim dizendo, a igreja tinha a liberdade de dispensar o poder espiritual e temporal por meio da figura papal”. Aqui vemos paulatinamente, erigir o modelo de governo Cesaropapista, que alcançou o seu ápice com o governante Carlos Magno, sendo o grande paradigma desta junção de forças sua coroação para o governo do Sacro Imperador Romano pelas mãos do Papa Leão III. Segundo Miranda (2017, p. 28), “[...] a interação política na vida do clero, não representou o enfraquecimento da Igreja universal. Mas foi algo totalmente inverso”.

---

19 Segundo Grings (1994, p. 58), desde Constantino, o Cristianismo obteve a tutela imperial até chegar à categoria de religião oficial do Império. Constantino, como pagão, isto é, não batizado, soube manter-se devidamente alheio aos problemas internos da Igreja. No Concílio de Nicéia, cuja convocação representa uma preocupação imperial de resolver o problema do Arianismo, forja-se a figura do duplo bispo: o interno, responsável pela orientação da Igreja, sucessor dos Apóstolos e revestido do poder.

Com o ocaso da unidade imperial romana e a fragmentação do Império do lado ocidental, em decorrência das invasões bárbaras e do processo de feudalização, a Igreja ganhou mais solidez e poder. Nesse sentido, a Igreja permaneceu como instituição coesa, organizada e unida durante toda a Idade Média. A funcionalidade dessa postura da Igreja foi a de preservar a herança cultural greco-romana, sendo ela o referencial cultural e intelectual das ações de conquista e detentora de muitas propriedades no século VII nos países europeus. Dessa forma, a Igreja foi a força que aglutinou o conjunto dos poderes em termos culturais, econômicos e políticos.

No período de decadência da Idade Média, entre os séculos X e XV, muitas foram as transformações sociais, culturais e políticas que modificaram o ordenamento moral e imprimiram a inversão do poder na relação de domínio político do Império e da Igreja. Agora, o poder se concentra nas cercanias do mandatário maior da Igreja, que é o papa, onde se fundou um modelo de governo denominado de hierocracia<sup>20</sup>. Cabe o destaque, nesse período histórico, de que não existia autonomia das esferas de poder no que condiz com a dinâmica da vida social. Tanto a moral quanto a economia, a política, a cultura e a religião faziam parte da mesma realidade orgânica de vida dessa sociedade em sua estruturação com base cristã, universal e indivisível. Diante da ligação de quase um milênio entre os poderes da Igreja e os políticos, as concepções de Império e Igreja, cristandade, poder espiritual e poder temporal se encontravam atadas em sua totalidade, na vida do povo no medievo em todas as suas nuances, que ditavam o ritmo de vida. Nessa perspectiva, conforme a argumentação de Baptista (2015, p. 9), o estatuto da fé não sofria de questionamentos radicais, “[...] pois, tudo tinha a sua heurística tomada pela via da teologia cristã e seus espaços de associação, convivência social, eventos festivos e rituais que tinham suas fundamentações completamente postas em fontes religiosas bem definidas”.

A imposição do regime de produção do feudalismo destruiu toda e qualquer intencionalidade de unidade que advinha do sistema de vida social do tempo do Império Romano. O que restava era apenas a identidade estratificada e fraca entre os povos da Europa no Ocidente, sendo o mais importante agora fazer a manutenção da força religiosa universalista do cristianismo, sendo essa

---

20 Conforme Souza e Barbosa (1997, p. 28), é neste sistema no qual a autoridade papal prevalece, tanto na ordem espiritual quanto na sua dimensão espaciotemporal, que estão subordinados todos os cristãos, inclusive o imperador, e cujo poder advém diretamente de Deus, com vistas a desempenhar um ofício mais excelso, mais relevante que aquele outro exercido pelo Rei.

representada pela Santa Sé Romana. A Igreja de Roma desempenhou o papel de protetora da cultura antiga, responsável pelo legado de seus valores espirituais e morais na formação de muitas classes sociais, isso nas diversas sociedades que compunham o mundo Ocidental, relativizando o modelo do poder meramente político e civil greco-romano, imprimindo assim, o ideal intramundano da *Civitas Dei*, conforme Rommen (1967, p. 438),

O teocracismo de Santo Agostinho podia facilmente levar e de fato levou, à ideia de que a missão do Estado é inteiramente subordinada à Igreja, até mesmo de que é uma função da Igreja. Não admira que da *Civitas Dei* tenha vindo o ideal da Idade Média: a cristandade, o *Mundus Christianus*, como unidade universalista. Surgiu, daí em diante, os problemas políticos da Idade Média, os do novo Império Romano com a Igreja. Uma das consequências dessa concepção foi a dificuldade entre o Imperador (que, embora cristão sincero, foi tentado a tornar-se César e Papa) e o Papa, que não se devia tornar mero capelão da Corte do Imperador. Devia, portanto, o Papa lutar pela *libertas ecclesiae*; por outro lado, na estrutura do mundo cristão medieval, teve ele a tentação de tornar-se Imperador e, assim reduzir o Imperador a um braço secular dependente, sem verdadeira soberania e independência.

O acontecimento decisivo é o de que a teologia cristã, bem antes da fundação das universidades, empreendeu o diálogo com o pensamento filosófico pagão, de modo que isso chegou ao estado de coisas no qual a fusão desses horizontes contribuiu para a fundação e a institucionalização de uma cultura hegemonicamente cristã ao longo do medievo. Nessa direção, a instituição eclesiástica agiu com perspicácia, expandindo o seu prestígio e a utilização de seu poder em termos temporais. O poder da Igreja tomou um vulto tão influente que durante os séculos XII e XIII a sua autoridade diante dos reis era amplamente alinhada com a agenda papal, que não precisava mais ser imposta e se dava justamente nos moldes nos quais os príncipes continuamente buscavam se aconselhar com o pontífice romano para, assim, tomarem suas decisões políticas, tendo em vista a resolução de conflitos. Dessa forma, o poder real não mais exerce forte autonomia, porque acaba ficando submisso ao poder papal, intervindo nas questões de ordem governamental no plano temporal da imanência<sup>21</sup>. O papa, como mandatário da Igreja ocidental, além da atribuição de confirmar a legitimidade do poder real com a unção

---

21 Guimarães (2013, p. 99) indica que esta potência pode ser encontrada nas leituras da lógica dialógica de Santo Agostinho que se expandiram ao longo da Alta Idade Média, levando a um tipo de pensamento político denominado de "agostinismo político". Uma figura marcante e ilustrativa de tal mentalidade é o papa Gelásio I. Em seu papado (492-496), pregou a superioridade do poder espiritual sobre o poder temporal. Na epístola *Duo Sunt* diz o papa que há dois poderes, o de Augusto Imperador, através dos quais governa o mundo: a autoridade Sagrada dos Pontífices e o poder real. E, destes dois, o poder sacerdotal é o de maior peso. Durante longo tempo, este pensamento gelasiano predominou. Por volta do ano 1000, o crescimento de poder dos reinos medievais da Europa acirrou a disputa, que estava latente.

administrada pelas suas mãos, ainda podia avaliar o desempenho ou fracasso dos atos reais, e, como prerrogativa, podia destituir e excomungar o monarca, caso este procedesse de forma leviana em seu governo, contrariando os interesses da Igreja cristã no Ocidente.

Considerando a força da educação com a consolidação das universidades medievais, atrelada à recuperação, na segunda metade do século XI, do direito romano compilado no Código de Justiniano, abriu-se caminho para a Igreja modificar uma plêiade de documentos espalhados que narravam os conteúdos sobre o movimento cristão ocidental primitivo. Esses textos foram escritos pelos pais fundadores do cristianismo; textos como decretos de concílios papais, de imperadores e os fragmentos de leis romanas e germânicas que compuseram um cânone de leis autônomas. Dessa maneira, a Igreja, com sede em Roma, foi se burocratizando e formulando suas leis. Foi ganhando a capacidade de agir como um poder estatal, em que a sua administração e leis estavam sendo operadas a favor da coesão de seus interesses institucionais. Logo, produziu-se uma questão paradoxal: com a racionalização e o avanço do domínio da Igreja em âmbito temporal, isso se voltou contra a própria noção de harmonização do poder espiritual e temporal da Igreja, abrindo, assim, uma fissura na qual essa unidade de poder passava a ser contestada em sua força de lei. Uma das ações que contribuíram para a abertura de tal brecha foi o fracionamento dos estudos em áreas de conhecimento distintas, nas universidades. Ao ser separado, assim, este fracionamento se deu, segundo Weber (2012, p. 114), entre “[...] os estudos de teologia, por um lado, e os de direito profano, por outro, do ensinamento jurídico canonístico”.

Essa questão foi central para o processo de secularização avançar com suas propostas nos arranjos sociais da modernidade. É fato que muitas aporias teológicas contribuíram para que a prática política fosse ganhando espaço e tornando a religião refém de suas posições ambíguas. Isso fortaleceu os argumentos que vinham sendo forjados e foram se tornando preponderantes na desconstrução de toda a mentalidade ufanista que preconizava um império pautado em uma hierocracia, pois o que se deu foi o estopim para o avanço do processo de secularização. Foi no contexto dos debates travados nos quadros de ilustres teólogos da Igreja ocidental que saíram dois pensadores que contestaram profundamente o poder do papa em termos temporais, a saber: Marsílio de Pádua (1275-1280) e Guilherme de Ockham



(1280-1295). Com Pádua, registra-se em sua obra *Defensor Pacis*<sup>22</sup> a intenção de dirimir os problemas entre o poder sacerdotal e o poder do império. O poder sacerdotal seria o poder eclesial em geral, representado na figura do papa da época, que era João XXII, e o poder imperial estava na figura do plenipotenciário Luiz IV. Uma crítica importante encontrada em Pádua é a produção, por parte do autor, da importante distinção entre o pensamento profano e o divino.

Segundo o pensador italiano, a competência dos sacerdotes é a de proclamar a mensagem divina, pois esse tipo de poder lhes foi dado pelo próprio Cristo. A autoridade dos sacerdotes é de natureza teologal, eclesial, e a finalidade da vida humana propagada por esses representantes de Deus visa à melhora da vida no que condiz com a visão escatológica da vida que há de vir com o porvir celeste. O poder sacerdotal não deveria ser um poder coercitivo e punitivo no plano terrenal, isso porque a finalidade seria a de se preparar espiritualmente para a vida salvífica e contemplativa que a perenidade escatológica reserva. O poder de conferir perdão com o ofício das chaves é prerrogativa da Igreja, estando esse em consonância com a volição divina, sendo o lado negativo operado pelo gesto condenatório, que também se submete à vontade divina, nessa mesma perspectiva. Assim, o poder das chaves, afirma Pádua (1991, p. 47), “[...] não é outra coisa senão mostrar à Igreja que os pecados absolvidos ou retidos foram igualmente absolvidos ou retidos por Deus no que diz respeito à vida futura, pois os delinquentes deverão alcançar beatitude ou estarão sujeitos à condenação eterna”. Todavia, Pádua sustenta a afirmação de que o poder pontifício de comandar a Igreja não poderia ser exclusivamente fundamentado no texto das Escrituras Sagradas, porém, apenas no campo da moral e da tradição. Sendo assim, as convenções preceituais da vida humana são constituídas por grupos de pessoas que se destacam como mais importantes na sociedade. Portanto, a definição seria a de agir e de praticar ou evitar

---

22 Segundo Kenny (2008, p. 115-116), esta obra data de 1324 e converteu-se num texto clássico da filosofia política. Começa com uma denúncia da interferência papal nos negócios dos Estados seculares. A desordem, a corrupção e a guerra endêmicas na Itália, afirma Marsílio, são todas o resultado da arrogância e da ambição papais. No desenrolar da obra, ele passa de questões locais para o princípio geral. O Estado é uma sociedade “perfeita”, isto é, uma sociedade que é tanto suprema quanto autossuficiente na própria esfera. Há dois tipos de governo: o governo baseado no consentimento dos súditos do governante e o governo contra a vontade dos súditos. Somente o primeiro é legítimo, enquanto o segundo é uma forma de tirania. As leis do Estado não extraem sua legitimidade nem da vontade do governante, nem diretamente de Deus: recebem autoridade dos próprios cidadãos. A tarefa efetiva da legislação pode ser delegada a corpos e instituições particulares, que podem diferir razoavelmente de Estado para Estado. O príncipe é o chefe executivo do Estado: o consentimento dos cidadãos dado ao seu governo é expresso de melhor modo se ele for escolhido mediante eleição, embora haja outros sistemas pelos quais o consentimento pode ser legitimamente manifestado. Um príncipe irregular ou incompetente deve ser removido do cargo pela legislatura. O livro de Marsílio exerceu uma influência extraordinária. Nenhum autor do lado do papado conseguiu opor-se a ele num nível similar de sofisticação filosófica. Influenciou-se igualmente, católico ortodoxo e herege, diretamente até a Reforma luterana. Ockham esteve entre os primeiros filósofos que exibiram a influência desse livro, no seu caso, numa série de tratados políticos que escreveu durante a década de 1330.

situações para atingir a melhor finalidade neste mundo, tendo em vista a possibilidade do sofrimento, de coações e sanções, pois se dá conforme Pádua (1991, p. 47), “[...] implicando numa pena ou castigo a ser atribuído àqueles que a transgridam”. Dessa maneira, apenas o poder humano pode ser exercitado pelo imperador, isso para punir a transgressão da lei terrena e assegurar a união do povo. Com efeito, Pádua atacou o poder temporal do papado e fez com que essa concepção de poder fosse totalmente creditada ao imperador, isso ao ponto de submeter-lhe até mesmo os poderes da Igreja cristã.

Sem embargo, o nominalista Guilherme de Ockham, franciscano inglês, ataca a instituição do papado com o texto *Oito questões sobre o poder do Papa*. Esse ataque se dá entre os anos de 1340-1341. Para o franciscano inglês, a argumentação de Pádua não é desvalida de categorias teológicas, pois, para o filósofo italiano, a incapacidade da Igreja de fazer a gestão da fundação das comunidades cristãs com coesão era evidente. O resultado desse tipo de postura é que a Igreja passa a ser, para Pádua, uma mera parte da organização social vigente. Todavia, para Ockham, há a superior condição do poder espiritual diante do poder temporal. Porém, esse postulado não conferia a legitimidade de um tipo de poder fazer a submissão do outro. Assim, ambos os poderes não deveriam estar concentrados no domínio do outro como única instância privada. Ockham segue os ensinamentos de Tomás de Aquino, de modo a desconstruir a *plenitudo potestatis ecclesiasticae*<sup>23</sup>, que tem suas bases centrais na hierarquia teológica. Inicialmente, Ockham coloca em exame o aumento da força do papado e os exageros materiais do estamento clerical. A razão para tanto se dá porque para ele residiria nisso a contradição frontal entre essa situação e os preceitos de humildade e solidariedade, fontes da boa-nova. Em meio à doutrina da infalibilidade papal e, por consequência, da Igreja Católica Romana, atualmente não se aceita mais essa posição passivamente. Mesmo que a teologia da infalibilidade tenha uma articulação de transferência do poder de Jesus para Pedro na figura do pontífice, segundo Ockham, o elemento importante está firmado no centro das Escrituras Sagradas, Jesus Cristo. Assim, para Boni (2006, p. 123), “[...] não se julgou senhor de impérios

---

23 Streffling (2002, p. 146) nos explica que o papa está no topo da sociedade cristã, e isso por duas razões: primeiro, porque o Papa detém a plenitudo potestatis ecclesiasticae, a qual, por ser essencialmente espiritual, pode ser dita plenitudo potestatis spiritualis, usufruindo o príncipe secular, ou civil, de uma potestas corporalis. Segundo porque a plenitudo de poder papal tem fundamento na superioridade do espiritual sobre o material, e na ordenação deste para si. A causa final do poder intervém aqui como ratio da plenitudo potestatis; é em razão do fim espiritual que o Papa tem poder sobre o imperador.

e de reinos; que aceitou a autoridade de César, a quem pagou imposto; e que não transformou seu principal apóstolo em príncipe, em instituidor de principados ou em nomeador ou destituído de reis e imperadores”. Então, o teólogo franciscano inglês assevera que a plenitude de poder do Papa não tinha fundamento bíblico algum, motivo para a não sustentação da doutrina da infalibilidade papal.

Essas posições contestatórias foram abrindo a senda para o esfacelamento da hierocracia no final do período do medievo. Com o enfraquecimento do poder do papado, inevitavelmente, o poder dos príncipes foi ganhando força em termos políticos. Essa transição foi sendo viabilizada pela mudança paulatina do modo de produção feudal, rumando para o funcionamento inicial do modo de produção capitalista<sup>24</sup>. Outro aspecto importante é que o absolutismo monárquico e o renascimento vão ganhando força de igual modo. As disputas estabelecidas entre o poder papal e o poder dos reis absolutistas, cada vez mais baseadas na mentalidade secularizada, consolidando-se, acabaram sendo algo que envolveu o poder temporal em relação ao controle e à interferência das autoridades leigas no campo das nomeações eclesiásticas, tal como o caso da problemática da querela das investiduras, estendidas para dentro das relações entre Igreja e Estado<sup>25</sup>. Os problemas do Papa, nessa época, aumentavam, pois até mesmo no campo eclesial o seu poder vinha sofrendo resistência. A igreja romana viveu uma crise moral que se arrastou entre os séculos XIV e XV, pois o poder do papado ostentava grande opulência e dissensões.

Para tanto, a Igreja teve que manter essa estrutura vendendo indulgências e não cuidando da formação teológica e moral de seu quadro clerical. O resultado disso foi que a nobreza ganhou espaço e apropriou-se objetivamente do poder que a Igreja conseguira ao longo dos séculos. Essa postura decepcionou um grande contingente de fiéis, e muitos protestos foram levantados contra essa postura laxista,

---

24 Falcon (2000, p. 26) explica que a época da transição feudal-capitalista, ou era mercantilista, não é redutível nem ao feudalismo, nem ao capitalismo, tampouco seria válido explicá-la como uma forma de dualismo resultante da justaposição de feudalismo e capitalismo. O que de fato a define como de transição é a existência de formas econômicas ou socioeconômicas, políticas ideológicas que já não eram feudais, mas ainda não eram capitalistas, ou seja, eram realmente de transição.

25 Martino (2016, p. 98) argumenta que aquela forma de religião adotada pelo rei seria então a religião do Estado, e todos os súditos deveriam segui-la. Mesmo que em alguns lugares houvesse alguma tolerância com praticantes de outros cultos, a ideia de que cada cidadão ou cidadã poderia ter a religião que bem entendesse pareceria loucura aos ouvidos de uma pessoa do século XVIII. No Brasil, por exemplo, o reinado de Dom Pedro II foi marcado, entre outros elementos, pela chamada “querela das investiduras”, uma disputa entre o imperador e a Igreja católica para decidir quem, governo ou Igreja, nomeia os bispos de uma região – “investiduras” é o nome dado à nomeação de um bispo. Se a questão, hoje em dia, pode parecer sem importância para algumas pessoas, no século XIX o caso não era tão simples: a nomeação de um bispo era um ato político de peso: tratava-se, afinal, de definir quem seria responsável pela condução de questões religiosas e de parte dos assuntos públicos. Daí a novidade da constituição norte-americana em separar oficialmente religião e Estado.

de modo que isso culminou nos ocorridos que resultaram no desencadeamento de um dos fatos mais relevantes da história da modernidade ocidental, a saber, a Reforma Protestante.

Nos albores do século XVI, um monge agostiniano chamado Martinho Lutero, depois de ter feito uma peregrinação até Roma, acabou se deparando com a imoralidade do comércio de indulgências. Ele retorna até a cidade de Wittenberg e depois de escrever as suas 95 teses contrárias como as penitências estavam sendo tratadas à época, questiona-se sobre como essa teologia das indulgências estava sendo administrada ao povo pelos clérigos. Esse conflito teológico ganhou proporções continentais e mexeu com a estrutura política desse período histórico, gerando uma ruptura inigualável. Neste sentido argumenta o teólogo luterano Tillich (2007, p. 227),

O ponto decisivo da Reforma, e da história da igreja em geral, foi a experiência de um monge agostiniano em sua cela monástica – Martinho Lutero. Não apenas ensinou doutrinas diferentes; outros já o haviam feito, como Wyclif. Mas nenhum dos que protestaram contra o sistema romano havia conseguido romper com ele. O único homem que realmente conseguiu essa ruptura, e com ela transformou a face da terra, foi Lutero. Essa é a sua grandeza. Sua grandeza não deve ser medida em comparação com o luteranismo; o luteranismo já é outra coisa. O luteranismo tem estado associado, historicamente, à ortodoxia protestante e a movimentos políticos. Até mesmo ao conservadorismo prussiano, e a quanta coisa mais! Mas Lutero é diferente. Trata-se de um dos poucos profetas da igreja cristã. Sua grandeza é tremenda, mesmo se limitada por alguns traços de sua personalidade e de desenvolvimentos posteriores de seu pensamento. Um cristianismo purificado, oriundo da Reforma, conseguiu se estabelecer, nos mesmos termos da tradição romana, graças a ele. Devemos estudá-lo a partir deste ponto de vista. Portanto, quando falo de Lutero não estou me referindo ao teólogo que produziu o luteranismo – muitos outros contribuíram para esse fim: Melanchthon mais do que Lutero – mas ao homem que produziu a ruptura do sistema romano.

Todavia, o movimento da Reforma aconteceu numa época em que mudanças nucleares estavam sendo executadas no continente europeu. Alguns eventos colaboraram para tanto, tais como a solidificação do sistema de comércio feudal, onde a expansão mercantilista durante os séculos XIV e XV ganharam relevância. Com o caudal de aceleração do comércio, as populações foram se deslocando para as cidades e o processo de urbanização foi aumentando significativamente. Assim, mediante as trocas comerciais e a expansão mercantilista para os lados do oriente, a situação de contribuição para o renascimento das artes e o desenvolvimento da ciência tornou-se propícia.

O retorno ao espírito da cultura helênica e o desenvolvimento do humanismo e do antropocentrismo marcam essa época. Com o advento da invenção da imprensa no século XV com Johannes Gutenberg (1400-1468) e a propagação em massa de informações escritas, o movimento da Reforma foi certamente o grande beneficiado. Nesse pano de fundo a impressão da Bíblia, que até aquele momento era monopólio dos mosteiros, e a via renascentista, contribuíram para acontecer o fortalecimento das estruturas culturais e sociais da modernidade. A grande quantidade de mudanças atingiu a vida da Igreja Romana, pois o seu poder temporal vinha sendo contestado, como vimos acima; a sua hegemonia espiritual sofre um golpe nuclear diante de seu poder e domínio sobre toda a cristandade no Ocidente. Um caldo cultural centrado no indivíduo e de caráter secular começa a ser desenvolvido, assim segundo Marcondes (2006, p. 159),

A Reforma de Lutero vai abalar a autoridade universal da Igreja católica no Ocidente, valorizando a interpretação da Bíblia pelo próprio indivíduo. A decadência do sistema feudal e o surgimento do mercantilismo trazem uma nova ordem econômica baseada no comércio, com a defesa da livre iniciativa, e no individualismo. Na arte, o movimento renascentista, ao retomar os valores da antiguidade clássica; vai opor uma cultura leiga, secular e mesmo de inspiração pagã à arte sacra, religiosa predominante na Idade Média.

Dessa forma, com o enfraquecimento do monopólio do poder político e religioso da parte da Igreja Romana, uma série de consequências e nuances conflitivas seguiram complexificando os significados do processo de secularização. Segundo Fazio (2022, p. 53) “[...] costuma denominar-se Antigo Regime a realidade sociopolítica que precedeu os primeiros conflitos revolucionários [...]”, que se estendeu ao longo da era moderna, entre os séculos XIV até o XVIII, pois agora as igrejas se aliavam ao poder dos monarcas absolutistas. Esses detinham sob controle o sistema de servidão feudal dos camponeses e ainda submetiam a recém-formada classe burguesa à condição de exploração tributária, visando assim manter esse sistema funcionando.

Contudo, o papel da Igreja Romana deixou de ser hegemônico, pois com as diversas aberturas para outras teologias, elas constituíram-se em outras igrejas. Vemos que em síntese, tais teologias podem ser situadas nos mais relevantes campos teológicos consagrados do luteranismo e calvinismo. Porém, o que vigorou de fato nesta interação entre estes poderes, foi o interesse das monarquias, que em

alguns momentos, podia combater essas igrejas; já em outros, poderia protegê-las conforme suas intenções espirituais e temporais.

Com o avanço do capitalismo, a Igreja Católica vai deixando de exercer todo o poder do monopólio religioso. Essa situação converte-se no campo religioso de uma forma ímpar, pois para Libanio (2004, p. 118), “[...] dessa forma, modifica-se a prática da fé, passando do peso de uma forma tradicional, hereditária, cultural, ambiental, para a exigência da fé pessoal, assumida minoritariamente”. O processo dessa pluralização da fé religiosa resultou numa série de guerras de religião, ocorridas em razão da reconfiguração dos poderes temporais que se estenderam durante os séculos XVI e XVII.

As disputas pelo poder acabaram sendo animadas pelas teologias que, de uma forma ideológica, fizeram que esse tipo de situação culminasse na famigerada Guerra dos Trinta Anos, de 1618 a 1648. Os conflitos entre os povos germânicos, holandeses, hispânicos, francos e nórdicos e demais povos que povoaram a região, se mesclou com as mutações que o continente europeu veio sofrendo em sua região central, onde um clima generalizado de guerra tomou conta da vida das populações dizimando um número incalculável de vidas.

Segundo Van Loon (2004, p. 279), “[...] esta guerra de religião, chega ao seu termo com o estabelecimento do Tratado de Westfália em 1648. O estado de guerra tinha destruído a Europa e deixado um número incomensurável de pessoas desamparadas”. Os estamentos católicos permaneceram católicos e os protestantes se mantiveram protestantes na defesa das novas teologias de Lutero e Calvino. O cenário de guerras religiosas apresentou a impossibilidade de fundação de novas igrejas. O impasse estava estabelecido e a fratura na cristandade era algo incontestável, pois não existia outra perspectiva de reconstrução da coesão monolítica do antigo império cristão e o seu poder de monopólio. Simultaneamente, o princípio estabelecido de que conforme a religião do rei segue-se a religião do povo, isto é, *o cuius regio, ejus religio*, não conseguiu sustentar qualquer tipo de unidade social e política. Com isso a situação muda radicalmente; os germes do pluralismo religioso começam a fluir no fluxo cultural da modernidade, isso porque as amarras ostentadas pelos soberanos foram quebradas, pois quem não concordava com a fé do soberano poderia experimentar outras formas de religiosidade. Logo, segundo Sato (2017, p. 249),

O processo de mudança na forma de ver o mundo pode ser observado na trajetória do princípio *cujus regio ejus religio*. Trata-se de um princípio antigo que designava essencialmente que os súditos deveriam seguir a religião do governante cristão. Sua formulação taxativa havia nascido nos primeiros anos em que o cristianismo se impôs sobre os deuses pagãos do Império Romano, e que dava ao governante e às instituições do Estado romano o poder de obrigar seus súditos a serem cristãos. Com a consolidação da vertente católica na Europa, o princípio transformou-se em obrigatoriedade da fé católica. Após um milênio, a Paz de Augsburg, de 1555, trouxe uma nova interpretação para esse princípio já que povos e governantes na Europa seriam cristãos, mas poderiam ser católicos ou protestantes. Baseado nesse princípio, o artigo 24 da Paz de Augsburg estabelecia um processo pelo qual aqueles que não estivessem de acordo com a religião de seu soberano pudesse mudar-se para outro reino.

A construção de soluções foi fomentada e os grupos e indivíduos começaram a poder professar a diversidade das condições de crença. Isso porque, aconteceu uma abertura para a diversidade das novas igrejas e suas convicções teológicas internas mais pluralistas. Essa situação não legitimava qualquer tipo de intervenção exterior do poder estatal e de qualquer grupo religioso numericamente majoritário.

Dessa maneira, para Miranda (2017, p. 35), “[...] essa liberdade de culto e crença só era possível com a ruptura entre a pertença religiosa e a pertença a um Estado nacional, ou, em outras palavras, com a autonomização do poder do Estado perante o poder da Igreja”. Ademais, a autonomização<sup>26</sup> se mostra como uma natureza distinta das diversas possibilidades de independência da Igreja em relação ao Estado que fora sendo constatado ao longo do período medieval.

Nessa fase da história, as disputas entre o poder da Igreja e do Estado, no que tange a hegemonia do poder temporal, não significava um tipo de afastamento dos argumentos religiosos na condução da política, porém, apenas a titularidade da autoridade para o exercício desses poderes. No caso da modernidade, segundo Turner (2013, p. 1), “[...] tal autonomia, teve o significado de uma autonomização do político em frente aos pressupostos do religioso, onde este era pautado por uma distinção entre questões de Estado e questões da alma”. Durante os séculos XVII e XIX, o desdobramento que culminou na modernização do mundo Ocidental provocou variadas mutações na sua configuração social, política e econômica. Essas modificações nesse cenário foram acompanhadas pelo processo de secularização e a constituição da mentalidade de um Estado laico, que foi se impondo com força tanto no campo da cultura quanto no da política.

---

26 Para Willaime (2012, p. 120), a autonomização do político caminhou junto com o reconhecimento do pluralismo religioso. Tal reconhecimento significava que a unidade nacional passava por outro processo que o da tradição religiosa, e que os indivíduos se consideravam cidadãos independentes da religião que tivessem.

### 1.3 O PROJETO PARADIGMÁTICO SOCIOCULTURAL DE CONSOLIDAÇÃO CONSTITUTIVA DA MODERNIDADE SECULAR

Ao longo do período evolutivo do curso histórico do medievo na Europa ocidental, o modelo conceitual abrangente de se ver o mundo foi hegemonicamente atravessado pela forma religiosa da teologia escolástica. Assim, a vida eclesial estabelecia o seu critério de ação pautado pela ética cristã positivada na moralidade da cristandade<sup>27</sup>.

As fontes que animavam a vida moral dessas populações eram ligadas ao conteúdo da Bíblia e à tradição trazida pela Igreja, via hierarquia clerical. Essa forma de atuar dos clérigos visava elucidar misticamente os fenômenos da natureza para melhor governar a sociedade. Com isso, tanto os comportamentos culturais, políticos, sociais e, sobretudo religiosos, seguiam essa linha de fundamentação da moral estribada em fontes religiosas.

Se fizermos um recorte sobre o tema da justiça neste tempo, a lei divina se mantinha como a prática da autoridade de quem detinha a supremacia no estabelecimento da doutrina moral cristã, ou seja, os papas, os bispos e o clero em geral seguindo-se da autoridade que detinham os reis. Essa forma de exercício do poder era hierarquizada, pois a noção era a de que todo o poder governamental emana de Deus.

A divindade elegeria um representante na terra para o exercício do poder de gestão em nome dela. Contudo, o valor da igualdade diante de Deus forjava a noção de que existia uma comunidade ética com forte coesão em sua estrutura. Contudo, o que fundamentava as adversidades das comunidades era a extensão do poder da Igreja num entrelaçamento com o poder do corpo político monárquico. Nesse processo histórico temos o suposto fundamento posto para legitimação dessa forma de governo das vidas, assim afirma Rocha (1996, p.49-50),

---

<sup>27</sup> Sidgwick (2010, p. 115-116), tece uma observação importante no sentido de que temos que levar em consideração o tópico de que cristianismo não deve ser considerado somente em doutrinas teológicas especiais, mas tem de ser analisado em suas formas éticas que fizeram o movimento de união das comunidades cristãs, na linha das suas capacidades de sistematização das ações e objetivos meramente humanos. Esse aspecto, no entanto, deve necessariamente ser proeminente ao se discutir o cristianismo, o qual não pode ser tratado adequadamente se for considerado apenas como um sistema de crenças teológicas divinamente reveladas e observâncias especiais divinamente sancionadas; pois, em essência, ele alega reger o homem como um todo e não deixar nenhuma parte de sua vida fora do âmbito de suas influências reguladoras e transformadoras. Somente no quarto século d. C. foi feita a primeira tentativa de oferecer algo semelhante a uma exposição sistemática da moralidade cristã; e nove séculos mais se passariam antes que um intelecto genuinamente filosófico, instruído pelo estudo completo do maior pensador grego, empreendesse dar plena forma científica à doutrina ética da Igreja Católica.



A igreja do século XII passou por grandes mudanças ao conquistar expressiva autonomia diante do poder temporal. Este dado histórico é indiscutivelmente um grande progresso para a vida religiosa, sobretudo se comparado com o que aconteceu no Império Carolíngio, onde a Igreja foi inteiramente subordinada ao Imperador, que se vangloriava de ser o Sumo Sacerdote da Cristandade. Mas, de outra parte, o processo de integração do poder temporal à Igreja (que se realizou no século XII), foi igualmente fonte de inúmeros problemas e de graves conflitos. Ungidos e coroados pela Igreja, os imperadores e os reis sentiam-se no direito de administrar os bens eclesiásticos. As cerimônias de sagração tinham a aparência de uma verdadeira ordenação sacerdotal. O rei era recebido na porta da Catedral por uma autoridade eclesiástica que sustentava a ampola, na qual estava o óleo santo, depois pronunciava seu compromisso e se prosternava diante do altar, durante o canto das ladainhas (como fazem os presbíteros durante a ordenação sacerdotal); depois era revestido com as insígnias reais (sapatos de seda, esporas de outro etc.) e ungido com o Santo Crisma nas mãos, nas costas e na frente; ouvia a santa missa e comungava. Portanto, um verdadeiro ritual religioso. Por causa desta “sacralização” da realeza, admitia-se que os reis faziam parte da hierarquia. *Rex coronatus a Deo* – o rei era corado por Deus. Segundo a tradição bíblica, a hierarquia eclesiástica foi fundada pelo próprio Cristo, quando escolheu Pedro, como pedra fundamental da sua Igreja: “*Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja*”, e enviou os apóstolos aos quatro cantos do mundo para pregar a mensagem do Evangelho: “*Ide e pragai o Evangelho a todas as criaturas*”. Os apóstolos por sua vez, transmitiram aos anciãos das comunidades cristãs (os bispos) a missão que receberam e os bispos ordenaram os sacerdotes que se tornaram seus auxiliares na tarefa da evangelização do mundo. E, assim, foi constituída a hierarquia da Igreja.

Todavia, essa estrutura bipolar de poder, foi abalada com o avanço das reformas, tanto religiosa, como políticas, e a valorização da diversidade nas formas de vida na modernidade incitou a fratura no modo de ver a vida diante do que até então era chamado de cristandade. Com isso, a dessacralização da experiência humana e o fluxo do pluralismo das formas de vida começam a entrar em conflito, isso porque, a noção religiosa de fundamento último entra em exame e perde a força de ser absolutamente inquestionável.

O teólogo reformado Jürgen Moltmann expressa muito bem o fim desta cosmovisão e os caminhos diferentes que vão se erguendo a partir do medievo. Para Moltmann (2007, p. 15-16),

O esclarecimento científico das forças da natureza, da constituição humana, das relações sociais e dos movimentos históricos é o destino da modernidade, e a civilização técnico-científica a sua tarefa. Que sentido pode ter a teologia cristã num mundo que se tornou, e se tornará cada vez mais, o mundo do homem? Do que surge a necessidade de reflexão teológica num mundo em que o homem não precisa mais viver com deuses e demônios, nem com forças obscuras da natureza e do destino, mas “com a bomba” e com a revolução? Num mundo em que o homem não depende mais da natureza, mas da natureza do homem, e em que este está entregue cada vez mais a si mesmo e àquilo que faz seu semelhante? Quando ouvimos falar deste tema - teologia e ciência, fé e razão – logo, pensamos

numa longa história do conflito entre a cultura religiosa (em ocaso) da Idade Média e a incipiente cultura científica autônoma da modernidade.

Nessa linha de pensamento, torna-se possível asseverar que o processo contínuo de modernização foi centralmente impactante e tenso para os desdobramentos significativos do processo de secularização. As duas vertentes dos fenômenos epistemológicos conflitantes de fé e razão são o resultado da evolução social e cultural da esfera pública moderna ocidental.

Posteriormente, essa concepção de mundo estabelece-se de forma institucionalizada ao longo da modernidade, de tal forma que, se espraia para todo o globo, especificamente no Ocidente, pois a modernidade não se configura de uma forma precipitada, e assim para Giddens (1991, p. 66), “[...] tais mutações vão se dando conforme os contextos políticos, econômicos, sociais, culturais e religiosos que enfrentam os grandes eventos revolucionários do mundo ocidental”.

Aqui pensamos na Reforma Protestante, na própria Contrarreforma Católica, nas Revoluções Burguesas e na Revolução Industrial. Tais movimentos foram gestados em situações de crise profunda, sendo seu resultado a ruptura com os modelos ligados ao Antigo Regime, no que diz respeito à ordem social dominante.

Com a intensificação do modo de produção industrial capitalista, o qual passa a ser o paradigma da modernidade, superando assim a economia manufatureira, temos a força da ciência que foi se impondo como o método de conhecimento manipulativo do real. Assim, ela teve a pretensão de desconstruir a mentalidade mitológica e de credices que vinha sendo a base de explicação para os fenômenos naturais e do agir humano. Além do que, a categoria de tempo se apartou da fenomenalidade natural e passou a ser encarada como um marcador das ações da vida em termos impessoais e históricos.

De certo, conforme a perspectiva de Montero (2006, p. 49), “[...] o que temos é o desenvolvimento do processo de diferenciação e a abertura da tensão problemática das origens da esfera pública e o começo da espinhosa valorização das relações religiosas confinadas à esfera privada”. Com isso, ocorre a burocratização e a necessidade de gestão da vida privada e da coisa pública, onde acontece a desestruturação das práticas culturais tribalistas e comunitárias de organização social.

O processo de modernização indica que acontece uma mutação na postura moral dos indivíduos, diante do mundo e frente a si mesmo. Acontece o salto da

condição de mero observador contemplativo do real mistificado pelas condições contingenciais de um mundo criado, onde não se tem o domínio de manipulação como agente humano dessa realidade cosmológica. Logo, os agentes humanos modernos começam a se colocar como o critério de leitura do real a decomposição e decifração das leis da natureza.

Essa antropologia exploratória faz ruir as cosmovisões que se centravam na antropologia teológica como critério de explicação do real, e que conferia sentido à existência em um tom de encontro final com a transcendência. O movimento filosófico das luzes gestado na modernidade elege a razão como a única forma e critério de libertação da ignorância.

Essa corrente quer emancipar as pessoas de toda e qualquer submissão aos poderes irracionais, pois o sujeito moderno se fia na força da racionalidade humana, aliando esta, aos conhecimentos científicos, com o intuito de auscultar e examinar a natureza a sua volta e a si mesmo como corpo orgânico. Agora, o ser humano começa a se ver capaz de conduzir a sua história e a construir um mundo com critérios que não são mais os de fonte religiosa, mas com os pressupostos da racionalidade que visa o progresso tecnocientífico.

A virada está no fato de que o ser humano não quer mais recorrer ao expediente da busca por explicações de natureza sobrenatural e transcendente; agora, o humano deseja conhecer o mundo natural como ele se apresenta. Se pensarmos em uma sociedade marcada pelos traços da ciência, segundo Sáez (2018, p. 42-44), “[...] a racionalidade passa a superar a tradição, sendo essa, a medida de todas as coisas; a linha colocada de destruição da superstição, do olhar mítico que eram fontes de autoridade, são pulverizadas como explicação fundante da vida de forma paulatina”. O que passa a ser ação regular é a recorrência ao expediente da racionalidade científica, que busca fazer a elucidação dos fenômenos naturais desde os comportamentos dos seres humanos na exploração das leis da natureza.

Dessa forma, a religião não tem mais a hegemonia de fornecer uma explicação primeira e última sobre a ordem natural e genética do mundo; ela perdeu o domínio de fazer o controle que operava sobre a vida das populações em nome do poder de Deus. Os estamentos religiosos perdem definitivamente o privilégio e o quesito de ser verdade absoluta e inconteste.

Segundo Minayo (2006, p. 25), “[...] a visão filosófica iluminista é que passa a educar as novas gerações; esta desconstrói a mediação para o real na forma supersticiosa para o mundo”. Unida ao avanço do sistema capitalista industrial, acontece o fortalecimento e a expansão da mentalidade moderna que foi sendo tecida no curso processual da secularização. A interação entre religião e sociedade vinha se constituindo com certa legitimidade durante muitas eras, pois a religião teve um papel privilegiado na construção do mundo pré-moderno. Ela conferiu sentido à realidade de muitas gerações, devido ao fato de livrar os indivíduos do medo e da falta de sentido para viver diante dos sofrimentos e sacrifícios que tinha que fazer para sobreviver.

As explicações religiosas geram nos indivíduos um sentimento de segurança, produzido pelas comunidades religiosas e seus respectivos líderes. Se o universo não era amplamente compreensível ao ser humano, a vida era guiada pelo ritmo dos ritos e festas dedicadas às entidades celestiais e espirituais. Ademais, essas situações eram definidoras de bons ou péssimos resultados nos labores que refletiam no campo da saúde ou da doença e na fortuna ou infortúnio.

Com isso, os indivíduos que se sobressaem na relação e intermediação sacerdotal e mágica diante do sagrado, conseguem exercer poder sobre pessoas e grupos humanos. Como estamos percebendo, a racionalidade moderna contesta radicalmente os pressupostos de qualquer verdade religiosa que se arvora como hegemônica desde as fontes encantadas. O resultado é a perda da unidade tradicional de toda e qualquer realidade compartilhada, isso porque, acontece a operação das estruturas de plausibilidade<sup>28</sup>, essa visão de mundo deixa de ostentar todo tipo de plausibilidade última.

Nesse pano de fundo, o mundo cristão começa a vacilar e sua realidade deixa de se impor como verdade absolutamente evidente. Todo e qualquer controle de gestão das vidas, ao ser pautado de forma plenária pelos pressupostos religiosos exclusivistas, vai perdendo a sua estrutura de plausibilidade e legitimidade ao longo

---

28 Berger (2012, p. 32) argumenta que este é um conceito útil da sociologia do conhecimento para descrever a noção do que se trata num determinado contexto social onde qualquer definição particular de realidade é plausível. No caso das instituições religiosas Berger indica que elas sempre souberam disso. O exemplo dado é o da afirmação católica clássica *Extra ecclesiam nulla salus* – “Não há salvação fora da igreja.” Traduzindo essa afirmação na terminologia sociológica, temos: “Não plausibilidade fora da estrutura de plausibilidade apropriada.” Não há plausibilidade fora da estrutura de plausibilidade apropriada.” Pense a respeito: seria muito difícil manter sua identidade católica se você fosse o único católico em uma comunidade fechada de budistas tibetanos. Ajudaria muito se vocês fossem pelo menos dois; de maneira similar, ajudaria um pouco se você pudesse corresponder-se com católicos de outros lugares. O “melhor” resultado (isto é, em termos de sua identidade católica) seria se você pudesse escapar do seu “cativeiro” tibetano e voltar a um local que houvesse muitos católicos. Naturalmente, o mesmo conceito também se aplica à plausibilidade de crenças e valores não religiosos. É difícil ser o único marxista da cidade, ou a única feminista e assim por diante.

da modernidade. A fuga de todo tipo de pensamento mágico e a destrancendentalização do poder na esfera social, requer que a partir desse momento, as justificativas sejam discutidas mediante argumentos racionais. Logo, os processos deliberativos devem ser encarados como imanentes às relações intersubjetivas e horizontais, e, a religião, não dita mais as normas absolutas de convivência e integração social que vigoravam nas sociedades tradicionais.

A rejeição em apelar para transcendência da parte do agente humano moderno ganha força, e o formato de vida histórica dos agentes passa a ser calcado numa antropologia forte e estritamente ligada à condição puramente humana. Dessa maneira, os agentes passam a se construir, e para isso, racionalizam instrumentalmente e mudam a sua forma de olhar o mundo e a própria natureza ao seu redor. Nessa acepção de significado da secularização, temos a dessacralização dos processos sociais em consonância com o desencantamento do mundo.

Entretanto, o agente humano, para Eliade (1992, p. 97), “[...] faz-se a si próprio, e só consegue fazer-se completamente na medida em que se dessacraliza e dessacraliza o mundo”. O termo chave de análise para essa questão é o secular, sendo ele operado, desde a noção utilizada que visa distinguir-se como o ponto de vista, onde uma pluralidade de concepções nos ajuda a compreendermos qual seria o lugar das religiões na esfera pública das sociedades modernas no mundo ocidental. O secular pode ser entendido como uma categoria conceitual epistêmica, que tem sua centralidade de significado na constituição da experiência de algo novo, que procede no devir do sentido histórico de alguma esfera da realidade que não seja a da proposta de sentido religioso. Todavia, o religioso e o secular, entram numa zona de distinção onde se constituem como realidades que estão francamente em oposição e exclusão.

O distanciamento entre essas categorias vem de situações históricas bastante longínquas, quando pensamos no processo de expansão da cultura secular. Desde o medievo, como vimos os religiosos que saíam da igreja e as propriedades que eram tomadas do poder eclesiástico, sofreram uma inversão operada pelo poder sociopolítico na modernidade. Isso porque, o secular na era moderna se mostra como um comportamento marcado por características universalizantes e naturalistas.

Assim, o religioso, paulatinamente, seria enfraquecido, restando apenas alguns fragmentos na vida moral e institucional das sociedades ocidentais. Dessa

forma, conforme argumenta Souza (2005), tanto a racionalidade como a cultura, seriam depuradas da força da irracionalidade religiosa, pois com o avanço da secularização e a naturalização da descrença e negação da hegemonia religiosa, começaram a ganhar força à mentalidade de expurgo desse tipo de influência racionalista que cresceu significativamente nas diversas camadas socioculturais modernas.

Em um primeiro momento, a naturalização da mentalidade religiosa em termos de racionalidade científica como lente de interpretação do mundo, leva as pessoas a pensarem que a religião, com as suas proposições, fosse desaparecer paulatinamente. A força da transcendência na vida social seria suprimida diante do avanço naturalista. Tanto os modelos iluministas como o positivista alimentaram essa visão de mundo secularizante no decurso da modernidade, nesta linha afirma Souza (2005, p. 24),

Com o advento da modernidade, a matematização e a quantificação da natureza introduzem um novo tipo de racionalidade, que visa a concretização do projeto da razão para o mundo. A natureza tem de se conformar aos ideais traçados por uma racionalidade instrumental. O livro da natureza, escrito no código matemático, revela a verdade das coisas aos que dominam esse código. A matemática é metafisicamente neutra, destituída de toda e qualquer parcialidade e, por isso, pode revelar univocamente o ser das coisas. A racionalidade moderna epitomiza o ideal de um saber que seja o mais determinado possível. O “Espírito Geométrico” acha-se tentado a tornar redundante o “Espírito de Sutileza”. Quem ousaria, nesse contexto, cantar louvores ao indeterminado?

Um dos problemas dessa perspectiva sobre os significados da teoria da secularização é que a sua proposição tradicional não se confirmou segundo vinha sendo propagada. Em várias partes do mundo essa tese não prosperou e o que foi se apresentando, deram-se justamente ao contrário; muitas tradições religiosas levaram adiante as suas fontes com um potencial semântico capaz de agrupar e mobilizar com suas doutrinas abrangentes, muitas vidas e grupos, sendo capaz de orientar diversas camadas de pessoas na sociedade ocidental. Não se pode negar que aconteceu sim, um declínio razoável no poder que as religiões exerciam na esfera pública, isto é, constituído por um processo que mudou a mentalidade do sujeito em sua condição de expressão reflexiva, racional, histórica e consciente, diante do desenvolvimento técnico das sociedades capitalistas. Entender a secularização como um fenômeno exclusivamente universalizante é um problema.

Vejam os que para Casanova (2011, p. 66), “[...] uma postura analítica do secularismo leva em conta a distinção entre esta modalidade em termos políticos de razão de Estado e o secularismo nos moldes de ser tratado como uma ideologia”. O secularismo como questão política, pode ser apreendido como um esquema normativo de separação entre as autoridades políticas e religiosas. A meta aqui é a de busca consciente por parte do poder estatal moderno, em fazer a distinção entre o que é laico e sagrado no contexto de arranjo social democrático, onde todo tipo de teor substantivo positivo ou negativo do secularismo seja algo de dispensável.

Da mesma maneira, o segundo aspecto do secularismo como ideologia, acaba sendo assumido sem muita reflexão como se essa realidade moderna fosse uma forma de fato social inescapável. Nessa perspectiva, a religião é avaliada como algo negativo, seja em termos de interferência, como elemento decisivo e característico em uma determinada etapa da história do Ocidente ou ainda como uma potência irracional, que se mostra como fenômeno incompatível diante das demandas da racionalidade científica, cultural e política da modernidade. Nesses dois aspectos na perspectiva de D'Andrea (2000, p. 36) “[...] a função seria a de banir o discurso religioso da esfera pública democrática e confiná-lo na esfera da vida privada”.

Essa concepção de secularismo como mera ideologia tem problemas sérios em suas premissas, que não podem ser rigorosamente universalizáveis e comprovados como verdadeiros, isso porque, diante dos mais variados povos, as singularidades se levantaram como aporias infundáveis. Pensadores como Émile Durkheim e Max Weber refutaram os pressupostos iluministas que reduziam o fenômeno religioso às categorias irracionais e inconciliáveis com os avanços categóricos da cultura da modernidade. Para esses pensadores do social, as religiões tiveram função relevante na formação dos modelos de sociedade e sua articulação com as questões políticas. Porém, temos outras mentes intelectuais como Carl Schmitt, Hannah Arendt e mesmo Giorgio Agamben, que buscam demonstrar que a política e o arcabouço jurídico da modernidade ocidental, foram forjados no bojo umbilical com variados elementos teológicos secularizados para dentro da formação dos Estados-nações emergentes na modernidade.

Ora, se levarmos em consideração, o fato de que na modernidade coloca-se em vigor um fluxo de racionalização mecanicista, certo declínio da religião ocorre e conseqüentemente, o processo de secularização avança; mas isso não representa a

totalidade dos fatos ocorridos em todos os países do Ocidente. O agente humano moderno nem sempre é um ser estritamente secularizado, isso porque, ser agente com uma identidade secular não é sinônimo de ser alguém que tenha uma postura totalmente descomprometida e hostil para com as fontes religiosas.

Na modernidade, o fato de um agente ser religioso não significa que este viva de forma irracional. A questão que temos de discutir é a de que o modelo de secularização europeu pode ser avaliado como apenas um entre outros, pois ocorreu o processo de secularização em outras comunidades históricas. A redefinição do significado da secularização não necessariamente é um recorte meramente pautado pelo formato de ideologia do progresso científico. Assim, conforme Casanova (2011, p. 69), “[...] a fratura entre Estado-nação e Igreja, dentre as suas respectivas esferas de poder, também se deu no horizonte do secularismo ideológico, pois veremos que a visão sobre a religião tem um caráter de ambiguidade na modernidade”.

Logo, em alguns momentos, o secular acaba sendo encarado como algo bom, porém em outros instantes, como algo ruim, pois pode ser promovida tanto por indivíduos ou grupos carismáticos, com o estopim de ações intolerantes e conflitivas que são motivadoras de teologias beligerantes que ameaçam a política e a estabilidade social da esfera pública democrática, por esta razão segundo Chaui (2004, p. 111-112),

O traço principal da política, traço que se manifesta na sua forma maior, qual seja, na democracia, é a legitimidade do conflito e a capacidade para ações que realizam o trabalho do conflito, ações que se efetuam como contrapoderes sociais de criação de direitos e como poderes políticos de sua legitimação e garantia. Sob essa perspectiva, o retorno dos fundamentalismos religiosos nos coloca diante de um risco de imensas proporções. Em primeiro lugar, tendo a modernidade lançado a religião para o espaço público e o alargamento do espaço privado pode dar novamente às religiões a função de produzir a ordenação e a coesão sociais. Em segundo lugar porque a história já mostrou os efeitos desta ordenação e coesão promovidas pela religião, ou seja, a luta sangrenta pelo poder sob a forma das guerras de religião.

Desse modo, um dos significados da secularização, será o de que este processo deve ser entendido fundamentalmente como uma ação humana com fortes traços ideológicos, pois lança uma avaliação crítica e hostil diante do fenômeno religioso e conduz a formação de uma mentalidade hegemônica de que seja possível enquadrar as fontes religiosas em esquadros seculares, pelo fato da



autoridade política guiar os rumos da vida social que não mais está fundada em fontes religiosas estritamente orientadoras de ações. Se as fontes religiosas permanecem ativas no bojo da vida moderna, não se pode descartar imediatamente o dado de que o processo de secularização tenha conferido um movimento normativo de neutralidade das ações dos agentes humanos no seio das comunidades políticas históricas. O processo de secularização pode ser interpretado como um deslocamento transitivo de um modelo de mundo, no qual as religiões vão perdendo a sua influência, porém, mantêm minimamente a sua presença ativa em várias esferas da vida sociocultural e política. Entretanto, essa existência baseada na razão, se expande para um formato político de civilidade em que as religiões não determinam mais nada, em última instância, em termos dos destinos da vida social e das deliberações coletivas na esfera pública civil, pois se quer dirimir os preconceitos religiosos no decurso dos desdobramentos da cultura do Iluminismo; logo, conforme Rosa (2009, p. 130),

No século XVIII, com o advento do Iluminismo, considera-se “cultura” como patrimônio coletivo dos conhecimentos e valores formativos de um povo, ao longo da história da humanidade e da formação social. Esta seria uma concepção mais crítica. É nesse período que se certifica o conceito de “civilidade” ou “civilização” indicando um refinamento cultural dos costumes, em contraste aos povos considerados bárbaros ou não civilizados. Há certa ambiguidade com as palavras cultura/civilidade. A ideia de civilidade é fruto das transformações ocorridas no pensamento ocidental, que com o Iluminismo passa a contrariar os conceitos teológicos, até então, adotados. A aspiração do Iluminismo era eliminar preconceitos teológico-religiosos e retomar os aspectos da realidade e da vida humana esclarecida através da pura razão.

Com esse espectro do movimento das Luzes em curso nas muitas instituições e espaços culturais das sociedades no Ocidente, foram retiradas da dominação e governo dos poderes eclesiásticos. Ao longo do tempo, foi constituindo-se a possibilidade de o sujeito moderno construir sua identidade tomando como fonte apenas o artifício da racionalidade secular. Com a perda da hegemonia religiosa, certamente o seu poder de influência universalizante que veio dando a linha de interpretação dos fenômenos mundanos, foi sendo substituído por uma gramática de termos e valores culturais e morais libertos dos dogmas teológicos. Essa postura funda um modo de pensamento sociocultural que visa explicar tal fenomenalidade, e assim, segundo Berger; Zijderveld (2012, p. 3),

Na sociologia da religião, à medida que se desenvolvia no século XX, essa associação da modernidade com o declínio da religião passou a ser conhecida como “teoria da secularização”. Essa teoria propunha que a modernidade, tanto devido à disseminação do conhecimento científico quanto devido ao desgaste das bases sociais da fé religiosa provocado pelas instituições modernas, levaria necessariamente à secularização (vista como o declínio progressivo da religião na sociedade e na mente das pessoas). Essa visão não se fundamentava em alguma rejeição filosófica da religião, mas sim em vários dados empíricos que pareciam sustentá-la. (É importante notar que muitos desses dados vieram da Europa). É necessário salientar que essa teoria era “livre de valor” (para utilizar um termo weberiano). Em outras palavras, poderia ser mantida tanto por aqueles que a aceitavam quanto pelos que a criticavam.

Considerando o movimento de crescimento da racionalização na vida do agente humano moderno e a pluralização dos fins que poderiam ser produzidos pela vida humana, cresce a busca por explicações naturalistas. Com isso, após a fratura da noção cosmológica de unidade do mundo, temos a progressiva diferenciação da lógica da ação onde as regras e técnicas usadas dependem da relação entre o meio e a finalidade em que se colocam uma gama de implicações morais para a vida do sujeito na base cultural e ética da modernidade. Tanto as esferas da religião, da política, da área jurídica, da científica e da econômica, vão se conformando em sistemas distintos com normas e esquemas de controle bem específicos. Isso conduziu essas esferas a ganharem independência em relação à gramática religiosa e ao fortalecimento do poder estatal na atividade de suas instituições ao longo da modernidade. O movimento da Reforma, com a sua teologia dirigida à vida cotidiana, destruiu a unidade da igreja no Ocidente. A força do individualismo fundado no pensamento antropológico e em uma racionalidade que se propunha estabelecer a liberdade humana como base central dessa nova maneira de encarar o real, deram as condições de se forjar para além da pluralidade das crenças religiosas a possibilidade de não se ter nenhuma espécie de crença com base religiosa. O dado importante aqui é o da construção das novas formas de vida e concepções de bem secularizadas.

No universo social moderno, a complexidade que formava a multiplicidade dos variados contextos culturais envolvia uma gama sem precedente de ordens legítimas e de identidades atomizadas, pois incutiu certa complexificação nas relações, conforme Miranda (2017, p. 43) a “[...] integração social e a tomada de decisões coletivas, as quais se espera que preencham os pressupostos de legitimidade, justiça e correção sem acessar argumentos metafísicos e religiosos ou

de concepções do bem não universalizáveis”. A secularização como processo histórico que avança na configuração dos acontecimentos do mundo ocidental, pode ser definida, como uma longa etapa repleta de nuances, onde as esferas institucionais e seus subsistemas estão atrelados às malhas dessas sociedades, que resultam nas peculiaridades da noção de emancipação e desenvolvimento do progresso moderno, inerentes à história secular europeia com tendências universalistas, marcadas pela força escatológica da teologia cristã<sup>29</sup>. Essa influência se espalhou para dentro das colônias americanas do Novo Mundo, que foram legatárias dessa cultura moderna eurocêntrica. O significado multifacetado da secularização desemboca naquilo que será encarado em seu desdobramento recente como laicização do espaço público moderno. Essa forma de percepção mais aguçada do fenômeno da secularização tem a meta de emancipar todas as esferas seculares do domínio religioso e fomentar uma evidente distinção entre aquilo que envolve o temporal e o que envolve a fratura entre sagrado e profano ao longo da modernidade, pois segundo Reis (2005, p. 22-23),

A “modernidade” significou uma revolução cultural, ocorrida apenas no Ocidente, que acompanhou e tornou possível a expansão europeia pelo mundo e, internamente, a constituição de uma nova ordem política (Estado burocrático), uma nova ordem econômica (ética do trabalho e empresa capitalista) e uma nova ordem social (não fraternidade religiosa). Esse conceito designa uma consciência secularizada, mais fascinada do que atemorizada pela experiência do tempo sublunar. O tempo profano veio desafiar o tempo sagrado cristão. Uma história deste mundo veio desafiar e conviver com a história universal sagrada. Deus não seria abandonado, mas não reinaria mais sozinho e de modo absoluto. Ocorre então uma novidade, um evento: a fascinação por esse mundo sublunar, por suas riquezas, glórias e prazeres. O êxtase material desafia o êxtase religioso.

Nessa perspectiva de fratura, é que o espírito da laicidade tem as suas raízes semânticas na noção de laico, e remonta à aplicação que era feita aos primeiros cristãos que não tinham ligação formal alguma com o clero secular ou regular. Pode-se dizer que, tanto a secularização quanto a laicidade têm a sua precedência originária na esfera religiosa, porém a utilização de seu significado ideológico está descolada dessa fonte. A redefinição dos sentidos de tal fenômeno demonstra que

---

29 Pannenberg (2008, p. 130), assevera que é correto pensar na moderna ideia de progresso, com a sua tendência para um alvo universal de sua história, a ser atingido por toda a humanidade, deve ser vista como versão secularizada da esperança escatológica cristã, e isto justamente por tratar-se de uma “reposição” do conteúdo da expectativa escatológica do cristianismo. A ideia de progresso pode até, num primeiro momento, ter surgido independentemente de qualquer interpretação do conjunto da história e, nos seus primórdios, remontar até mesmo à Antiguidade: decisiva para a apreciação da moderna fé no progresso como versão secularizada é sua “intervenção em lugar da interpretação religiosa da história”.

ao longo dos séculos, uma ordem sociocultural e política distinta da ordem religiosa fora sendo erigida. Temos que levar a sério a pontuação tecida por Rivera (2002, p. 94), “[...] que o fenômeno da secularização faz referência a um complicado processo com nuances sociais, políticas, culturais e religiosas”. No caso da laicidade, o elemento político e ideológico preponderante é o ponto de que o Estado com o seu poder hegemônico, se emancipa formalmente das forças milenares do clericalismo eclesial. Aqui, os privilégios da Igreja, perdem a sua força paulatinamente, e grande parte do poder estatal em diversas localidades no Ocidente passa a ser guiado pela ideia de um Estado liberal laico, sem nenhuma marca religiosa oficial. A postura laicista é a de se opor frontalmente às forças clericais da Igreja; isso se forja numa reação às ações milenares infligidas pela teologia política<sup>30</sup> cristã. O momento histórico paradigmático está dado na *laïcité* francesa dos séculos XVII e XVIII. O pensamento revolucionário burguês visou a destruição do *Ancien Regime*. Como acusação, esses revolucionários denunciavam o fato de que, no antigo regime, as liberdades individuais e o nascente regime democrático não tinham o seu devido valor.

Um dos resultados dessa separação entre religião e política é a posterior fundação do regime de governo republicano. Conforme Miranda (2017), esse modelo vai avançando com tal tipo de pensamento e governabilidade racional, que resulta de um debate onde se estabelece a norma de que os indivíduos são livres e iguais diante dos pressupostos dogmáticos das religiões, isso porque, o objetivo da política, será o de se alcançar o bem comum. A laicidade tem a variação de sentido em uma perspectiva fraca de oposição radical à religião, sendo mais inclinada a plurireligiosidade. Com o advento da Reforma Protestante e a expansão das linhas religiosas que tomaram forma a partir dessa vertente, coube ao Estado, tomar a postura que teve de ostentar a pretensão de neutralidade, tolerância e relativização dos temas e fontes religiosas nos processos deliberativos de organização social.

Com isso, a crença religiosa torna-se algo que é passível de escolha como tantas outras questões disponíveis na nascente esfera pública moderna. Dessa

---

<sup>30</sup> Quando a crise se aprofundou nas relações entre religião e política na modernidade, segundo Lilla (2010, p. 23), a revolta da teologia política no Ocidente foi dirigida contra uma tradição de pensamento cristã. Começou, nos séculos XVI e XVII, como uma disputa local envolvendo uma fé particular e poucos reinos num pequeno canto do globo. Contudo, as suas implicações chegaram longe, no Ocidente e em qualquer país que tenha tentado absorver as ideias políticas ocidentais na era moderna. Aconteceu algo sem precedentes na polémica batalha entre a teologia política cristã e o seu adversário moderno; nasceu autenticamente uma nova maneira de tratar as questões políticas, livre de discussões sobre a revelação divina.

forma, temos a vontade do indivíduo sendo valorizada e a força do poder estatal não podendo mais constranger em tese as suas volições atomizadas.

Tanto o individualismo quanto a liberdade negativa do nascente liberalismo político fortaleceram a noção de que o Estado teria o dever de fazer a proteção da liberdade individual, inclusive no âmbito religioso, liberando, assim, a prática de toda e qualquer forma de religião. A laicidade foi sendo fomentada ao longo da história cultural moderna, levando-a a ser encarada como uma espécie de bem comum numa tensão conflitiva entre os poderes transcendente e imanente, pois as igrejas tentavam conservar, de uma forma paradoxal, a sua relevância política ao contribuírem com o seu cristianismo de face mais liberal no avanço do fenômeno cultural da laicidade. Assim, para Willaime (2005, p. 215),

Decerto, desde o período de Constantino, as tensões e os debates foram numerosos em torno da questão da divisão entre as autoridades espirituais e autoridades temporais. Aliás, toda a história da Europa está atravessada por essa questão da autonomia respectiva do espiritual e do temporal, autonomia essa que não impediu todo tipo de combinações entre os poderes, inclusive sua quase fusão (ou confusão). De qualquer modo, o resultado dessa longa história é que, na Europa de hoje, certa laicidade tornou-se um bem comum. Essa laicidade, no plano institucional, não se traduz forçosamente por um regime de cultos e um regime escolar como os que conhecemos na França; mas sim uma laicidade correspondente, no plano cultural, às características essenciais seguintes: neutralidade confessional do Estado e do Poder público; reconhecimento da liberdade religiosa (inclusive a liberdade da não religião); reconhecimento da autonomia da consciência individual (liberdade pessoal do homem e da mulher em relação a todos os poderes religiosos e filosóficos); a reflexão crítica aplicada a todos os domínios (religião, política, ciência). Embora as Igrejas tentassem muitas vezes conservar seu poder, é incontestável que o cristianismo, como sistema simbólico, contribuiu para a emergência dessa laicidade cultural.

Antes de qualquer coisa, o sentido posto pela forma da laicidade na linha da proposta de política liberal não se constitui como uma força avessa à religiosidade em si. Porém, o seu objetivo precípua é o de proteger as diversas formas de manifestações religiosas, tendo em vista o fato de que as igrejas não são necessariamente opositoras do poder estatal ou da liberdade dos indivíduos. O que ocorre é o fato de que as religiões não devem ostentar institucionalmente nenhum tipo de privilégio em termos sociais e políticos, pois perderam a hegemonia de sua força em definir as linhas de ação da máquina governamental do Estado democrático de direito na modernidade. A mentalidade laicista foi operando justamente com a intenção de expulsar as manifestações religiosas da esfera

pública democrática que estava sendo erigida. E, nesse caso, o Estado foi sendo esvaziada de qualquer espécie de predomínio dos elementos religiosos, resultando na bem-sucedida implantação dos movimentos republicanos. Conseqüentemente, na perspectiva do processo de secularização, segundo Neves (2011, p. 139), “[...] o que se segue é a superação do rito absolutista do Antigo Regime, pois a tendência que vai sendo estabelecida é a do poder estatal de ser operado numa matriz taxativamente secularizada”. O risco dessa asserção foi o influxo operado por meio da força impressa pelo poder do Estado, de forma ativa, ao promover a exclusão das religiões da esfera pública democrática, sendo estas cada vez mais confinadas ao âmbito da vida privada<sup>31</sup>.

Nesta perspectiva, Kuru (2009, p. 25-27) sublinha, “[...] existem vários tipos de formas de organização do Estado diante de tal fenômeno. Contudo, os países em que o Antigo Regime não teve tanta força, carregam consigo certa deficiência de transição do sagrado para o profano”. Assim, o resultado disso pode ser identificado na realidade de organizações estatais de cunho oficialmente religioso, pois, nesse sentido, se opõe aos Estados com um modelo de secularização abertamente laicista. Nesse sentido, muitos Estados que foram formados por imigrantes não tiveram monarquias locais, nem um tipo de religião majoritária e sequer um acordo formal entre ambas as forças. Dessa forma, a religião nesses contextos não foi observada como uma ameaça aos grupos da ordem moral secular. Ademais, quando a laicidade tende a ser pensada desde essa matriz, o que se ergue como implicação é o caso da correlação identitária entre o poder estatal e o eclesial. No Ocidente, essa distinção entre ambas as esferas se torna algo como uma regra fundante do modelo político que regeu as ações dos Estados-nações na articulação de seus arranjos institucionais que conformaram a relação entre religião e política, no que tange ao papel dessas esferas na vida social das democracias, gerando uma série de implicações éticas, conforme aponta Apel (2000, p. 419),

A complementaridade entre o objetivismo isento de valores da ciência, de um lado, e o subjetivismo existencial dos atos religiosos de fé e as decisões

---

<sup>31</sup> Santos (2014, p. 36) pontua que a questão da presença das religiões na vida pública é uma constante no curso da vida política ocidental. Porém, essa questão apesar de ser desencadeada pela força da globalização não é uma problemática totalmente nova. O recuo histórico pode ser feito, basta lembrar do papel do catolicismo na expansão colonial europeia ou do papel do islã na conquista da Pérsia e do Império Otomano. A novidade surge após séculos de dominação colonial e neocolonial, e com a imposição global do paradigma cultural e político da modernidade ocidental. Depois de séculos de conflitos na Europa, esse paradigma alcançou uma resolução sem precedentes da questão religiosa, ou seja, a questão do papel da religião na sociedade: por um lado, os valores do Cristianismo foram reconhecidos como “universais”; e, por outro, o Cristianismo institucional foi relegado para o governo da esfera privada, a esfera das decisões autônomas e voluntárias dos indivíduos.

éticas, de outro, impõem-se como a expressão filosófico-ideológica moderna da separação liberal entre os campos vitais público e privado, que se formou no contexto da separação entre Igreja e Estado. Pois em nome dessa separação, e isso quer dizer: com a ajuda de um poder estatal secularizado, mais e mais o liberalismo ocidental restringiu a obrigatoriedade da fé religiosa, e logo a seguir, a das normas morais, à esfera das decisões particulares da consciência moral.

A forma do significado do processo de secularização que avança ao longo da modernidade encara, desde a perspectiva da laicidade, vários problemas de filosofia moral, e isso demonstra que, de um modo basilar, o que se constrói é uma ordem política com a pretensão de se instaurar como pós-religiosa. Para tanto, afirma-se que as fontes de exercício do poder advêm de estruturas apenas das ações puramente calcadas em causas imanentes ao mundo natural. Logo, as lutas políticas dos agentes humanos, situados historicamente na modernidade, animam as dinâmicas de busca por sociabilidade na forma de vida democrática moderna.

Aqui se tem a mutação do paradigma nos termos de uma teoria da justiça; isso porque, no medievo, a justiça tinha a sua base de observância nos preceitos de uma ética cristã, ligados ao ato de obediência estrita da lei escriturística que emanava da transcendência externa e que se direcionava à justiça pessoal. No caso da nova gramática forjada na esfera da justiça política moderna, a composição que se ergue como novo paradigma é o da afirmação da democracia, das liberdades, da autonomia e do pluralismo, que precisam ser garantidos por um modelo de justiça institucional que considere a divisão dos poderes<sup>32</sup>.

Esse deslocamento significativo, em termos axiomáticos de esferas da justiça democrática ao longo da modernidade, segue abandonando a normatividade da religião que exigia a obediência da vida humana, sua submissão e devoção à emanção da verdade absoluta da fonte divina. Ora, o que acontece é uma virada crucial na noção de institucionalização e pacificação da malha social pela via da justiça política nessa época, pois, segundo Hardt e Negri (2005, p. 36-37),

O conceito de justiça serve para universalizar a guerra além de quaisquer interesses particulares, para abarcar o interesse da humanidade como um todo. Não devemos esquecer que os modernos pensadores políticos europeus tentaram erradicar o conceito de guerra justa – que se havia generalizado ao longo da Idade Média, especialmente durante as cruzadas e as guerras religiosas -, pois consideravam que tendia a generalizar a

---

32 Em Höffe (2003, p.34), temos a noção de que na Idade Média, assim como na Idade Média islâmica e judaica, o interesse está direcionado "bem mais pela justiça pessoal", nos assim chamados "Espelhos dos Príncipes", sobretudo pelos governantes justos. O liberalismo político da Idade Moderna, ao contrário, prefere confiar na justiça das instituições e na sua divisão de poderes.

guerra além de seu alcance próprio, confundindo-a com outros terrenos sociais como a moralidade e a religião. O conceito moderno de guerra não tem nada a ver com o de justiça.

O problema da concepção de uma nova face para a teoria da justiça na modernidade, que não seja mais a medieval, vai se impondo no processo de secularização como uma forma de construção do cenário político-cultural da esfera pública moderna, cuja herança possui um pano de fundo repleto de conflitos. Com isso, temos o estabelecimento de dois modelos de sistema de governo político que visam dar conta destas questões, destacando-se destacam na modernidade: o republicanismo e o liberalismo. Conforme pontua Miranda (2017), a nuance dessa tensão conflituosa se apresenta no fato de as linhas de forças revolucionárias da *laïcité* francesa e da liberdade religiosa estadunidense se erguerem como um pano de fundo inegável, situando significativamente o movimento dos agentes humanos no decurso da história e corroborando de forma relevante para a formulação de uma gama de conceituações filosóficas enlaçadas numa polifonia de significados hermenêuticos sobre o processo de secularização e o lugar das religiões na esfera pública nascente na modernidade. Entendo que, assim, podemos tentar acompanhar uma forma de se diagnosticar qual seja as aporias que as identidades religiosas e não religiosas tiveram de enfrentar nesta esfera pública que ia, constitutivamente, se democratizando e gerando um amplo debate sobre o projeto de vida sociocultural da modernidade do Ocidente.

#### 1.4 ALGUNS SIGNIFICADOS HERMENÊUTICOS DAS TEORIAS DA SECULARIZAÇÃO FORJADAS NA ESFERA PÚBLICA MODERNA

Neste tópico, de forma não exaustiva, mas aproximativa, sigo investigando as concepções conceituais sobre alguns dos significados hermenêuticos que foram forjados sobre a clássica categoria de interpretação da vida sociocultural da modernidade, que é o fenômeno da secularização. No curso do processo de secularização, o lugar e o papel das religiões na esfera pública democrática foi assumindo outras feições e não desapareceu por completo na modernidade; no fundo, o fenômeno religioso veio sendo objeto de uma série de debates entre diversos pensadores da modernidade. Fato é que não existe uma perspectiva teórica que seja ampla e hegemonicamente consensual a ponto de abarcar todas



as significações conceituais vigentes sobre o fenômeno do secular num único campo semântico. As variadas discordâncias interpretativas são o resultado de diversos fatores, dentre os quais não se podem ignorar as circunstâncias, no que tange às terminologias e posições geográficas de cada teórico.

Todavia, a interação entre o caudal secularizante da modernidade e o lugar de influxo das religiões na esfera pública nascente precisa ser interpretada de múltiplas e distintas formas. Podemos asseverar que em meio a estas disputas teóricas, o que sabemos de fato é que qualquer concepção de religião e modernidade, certamente, está fadada a ter de lidar com uma vasta polissemia de significados. Se pensarmos na categoria de religião desde um ponto de vista meramente geográfico, a qual os teóricos representam em suas análises, podemos situar as diferenças num dinamismo interpretativo, que em algumas representações chega a ser encarado no seio do debate como ângulo diametralmente oposto. Cabe neste momento fazer uma sintética reconstrução dos significados das clássicas teorias da secularização, pois estas viabilizam o aprofundamento do debate sobre o lugar das religiões na esfera pública democrática.

Entretanto, vejamos que, segundo Mendieta (2002), os estudos sobre o lugar ou papel das religiões na esfera pública se torna uma das temáticas mais centrais nos debates teóricos sobre a modernidade. Desde os estudos inaugurais até os mais recentes no final do século XX, tem-se mantido a ideia de que a secularização é um fenômeno processual ligado ao desenvolvimento da própria noção histórica de modernidade. Porém, nos albores das preocupações com o fenômeno da secularização, não se teve o cuidado de se esboçar qualquer teoria formalmente bem acabada; isso apenas acontecerá com o desdobramento dos avanços dos estudos culturais da modernidade.

De fato, conforme Arlettaz (2015, p. 18), “[...] embora Durkheim tenha sugerido, em linhas gerais, que houve mudanças religiosas, não havia utilizado o conceito de secularização, sendo Weber que melhor formulou a noção de *desencantamento do mundo*.” De modo geral, segundo Mardones (1996), temos de denotar que entre aquelas proposições conceituais que consentem que a secularização, entendida como fenômeno constituído em suas mais diversas formas e significados complexos, esteja conectada com os processos de modernização das sociedades no Ocidente, esta percepção irá variar em seu entendimento, pois isso dependerá de quem está fazendo a análise teórica do fenômeno. Logo, duas linhas

de força se erguem neste contexto: (i) as teorias radicais e (ii) as teorias moderadas. Ambas as perspectivas buscam fazer a leitura do significado do processo de secularização e, conseqüentemente, abrem espaço para o exame do lugar das religiões na esfera pública.

Todavia, com isto, no caso das teorias radicais, existiria um tipo de processo de declínio da presença das religiões na esfera pública, avançando para o cenário de sua completa extinção. Temos como expoentes paradigmáticos desta corrente Auguste Comte, Karl Marx, Edward Tylor e James Frazer. Estas teorias têm a sua fundamentação epistemológica no movimento Iluminista do século XVIII e ainda teve ampla divulgação durante o século XIX. Arlettaz (2015) pontua que, no caso das teorias moderadas da secularização, em geral, estas não faziam seus diagnósticos no sentido de que as religiões iriam ser extintas, mas o que se realizaria seria uma transformação da própria forma de religiosidade devido ao seu estado de constante declínio. Nesta ala, encontramos pensadores como Max Weber, com sua clássica teoria referente ao processo de “desencantamento do mundo”, e Émile Durkheim, com sua concepção de transformação das formas religiosas. Contudo, recentemente, ganha destaque os apontamentos teóricos de Peter L. Berger e Brian Wilson, que escrevem seus trabalhos desde a metade do século XX. Sendo assim, as teorias das correntes radicais da secularização se juntam a determinada perspectiva do pensamento iluminista que observava os fenômenos religiosos, conforme estes tinham sido desenvolvidos historicamente, como um tipo de superstição e obscurantismo inviável, sendo algo que se opunha frontalmente às potencialidades do progresso promovido pela razão humana.

A confiabilidade deste movimento das Luzes no progresso das ciências e no desenvolvimento da tecnologia teria assim, um correlato implicativo com o retrocesso das forças oposicionistas advindas das tradições religiosas que estavam atuando na esfera pública. Logo, as sociedades modernas, marcadas pelo avanço da industrialização, em que os cidadãos têm de discutir os seus problemas mediante razões, trazem a impressão ilusória de que tudo caminha para o entendimento de que as religiões estivessem fadadas a ocuparem um lugar de menor importância na esfera pública. Temos o caso da teoria do Positivismo de Comte, que acaba sendo legatário desta estrita confiança na razão, chegando a fazer o diagnóstico de que, no último estágio da evolução intelectual da humanidade, esta forma de racionalidade superaria por completo as forças irascíveis dos fenômenos religiosos. Neste sentido,

conforme argumentam Hervieu-Léger e Willaime (2009), as religiões de corte tradicional seriam substituídas por um conjunto de princípios morais cientificamente estruturados no arcabouço da teoria social positivista.

O modo de pensar de Marx segue os rastros do racionalismo iluminista. A forma com que este filósofo materialista observou o fenômeno religioso está na perspectiva de ser uma espécie de superestrutura, que está atrelada a determinadas formas de dominação econômica. Isso o leva a considerar que a transformação destas últimas culminará inevitavelmente na desaparecimento das primeiras. As teorias moderadas da secularização se movimentam ao redor das teorias de Durkheim e Weber, que acabam influenciando as leituras contemporâneas sobre o fenômeno, como é o caso de Charles Taylor, que foi inspirado pelo teórico social francês, e o de Jürgen Habermas, que recebe influência do teórico social alemão. Fato é que ambos tecem suas análises sobre os significados do processo de secularização e o lugar das religiões na esfera pública democrática na vida sociocultural do Ocidente.

O pensamento de Durkheim sobre as religiões não postula a tese de que as religiões viriam a desaparecer, porém, o que ocorreria seria um conjunto de mutações notórias. Esta percepção durkheimiana se fundamenta no dado de que as religiões estariam na origem de toda a ideia de moral que funda a noção de coesão social. O caráter frágil da noção de consciência coletiva nas sociedades modernas acabou levando a atenuação das manifestações das formas religiosas históricas. Assim sendo, uma maneira de se interpretar de forma radical a teoria da secularização foi aquela que identificou, por meio desta, a saída do religioso da esfera pública em detrimento do avanço dos valores cultivados na modernidade. Contudo, para Durkheim, a secularização das sociedades precede e remonta a períodos muitos mais antigos que o do momento iluminista moderno. O curso histórico da humanidade seria o da progressiva erosão do fenômeno religioso desde as formas mais tradicionais. Inicialmente fica evidenciado que, tudo aquilo que tem ligação com o social, acaba tendo um teor de corte religioso. Neste pano de fundo, o que acontece é que se vai promovendo uma separação entre as funcionalidades políticas, econômicas e científicas no que diz respeito ao lugar e função que as religiões exercem na esfera pública.

Ademais, conforme Durkheim (2008), o arcabouço regulatório inerente às práticas religiosas, deve ser sustentado de outros modos, pois é nesta perspectiva que estas passaram a ser consideradas como religiões que, a partir de então,

devem ser identificadas em seu tipo civil e político. Embora as religiões instituídas não estejam imunes à possibilidade de sua erosão, a dimensão religiosa, em si mesma, acaba sendo o espaço próprio da contração de vínculos sociais. Max Weber (2004) postulou a noção de processos de racionalização que conduzem ao procedimento de desencantamento do mundo. Este processo coloca em exame de validade uma visão de mundo com unidade cósmica. A partir do desencantamento, entra em curso o processo de secularização descentrada desta mentalidade monista e mágica, que agora tem o seu fracionamento em diversas esferas, onde cada uma opera a partir de sua própria lógica. O mundo passa, paulatinamente, a ser entendido como um objeto mensurável e manipulável pela espécie humana. Passa a existir, assim, uma pluralização das esferas de valor, ou seja, conforme Arlettaz (2015, p. 20): “[...] a ciência, a moralidade e a arte se emancipam da religião”. Para além da fratura do mundo em diversas esferas, logo se passa a considerar uma delas mais importantes que as demais, a saber, ganha destaque a esfera da racionalidade científica. O desencanto do mundo e a sua racionalização são perspectivas que operam na modernidade com a mesma finalidade da secularização e modificação estrutural da esfera pública.

Com efeito, conforme Schluchter (2011) na ótica weberiana, o processo de secularização teve como figura relevante em sua base conceitual o tipo do profeta. Este era o portador de um carisma pessoal que anunciava certa doutrina religiosa ou algum mandamento divino específico. A profecia constitui a gênese estrutural do movimento de desencantamento e racionalização do mundo. Isso se deu pela razão de que esta perspectiva conceitual criaria uma escala de valores que era considerada em si mesma, pois, assim, o mundo teria a aparência de ser um objeto que precisa ser modelado conforme determinada norma ética. Cabe ainda o esclarecimento de que, no pensamento social weberiano sobre as religiões, tem-se o destaque para a questão da existência das religiões mágicas que carregam o objetivo de submeter as potências sobrenaturais ao bel-prazer das finalidades estipuladas pela vida humana e ainda à disposição das religiões de corte ético. Realmente, a religião dos judeus, com suas contribuições, se tornou um movimento relevante neste contexto, porque esta é uma matriz religiosa que se mostra por meio de uma postura hostil às inclinações ligadas à magia. A noção de divindade no judaísmo não é marcada pela força do misticismo, mas sim num Deus pessoal e manifesto na história do povo, algo que colabora para que muitos aspectos desta

saga semítica sejam compreendidos racionalmente. Entrementes, o curso processual da secularização mostra como o significado da racionalização alçou no movimento judaísta a ênfase na esfera da vida econômica. Apesar de tudo, a moral econômica do judaísmo tem o seu acento em uma tradição ritualística e não completamente racionalista.

A racionalização acentuada da vida econômica foi sendo produzida desde o advento do movimento religioso da Reforma Protestante, segundo a teoria weberiana, que acabou gerando uma nova concepção de economia: a capitalista. Sendo assim, o paradoxo que se arma é o de que o desenvolvimento posterior deste modelo econômico se emancipou das condições estritamente atreladas ao contexto religioso de onde teria surgido. Habermas (2000) pontua que, com a desconstrução das imagens tradicionais de mundo e a racionalização da cultura, aconteceu, assim, uma generalização de uma nova atitude diante das questões de fé, no sentido de estas serem compreendidas como matérias do âmbito da vida privada. Simultaneamente, foi se desenvolvendo um tipo de moral internalizada no âmbito da consciência do sujeito moderno. O modelo de ética do protestante fomentou uma forma de vida racional e assegurou, desta maneira, determinado tipo de estofo racional que baseia os seus valores nesta força da racionalidade desmistificadora, conduzindo e estabelecendo os meios e fins das ações do sujeito na sociedade.

Com a progressão da secularização moderna, a racionalização se alastra de forma organizacional em todas as esferas sociais em termos de gestão e ação econômica. Aqui se estabelece a fratura com as estruturas ontológicas motivadoras de orientação da conduta da vida dos agentes humanos, em termos de se ostentar axiomas religiosos que exclusivamente eram ontologicamente fundantes para uma orientação segura, no sentido de dar sentido à vida. Os inéditos campos de ação que surgiram com esta transformação social possibilitaram a busca por emancipação dos agentes humanos diante das formas de socialização corporativas. Isto faz referência ao âmbito das sociedades pré-modernas e pré-burguesas, que se reverteram naquilo que Weber denominou como “uma jaula de ferro”.

Nesta perspectiva, temos outro aspecto de não menos importância nesta interação entre o capitalismo e as religiões, pois, com o avanço do primeiro, houve o processo de secularização cada vez mais intenso da própria forma de vida religiosa. O progresso elaborado pelo capitalismo implicou na fomentação do materialismo naturalista, sendo o seu ponto de partida uma releitura da vida em termos

estritamente seculares. A vida econômica foi a primeira a ser atingida por esta motivação emancipatória do modo de pensar religioso. As novas formas de vida secularizadas forjaram o desenvolvimento de uma mentalidade materialista cada vez mais distante do modo de pensar a vida desde um horizonte religioso. Agora, uma ética pautada pela vocação em termos espirituais não detém mais o valor absoluto que confere sentido para a vida diante das mentes modernas seculares materialistas. Conforme Lambert (1999), as religiões soteriológicas sofrem diante da tendência de serem deslegitimadas, e a forma de reorientar as mentes é a da objetividade da temporalidade imanente e natural. Desde o processo de racionalização e desencantamento que se deu nos albores da modernidade, constata-se que a produção de sentido deixa de ser monopólio das religiões. Diversas formas de fomentar o sentido passam a existir de forma pluralística e relativística. As religiões passaram a ser apenas uma opção pessoal de forma de vida, pois, neste momento, estas não têm mais a função social de manter e legitimar a vida social, exclusivamente.

Assim, o sujeito moderno encontra-se de forma robusta implicado com a responsabilidade de viver a sua condição fática com autonomia individual. De forma precisa é que Weber (2004) traz à luz o exemplo do sujeito moderno na imagem do empresário puritano, metódico, disciplinado, asceticamente meticuloso e orientado em sua conduta pela noção de responsabilidade individual, em consonância com a virtude propugnada pela ética protestante que está baseada, sobretudo, no trabalho. Temos assim uma visão abrangente da teoria clássica da secularização de Weber e, com isso, podemos seguir argumentando como as teorias da secularização foram adentrando o universo conceitual dos teóricos do século XX. Nesta toada, até a metade do século passado foram sendo desenvolvidas diversas teorias sobre a secularização. Estas propostas fizeram a mescla de elementos das teorias clássicas de Durkheim e de Weber com o intuito de elucidar os desdobramentos dos processos de secularização na modernidade. Como um dos seguidores da teoria weberiana, apresenta-se o trabalho do sociólogo e teólogo estadunidense Peter Berger. Esta reflexão sociológica da religião coloca o seu acento nas causas que desencadearam o processo de racionalização que por consequência, potencializaram a linha de força expansiva da secularização. Esta força secularizante surge no seio da tradição judaico-cristã ocidental, nas relações com as infraestruturas práticas da vida social. Conforme Berger (1985), torna-se fato o dado

de que tanto a antiguidade grega quanto a romana exercem influência nas bases de formação da cultura da modernidade ocidental.

Contudo, Berger (1985) entende que as causas centrais de as condições de crença religiosas da modernidade não poderem ser localizadas, exclusivamente, desde o âmbito da cultura greco-romana antiga, se dá devido ao fato de que a tradição teológica e cultural do mundo bíblico configurou robustamente tanto o início da modernidade quanto a construção social da realidade contemporânea. Seguindo os passos do weberianismo, Berger (2017) entende que o desencantamento do mundo surgiu já no campo da tradição judaica, pois, diferentemente de outras tradições religiosas antigas, esta mantém uma relação com o seu Deus que se revela ao agir em nível histórico e cósmico. Logo, o movimento católico seria a manifestação de um processo de “reencantamento do mundo”, e isso representaria um tipo de retorno à noção de continuidade divina e humana da história. No caso do protestantismo, a situação foi a de potencializar a força do processo de secularização na modernidade.

Para o sociólogo estadunidense, o protestantismo se comporta como uma espécie de religião em relação ao catolicismo, amplamente destituída de elementos mágicos, misteriosos e milagreiros. Esta prática religiosa resultou numa postura de avanço do desencantamento do mundo. A condição transcendente do Deus da tradição bíblica é algo fundamental nesse processo de secularização, pois, segundo Arlettaz (2015, p. 22), “[...] a religião bíblica criou uma polarização entre Deus e ser humano. Uma das experiências fundamentais do antigo Israel é que seu Deus é diferente dos ritmos da natureza e do mundo”. As noções de autonomia individual e do mundo natural tiveram as duas, origens na tradição emancipatória religiosa israelita. O indivíduo, em sua autonomia, poderá sair de sua comunidade e até mesmo se voltar contra ela e toda a natureza ao seu entorno, sendo isso um dos marcos característicos da modernidade.

Sendo assim, tal critério também se aplica à noção de autonomia da natureza, que a partir de agora não estaria mais submissa às forças interventoras dos deuses, sendo esta mentalidade forjada pelos critérios racionalistas do progresso científico moderno. Na leitura de Berger (2017), como está projetado, o sentido do processo de secularização do mundo é o palco dramático da redenção; o antigo Israel forjou uma concepção particular de sentido da história, pois esta possibilita pensar na questão de que a raça humana age no mundo em favor da redenção prometida pelo

seu Deus. Igualmente, para a sociologia religiosa de Berger (1985), a linha de força da secularização tem de ser compreendida como um processo que múltiplos setores da sociedade e da vida cultural moderna se apartam da influência das instituições e do poder de símbolos religiosos. Com isso, a marca do progresso pela via da racionalização levou ao desenvolvimento dos processos de industrialização que também operaram para o fortalecimento e o avanço da secularização no Ocidente. Uma das exigências será a de formar quadros treinados pela cultura vigente no processo de racionalização para operar o aparato da nascente economia de mercado. Entrementes, este processo de secularização racionalizado fomentou a manifestação do pluralismo religioso como sendo uma de suas características nucleares. Com isso, aconteceu que, na modernidade, houve a adesão aos grupos religiosos da parte dos agentes humanos de forma voluntária no Ocidente, pois as diferentes igrejas nascentes começaram a competir entre si, gerando, assim, um mercado religioso de conquista e fidelização de seus clientes, atravessado pela forma da propaganda religiosa racionalmente elaborada.

A leitura interpretativa que Berger (1985) faz sobre o fenômeno da secularização denota que foi o modo protestante de viver o cristianismo que sofreu o maior influxo de secularização dentro da tradição cristã ocidental. Um dos pontos criticados da teoria do sociólogo estadunidense é o de que ele associa a secularização ao fator da industrialização ocidental. Esta hipótese não se cumpre nos EUA, pois este país foi considerado um dos mais industrializados do planeta e, simultaneamente, também é considerado como um dos mais religiosos do mundo. Hamilton (1995) afirma que os EUA não sofreram em grande medida com o processo de secularização no sentido de este ser encarado como o resultado da industrialização, já que o país sempre foi fortemente religioso, desde as suas origens, sendo algo que até mesmo precisa o avanço do fenômeno da industrialização, e isso mostraria a fragilidade da tese de Berger (1985).

Aqui se tem a exceção da regra, que é o caso norte-americano, pois este acaba colocando em exame a tese clássica da secularização<sup>33</sup> no Ocidente. Outro teórico que busca interpretar o significado da secularização desde a teoria clássica é

---

33 Conforme Arletaz (2015, p. 23), no começo do século XX, Weber tinha observado tal situação ao ver a forte vinculação da religiosidade com a mentalidade de negócios nos Estados Unidos. É conhecida a anedota contada pelo próprio Weber a respeito do homem de negócios que lhe manifestou que lhe parecia de bom alvitre que cada um cresse no que quisesse, porém, ele não confiaria cinquenta centavos a um homem que não pertencesse a nenhuma Igreja. Para Weber, este era um sinal de que a pertença religiosa era uma demonstração da qualidade moral, particularmente de qualificação da moral no campo dos negócios.



Bryan Ronald Wilson. Este sociólogo estadunidense faz sua análise sobre o processo de secularização, traçando o entendimento de que ocorreu a perda de influência da parte das religiões no âmbito das sociedades ocidentais. Contudo, esta perda foi, em certa medida, dada de forma matizada, isso porque é de fato evidente que as forças operantes no cristianismo tiveram a sua importância no longo processo de secularização. Entretanto, cabe frisar que existem processos de secularização que estão em curso em sociedades que não têm o cristianismo como seu pano de fundo e que geram outra gama de fatores que precisam ser considerados na análise sobre o significado da secularização. O cerne da questão passaria desta forma, diretamente por um processo de racionalização do mundo, sendo este elemento o eixo do desencadeamento do movimento de secularização político e cultural.

Pode-se dizer que, à medida que os agentes humanos vão conseguindo estabelecer formas de vida pautadas pela racionalidade em suas interações diárias, vai-se diminuindo os intentos atravessados pelas emoções que os levam a crer que detém o domínio do mundo pela via do relacionamento com suas divindades, como acontece na maioria dos casos presentes em algumas práticas religiosas. Este procedimento faz com que as sociedades possam cada vez mais desenvolver mecanismos de controle que tenham o domínio de suas ações coletivas. Conforme pontua Wilson (1969), a mudança de enfoque relacionado à outra vida no além para a vida no aquém está associada ao desenvolvimento do sentido de autoorientação imanente em nível social. Durante o século XIX, uma mutação nas dinâmicas de convivência se orientou numa perspectiva mais pragmática, e isso atingiu, também, as dinâmicas dos lugares ocupados pelas religiões na esfera pública. Desde então, os sistemas de ideias teriam de ser capazes de demonstrar a sua capacidade de funcionamento aplicado por si mesmos. Assim, conforme Wilson (1969, p. 38-44),

A racionalização afetou, inclusive, os movimentos religiosos. Os movimentos de tipo adventistas que haviam existido até o século XVIII, tinham sido gerados de uma forma emocionalmente estática; ademais, os movimentos mais tardios manifestaram uma crescente racionalidade. [...] A multiplicação das denominações e o declínio do misticismo são associados ao processo de secularização. A multiplicação das denominações proporciona para aqueles que não têm um compromisso religioso, a possibilidade de optar: a diversidade religiosa diminui a força do controle social da religião, ao mesmo tempo em que, a possibilidade de opção, permite também fazer uma eleição religiosa.

Nesta perspectiva, os pressupostos da ciência foram ganhando cada vez mais confiabilidade em relação aos conteúdos trazidos pelas religiões, devido aos seus avanços e descobertas acentuadamente mais pragmáticas e funcionais para a vida humana. Neste momento, a racionalidade científica se torna uma nova possibilidade de forma de vida diante das práticas religiosas, inclusive, as artes seguem o mesmo caminho, no sentido de estabelecerem uma concorrência com as práticas religiosas, pois essas também são marcadas por formas de emotividade na direção de conferir sentido à existência. Agora, as artes também detêm uma reserva de sentido que antes era monopólio do campo religioso. Wilson (1969) também se defronta com a questão de exceção do caso estadunidense. Sendo assim, ele elabora uma teoria que procura dar conta deste problema. Ele pondera que, em relação às práticas religiosas do Reino Unido, os EUA não sofreram um processo de secularização declinativo, apesar de na sociedade estadunidense o processo de racionalização ter sido tão exitoso quanto na Europa. A religiosidade plural dos EUA, na verdade, mostra a superficialidade de suas práticas religiosas. Logo, o ser religioso estadunidense contribui para a adesão e respeito aos valores nacionais. Outro teórico que versa sobre o tema é o sociólogo da religião belga Karel Dobbelaere, que orienta o seu destaque para duas questões internas da teoria de Wilson. Inicialmente, para o dado de que a sua concepção de secularização não faz referência forte à máxima da decadência da religião em si mesma, porém diz respeito à decadência da religião enquanto forma de organização institucional. No fundo, o apontamento se direciona para a análise de que existe, sim, um declínio das religiões, no que concerne ao poder que esta tem de manter o controle sobre as vidas das pessoas.

Esta percepção do domínio não representa o fato de que, necessariamente, as crenças religiosas tenham decaído em si mesmas, pois não se pode descartar a possibilidade de que novas crenças religiosas pessoais venham a surgir. Em outro sentido, o processo de racionalização, associado por Wilson à secularização, está atrelado a um processo de aumento da societalização, isto é, fala-se das relações que se ajustam cada vez mais aos parâmetros de conduta e comportamento de determinadas sociedades e quase nada ligados a certa comunidade, isso no sentido de Tönnies. Os sistemas sociais, segundo Arlettaz (2015, p. 25), “[...] estão cada vez mais baseados em funções impessoais e padrões contratuais de comportamento. Nestes subsistemas, o controle já não está mais baseado em critérios morais e

religiosos, senão, que se torna impessoal e submetido ao império de rotinas técnicas.” A funcionalidade da racionalização, no que tange ao processo de secularização, está repleta de controvérsias. O desenvolvimento racional do processo do progresso científico pode gerar uma mentalidade destituída de qualquer tipo de fé religiosa, como foi sucedendo em diversas camadas dos círculos que cultuavam a postura materialista. Entretanto, esta postura também gerou movimentos fundamentalistas, como é o caso das controvérsias entre o criacionismo e o evolucionismo. Observam-se, também, as questões relacionadas na modernidade que foram inovadoras, tanto no campo do deísmo quanto no das crenças paracientíficas.

No entanto, o primado da razão acabou se tornando um fator que influenciou decisivamente o cenário configurado pelos movimentos religiosos que contribuíram com o desejo de liberdade à medida que possibilitaram um maior grau de autonomia individual diante da tradição, do poder político e da própria autoridade clerical religiosa. Apesar deste recurso, a razão poder agir contra a própria religião e, em alguns momentos, a favoreceu, num sentido de valorizar a condição mais pessoal da religiosidade ou ainda, de agir como um antídoto em relação à força massiva da identidade coletiva. Conforme Bayer (2007), o movimento da Reforma acabou sendo a expressão geradora deste tipo de religiosidade, conduzindo a uma busca pela liberdade por meio das várias mudanças que agiram em momento apropriado, com um espírito revolucionário, isto é, com uma prática de fé profundamente pessoal.

Para o monge agostiniano Martinho Lutero, todas as pessoas deveriam ter a possibilidade de estudar a Escritura Sagrada em sua língua vernácula. Todas as pessoas tinham a possibilidade de falar e confessar seus pecados sem intermediários humanos, e sim de uma forma direta para Deus. Neste cenário, até então inexistente, com o curso dos eventos reformatórios, surge um contexto totalmente novo e plural em termos denominacionais e, conseqüentemente, seguem-se as trágicas guerras de religião em solo europeu. A liberdade religiosa acabou sendo um fator de suma importância no que diz respeito à constituição da moderna liberdade atomística dos agentes humanos. Uma das considerações que se pode tecer sobre a teoria clássica da secularização é a de que esta toma como base questões de fundo terminológicas e acentuadamente conceituais para impor como lente de interpretação do progresso científico na modernidade.

Os significados da secularização transitam muitas vezes nas diferenças presentes nas perspectivas teóricas, denotando, segundo Hamilton (1995), um campo de significação do processo de secularização que tem uma série de fenômenos que não são idênticos a este. De forma abrangente, constata-se que nas teorias da secularização elementarmente expostas acima, encontramos os seguintes traços: estabelece-se uma tendência à diferenciação funcional entre as diferentes esferas da vida social, econômica, artística e fundamentalmente de corte jurídico e político, pois o que ocorre é a emancipação do monopólio do religioso. Assim, o que temos, é a constituição da religião como mais uma esfera entre outras. O fator cambiante será o de que, nas sociedades da modernidade, o desaparecimento do modelo de governo absoluto da parte dos estamentos religiosos em relação à vida social se torna cada vez mais a regra elementar da interatividade social. Conseqüentemente, ocorre a desconstrução do modelo monolítico de sentido da vida em termos de cosmovisão religiosa; isso se dá em detrimento do erguimento de uma visão pluralista e fragmentária de discursos num nível de simetria até então não visto em relação às narrativas religiosas.

A concepção de diferenciação funcional, nesse sentido, se atrela à noção de privatização das crenças religiosas, isso pela razão de que as instituições religiosas se retiram para dentro de seu próprio âmbito de convivência. O que fica evidenciado é que estas deixam de deter o monopólio das consciências, dentre as quais, durante eras anteriores, não tinham grandes problemas de governança. Agora, segundo Arlettaz (2015, p. 26), “[...] se produz uma desmonopolização da produção de cosmovisões.” Logo, a pertença à comunidade religiosa ganha um elemento novo: a possibilidade de se fazer uma escolha privada em relação a qual comunidade os agentes humanos escolherão participar.

Todavia, num outro ângulo, os significados da secularização nos apresentam o fluxo dos eventos associados aos fatos que indicam a situação de contínuo declínio das crenças e práticas religiosas em si. Alguns questionamentos são feitos à tese da secularização a respeito da vigência de suas interpretações teóricas. Os significados conferidos ao paradigma da secularização têm sido debatidos, recebendo, assim, muitas críticas desde as suas formulações iniciais. Em linhas gerais, as críticas feitas ao paradigma da secularização podem ser reunidas em duas vertentes categoriais: (i) aquelas críticas que se direcionam ao postulado nuclear do significado paradigmático da secularização, ou seja, que questionam o

fato de que exista uma factível correlação intrínseca entre a própria modernidade e o processo de secularização. Sendo assim, tais críticas lançam a dúvida sobre o ingresso de determinada sociedade no que se tem convencionado chamar de modernidade, e, como pode se observar, teve a implicação ao fomento de variados graus de industrialização, urbanização, avanço da racionalização e burocratização da vida para que obtivesse o significado imediato de secularização no que diz respeito à concepção de decadência da vida institucional das religiões; (ii) temos as críticas que não se opõem radicalmente à perspectiva de que em algum período possa ter existido uma factível secularização conectada com a modernização das sociedades no Ocidente.

O ponto epistemológico de apoio aqui será o de fazer uma operação de análise de determinados fenômenos das sociedades, a saber, as relações entre filosofia e religião, interpretadas por diversas correntes filosóficas ao longo da trajetória cultural do Ocidente. Assim, seguimos a perspectiva dos filósofos aqui estudados ao entender que ainda estamos vivendo dentro do paradigma da modernidade que está curso. A esfera pública desta forma sofre rotineiramente com os impactos dos fundamentalismos, tanto religiosos quanto políticos, que produzem os seus estragos na ação de movimentos religiosos mais recentes, como é o caso do neopentecostalismo brasileiro e as novas condições de crença que se associam aos interesses dos grupos que agem com extremismo político. Aqui se indica que o processo de secularização teria um significado robusto de reversibilidade, e o que se demonstra são as evidências de que esteja sendo revertido. Outra possibilidade de se interpretar o fenômeno será a de que, numa outra linha hermenêutica, percebemos uma determinada insistência da presença das religiões e da busca pela manutenção de seus lugares de participação na esfera pública democrática, como algo que se daria por meio da vitalidade propositiva que a sua articulação simbólica oferece como fonte de sentido normativa, desde a perspectiva de uma concepção comum de mundo e vida boa que deva ser usufruída pelos agentes humanos na esfera pública democrática moderna. Sendo assim, damos prosseguimento à articulação do problema lançado: quais são os significados da secularização e o lugar das religiões na esfera pública moderna? Para tanto, continua-se a investigação fazendo os recortes metodológicos de cotejo filosófico da aporia exposta acima, tomando como chave de leitura nos próximos capítulos os pensamentos filosóficos de Jürgen Habermas, Charles Taylor e Adela Cortina.

## 2. HABERMAS E A CONSTELAÇÃO DO SIGNIFICADO DO LUGAR DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA PÓS-SECULAR MODERNA

Situar o pensamento de Jürgen Habermas, em relação a sua abordagem ampla sobre o papel das religiões na esfera pública no curso histórico da modernidade<sup>34</sup>, pode ser um recurso inicialmente encarado como uma posição alternativa diante de tantas outras interpretações sobre o fenômeno religioso presente no ocidente moderno. Se por um lado, a visão habermasiana entende que a hegemonia do poder religioso foi realmente superada no caudal social moderno, esta posição se justificaria pela razão de não existir mais lugar para o domínio de cosmovisões e imagens de mundo que sejam abrangentemente universais. O que vem ocorrendo é a perda de credibilidade e plausibilidade, em termos culturais, dos modelos fundados em visões de mundo metafísicas e religiosas, sendo assim instaurada uma gama de entraves que inviabilizam todas as tradições de ordem substancialistas inerentes às sombras do universo metafísico da tradição filosófica do Ocidente.

Em contrapartida, a exigência de se oferecer uma argumentação que seja plausível às correntes do ceticismo epistemológico, do pluralismo relativista e ao niilismo reativo<sup>35</sup> não pode ser adiada, tendo em vista os desafios que se erguem, conforme o filósofo de Düsseldorf, para o pensamento pós-metafísico<sup>36</sup> diante das tradições religiosas. Habermas, desde a teoria do agir comunicativo, vem tentando oferecer uma reação filosófica por meio do vetor da comunicação e da metodologia da justificação argumentativa linguística, no sentido de intervir no debate com um instrumental filosófico que seja funcional, pois a sua pretensão é a de que se faça a

---

34 Conforme Schlegel (2009, p. 41), a modernidade tornou-se uma palavra tão curinga que acabou por não querer dizer mais nada. Seu uso demasiado frequente irrita. Desperta, com razão, a desconfiança de que serve principalmente para confortar a geração atual que vive em seu sentimento de superioridade em relação a todas as que a precederam. Alguns até contestam, se não que a modernidade possui um conteúdo, pelo menos que constitui de fato a ruptura radical que seus partidários pretendem nela encontrar. Veem nela uma ideologia que possibilita, antes de mais nada, como todas as ideologias, que seus adeptos se justifiquem, que às vezes até deem uma legitimidade às suas torpezas, que talvez, na verdade, calem secretamente o aguilhão de certa culpa: sejam “modernos” e estarão certos de estar do lado do verdadeiro, do bom e do bem.

35 Campos (2021, p. 12) situa no contexto nietzschiano este tipo de niilismo em contraste com o de sentido negativo. Ela destaca que cabe-nos lembrar ser o niilismo, em seu sentido negativo, aquele de desvalorização da vida em face de valores superiores, os da metafísica e da transcendência, o da rejeição deste mundo em favor de um outro, e o niilismo reativo, aquele do homem moderno que se coloca no lugar de Deus, matando-o.

36 Segundo Habermas (2020a, p. 45), o pensamento pós-metafísico não põe em causa nenhuma das afirmações teológicas determinadas, antes afirma a sua falta de sentido. Quer comprovar que no sistema de conceitos fundamentais em que a tradição judaico-cristã foi dogmatizada (e, desse modo, racionalizada), afirmações que façam sentido em termos teológicos nem sequer podem ser formuladas. Esta crítica já não se relaciona com seu objeto de uma forma imanente; vai às raízes da religião e abre o caminho a uma dissolução histórico-crítica dos próprios conteúdos dogmáticos (iniciado no século XIX). Por outro lado, a filosofia prática autonomizada assumiu a herança da religião redentora, onde a metafísica nunca fora capaz de reivindicar funções de substituição ou de concorrência.

superação da crise em voga, que envolve a racionalidade e suas construções no projeto da modernidade.

O cerne da proposição do pensamento moral habermasiano concentra-se, segundo Estrada (2004, p. 24), “[...] em uma ética falibilista e procedimental, autônoma e formal, universalista e com potencial de ser aplicada à variedade de culturas e contextos”. Logo, a dupla funcionalidade normativa e ética da religião pode ser assumida a partir da teoria que envolve a comunicação como princípio e que lhe delegue as condições antecipatórias e contrafáticas da comunidade ideal de comunicação, que possibilita ao pensamento habermasiano postular uma ética discursiva que não esteja presa às determinações das autoridades teológicas e de corte, sendo falibilista, pois, dessa forma, esta precisaria de ampla justificação argumentativa para manter-se em vigência.

Habermas, em diversas de suas obras, interage com o fenômeno das religiões, incorporando tal fenomenalidade em sua filosofia dos tipos de racionalidade, na sua teoria da ação comunicativa e em suas ponderações sobre aquilo que vem a ser uma época pós-metafísica. Encontramos no pensamento habermasiano análises relacionadas ao fenômeno religioso desde os ângulos da epistemologia, da antropologia e da teoria social, considerando a formação de sua teoria da comunicação. O problema do significado da secularização e do lugar ou papel das religiões na esfera pública democrática em Habermas não se centra em apenas uma obra, mas abarca o seu amplo arco de argumentação filosófica.

Dessa maneira, a questão da religião na filosofia habermasiana não se constitui como um problema central, mas sim uma das formas de racionalidade que compõem um espectro muito mais amplo de análises. Sendo assim, para se cotejar a questão do fenômeno religioso na perspectiva de Habermas, não se pode metodologicamente avaliar tal aporia de uma forma isolada no corpo de sua filosofia, porém, faz-se necessário, estudar o percurso de sua filosofia de uma forma mais amplificada ao longo de suas várias obras. Não resta dúvida de que Habermas foi evoluindo em sua abordagem filosófica ao tratar do fenômeno religioso, pois, segundo Estrada (2004, p. 24), “[...] suas funções e significado social e antropológico, refletem a transformação e ampliação de sua própria concepção filosófica”. Ora, o gesto de estudar o pensamento habermasiano desde a sua posição relacionada à religião pode ser uma via de introdução e avaliação de seu filosofar, que se desdobra de uma forma muito mais abrangente no tratamento de

múltiplos problemas filosóficos. Habermas, em sua escritura filosófica, foi paulatinamente dando atenção e evoluindo no trato de questões que envolvem as religiões de forma temática, sendo sua marca a composição de uma teoria da racionalidade e uma ética discursiva comunicacional. Certamente, faz-se proveitoso e pertinente o movimento aberto de se estudar o pensamento geral de Habermas, que tem várias fases de composição, continuidades e mutações. A partir desta metodologia de trabalho é que se consegue estudar o fato, o papel social e antropológico das religiões na esfera pública democrática.

A forma como Habermas compreende o fenômeno religioso advém de seu modo abrangente de ver o fenômeno religioso relacionado à sociedade tradicional em transição para uma sociedade pós-tradicional, pós-metafísica e de uma modernidade inacabada. Em boa medida, encontra-se presente na intersubjetividade da ética comunicativa as novas possibilidades de articulação que não apelam exclusivamente para os conteúdos semânticos das religiões. A partir disto, a filosofia avança sem estar presa aos pressupostos rigorosos de qualquer tipo de tradição religiosa quando oferece os seus modelos de sistemas éticos. Por esta razão, o paradigma fundante e compreensivo da abordagem filosófica que Habermas faz do fenômeno religioso é um elemento atrelado à sua concepção de teoria da ação comunicativa.

Inicialmente, ao estudar o pensamento habermasiano, encontramos sua filiação basilar ligada à tese clássica da secularização no sentido do declínio e do desaparecimento das religiões da esfera pública com o avanço e desenvolvimento societal da modernidade, entrando em exame a relevância, o significado e a validade das tradições religiosas no desenvolvimento da modernidade ocidental. Com a evolução de seu pensamento, Habermas opera uma virada; desde então, ele passa de uma abordagem sociológica, evolutiva e operacionalmente funcionalista do fenômeno religioso para uma forma mais cuidadosa e atenta em relação ao significado e às demandas relacionadas aos questionamentos linguísticos, existenciais e metafísicos que o filósofo alemão não tinha dado tanta importância até então. A renovada forma que Habermas passa a encarar o fenômeno religioso toma como base a distinção relevante de se situar aquilo que é de ordem sociológica em detrimento à antropológica.

Com efeito, o fenômeno das religiões, enquanto imagens de mundo e tradições substantivas, foi suplantado. Mas a filosofia herdou a tarefa de tecer



representações sobre o que seja o mundo. Com esse tipo de aporte asseverativo, demonstram-se os limites da gramática religiosa para oferecer respostas eficazes aos desafios da vida social moderna. Da mesma maneira, vemos isso nas funções sociais tradicionais que têm ficado defasadas em razão da evolução social. No pensamento habermasiano, o modelo religioso privilegiado é o da forma humanista, com uma carga ligada a questões de ordem ética assistencial, na qual podemos observar até o ponto de localizar suas motivações na forma de ação social já operada pela teologia liberal. Nesse sentido, Estrada (2004) denota que as práticas religiosas seriam úteis para animar as ações de solidariedade humana e, assim, promover a justiça e a paz entre as pessoas de boa vontade. Na perspectiva habermasiana, as religiões teriam o papel de oferecer assistência aos agentes humanos atingidos pelas mazelas sociais, sendo esta uma função solidária dificilmente passível de ser substituída, mesmo que a sociedade tenha evoluído em seus arranjos sociais. Logo, as lacunas assistenciais do Estado democrático de direito e os limites das instituições da sociedade civil em fornecer o que seja necessário para a sobrevivência fizeram com que as religiões se tornassem protagonistas da proteção e da assistência social aos mais frágeis, que vivem nas sociedades tradicionais injustas repletas de conflitos e sem segurança para a construção das identidades dos agentes humanos. Assim, conforme Habermas (2015a, p. 85),

No entanto, tendo em conta o insolúvel conflito de princípio entre as funções de explicar o mundo e assegurar a identidade, esta ligação só poderia ter tido um efeito retardador a longo prazo. Em todo caso, as religiões do mundo na era axial removeram o fundamento do mito, superando o pensamento mágico e abolindo (ou invertendo) o sacrifício. E, entretanto, este pensamento religioso-metafísico, por sua vez, enfrentou as reivindicações do conhecimento e da legitimação das ciências institucionalizadas e dos Estados secularizados. Por outro lado, a prática ritual foi preservada, embora de uma forma transformada. O complexo do sagrado não foi dissolvido; as tradições religiosas mantiveram a sua vitalidade em simbiose com o culto das suas comunidades. Os membros das comunidades religiosas podem mesmo reclamar para si próprios o privilégio de terem mantido na realização das suas práticas de culto o acesso a uma experiência arcaica - e uma fonte de solidariedade - que foi fechada aos filhos e filhas não crentes da modernidade.

O modo de agir das religiões se mantém em voga no sentido de legar potenciais valores de coesão social, porém, este não tem mais o mesmo vigor, pois o seu enfraquecimento está no fato de que a sociedade de consumo moderna, com o seu modelo de bem estar social competitivo e o aumento das políticas sociais de

ordem estatal, passou a ter cada vez mais espaço descolado do imaginário dos ritos religiosos. Contudo, muitos aspectos ligados às práticas de solidariedade da parte das instituições religiosas foram conservados, mesmo que seja inegável o fato de que, com o avanço evolutivo das sociedades modernas, vários desafios são colocados no âmbito do mundo globalizado para dentro da sociedade civil, nas esferas dos direitos humanos e nas práticas da justiça Internacional.

Durante um longo período, foram as instituições de caridade religiosas que eficazmente atenderam as demandas de bem-estar deficitárias da sociedade moderna, porém, atualmente, estas se ocupam basicamente com questões de cunho educacional. Ademais, não existe qualquer espécie de hegemonia da parte das instituições educacionais ligadas às igrejas, pois quem geralmente detém o grande monopólio da educação pública é o Estado, ao fornecer, quantitativamente, grande parte das vagas nos níveis de ensino. Fato é que a educação oferecida pelas igrejas ainda goza de grande prestígio, mas também é fato que não detém o mesmo valor que vinha tendo desde o medievo.

Muitos grupos religiosos conseguem fazer um bom trabalho de beneficência nos países em desenvolvimento, inclusive, superando as ações estatais nesse sentido. Nessa perspectiva, para Estrada (2004, p. 26), “[...] as religiões e a igrejas seguem exercendo renovadas funções sociais junto às funções tradicionais de outra época”. Voltando ao enfoque habermasiano, apontamos que a sua meta será a de operar com a concepção pragmática e funcional da linguagem diante do fenômeno religioso.

Entretanto, estes dois horizontes não asseguram a sobrevivência e a vitalidade das religiões na esfera pública democrática moderna. Com efeito, as religiões persistem enquanto imagens de mundo e como cosmovisão abrangente, mesmo que tenham sofrido determinada fratura diante das demandas das sociedades marcadas pelo pensamento desencantado devido ao avanço do pensamento naturalista e científico. A perda de plausibilidade e veracidade das religiões, decorrentes do avanço do modo de pensar científico, vai se impondo como uma realidade social moderna. Nesta linha, Borradori (2004) argumenta que o pensamento habermasiano indica que o modo de pensar religioso tem determinado vínculo com o mito e a metafísica. Todavia, estas duas formas de pensar estão enfraquecidas, sendo que a racionalidade das ideologias tomou conta deste espaço. Cabe à filosofia valorar de forma crítica e reflexiva tais circunstâncias, tendo em

mente que o humanismo ético, como é o caso dos direitos humanos, dispensaria, assim, qualquer referência direta ao arcabouço religioso no sentido de se produzir consciências autônomas e sem qualquer dependência das dimensões de fontes ligadas à transcendência. Na verdade, isto se daria ao anverso, sendo a referência central as fontes advindas do campo da imanência com o seu robusto acento nos fatores de gênero humano. A questão no pensamento habermasiano será a de estabelecer uma espécie de filosofia prática fundamentada numa ética racional que não seja dependente da força dominante de qualquer tipo de imperativo categórico com acento teológico.

Assim, o pensamento habermasiano encara o fenômeno das religiões desde um ponto de vista deveras filosófico; estas tradições religiosas são apenas objeto de uma gama de análises, no sentido de serem construções humanas e resultados das atividades das sociedades tradicionais. Estas foram, ao longo do tempo, entrando em colapso e erodindo até perderem a sua toada evolutiva de desenvolvimento humano. Ademais, as religiões, com suas tradições, sempre ameaçaram a vida em sociedade com os seus radicalismos fundamentalistas, e, sendo assim, para Habermas, este é um fenômeno que precisa ser tratado com atenção.

O problema do tradicionalismo que conduz ao fanatismo é cotejado mais recentemente pela análise habermasiana, quer seja no campo da teologia católica romano ou da teologia protestante no ambiente do ocidente. A ferocidade que os movimentos religiosos fundamentalistas vociferam acaba sendo alimentada por ideologias com tendências sectaristas, tendo em vista que a meta será se proteger das críticas e reafirmar apologeticamente a sua própria credibilidade social, buscando se encerrar na alienação da visão de mundo religiosa idealizada por estes agentes humanos. Assim, tem-se o contraste: em uma esfera pública que seja fortemente secularizada, pode-se ter como efeito colateral o arrefecimento da ortodoxia teológica doutrinária e o vislumbre de um clericalismo autoritário, como resposta a esta forma estrita de cultura secular. Os guetos religiosos que nos remetem aos tempos pré-modernos, passando a agir na modernidade como um tipo de pregação militante que procura erguer um modelo de sociedade particular aos seus moldes, prezando por relações intersubjetivas que sejam controladas por uma estrutura hierárquica teocêntrica.

O que entra em risco neste cenário social é a ocultação dos valores democráticos representados pelos direitos humanos, e que entre os grupos

religiosos fundamentalistas são desprezados. Outra questão importante é que, nas sociedades democráticas, tanto igrejas quanto demais religiões são detentoras de privilégios que não correspondem aos valores republicanos da laicidade do Estado, desenvolvida no curso histórico da política ocidental. O ponto que o pensamento habermasiano nos oferece como viés crítico será o da formulação de uma ética do discurso. Assim, temos de ter em mente que este modelo ético trabalha com as perspectivas da vida diária dos seus participantes e a coteja de forma reflexiva ao fazer várias análises para elevar os seus princípios até a situação de erigir estes como possibilidades de ação, em termos universalistas, sendo a inspiração habermasiana, neste sentido, advinda da matriz filosófica moral de Kant, que é atravessado pela força da máxima do imperativo categórico. A crítica se constitui como o núcleo da reflexão da filosofia política habermasiana, pois, segundo Estrada (2004), aqui temos uma forma característica de filosofar que tem de perpassar todos os campos do saber humano, inclusive, atingindo o próprio estatuto epistemológico das religiões. Contudo, conforme o fenômeno religioso foi persistindo em manter o seu lugar e a sua presença no decurso do desenvolvimento da vida social moderna, a sua adaptação foi operada em termos de influência pelos valores sustentados nas democracias liberais e no avanço da sociedade secularizada, que foi produzida pela crítica iluminista feita às práticas institucionais das religiões. Devido a esta crítica encetada pelo Movimento das Luzes, observa-se que foi a partir disto que as tradições religiosas deixaram de ostentar o monopólio do poder de impor os seus modelos de sociedades confessionais e, supostamente, a forma de um tipo de prática religiosa atrelada diretamente ao poder estatal. Com este enfraquecimento do poder clerical e hierárquico das religiões na esfera pública moderna, as formas de governo de cunho despótico e cesaropapista foram sendo implodidas em boa medida pela severa crítica iluminista, sendo esta a fonte que alimenta o pensamento habermasiano, e que, por meio da qual, o filósofo alemão funda a arquitetura filosófica de sua teoria crítica da sociedade.

Todavia, para Habermas, evolutivamente, vai se descortinando desde suas análises a compreensão de que o fenômeno religioso seja detentor de uma complexidade e pluralidade de registros e funcionalidades que dão sentido e elucidam a persistência das religiões em buscar o seu lugar na esfera pública e a sua sobrevivência nas sociedades modernas pós-secularizadas, que tem de ser avaliadas com o devido rigor. Não basta apenas identificar o que aconteceu na linha

de entrever a situação de uma mera superação da força do fenômeno religioso, mas cabe frisar a sua capacidade de coexistência com as correntes filosóficas e científicas, de modo que, segundo Estrada (2004, p. 28), “[...] se estabelecem critérios de demarcação e de validade dos distintos saberes, dentre os quais, se enquadra a filosofia da religião”. Habermas, ao longo de sua escritura filosófica, dialoga criticamente com diversas correntes e pensadores que fazem suas análises sobre o fenômeno religioso. A forma idiossincrática que Habermas aborda o fenômeno religioso lhe rende críticas severas no sentido de ele exercitar uma postura filosófica que seja unilateralista e reducionista. Um dos elementos fortes do pensamento habermasiano é a valorização da razão argumentativa para analisar a vida em sociedade, mesmo que, atualmente, os meios de comunicação sejam centrais no funcionamento dos arranjos democráticos. Num outro viés, não se sobrevaloriza o pensamento simbólico e a capacidade de vislumbre capturador que os credos religiosos exercem na vida dos agentes humanos, sendo estes fatores produtores por meio de seus rituais aqueles que forjam suas imagens de mundo.

A perspectiva sobre o fenômeno religioso, no olhar habermasiano, segundo Estrada (2004, p. 28), “[...] é o da tradicional crítica da Ilustração e sua valorização do pensamento simbólico, dos fatores emocionais e inclusive, da relação com as necessidades humanas que são tratadas de forma insuficiente e simplificadora”. A filosofia habermasiana é reticente em relação ao reencantamento do mundo na atualidade, pois a sua lente se baseia na racionalidade ilustrada da tradição filosófica ocidental moderna que desconfia de qualquer fator que seja posto como instância vigente que esteja além dos limites da racionalidade. Mas, pressupõe-se que a validade dos campos da religião e da arte seja suscetível de traduzir os seus conteúdos por meio da exposição de conceitos. Habermas opera em seu pensamento um giro intersubjetivo e linguístico que estabelece uma fratura com a forma solipsista do sujeito cartesiano. Para o pensamento habermasiano, o mito é um fator fundamental, incorporado e superado pelo trabalho da reflexão filosófica, e somente assim esta conserva a sua potência e valor. O mito detém um caráter expressivo de simbolismo e força imagética em consonância com a racionalidade. Habermas é um filósofo que se centra na racionalidade humana, não dando tanto espaço para questões ligadas à afetividade. Desde esta forma de observar os fenômenos sociais é que a teoria crítica habermasiana analisa o significado da pós-secularização e a presença das religiões na esfera pública democrática. As religiões

carregam consigo as potencialidades semânticas como uma das formas de racionalização do agir no mundo da vida moderna.

De fato, o pensar habermasiano não se curva ao imperativo religioso, porém, busca fazer um diagnóstico crítico sobre o lugar das religiões nas sociedades hodiernas pós-secularizadas. O tratamento que Habermas vem conferindo ao tema do lugar e papel das religiões continuamente tem evoluído; isso porque o pensador alemão tem se defrontado com múltiplos escritos de teologia e religião em geral. Cabe destacar que Habermas trava um diálogo crítico com a primeira geração da teoria crítica, representada pelas obras de Walter Benjamin, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno. Entretanto, não estaciona nesta vertente, pois o diálogo se espalha para o tratamento da presença e atuação das religiões nas democracias liberais e estabelece, junto aos mais importantes teólogos, um diálogo com aqueles que são receptivos à sua abordagem e outros, que são seus críticos. Em sua teoria da ação, tanto a comunicação quanto a complexidade e o pluralismo que envolvem o fenômeno religioso seguem sendo expostos. Apesar de ter se inclinado ao diálogo com a teologia, o seu pensamento filosófico mantém uma distinção epistêmica entre filosofia e teologia, sendo que, metodologicamente, o campo da filosofia não deve ostentar nenhum tipo de crença religiosa. Sendo assim, conforme Estrada (2004, p. 30), “[...] deve-se traduzir filosoficamente em uma linguagem profana as pretensões teológicas e deixar ambas coexistirem quando não se pode substituir uma pela outra”. Logo, o discurso teológico se funda num teocentrismo que é determinado pela forma da teodiceia; já no caso do discurso filosófico, este se centra no antropocentrismo e ainda se ocupa com a transformação da realidade social. Finalmente, ao longo do texto, vamos observar como Habermas se ocupará dos problemas de significado ligados à sua visão de mundo, daquilo que seja o pensamento pós-metafísico<sup>37</sup>, a pós-secularização e o lugar das religiões na esfera pública democrática.

---

37 Rodrigues (2019, p. 150-151) expõe que pensamento pós-metafísico não é marcado pela influência de uma razão objetiva, fechada e finita, não se limita à metafísica tradicional ocidental, pois está aberto às religiões e ao aprender com elas, sobretudo porque as religiões podem guardar potenciais de verdade que, se levadas à esfera pública, têm possibilidade de ser úteis à sociedade e ao Estado. O pensamento pós-metafísico trabalha com uma concepção de razão diferenciada, uma razão redefinida nas bases procedimentais e desprovida de um conteúdo a priori, estando relacionada a uma filosofia que se identifica como falível e frágil num contexto de democracia discursiva. Uma democracia que proporciona a justificação do Estado democrático de direito no princípio do discurso, numa razão comunicativa e na relação interna entre autonomia pública e privada e, logo, na complementariedade entre soberania popular e direitos humanos. Tem-se uma razão procedimental que se constitui num modelo democrático, participativo e num conhecimento de uma filosofia que não pretende ser totalizante. Uma razão que tem a sua unidade estabelecida na multiplicidade de vozes existentes na sociedade.

## 2.1 O FENÔMENO RELIGIOSO COMO APORIA NA MODERNIDADE PÓS-METAFÍSICA

A religião, como fenômeno aporético numa época moderna pós-metafísica, para Habermas, é uma categoria filosófica de análise que desde a segunda metade da década de 1980, graceja em sua formulação de teoria crítica da sociedade como elemento problemático que faz parte de seu diagnóstico da cultura contemporânea. Torna-se possível entender que existe um tipo de pensamento tardio construído por Habermas, pois, da mesma maneira que ocorreu com seus mestres Horkheimer e Adorno, o filósofo de Düsseldorf se coloca a pensar sobre o significado da religião inserida no momento e contexto do tempo histórico do discurso da modernidade ocidental. Esta renovada perspectiva temporal de análises feitas se organiza na tensão entre as concepções hermenêuticas de temporalidade da pós-modernidade e da possibilidade de se compreender o fator na linha daquilo que seja interpretado na ordem do pensamento pós-metafísico, copulado com a consciência da era moderna<sup>38</sup>. Assim, o imbróglio será direcionado para ser pensado a respeito das potencialidades do projeto Iluminista inacabado, em detrimento aos avanços do modelo de neoliberalismo, neoconservadorismo e os embates com os estruturalistas e neonietzschianos que rejeitam, em grande medida, o projeto da modernidade e proclamam uma nova fase de desenvolvimento do estatuto epistemológico da filosofia. Habermas escreve algumas obras centrais para o seu pensamento ao lidar neste período histórico com tal problema: *O discurso filosófico da modernidade* (1985) e *Pensamento pós-metafísico* (1988), em que se define uma concepção ceticista da razão opositora às iniciativas que visam efetivar uma reabilitação da metafísica, estendendo suas análises em relação às diversas correntes filosóficas mais relevantes da década de 1980.

Destarte, a teoria de que porventura estivéssemos vivendo em uma época pós-metafísica remonta aos escritos anteriores da verve filosófica habermasiana.

---

38 A interpretação da cultura ocidental feita pelos pós-modernos recebe a seguinte crítica, pois, segundo Habermas (1990a, p. 16), teve Hegel como primeiro filósofo a desenvolver um conceito preciso de modernidade; temos, portanto, que remontar a Hegel se quisermos compreender o que significava a relação interna entre a modernidade [*Modernität*] e racionalidade, tida como evidente até Max Weber e hoje posta em questão. Temos de nos certificar do conceito hegeliano de modernidade para podermos avaliar a razão daqueles que fazem as suas análises partindo de outras premissas. Não podemos, no entanto, afastar a priori, a suspeita de que o pensamento pós-moderno está meramente a atribuir a si mesmo uma posição transcendente, quando na realidade permanece dependente dos pressupostos, validados por Hegel, da autocompreensão moderna. Não podemos excluir de antemão a hipótese de que o neoconservadorismo ou o anarquismo de inspiração estética estejam apenas a tentar mais uma vez, em nome de um adeus à modernidade, revoltar-se contra ela. Pode muito bem ser que eles estejam pura e simplesmente a disfarçar sob a capa do pós-iluminismo a sua cumplicidade com uma venerável tradição do contra-Iluminismo.

Com isso, no decurso da década de 1990, ganha força esta concepção de pensamento pós-metafísico, servindo de pano de fundo para o fomento dos debates com a corrente de pensadores ligados ao comunitarismo e aos liberais, que passam a compor suas análises de filosofia social e política, considerando as contribuições trazidas para a renovação do pensamento liberal de John Rawls.

Conforme Araujo (2010), Habermas escreve artigos sobre a questão do liberalismo político e trava um profícuo e profuso debate com Rawls, como um de seus interlocutores mais relevantes em sua obra *Facticidade e Validade* (1994), na qual discute o estatuto das relações entre direito e Estado democrático. Porém, a temática do fenômeno religioso que vinha aparecendo em sua obra de soslaio, inegavelmente, é um problema que necessita ser estudado filosoficamente, tendo em vista que, este pululava de modo fragmentário e vinha aparecendo nas obras habermasianas desde o início de sua carreira. O novo diálogo que Habermas começa a tecer com teólogos e filósofos, preocupados com o fato religioso, segundo argumenta Estrada (2004, p. 146), “[...] segue-se com uma série de estudos dedicados a analisar conceitos e temas clássicos da tradição metafísica e religiosa, como a transcendência, o sentido da vida, a teodiceia, a referência a Deus, etc.”. Outro aspecto importante será o de que novas aporias são incorporadas à sua teoria do agir comunicativo, pois disto advém sua reação em relação às novas consequências das críticas que recebeu sobre a sua concepção de sociedade, indivíduo e racionalidade.

Entrementes, o pensamento habermasiano concentra-se, inicialmente, nas questões referentes às múltiplas nuances da tradição metafísica ocidental. Similarmente, Habermas se preocupa com a construção de uma teoria social que considere a evolução dos sistemas e seus agentes sociais, ponto que o conduz a articular uma sistemática teoria que se debruce diante das aporias metafísicas e suas nuances evolutivas na história. No que tange ao sistema metafísico e suas tipologias, a tomada de posição habermasiana é aquela que privilegia uma interpretação ampla da tradição metafísica em seus mais variados matizes no campo da filosofia no Ocidente. Habermas, em suas análises, persegue de uma forma bem montada e abrangente os estágios do pensamento metafísico desenvolvidos na tradição do ocidente. O curso histórico do pensamento parte de uma concepção de ontologia que privilegia o ser do ente e uma epistemologia do universal, necessário e imutável. Na metafísica tradicional, são os sistemas de ordem universal que fazem



referência a um princípio monista, que pode ser Deus ou o *ser*, e que acaba sendo útil de uma forma simultânea como fundamento originário da totalidade e síntese nos termos de fundamentação de uma determinada cosmovisão. Aqui existe uma espécie de interação rigorosa entre o ser e o pensamento, articulada dentro da esfera de uma razão totalizante e universal que coloca a sua ênfase na noção de identidade e de ideia em detrimento da diferença e da matéria, isto é, privilegia-se a teoria em relação à práxis.

Nesse contexto, Habermas apresenta em sua obra a questão pós-metafísica, como análise crítica da história das correntes metafísicas dentro do pano de fundo dos desdobramentos aporéticos ocorridos na tradição filosófica ocidental. Desta forma, desde a filosofia platônica já temos determinadas semelhanças com as religiões no que concerne à ênfase que é dada ao elemento da contemplação teórica, mesmo que, conseqüentemente, venha a ser consensuado que as religiões privilegiam o fator ético em suas práticas. Inerente a estas práticas, o que se tem são sistemas unitários jungidos a determinado princípio originário e transcendente, pois estes não têm identificação alguma com qualquer ente singularizado, conforme se postula na compreensão heideggeriana da diferença ontológica – o que acaba sendo mera representação destituída de conteúdo. Esta fragilidade sem fundamento sólido de ação da intencionalidade tem como objetivo elucidar a totalidade da forma dedutiva e essencialista do real. O princípio unívoco que visa fundamentar a totalidade do real encontra-se no todo. Para ser uno, não precisa estar sobrepondo o todo, no sentido de dar consistência e objetividade à estrutura do intramundano. Sendo assim, tudo se encontra inserido organicamente no sistema mediante a tensão essencial entre a alteridade e a individualidade. Logo, já que o essencial é a pertença ao todo, mesmo que as diferenças singulares sejam acidentais, a tradição ontológica filosófica no ocidente em sua diversidade se comporta. Conforme argumenta Habermas (1990b, p. 38),

O materialismo antigo e o ceticismo, bem como o nominalismo da alta Idade Média e o empirismo moderno constituem movimentos anti-metafísicos que permanecem, porém, no interior do horizonte das possibilidades do pensamento da metafísica. Situando-me numa perspectiva distanciada, reduzo a pluralidade das teorias metafísicas a um único título, uma vez que me interesso apenas por três aspectos. Tratarei do motivo da unidade da filosofia das origens, da equiparação entre ser e pensar e da importância salvífica de uma vida guiada pela teoria. Em síntese: abordarei o pensamento da identidade, a doutrina das ideias e o conceito forte de teoria.

Convém ressaltar que estes três momentos sofrem uma peculiar refração, quando da passagem para o subjetivismo moderno.

Situar e caracterizar as diversas ontologias, tomando como base a representação de Heidegger da ontoteologia como sistemas fechados, perpassa o pensamento habermasiano, sendo algo que abarca o princípio e o fim, desde uma espécie de racionalidade que manifesta o seu limite. Fato é que os arranjos sistemáticos da filosofia no ocidente se relacionam tradicionalmente com a teologia cristã latina, sendo o seu princípio condicionante e unificador que age por meios dos dois campos de saberes. As garantias epistêmicas fazem correspondência estrita com a realidade abarcada, pois isso envolve um princípio de causalidade, que é sincronicamente o ser supremo que está presente no início e no fim e que se constitui na base central de um círculo hermenêutico autossuficiente que não tem amplo discernimento sobre o seu caráter hermenêutico. Na teoria crítica habermasiana, desfere-se certa objeção a um tipo de pensamento extrapolado e hipostasiado, onde nesta se contrapõe continuamente uma razão falibilista e contingente em relação a qual, toma como base para o tecimento de suas reconstruções, os pressupostos filosóficos da teoria da ação comunicativa. Nesta direção, toda a realidade teria um princípio de racionalidade, e esta forma de abordar o real aparece no pensamento metafísico heideggeriano, que denota que esta metafísica se estrutura e carrega consigo, tacitamente, o fator da racionalidade e da inteligibilidade do ser, pois apenas com uma causa racional pode-se existir verdadeiro pensamento. Sendo assim, o que se dá é o afundamento desse sistema quando o princípio racional opera e é encerrado de forma subjacente.

Aliás, a tradição hermenêutica consagrada ao estudo de uma ontologia da relação que comporta o problema do ser que se mostra como uma solução ineficaz, sendo atravessada por um modelo fisicalista e racionalista que abarca espantosamente a totalidade da realidade do mundo e da existência humana como explicação última do que seja o real. Logo, o uso de um princípio divino acaba canalizando a questão de por que tal realidade existe, sendo esta deslocada para a mesma forma metafísica de tratar tal problema desde esta perspectiva. Habermas tece análises críticas sobre o modelo mentalista centrado na filosofia da consciência e no sujeito epistemológico que busca cada vez mais e somente os atos de conhecer por conhecer. Desta monta, se estabelecem as condições que fazem com que seja possível traçar a objetividade dos juízos e reflexões a respeito das

operações do sujeito epistêmico. Existe uma continuidade entre a metafísica do ser e a da consciência, pois, para Estrada (2004, p. 147), “[...] esta é a nova versão da filosofia primeira, em que o sujeito se apodera conceitualmente dos objetos, à custa das coisas singulares, relegando-as a matéria prima sobre a qual o sujeito constrói a totalidade”. De fato, a subjetividade modifica as essências idealizadas em condições e categorias da própria razão, pois, assim, elas se convertem em categorias fundamentalistas no escopo do ser totalizante. A enorme força de fundamentação filosoficamente cientificista da modernidade tem sua origem na filosofia kantiana, em que a razão faz a síntese e a geração de imagens de mundo. Todavia, a mesma concepção de mundo, enquanto síntese de todas as manifestações, acaba sendo uma ideia regulatória, unitária e resolvedora de problemas candentes desta virada de época com o advento em curso do processo de secularização.

Por outro lado, Kant deriva desta gramática cientificista os sistemas cósmicos das ciências naturais e o esquema prático e moral das essências racionais livres. Igualmente, a filosofia transcendental de matriz kantiana sobrepõe dialeticamente o mundo sensível e o inteligível, o *eu* transcendental e o *eu* empírico, a razão teorética e a razão prática, a causalidade determinista e a liberdade. A fundamentação racional se mantém em vigor debaixo da forma de um *eu* do agente humano em que as representações ultrapassam todos os limites representacionais, pois a base racional permanece segura diante do esquema da realidade. Assim, a noção de *noumenon*, em contraposição a de fenômeno, demonstra os limites do pensar e a realidade que não pode ser apreendida pelo agente cognoscente, no sentido de manter uma resistência em ser conhecida totalmente com base no logocentrismo. Habermas não desenvolve este problema, porém, paradoxalmente, enceta uma crítica ao modelo formal e mentalista de Kant, pois mantém uma epistemologia forte que se une em sua totalidade ao dispositivo do racional discursivo, desvalorizando, assim, aquilo que é subtraído do império da razão. Aqui se dá uma robusta ênfase ao expediente do procedimento e da metodologia de investigação, sendo que tais ações são responsáveis por destituir o agente cognoscente solipsista de sua posição tradicional. Contudo, se conservam as pretensões hegemônicas da razão, ainda que se desfira uma crítica contundente aos pressupostos da tradição metafísica. Neste sentido, observa-se o argumento sobre a racionalidade procedimental que, segundo Habermas (1990b, p. 44),

A filosofia continuará fiel às origens metafísicas enquanto puder pressupor que a razão cognoscente se reencontra no mundo estruturado racionalmente ou enquanto ela mesma empresta à natureza ou à história uma estrutura racional, seja ao modo de uma fundamentação transcendental, seja pelo caminho de uma penetração dialética do mundo. Uma totalidade racional em si mesma, seja do mundo, seja da subjetividade formadora do mundo, garante respectivamente aos seus membros e aos momentos particulares a participação na razão. A racionalidade é pensada como sendo material, como uma racionalidade que organiza os conteúdos do mundo, podendo ser lida a partir deles. A razão é razão do todo e de suas partes.

Diante da inexorável presença das cosmovisões e imagens de mundo que operam como referências dos pontos de vistas cognitivo e axiológico, o pensamento habermasiano, em certa medida, deixa escapar o aprofundamento de sua crítica contra o mentalismo e, assim, rejeita as aporias ontológicas que receberam atenção e o devido tratamento adequado na filosofia do ser que foi sendo reafirmada na virada antropológica da filosofia. Por conseguinte, é certo que encontramos em Hegel o ápice do sistema idealista, identificador e manipulável no decurso da neutralização e degeneração daquilo que é material. Apesar de frisar os elementos da história, cultura e da linguagem, ademais, situa o indivíduo naquilo que há de mais geral na saga do fluxo da razão. Aqui se dá uma renovação do pensamento da identidade, mas o uno absoluto deixa de ser extrínseco em relação à totalidade, no sentido de se correlacionar com ela como princípio dialético mediador que a condiciona de forma determinante e confere determinada categorização metafísica ao curso da história da filosofia. Logo, podemos afirmar, neste sentido, quer seja do singular ou do geral que advenha o concreto, que a cosmologia metafísica se transforma, desde a filosofia hegeliana, numa metafísica situada no curso da história, e que, posteriormente, irá servir de base conteudista para os aportes teleológicos das formulações propostas pela filosofia do materialismo histórico do marxismo. Na filosofia hegeliana, o pensamento de forma genuína não rejeita a sua face representacional conceitual, mas acaba se mutando e requerendo um aporte axiológico em termos de ontologia. A realidade exprime determinada racionalidade, que se substancializa tanto nas ações do agente humano quanto no seu pensamento. Segundo Heidegger, a circularidade é interrompida pelo fato de o *ser* estar sendo pensado, sem que exista uma espécie de diferença ontológica de qualquer natureza, como na contemporaneidade.

Além disso, pensa-se a diferença ontológica a partir da unidade, e não apenas enquanto tal; porém, a síntese derradeira se desvela como princípio, pois a

alteridade se mostra, aqui, como um elemento frágil para firmar a potência do pensamento. Ora, a razão de se conhecer a divindade do início ao fim, sem que seja viável forjar uma distinção precisa entre a teologia que tomaria como fundamento a inépcia do pensamento para traçar seu itinerário até à divindade e à filosofia, que encapsula a ideia da divindade na imanência mundana de um sistema especulativo holístico, faz-se ineludível. Não obstante, o saber do campo religioso torna-se verdadeiro, ao mesmo tempo em que opera como representação, entretanto, acaba se integrando numa verdade de ordem superior, atada à forma conceitual filosófica.

O pensamento habermasiano encontra-se distante da formatação da religião como modo de fazer filosofia e da consideração do agente atomizado a partir do ponto de vista do absoluto universalizado. Ora, mesmo que a comunidade ideal de comunicação seja algo inatingível na perspectiva kantiana, temos como implicação consequente o dado da intersubjetividade como algo de falível e explicitamente contingente. Mesmo assim, esta última circunstância se mostra como a única possibilidade de representação do sujeito absoluto forjado na filosofia de Hegel. Pode-se considerar que no pensamento de Habermas existe um esforço filosófico de se desvincular da estrutura mentalista metafísica em relação a qual ele tece algumas críticas, seja na linha interpretativa de matriz kantiana ou hegeliana.

Embora Habermas assinta ao fato de que não possamos abdicar das motivações praxeológicas inerentes às ações comunicativas da vida hodierna, pois as formas de vidas concretas tomam o lugar da antiga consciência transcendental padronizadora que vigorava com um princípio metafísico fundante, segue-se que, todavia, os conteúdos substantivos de início deixam de ter o seu valor quando estipulam proposições universalistas de ação, pois, em razão da noção de intersubjetividade, acaba-se assumindo a funcionalidade de esta categoria ser a grande referência em relação às críticas que eram feitas nas metafísicas mentalistas. Ademais, a hesitação metafísica atrelada ao âmbito da filosofia da consciência se mantém dentro do escopo das análises filosóficas habermasianas. A concepção de alteridade, na linha da forma de pensar kierkegaardiana, que articula a noção de si mesmo da consciência, faz uma robusta correspondência com a concepção da divindade professada pelo tópico de Deus na teologia cristã. O fato de a racionalidade vigorar entre a divindade e o ser humano se muta, neste sentido, num princípio por meio do qual se deriva a identidade do agente humano. A reflexão habermasiana acolhe esta colaboração que advém do universo da religião para

pensar qual seja a noção de agente humano. Assim, temos uma relação que possibilita passarmos de uma representação coisificada e substancialista da noção de pessoa, que faz parte do imaginário objetivista da cultura greco-romano e, posteriormente, judaico-cristã, para outra que denota uma espécie de relação interativa entre o sujeito e objeto na modernidade. Ademais, argumenta Estrada (2004, p. 149),

A relação com Deus, a busca do Absoluto, permite-nos descobrir o caráter intencional da consciência, bem como a dinâmica extrovertida do animal humano. Kierkegaard mantém a separação estrita entre filosofia e religião, embora ao custo de negar a validade da primeira e absolutizar a segunda. Mas não tem tentações ontoteológicas ou reivindicações metafísicas abrangentes, ao contrário, está ciente dos limites do próprio pensamento.

O déficit, neste caso, está presente na ausência de reconhecimento do valor que a teologia cristã tem com suas contribuições em relação aos aportes da filosofia ocidental. Assim, apesar de esbarrar na ideia de que o pensamento metafísico esteja fechado de forma circular em si mesmo, ele acaba propondo o trato do problema e do valor cognitivo relacionado aos pressupostos da religião. Esta aporia é avalizada, pois, segundo Habermas (1990b), a força retórica do discurso religioso conserva o seu direito ativo enquanto não se postule outra linguagem para dar conta da originalidade das experiências imanentes ao seu campo de atuação. Decerto, de um modo implícito, o pensamento habermasiano admite as potencialidades da linguagem religiosa em relação à linguagem filosófica na ação de busca por significado do que venha a ser o Absoluto, na linha de estabelecer uma alternativa ao positivismo que define o agente de uma maneira objetivista. Entretanto, o pensamento habermasiano permanece reticente em relação aos pressupostos da tradição metafísica e teológica ocidental, tendo em mente que a significação presente na linguagem teológica se mostra como algo precariamente provisório, porém, enquanto isso, a linguagem teológica faz um esforço de oferecer um discurso que seja adequado num sentido de apresentar seus pressupostos teóricos ao longo do processo de secularização. As questões intrincadas que envolvem a noção de identidade e sentido, presentes no pensamento kierkegaardiano, da mesma forma que as motivações e elementos que não são racionais e que estão submetidas às indagações filosóficas e teológicas, não recebem tanta atenção das análises habermasianas na crítica que tece à filosofia kierkegaardiana. Então, a partir da virada linguística e de sua proposição de pragmática universal na filosofia

contemporânea, o pensamento habermasiano imprime um processo de transição em sua teoria crítica, fazendo a transição do modelo filosófico da consciência, para o do entendimento linguístico comunicativo, buscando articular a condição de possibilidade de compreensão das interações intersubjetivas por meio da ação racional comunicativa.

Neste contexto, o pensamento habermasiano coloca a sua ênfase no aspecto pragmático universal comunicativo, tomando como motivação, a ideia de superar a autorreflexão do agente e a concentração nos elementos semânticos referenciais interacionais do discurso. Este procedimento resulta na concepção de razão comunicativa com um viés de ordem transcendental que não deve se atribuir existência substancial ou real ao que é ficção ou pura abstração, convertendo-se, assim, num ideal do estado de coisas futuras que sejam caracterizados por algum tipo de acordo peremptório. O instante, calcado na incondicionalidade, não se mostra como absoluto. Nesta perspectiva, argumenta Habermas (1990b, p. 181),

O momento de incondicionalidade guardado no âmago dos conceitos discursivos e falíveis da verdade da moralidade não constitui um absoluto, quando muito um absoluto diluído em procedimentos críticos. Somente este resíduo de metafísica permite que nos lancemos contra a glorificação do mundo através de verdades metafísicas – derradeiro vestígio de um *nihil contra Deum nisi Deus ipse!* A razão comunicativa não passa certamente de uma casca oscilante – porém, ela não se afoga no mar das contingências, mesmo que o estremecer em alto mar seja o único modo de ela “dominar” contingências!

A questão que se arvora é a de que entre a filosofia do sujeito agente e a noção de intersubjetividade encontra-se uma vinculação relacional, que, ademais, tem sua junção com a tradição religiosa, pioneira em estabelecer a relação entre o sujeito e o objeto no marco da tradição idealista na qual a filosofia habermasiana forjou-se inicialmente. Adiante, o movimento do historicismo romperá o idealismo desde a ênfase e o seu apelo ao dado do contextualismo com a objetividade e a unicidade do conhecimento, alargando as entradas das ciências do espírito em direção ao relativismo, enfraquecendo o paradigma metódico da unidade da razão no âmbito das ciências naturais. O garantismo da razão objetiva e unificada se esvai nas disputas que são travadas com o racionalismo crítico, sendo que isto acontece ao localizar as ciências num contextualismo social e observar que as mesmas, são construções forjadas pelo agente humano. Assim, segundo Estrada (2004, p. 150), “[...] se dissolve, portanto, o ideal harmônico em que subjaz a verdade como

correspondência, a unidade do conhecimento e a vinculação entre verdade e método”. O desdobramento evolutivo do paradigma ontológico para o mental, e, por conseguinte, para o comunicativo-linguístico, estabelece as condições de possibilidade de fundamentação do pensamento pós-metafísico. A transição se dá com a renúncia de um modelo de razão cognoscente num mundo que se mostra racionalmente estruturado, seja desde o princípio de uma fundamentação transcendental ou por meio de uma investida dialética sobre a realidade natural do mundo. O modelo pós-metafísico se inicia com uma razão que está situada e contextualizada, tendo em vista que visa superar o paradigma logocêntrico e a revalorização do método e da práxis inseridos num espaço pluralista e amplamente variegado.

Neste mesmo sentido, com o renovado estado de coisas no que tange ao pensamento ontológico que se dirige pelo modelo da correspondência entre sujeito e objeto nas sociedades modernas, torna-se cada vez mais difícil ostentar sistemas metafísicos unitários fechados na linha da tradição filosófica precedente, que tinha a sua fundamentação nos fatores lógico e ontológico calcada na lógica da identidade. O mundo contemporâneo se escora no domínio técnico do pensamento científico, no desenvolvimento da hermenêutica e no da filosofia da linguagem. A importância da práxis e a retomada valorativa do contexto que não assegura de forma alguma uma robusta unidade em meio a tanta diversidade sociocultural, também fazem parte deste jogo de linguagem. Quando se estabelece o movimento de fazer a distinção entre as ciências naturais e as do espírito, deixando objetivamente nítido que ambas as vertentes são de corte meramente hipotético, falível e carente de justificações argumentativas, o que se estabelece é a inviabilidade da tessitura de uma filosofia primeira e uma epistemologia que seja fundamentada de forma peremptória. Esta situação colocou a metafísica em crise e fragmentou a filosofia em múltiplas correntes e linhas contrapostas na contemporaneidade, por exemplo, o clássico antagonismo entre analíticos e continentais, entre irracionalistas e cientificistas ou a terapêutica wittgensteiniana da linguagem e o desconstrucionismo pós-moderno derridiano. Notamos que, ao traçar as bases do pensamento pós-metafísico, o pensamento habermasiano avança historicamente em relação aos demais paradigmas, pois, segundo Habermas (1990b, p. 44),



O contrário se dá nas ciências experimentais modernas e na moral que se tornou autônoma que confiam somente na racionalidade de seu próprio *procedimento* – isto é, no método do conhecimento científico ou no ponto de vista abstrato sob o qual são possíveis ideias morais. A razão encolhe-se se reduzindo ao aspecto formal, fazendo a racionalidade dos conteúdos dependerem somente da racionalidade dos procedimentos, de acordo com os quais se tenta resolver problemas – problemas empíricos e teóricos na comunidade dos pesquisadores e no empreendimento organizado das ciências; problemas práticos e morais na comunidade dos cidadãos de um estado democrático, e no sistema do direito; a validade dos conteúdos valoriza-se na validade dos resultados. Passa a valer como racional, não mais a ordem das coisas encontrada no próprio mundo ou concebida pelo sujeito, nem aquela surgida do processo de formação do espírito em que se manipula a realidade de modo metodicamente correto. A racionalidade do procedimento não está mais em condições de garantir uma unidade antecipada na pluralidade dos fenômenos.

Vejamos, assim, que Habermas, aponta para o dado de que na modernidade passa a vigorar uma espécie de evolução social intensa, pois, com efeito, esta consideração evoca a forma estrutural do pensamento pós-metafísico. Logo, o pano de fundo idealista, iluminista e marcado pelo pensamento de Hegel, também é fator de importância iniludível. O que entra em voga é a crise da metafísica, porém, o pensamento habermasiano ainda sustenta a ideia de que a totalidade possa ser pensada desde um ponto de vista unitário e global. A categoria da ontoteologia não serve mais como ponto de tematização, pois critica severamente qualquer tipo de compreensão totalizadora da realidade, sendo a abertura relevante dirigida ao pensamento da diferença e da incompletude. Entretanto, nesta linha de pensamento, novas dimensões do real precisam ser exploradas no sentido de subtrair alguma coisa para o pensamento conceitual, não sendo este o seu ponto forte. A crítica tecida em tom antimetafísico, guarda alguma relação com os pressupostos da metafísica clássica. Um dos pontos centrais será o de recusar o fundamento do real no que se refere a alguma divindade, sendo este fundamento próprio da metafísica clássica do ser e da consciência. Desta forma, instaura-se uma abertura aos aspectos ligados aos questionamentos sobre a divindade que estabelece uma ruptura com o caráter holístico e sistemático que reside na metafísica. Se levarmos em conta a ideia de que a divindade seja encarada como totalmente outra, desde a perspectiva de uma teologia natural negativa, seja no pensamento de Kant ou até mesmo de um filósofo como Lévinas, o que se mostra como impossível será o fato de encerrar o movimento de desdobramentos do pensamento metafísico ocidental.

Assim, o pensamento se dá conta de seus limites sistemáticos, quando a filosofia não se funde com a teologia mantendo assim o seu distanciamento em

relação à apresentação da divindade em termos conceituais. Esta percepção teórica é ostentada pela perspectiva kantiana em relação ao seu postulado sobre a divindade, até chegar ao ponto de influenciar o pensamento crítico de filósofos da primeira geração da teoria crítica, como Adorno e Horkheimer. Para Habermas, a concepção de Absoluto é anulada no que tange à sua transcendência, mesmo que esta categoria não seja totalmente descartada, apesar de este procedimento ter sido operado em outras linhas de força no progresso das formas de pensar das Luzes na modernidade. O pensamento habermasiano se baseia numa forma de pensar a transcendência em termos intramundanos, pois isso é que possibilita uma gama de antecipações contrafáticas. Dito isso, segundo Estrada (2004, p. 152), “[...] o círculo metafísico pode fechar-se em si mesmo, sem que haja lacunas inevitáveis, apesar do falibilismo reconstrutivista que sempre mantém Habermas”. A epistemologia habermasiana se movimenta entre o objetivismo da teoria da verdade como correspondência e o relativismo das visões socializadoras, tendo em vista a ambição de superar o dado contextual e as contradições do particular, que tem pretensões de universalidade. Com efeito, a partir daí são abertas múltiplas perspectivas, tais como a noção de circularidade justificativa da verdade cultural rortyana, a da fusão de horizontes que parte de uma tradição particular gadameriana e a proposição mesma habermasiana de uma reavaliação crítica do modelo cultural que se articula por meio das determinações comunicativas baseadas numa pragmática universal da linguagem.

O pensamento habermasiano não se descuida do pensar religioso presente na cultura ocidental e identifica na teologia judaico-cristã os motivos que estão representados na forma da aliança entre Javé e o seu povo, na concepção do estabelecimento originário de uma comunidade universal. Neste sentido, segundo Habermas (1990a, p. 299),

Na ideia da aliança que Jeová faz com o povo de Israel encontra-se o germe da dialética da traição e do poder vingador. «Respeitar a aliança com Deus é o símbolo da fidelidade; romper essa aliança é o modelo da traição». Manter-se fiel a Deus significa manter fidelidade em relação ao ser que dá a vida, a si mesmo, aos outros e a todos os domínios do ser. Negá-lo em qualquer domínio do ser, significa romper a aliança com Deus e trair o fundamento de si mesmo. Por isso a traição aos outros é simultaneamente traição a si mesmo e cada protesto contra a traição não é só protesto em nome próprio, mas simultaneamente em nome dos outros. A ideia de que cada ser é, potencialmente, um aliado na luta contra a traição, mesmo aquele que me trai e se trai, este é o único contrabalanço em relação à resignação estoica que Parmênides já formula ao estabelecer a separação

entre a multidão dos que sabem e a dos que não sabem. “O conceito de iluminismo que nos é familiar é impensável sem o conceito de uma aliança potencialmente universal contra a traição.» Peirce e Mead foram os primeiros a elevar à categoria filosófica este motivo religioso da aliança sob a forma de uma teoria consensual de verdade e de uma teoria de comunicação da sociedade. A teoria do agir comunicacional liga-se a esta tradição pragmática; também ela, tal como Hegel no seu fragmento sobre crime e castigo, se deixa conduzir por uma intuição que pode ser expressa com conceitos do Antigo Testamento: na agitação das condições de vida reais desenvolve-se uma ambivalência que se deve à dialéctica da traição e do poder vingador.

Existe uma percepção paradoxal na teoria crítica habermasiana que se mostra justamente na sua teoria da ação comunicativa de forma tácita, em que se encontram elementos teológicos na formação de sua filosofia cujo pano de fundo originário é a tradição do idealismo alemão, na qual encontramos muitos recursos e aportes teológicos. De fato, não tem existido uma recepção positiva em relação ao pensamento pós-moderno na esfera da crise da metafísica em algum ambiente da filosofia contemporânea, como é o caso da teoria crítica habermasiana. Conforme o próprio Habermas (1990a), é com a facticidade prévia em termos de reflexividade e a sua opacidade em relação à racionalidade que esta questão torna inviável o discurso da pós-modernidade. Os aspectos de interesse da razão não são apenas marcos orientadores impostos por esta, mas forças afetivas que a influenciam em relação ao modelo de razão pura. A metodologia da desconstrução segue se opondo à atividade teórica no sentido de esta for aquela que ilumina a realidade vivencial, pois não apenas a razão substancial é quem recebe críticas da filosofia habermasiana, mas os procedimentos e metodologias racionais que buscam alcançar a verdade substantiva também são atingidos. Outro fator que entra em jogo é o de perspectivismo que não implica somente o pluralismo de percepções da realidade, mas remete às demandas necessárias de particularidades a partir daquelas que são percebidas em esferas distintas e não apenas num mundo que seja percebido de forma meramente diferente. A posição habermasiana não adere às propostas da pós-modernidade em detrimento das potencialidades da modernidade, sendo a verdade como consenso e a racionalidade argumentativa universal alguns dos fatores mais relevantes neste contexto de debates filosóficos.

Por conseguinte, a valorização do pensamento pós-metafísico habermasiano tem um caráter positivo e promissor. Em meio à era das imagens de mundo, religiosas e metafísicas, no lugar destas visões de mundo entram em jogo novas formas significativas de ideologias seculares que são suscetíveis a debates críticos e

se mostram com diversas possibilidades e potenciais atrelados à racionalidade comunicativa. O nível cultural dos núcleos ligados à tradição que garantem a identidade separa-se dos diversos conteúdos concretos com os quais estiveram, uma vez, proximamente harmonizados nas imagens míticas do mundo. Assim, estes, segundo Habermas (1990a, p. 316), “[...] atrofiam-se até elementos abstratos como conceitos de mundo, pressupostos de comunicação, procedimentos de argumentação, e valores fundamentais abstratos”. Ora, o consenso intersubjetivo, em termos da linguagem, viabiliza o espaço para a pluralidade de modos culturais de viver e para a individuação singular do agente humano. Aqui se ergue outra via em relação ao filosofar transcendental, sendo que esta questão se estrutura desde as exigências de validade que ultrapassam a noção de contexto e facticidade contingencial relacionada a cada tradição. Habermas (1990b) entende que, em termos de verdade e justiça, o que se mostra como conteúdo elucidativo e que forja a unidade e o sentido do contexto factual, não se relacionando numa linha de mera adequação com a tradição vigente, acabará emergindo desta e a suplantará desde a noção de diálogo justificado.

Todavia, as condições paradigmáticas de comunicação jamais se realizam numa mera forma de vida, pois não existe um sistema que o reflita e o exponha por completo. Logo, quando pensamos na perspectiva de um tempo pós-metafísico, notamos que não existem as condições de não se manter a finitude e a transitoriedade de seja lá qual for o substrato dos modelos ideológicos. Conforme Habermas (1990b), a questão não é a de atingir o absoluto na suplantação da contingência, e muito menos da própria metafísica negativa, pois as pressuposições idealizadas compõem os pressupostos da ação. Porém, esta não pode ser meramente abstraída e convertida num ideal de estado futuro que seja marcado por algum tipo de tratativa perenal. Se a ideia de se vir a ter um ideal de racionalidade venha a ganhar o estado de um paradigma, o que conseqüentemente aconteceria seria que este ideal receberia uma robusta crítica da parte da filosofia kantiana. Se fosse assim, se imprimiria uma traição ao legado materialista de crítica encetada aos pressupostos fundamentais da metafísica clássica. A situação de abertura dos conceitos de verdade falível e de moralidade acaba sendo, em síntese, um tipo de absoluto fluídico e convertido numa gama de procedimentos críticos. Os escombros da metafísica permanecem vigentes, porém, estipula-se uma mutação do fator mundo por meio de outras propostas verídicas dos pontos de vista das variadas

metafísicas. A metafísica negativa faz uso da percepção do observador exterior, desde o olhar divino, para desaguar nas afirmações gerais como aquela que o todo é o verdadeiro e contingente, que não existe nenhum tipo de absoluto que ofereça qualquer espécie de consolo e muito menos nenhum elemento da proclamação da esperança em um mundo que foi legado pela divindade e nem tem a audácia de infundir nenhuma esperança escatológica. Segue-se que, segundo Habermas (1990a), opera-se a renúncia do fator da exclusividade no sentido de que, com esta demarcação de posição, venha se buscar o desvinculamento das posições pessimistas dos expoentes da primeira geração da Teoria Crítica, a saber, aqueles trabalhos filosóficos derradeiros, tanto de Adorno quanto de Horkheimer.

Vejamos que, de fato, o aspecto ligado ao ser recebe mais ênfase do que o próprio pensamento, pois este, não reflete taxativamente o elemento ontológico, não existindo uma esfera extrínseca que possibilite conceber a noção de totalidade sem correr o risco de cair em exageros. Contudo, o modelo habermasiano concebe a via interpretativa da realidade com pretensões de verdade e, assim, funciona como um vetor que orienta o entendimento e a ação. Logo, a questão trata de discutir uma concepção de metafísica e de uma cosmovisão em que se integre toda a realidade, embora haja, neste sentido, um elemento falibilista e reconstrutivo que procura exterminar o caráter do absoluto que reside e advém da metafísica clássica<sup>39</sup>. A forma que entra em jogo agora é a do modelo procedimental e formal por meio do qual, o pensamento habermasiano busca avalizar as pretensões de universalidade do pensamento. Assim, este seria o modo de articular o problema da crise da metafísica e o avanço para a formulação de um pensamento da era pós-metafísica. Entrementes, a metafísica insiste em se portar como um sistema que tem a pretensão de orientação como forma de hermenêutica global, falibilista e fragmentária em termos de axiologia do real. Numa outra linha de ação, ou seja, aquela nietzschiana, que problematiza determinadas questões ilusórias e de crenças irrenunciáveis que o tempo de então nos apresenta, cabe frisar que esta não toma a atenção da crítica habermasiana à metafísica em termos de transfiguração de valores, pois o que está em jogo é a razão da existência, por meio da qual haja uma

---

39 Para Habermas (cf. 1990b, p. 46), o falibilismo das teorias científicas é incompatível com o tipo de saber que a *Prima philosophia* a si própria se atribua.

Todo o sistema de proposições abrangentes, fechado e definitivo, teria de ser formulado numa linguagem isenta de qualquer comentário, de melhoramentos, e de inovações, avessa a qualquer interpretação a partir de um ponto de distanciamento; ou seja, teria que silenciar com relação às repercussões de sua história. Este caráter isolacionista não se coaduna com a abertura do conhecimento científico baseado essencialmente no progresso e na neutralidade axiológica.

consciência da natureza que extrapole a hermenêutica e estabeleça uma releitura global e propositiva em termos de exame do problema que se deslindará na esfera do que seja o pós-secular. Nesta perspectiva, é que se move a forma de pensar habermasiana, quer seja em termos ontológico-hipotéticos, interpretativos e reconstrutivos, pois, segundo o próprio Habermas (1990b), este pensar propale-se como outra forma de sair do paradigma da filosofia centrada no sujeito para o da forma de pensar calcada na racionalidade comunicativa.

A disputa que se estabelece entre os pressupostos da Teoria Crítica com os da metafísica clássica será a de correr o risco de se fazer asseverações com base na noção de totalidade proposta pelo racionalismo crítico, no que tange à sua intervenção social mitigadora. Ora, o pensamento habermasiano tece críticas à metafísica negativa ligada a quem defende posturas contextuais que as tornam absolutas e como critério de demarcação referente ao fator do pluralismo em relação à unidade, pois quando se nega a força da pluralidade, indica-se a derradeira pretensão de unidade. Assim, segundo Estrada (2004, p. 154), “[...] pode-se caracterizar como metafísica a proposta de Habermas como uma razão única e plural que torna possível um entendimento processual universal”. A partir do instante em que o pensamento habermasiano passa a vedar a noção de que a totalidade possa ser tratada como tema na linha de unificação e abarcamento com base numa estrutura tradicional, tais como Deus, natureza e até mesmo a ciência, talvez ele esteja fazendo uma forma de raciocínio metafísico diferenciado sobre estas questões com asseverações dirigidas à noção de totalidade. O postulado encetado será o de uma percepção ampla do real cognoscível, pois, neste sentido, postula Habermas, existe a unidade da razão em meio à multiplicidade das vozes interpretativas do real. A postura reticente que o pensamento habermasiano ostenta em relação aos paradigmas tradicionais denota que não existe uma base estrutural amplamente inteligível e unitária por meio da qual se possa fazer metafísica sistematicamente. O que Habermas oferece como método de articulação filosófica é a forma reconstrutiva, tendo em vista que esta via deve operar como critério de demarcação dos variegados saberes e culturas, considerando a robusta tradição humanista na qual estamos inseridos no decurso secularizante da ordem moral moderna.

Uma das aporias que deve ser superada, e aqui apontada, será a do mero contextualismo da racionalidade, pois este reduz o modelo da razão a uma simples

convenção sociocultural, com sua base calcada na absolutização ontológica, que é evidenciada e que deverá desafiar, de modo ascético, as potencialidades da filosofia para que se transcendam as obviedades hodiernas. O contextualismo acaba sendo a outra face do logocentrismo positivista, pois este não reconhece a esfera da ação comunicativa e a sua racionalidade e potencialidades de tecer críticas severas ao mundo da vida. Habermas (1990b) entende que uma das tarefas filosóficas será a de fazer a mediação entre o mundo doméstico do cotidiano e a epistemologia ostentada pelos especialistas, seguindo o traçado de tornar nítidas as deformações da comunicação e a abertura das esferas limites da vida no que tange aos mais variados contextos, deixando de fora o moralismo de legislar afirmativamente sobre aquilo que seja a vida correta a ser vivida. Existe um substrato idealista na concepção das relações intersubjetivas que não estão desidratadas e que possibilitam um entendimento que não recorre às posturas coercitivas de qualquer natureza. Fala-se, assim, de um ideal que antecipa a noção de promessa e não se reduz a uma utopia que vislumbra uma forma de vida plenamente acabada no futuro. Logo, sobre a relação pautada pelas relações de intersubjetividade ilimitadas Habermas (1990b, p. 182) argumenta,

Por conseguinte, querer menos do que a metafísica negativa julga poder, significa também algo a mais. Partindo da análise das condições necessárias do entendimento em geral, é possível desenvolver, pelo menos, a ideia de uma intersubjetividade intacta, capaz de possibilitar um entendimento não coagido dos indivíduos no seu relacionamento recíproco, bem como a identidade de um indivíduo que se entende consigo mesmo, de modo não coagido. Intersubjetividade intacta constitui a manifestação de condições simétricas do reconhecimento recíproco livre. Entretanto, esta ideia não deve ser carregada com as cores da totalidade de uma forma de vida reconciliada e projetada no futuro nos moldes de uma utopia; ela contém nada mais, mas também nada menos, do que a caracterização formal de condições necessárias para formas não antecipáveis de uma vida não fracassada. Não temos promessas de tais formas de vida, nem mesmo *in abstracto*. Delas sabemos apenas que, se pudessem ser realizadas, teriam que ser produzidas por nossa ação conjunta, não isenta de conflitos, mas solidária.

Além disso, esta abordagem faz o discernimento entre as diversas situações e ambiguidades nas quais os agentes humanos vivem, no sentido de recorrer à própria concepção de responsabilidade moral. Com efeito, faz-se, neste sentido, um movimento de rememoração da utopia negativa de Horkheimer<sup>40</sup>, que desaprova

---

40 Segundo Moreira (cf. 2020, p. 40), Horkheimer faz menção à utopia negativa de Aldous Huxley sobre o *Admirável mundo novo* (1980), quando este antevê que o homem será superado pela máquina e se tornará menos importante na cadeia evolutiva. A perda da espontaneidade é apenas um sintoma

qualquer tipo de imagem que seja projetada sobre a sociedade futura, tendo em vista que esta estaria condicionalmente atrelada por causa de um determinado contexto alienado. O pensamento da utopia horkheimiana se centra na noção de utopia que tem ciência daquilo que esta não deveria ser, e isso, devido a se fundar numa análise crítica da realidade hodierna, mas, mesmo assim, acaba não negando a concessão de conteúdo material ao momento em que a utopia da experiência se dá em cada negação determinada. O pensamento de Habermas segue outra via que será a da formalidade que não ostenta conteúdos materiais. Sabemos que o problema da presença insistente das religiões em meio ao processo de secularização na modernidade pós-metafísica será a forma germinal de Habermas lidar hermeneuticamente com o problema do lugar e papel das religiões na esfera pública democrática. O impasse importante será o de ter de lidar em uma época pós-metafísica com a indecisão de se, necessariamente, será viável vivenciar uma época que seja marcada pela possibilidade da facticidade da pós-religiosidade. Nesta direção, argumenta Estrada (2004, p. 156): “[...] será que as críticas ao pensamento metafísico afetarão também o pensamento teológico”. Os textos da primeira geração da Teoria Crítica com Adorno e Horkheimer nas suas devidas distinções de análises tomaram, inicialmente, de uma forma positiva, os aspectos da tradição religiosa, assim como Walter Benjamin fez, sejam no contexto de uma dialética negativa ou da sociedade administrada com base no capitalismo como forma de religião.

Apesar disso, a hipótese da simples suplantação da presença da religião pela força da secularização, que sempre foi um fenômeno representativo na história cultural dos séculos, que se passaram na construção do modo de vida ocidental, não se sustenta vigorosamente diante da efusa multiplicativa das novas condições de crença religiosas ativas na esfera pública. Nesse processo, a variável da exigência de se elucidar as funcionalidades e as tarefas que as religiões têm de enfrentar na relação com as possíveis condições de diálogo com a filosofia e as demais ciências numa era pós-metafísica torna-se algo de irrenunciável. Assim, a dúvida de qual seja o lugar das religiões na esfera pública democrática é um tema contemporâneo filosófico totalmente importante. Como se sabe, a filosofia habermasiana, ao tratar

---

disso, dado que vem irremediavelmente acompanhada da perda da subjetividade e da identidade. Huxley ataca em cheio o Estado capitalista e cosmopolita que solapa as reais possibilidades da razão. Ele denuncia o embrutecimento humano e o heroísmo individualista, além do fascismo estatal. O mundo novo é admirável porque não é um mundo para os humanos, bem ao contrário disso, é um mundo para os inumanos, ou seja, humanos que negaram sua própria natureza para subjugar outrem.



da questão, não prioriza o fenômeno em suas análises de forma isolada, porém, o filósofo de Düsseldorf busca, nos últimos anos de suas pesquisas, debruçar-se com mais rigor e atenção diante do problema. Apesar de Habermas não tecer tecnicamente uma filosofia da religião, algumas de suas publicações seguem nesta direção, tais como: *Textos e contextos* (1991), *Israel e Atenas* (1991-1997), *Fragmentos filosóficos-teológicos* (1997) e *A inclusão do outro* (1997), *Entre Naturalismo e Religião* (2007), *Dialética da secularização: Sobre razão e religião* (2007), *Carta ao Papa: considerações sobre a fé* (2009), *Fé e saber* (2013), *Pensamento Pós-metafísico I e II* (1990 - 2015). Nestes escritos, aparecem várias análises sobre os elementos referentes à religiosidade, esboçando o avanço na articulação de um diálogo profícuo com o campo dos estudos teológicos com teólogos em geral e a interação com as perspectivas religiosas judaico-cristãs preponderantes no Ocidente. Com efeito, as análises habermasianas sobre o fenômeno religioso fomentaram uma profusão de interesses da parte de estudiosos da sociologia da religião, da filosofia da religião e da teologia acadêmica. As reflexões de Habermas sobre o fenômeno religioso manifestam preocupações legítimas com o conteúdo e a funcionalidade inerentes das tradições religiosas nas esferas de ação imanentes da sociedade civil. Desta forma, se sublinha aqueles aspectos que pretendem justificar o seu lugar e a sua persistência na esfera pública democrática, pois, segundo Habermas (1990b, p. 61),

A religião, que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo ainda com uma prática religiosa. E isto não no sentido de uma simultaneidade de algo que não é simultâneo. A continuação da coexistência esclarece inclusive uma intrigante dependência da filosofia que perdeu seu contato com o extraordinário. Enquanto a linguagem religiosa trouxe consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundamentadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião.

Como se vê, não há a necessidade de estabelecer a ideia de que tenha acontecido a superação total dos aportes das religiões para a vida social por meio da ação filosófica. Aqui penso no sentido da concepção de linguistificação do fenômeno do sagrado, que tem o seu precedente de influência na filosofia hegeliana. As máximas modernas do progresso e da emancipação não são úteis para

substituir, por completo, os consagrados princípios éticos, no caso, oferecidos pelos postulados tradicionais trazidos ao longo do processo de secularização da história ocidental pelas religiões. Temporariamente, cabe fazer a suspensão do juízo sobre as possibilidades de determinada integração de elementos em termos qualitativos e quantitativos dos âmbitos religiosos no campo dos estudos de filosofia e as suas subáreas. Já no caso das epistemologias religiosas, o que entra em jogo são as potencialidades de resistência das religiões diante destas ações de assimilação e fusão entre uma e outra. Os postulados modernos que propugnavam o ocaso do fenômeno religioso, por meio do qual foi oferecido o conteúdo para as muitas teorias da secularização, acabou sendo ressignificado por meio de nova reconsideração de diversos aspectos culturais e materiais, pois, assim, segundo Habermas (1990b, p. 24),

Eu creio que nós europeus poderíamos entender seriamente conceitos como moralidade e eticidade, pessoa e individualidade, liberdade e emancipação – que talvez nos sejam mais próximos do que o tesouro conceitual platônico, que gira em torno da ordem e contemplação catártica de idéias – se nos apropriássemos da substância de pensamento salvífico de proveniência judeo-cristã. Outros encontram o caminho para a *Plethore* da significação plena dos conceitos que estruturam nossa autocompreensão tomando como ponto de partida outras tradições. Entretanto, se não houver mediação socializadora e uma transformação filosófica *de alguma* das grandes religiões mundiais, esse potencial semântico poderia vir a ser insuficiente; cada nova geração tem de explorá-lo de modo novo, no caso de se pretender manter, pelo menos, um resto de autoentendimento partilhado intersubjetivamente, o qual torna possível uma convivência humana recíproca.

Por conseguinte, um dos fatores presentes no fenômeno religioso que contribui para esta relação de reciprocidade é o da universalidade advinda das religiões monoteístas. Esta categoria aparecerá metodologicamente nas pretensões de universalidade ostentadas pela ética do discurso comunicativo. Ora, desde outro ponto de vista, este tipo de abordagem, supondo a suplantação dos arcaicos regimes religiosos como um tipo de temática que deve ser encerrada na modernidade no campo da vida privada, deve estar deixando de atuar na esfera pública, para que, de forma livre, tanto as ciências quanto as filosofias construam relações comunicativas repletas de sentidos. Neste contexto, existe um enorme potencial inspirativo imanente, vindo das tradições religiosas que se mantém em vigência na modernidade, tendo em mente que a forma de abordagem destas tradições tenha de ser revisada, desde as orientações das ações comunicativas

livres e rigorosamente argumentadas. Na construção dos arranjos das sociedades modernas, o que vemos é que as tradições religiosas têm de oferecer diversos elementos que se convertam em vetores centralmente relevantes para a funcionalidade destas sociedades. Esta postura fundamental aparece como ação de revalorização destas tradições religiosas nos últimos textos de autores da Teoria Crítica da primeira geração. O pensamento de Habermas expõe a ideia de que o lugar ou papel das religiões na esfera pública da modernidade cultural ocidental se defronta com as descobertas e avanços das ciências da natureza que começam a operar uma espécie de virada mais objetiva, dominadora e racionalista, perpassando, assim, o campo do imaginário social internos dos agentes humanos destas comunidades.

Logo, conforme argumenta Estrada (2004, p. 157), “[...] assim, há um realce de seu papel inspirador para democracia social, os direitos humanos e a concepção igualitária e universal do ser humano, na linha de um princípio ético universal”. Segundo Habermas (2012a), faz-se necessário levar em conta o fato de se estar consciente da ambiguidade que reside nas diversas tradições religiosas, pois isto soa como algo de positivo ao se avaliar a tradição hegemônica no Ocidente, a judeu-cristã, a qual gesta um amplo legado humanista que foi indispensável para a evolução cultural da modernidade. As religiões se mantêm presentes e com a devida relevância desde as suas manifestações expressivistas, estéticas e motivacionais de visão de mundo, as quais são atuantes no seio da vida contemporânea. Em termos evolutivos concernentes às ações das religiões, o que acontece é que se transmuta, assim, para uma posição de modo funcionalista, sem deixar de lado os aspectos metafísicos, prezando pelas tarefas sociais que estas operam em seus significados constitutivos para os grupos humanos. Assim, os movimentos religiosos carregam consigo diversos elementos doutrinários, porém dois, são muito importantes: (i) dizer alguma coisa sobre o mundo, sendo algo que supre o saber argumentativo; (ii) os conteúdos semânticos inspiradores, que são subtraídos dos conteúdos das linguagens filosóficas. Esta dualidade referencial opera-se num diapasão cognitivo e moral que acaba sendo superada pela evolução histórica, pois a sua validade se sustenta na linha de uma esfera inspirativa e reducionista das contingências.

O pensamento habermasiano entende que tais elementos extrapolam o campo da filosofia, embora se sublinhe a questão de saber algo sobre a sua

provisoriedade referente ao momento de mutação das tradições culturais. Nesse sentido, argumenta Habermas (2020b, p. 652),

A necessária banalização do cotidiano na comunicação política também representa um risco para o potencial semântico do qual passa essa comunicação precisa se nutrir. Uma cultura sem agulhão seria absorvida pela mera necessidade de compensação; ela se estenderia nas palavras de M. Grefrath, como um tapete de espuma sobre a sociedade do risco. Nenhuma religião civil, por mais habilidosa que seja, poderia prevenir essa entropia do sentido. Mesmo aquele momento de incondicionalidade que se expressa persistentemente nas pretensões de validade transcendentais de nossa comunicação cotidiana não é suficiente. Um *outro* tipo de transcendência está preservado na apropriação crítica ainda não exaurida da tradição religiosa, formadora de identidades, e *ainda* outro na negatividade da arte moderna.

Quando pensamos na esfera da motivação, o que temos é o fator preponderante da visão de mundo da era pós-metafísica, tendo em vista que esta não necessita de qualquer espécie de funcionalidade integracionista de identidade e coesão social que se conceba por meio da religião como representação da imagem de mundo, e de forma reduzida se expresse em seu potencial para representar a própria realidade. O que salta aos olhos como novidade será o interesse que o fenômeno religioso produz no sentido de fomentar a noção de sentido, sendo isso operado como resposta que escancara um horizonte de indagações existenciais de ordem metafísica. Igualmente, segundo Estrada (2004, p. 158), “[...] também é basicamente inspiradora do comportamento moral, articulando a faculdade cognitiva com a vontade que se determina em função do bem”. Nesse ponto, trata-se de uma coexistência provisória entre a racionalidade comunicativa e o estatuto teológico das religiões, porém, na operatividade da primeira, não se constata que determinado paradigma do discurso seja fundamentado em palavras mais bem postas do que o estatuto epistemológico das religiões queira expressar. A abordagem habermasiana se ocupa com a noção de uma teoria da sociedade que apresenta aspectos que visam superar o sofrimento e a infelicidade que são geradas pelas estruturas sociais injustas. Habermas não está fazendo um embate com questões filosóficas existencialistas ligadas à condição humana, tais como a culpabilidade, isolamento, doença e morte. No fundo, ele faz uma espécie de teoria social que se dirige e remete à possibilidade de resolução de problemas condizentes com os processos emancipatórios na vida dos agentes humanos tanto individualmente quanto coletivamente.

Devemos observar que existe determinada influência do marxismo no pensamento habermasiano. Assim, a concepção de um projeto coletivo permeia e tangencia aspirações coletivas de esperança. Aqui temos aquilo que diz respeito às motivações dos agentes humanos não passarem de mero e ilusório alento para as frustrações operadas pelo sistema do capitalismo. Contudo, as contradições da vida em meio aos eventos trágicos não podem encerrar as potencialidades de uma ética filosófica até o ponto de fazer a ausência de sentido imperar. Entrementes, as religiões, neste momento, entram com suas potencialidades consoladoras na linha de oferecerem sentido para as vidas destroçadas pelas tragédias humanas. Com efeito, a questão que fica em voga pode ser a da razão de se querer ser um agente moral, pois, dessa forma, esta não será uma questão cotejada em termos explicativos pelos agentes comunicativos, pois estes não aderem e muito menos se orientam por critérios morais infalíveis de ação. O pensamento habermasiano abre espaço para a presença e participação das religiões na esfera pública democrática, afirmando que as religiões têm suas potencialidades contributivas em termos cognoscitivos e de valor de verdade em plena vigência na vida democrática. Numa era pós-metafísica, a razão comunicativa terá de coexistir com as verdades religiosas, sendo, assim, segundo Habermas (1990b, p. 181): “[...] a razão comunicativa não se apresenta no palco assumindo a figura de uma teoria tornada estética, como se fosse o elemento negativo apagado de religiões que distribuem consolo. Tampouco, ela proclama que o mundo abandonado por Deus é sem consolo”.

Todavia, as religiões devem participar da esfera pública democrática, mas não são encaradas como fator dominante no pano de fundo da racionalidade comunicativa moderna. A sua valorização se estrutura apenas no âmbito das esferas de seus potenciais humanistas, semânticos e culturalistas. Nessa perspectiva, ainda fica a reserva distintiva entre aquilo que marca o campo da racionalidade comunicativa e os potenciais de conteúdo das religiões. Não existe uma proposta de fusão entre as fontes das religiões e da racionalidade comunicativa. O lugar e o papel das religiões na esfera pública democrática pode ser o de agir como consoladora diante das tragédias e ainda de conferir sentido para vida de seus participantes. Contudo, um problema permanece vigente: o trato da indagação sobre o estatuto epistêmico da verdade e de sua fundamentação primeira e última. Esse será um grande problema se as religiões ficam limitadas à simples funcionalidade de

agir apenas como consoladoras das pessoas em suas mazelas. Na filosofia habermasiana, vemos o destaque para o aspecto cognoscitivo das religiões; a persistência ativa das religiões se confronta com os limites que são impostos pela força de determinada argumentação racional, pois, segundo Habermas (1990b, p. 181-182): “[...] enquanto não encontrar no meio da fala argumentativa palavras melhores para caracterizar aquilo que a religião sabe dizer, ela coexistirá sobriamente com esta, sem apoiá-la, entretanto”. No era do pensamento pós-metafísico, precisa-se reconhecer que o sentido da antiga crítica desmistificadora que o Iluminismo teceu em relação ao papel e lugar das religiões perdeu a sua força, devido ao fato de que se reconhecer que as religiões contribuíram centralmente para o avanço do progresso e a melhora do mundo ocidental moderno.

Ademais, temos de frisar que, na filosofia contemporânea, o império da racionalidade das luzes foi questionado também pelos herdeiros de Friedrich Nietzsche, tendo a religião recebido um novo tipo de tratamento, tendo em vista o caráter de filosofias que não apelam para o estabelecimento dos fundamentos racionais da modernidade. A crítica da razão, nesta perspectiva, segue o fluxo de entender que a primazia da razão epistemológica soa tipo como um erro, sendo mais bem entendido como um fator que esteja ligado aos valores das crenças. Faz-se evidente explicitar que as religiões têm os seus limites salvaguardados, isto tendo em vista que, entre as diversas tradições religiosas, cada uma detém certo monopólio de suas crenças substantivamente distintas das outras. No arcabouço destas crenças, geralmente se tem os pressupostos de seus conteúdos normativos e dogmáticos, que fundamentalmente não se limitam ao crivo de uma crítica pautada pela incondicionalidade. O ponto de fundação das religiões se torna um problema, assim como a sua interatividade em estabelecer regras de conduta para os seus fiéis, sendo este tipo de forma de ação vilipendiado pelas críticas tecidas na modernidade tardia. Quando pensamos nas aberturas para as potencialidades da racionalidade comunicativa moderna, isto implicaria considerar, segundo Estrada (2004, p. 159), “[...] um deslocamento de ênfase, que substituiria o seu papel fundacional tradicional por uma hermenêutica que abre sentido e que se oferece como chave de interpretação da realidade”. Nesta linha de raciocínio, observamos que o pensamento habermasiano tece uma crítica dentro do espírito da filosofia contemporânea que propõe a tarefa de reconsideração da presença e lugar das

religiões na esfera pública contemporânea desenvolvida no pano de fundo do processo de secularização.

Por conseguinte, pode-se asseverar neste contexto que não existe imprescindivelmente o estabelecimento de determinada oposição entre as convicções religiosas e as próprias demandas da racionalidade comunicativa. A questão se move no sentido de estas poderem atender os requisitos de comunicação aberta e justificação de seus conteúdos normativos, que estão para além de seu valor de verdade particular. Habermas (2004) articula a busca por tratar do clássico problema da dialética entre fé e razão no âmbito das hodiernas sociedades pós-seculares. Ora, os eventos que marcam uma série de atentados de pessoas e grupos que são animadas a fazerem ofensivas contra a vida humana em nome de suas convicções religiosas, fomentam uma gama de conflitos civilizacionais que colocam em risco os avanços conquistados pela cultura da modernidade. Contudo, esta aporia não atinge apenas as comunidades tradicionais, porém, o que se observa é que estas ações violentas que partem de grupos religiosos explodem o nível de coesão social até mesmo no âmbito das sociedades mais secularizadas. O pensamento habermasiano encara interpretativamente o fenômeno da secularização como processo vigente em curso nas sociedades modernas que seriam assim enquadradas como pós-religiosas e pós-metafísicas. No contexto do pensamento habermasiano, temos duas vias evolutivas relevantes: (i) constata-se que existe uma substituição das mentalidades puramente religiosas para o deslocamento de mentalidades robustamente racionais que se julgam ser predicativamente superiores; (ii) observa-se uma rejeição da ilegítima concepção de modernidade em razão dos axiomas e formas de vida religiosas que são postuladas contra a força do progresso.

Neste ponto, o primeiro aspecto tece uma valorização positiva no que tange ao postulado do progresso; já o segundo, o vê de forma negativa. Todavia, os dois pontos deixam explícitos as contraposições entre religião e ciência e ainda técnica e ações das igrejas. Ademais, as discussões relevantes sobre os aspectos do obscurantismo religioso e as potencialidades do cientificismo naturalista, seriam responsáveis pela fragilização da base moral das sociedades modernas. Neste sentido, não existiria um espaço para se considerar qualquer noção de sentido comum que possa amainar os conflitos entre estas posturas antagônicas no âmbito das convicções polarizadas, tendo em consideração as ações violentas de grupos

fundamentalistas em relação às denominadas sociedades democráticas. No pensamento habermasiano, o fenômeno da secularização é enquadrado como um tipo de maturação social e cultural, mas isso também quer dizer que, para ele, ainda se mantém o tom crítico do laicismo que busca a extirpação da participação das religiões da esfera pública e do integrismo religioso antissecular com a sua integração, baseada na convergência de tradições políticas, culturais, religiosas e nacionais de um determinado Estado ou outras entidades políticas. Nessa perspectiva, conforme Estrada (2004, p. 160), “[...] uma religião particular tem que renunciar a intenção de impor violentamente as suas crenças, porque tem que conviver com outras religiões e ideologias profanas em uma sociedade democrática”. Logo, para Habermas (2004), as religiões devem se autolimitar nas suas interações com o campo científico, pois este, atualmente, é quem detém o domínio do saber global, sendo o poder estatal localizado como aconfessional e o que tem a atribuição de se fundamentar numa base conteudista da moral totalmente profana.

Note-se que daí surge o problema da validade universal deste tipo de pressuposição, tendo em vista que existe a incidência proporcional e não o monopólio da ciência nas sociedades modernas em relação a este tipo de saber. Este dado é marcado por uma gama de variáveis culturais e regionais, como no caso em que podemos constatar a presença de uma espécie de religião civil e, paralelamente, uma moralidade fortemente profana. Temos, também, os lugares onde o Estado acaba apoiando as atividades de grupos religiosos confessionais oficialmente. O Estado tem em seu arcabouço normativo uma série de crenças, valores e símbolos, apesar de ter o dever de não se tornar uma instituição ideologicamente sectária, como aconteceu nos regimes totalitários do século XX. A questão que fica sempre em aberto é a de o Estado permanecer distante de assumir alguma espécie de confissão religiosa oficial, mas que cumpra a tarefa de assegurar a paz e a coesão do arranjo social com a suas leis que também devem atingir o universo dos grupos religiosos. Assim, outra dificuldade será a de o Estado não ser controlado por partidários de alguma confissão religiosa, mas sim se dedicar a lidar com toda a sociedade civil. Logo, conforme Estrada (2004, p. 161), “[...] o Estado secular vive dos pressupostos e crenças da sociedade civil, que ele não gera e não controla”. A partir destes princípios, em muitos lugares no Ocidente, não em todos,



faz-se viável a presença ativa do pluralismo religioso, marcado por uma gama multifacetada de agremiações religiosas diante da postura laica do poder estatal.

De antemão, pensando neste contexto é que Habermas (2004) forja uma reflexão sobre o fator democrático e pluralista que exige a coexistência entre as diversas tradições religiosas e seculares, de modo que iniludivelmente surgem novas aporias como é o caso das possibilidades e fatores de riscos advindos do campo da ciência genética, e as implicações morais que buscam tratar sobre o estatuto de custódia do genoma. Em detrimento de tratar as pessoas como meros objetos de pesquisa científica, no lugar de valorizar a sua condição humana, no quadro deste pensamento pós-metafísico é que tem de se observar a possibilidade de se partir do princípio de que exista uma base de sentido comum. Esta base assevera o axioma da personalidade e o caráter ético e responsável na vida do agente humano em sua vida moral. Na percepção habermasiana sobre a questão ética, o que se busca é a exposição de uma ética da espécie, pois esta tem de assumir o entendimento humano-pessoal valorativo da vida do agente humano. Aqui, o trabalho de reflexão ética não é realizado com os pressupostos situados de determinada sociedade que seja inspirada nas determinações morais do judeu-cristianismo. A visão habermasiana é a mais universalista possível ao tratar das implicações que envolvem embriões humanos. O desafio da respeitabilidade pela vida humana e o dado pessoal da existência do agente humano em sua dignidade singular acabam entendendo que existe um choque de oposições no que tange à instrumentalização e a objetivação manipulativa da vida do ser humano. De certa forma, acontece uma recusa em relação a qualquer atitude que queira sacralizar a natureza humana, porém, de outro ângulo, há a intervenção no código genético que afeta as bases estruturais da vida humana e implica a autonomia dos agentes humanos.

Disso decorre que na salvaguarda da vida humana entra em jogo o enfraquecimento das necessidades atomísticas e a validade de uma espécie de genética preventiva e profilática das potenciais doenças que abarcariam ações direcionadas ao bem-estar da vida do agente humano. Semelhantemente, para Estrada (2004, p. 161), “[...] a autonomia e dignidade do ser humano é o único limite imposto pela biotecnologia, sem retirar necessariamente as consequências indicadas por Habermas”. O pensamento habermasiano postula a concepção de que as pessoas religiosas abdicuem de expor suas convicções como elas são e que

façam o procedimento de tradução de seus argumentos num modo racionalmente válido, e que sejam passíveis de serem compreendidos e consentidos pelos agentes humanos que não participam de seu corpo de crenças e que se possam assumir os seus valores fundamentais postulados na esfera pública democrática. O caso padrão oferecido, é o da tradicional teologia da criação que se faz numa perspectiva crítica ao tratar do problema da genética, pois com a valorização da vida do agente humano, tem-se a possibilidade de atingir e sensibilizar a consciência de pessoas que não ostentam doutrinas religiosas abrangentes. A forma padrão de articular a questão habermasiana é a de erigir e ponderar, por meio de uma ética racional argumentativa que pode ser entendida como outra via, dialeticamente suplantadora e continuadora dos potenciais, semanticamente morais, que existem nas linguagens ostentadas pelas religiões na esfera pública democrática com seu processo de secularização em curso.

O pano de fundo que pauta as avaliações habermasianas, certamente será o da modernidade como critério normativo, sendo esta, o objeto de evolução o qual se mostra como modelo universal para os agentes humanos ocidentais na constituição de suas identidades morais. Com o advento do processo de secularização, as religiões sofreram mutações inevitáveis nos seus conteúdos linguísticos de suas tradições, embora, as suas convicções permaneçam sendo a de testemunhar agora a sua fé de uma forma mais racional na era moderna. O lugar e papel do poder estatal será assim, o de em meio às tarefas da sociedade civil, conservar a consciência religiosa dos agentes humanos com as suas crenças particulares. Não cabe o ato de impor que estes tenham uma forma de pensar que seja pautado pelo abandono da mentalidade religiosa, ou na linguagem habermasiana, assumir um modelo de pensamento pós-metafísico. Porém, o diálogo terá como guia, os argumentos que sejam comuns para todos os agentes humanos, pois esta atitude segue a linha argumentativa kantiana da religião que se estabelece dentro dos limites da racionalidade iluminada, sendo a grande tarefa, a de se traduzir os mandamentos teológicos com base na regra estipulada pela razão. Todavia, o que se mantém em vigência é o problema da objeção de consciência mediante as razões existentes nas motivações de ordem religiosas como um problema que a filosofia habermasiana deixa em aberto. O que fica posto como indicação é a ideia de que os seculares têm de examinar os argumentos dos religiosos, levando em consideração as suas potencialidades. Mas, a questão das convicções religiosas, no que tange ao

respeito das leis civis laicas, deve prevalecer em relação ao entendimento argumentativo advindos das tradições religiosas.

Além disso, se reconhece que não seja viável aproveitar todos os potenciais semânticos das linguagens religiosas dentro do critério kantiano dos limites da razão. O problema do mal, apontado pela gramática religiosa, não deve ser encerrado no âmbito dos erros morais. Os conteúdos teológicos relacionados ao pecado e a culpa referentes à divindade, não são correspondentes ao significado transgressivo da moral racional. As tensões das questões referentes aos desafios existenciais não podem ser sanadas com os aportes de um mero humanismo ético. Na perspectiva das abordagens religiosas, entram em jogo implicações de ordem ontológicas, antropológicas e existenciais que não são substituídas pelos conteúdos oferecidos pelo humanismo ético. Logo, a relevância das tradições religiosas opera no sentido de contribuírem com os valores positivos de proteção da vida. Habermas faz uma leitura crítica das tradições religiosas, até o ponto de usar o que lhe apraz em sua argumentação subjacente àquilo que nesta linha de pensamento pós-metafísico, faz sentido. Desta forma, as aspirações últimas da vida do agente humano e os dados que expressam o que seja constitutivo de sua identidade, e que no universo religioso são canalizados nas celebrações simbólicas, nas espiritualidades e na mística, não aparecem na leitura que o filósofo do agir comunicativo tece sobre o fato religioso. Para Estrada (2004, p. 162), “[...] as convicções religiosas fazem parte da diferença semântica entre aquilo que é mal (*böse*) para o ser humano religioso e falso desde o ponto de vista moral”. O contentamento será o de afirmar que não há a disponibilidade de um conceito propriamente adequado para dar conta desta diferença de ordem semântica.

Ademais, os problemas humanos em sua diversidade, não surgem como um motivador necessário de que seja este o fator que pudesse elucidar a persistência das religiões na esfera pública, isso no sentido de demonstrar os limites desta no âmbito da era pós-metafísica na direção de circunscrever os potenciais religiosos ao nível do que seja meramente ético ou na esfera das questões de ordem existencial. Na filosofia habermasiana, a ênfase na imanência do bem e na sua universalidade opera como aceitabilidade que não pode ser movida por coações propostas por normas morais. A filosofia habermasiana tem uma perspectiva construtivista e está situada, epistemologicamente, dentro da esfera de uma moral discursiva que difere dos conteúdos semânticos da tradição imperante no Ocidente, marcado pela

tradição judaico-cristã, tendo em mente que estas religiões fazem o ato de identificar as normas morais com a sua representação da divindade. O fator comunitário nestas religiões tem como base, a solidariedade efetiva, sendo a marca da exemplaridade e o motivador da forma de vida dos seus fiéis mediante a noção de seguimento no viés de um tipo de discipulado. Sendo assim, não haveria uma superação do consenso contextual em que se renunciaria a concepção de universalismo moral. Por conseguinte, o pensamento habermasiano rejeita as potencialidades da universalidade moral partindo das tradições locais, sendo esta postura, uma oposição ao pensamento rawlsiano.

Destarte, segundo o pensamento de Habermas, é a partir da concepção de mundo da vida, que não se veria a possibilidade de fazer críticas válidas às comunidades existentes sem atender de uma maneira interpretativa a um tom reflexivo e crítico, pois assim, faz-se possível avançar no decurso do círculo hermenêutico. A ênfase neste tipo de análise recai nos aspectos afetivos e motivacionais ligados às tradições religiosas, sendo que, ademais, aqui não se adota imediatamente o critério de universalidade teologal das tradições substantivas judaico-cristãs, como é o caso da dignidade universal do ser humano ou o imperativo do amor aos inimigos como inspiração para os conteúdos explicitados pelos direitos humanos que possibilitaram a fundamentação de uma ética universal, mesmo que existam condições motivacionais e adequadas para constituição de bases que validam o fato da pluralidade. Em contrapartida, quando a ética vira apenas um procedimento racionalmente universalizável, suplantando a força do contexto sociocultural, instaura-se a práxis da abordagem das tradições religiosas com uma moral de mínimos, relegando a moral dos máximos ao âmbito das tradições substantivas.

Conquanto, o problema que se arvora é o da inscrição do formato de uma ética frágil que não passa de tipo de ceticismo e particularismo postulado pela corrente de pensamento pós-moderna. À luz do pensamento habermasiano, as relações entre filosofia e teologia ou entre fé e saber, não conduzem para interações sumamente convergentes como se encontram presentes na tradição dos filósofos medievais na linha de se crer para compreender. Mesmo que nestas relações analíticas se reconheça que a exigência religiosa que parte da fé que questiona o intelecto, não se encerra no sentido de não se isolar numa espécie de fideísmo fundamentalista. O procedimento habermasiano se movimentará na linha da

tradução racional dos conteúdos semânticos aportados pelas potencialidades das tradições religiosas, mesmo que isto seja realizado pela via de se considerar os elementos destas tradições religiosas a partir de uma gramática pós-religiosa. Assim, o reconhecimento e a meta do entendimento intersubjetivo se alimentam da herança advinda do “*logos*”, entendido em termos cristãos, no sentido por meio do qual se materializa uma práxis comunicativa das comunidades. Porém, a distinção metodológica em relação ao discurso filosófico reside na relação de que o discurso teológico se estriba no sentido revelatório divino de suas contribuições, de modo que o discurso filosófico acabará obedecendo à exigência de ser um discurso fundado na razão e amplamente justificado por esta categoria fundamentalmente humana.

A construção filosófica que se coloca para além dos limites do ateísmo metodológico perde, em síntese, para Habermas, a sua seriedade filosófica. Assim, observa-se o ressurgimento de perspectivas filosóficas pautadas num tipo de fundamentação metafísica, por meio do qual se movem de forma avaliativa as religiões, mesmo que exista determinada criticidade em relação às posturas filosóficas que estão centradas em visões de mundo materialistas. Segundo Habermas (2004, p. 6),

Por essa razão, as teorias atuais da justiça e da moral trilham caminhos próprios, de todo modo diferente dos da “ética”, se a tomarmos no sentido clássico de uma doutrina da vida correta. Do ponto de vista moral, sentimo-nos obrigados a abstrair daquelas imagens exemplares, que nos são transmitidas nas grandes narrativas metafísicas e religiosas, uma vida bem ou mal sucedida. Nossa autocompreensão existencial pode até se alimentar da substância dessas transmissões, mas a filosofia não pode mais intervir no debate desses poderes de fé, fundada em seu direito próprio. Justamente nas questões que, para nós, são de maior relevância, a filosofia se desloca para um plano superior e passa a analisar apenas as propriedades formais dos processos de autocompreensão, sem adotar ela mesma uma posição a respeito dos conteúdos. Isso pode ser insatisfatório, mas o que pode ser alegado contra uma moderação bem fundamentada?

Portanto, a validade abstraída dos conteúdos da forma de vida dos agentes humanos que partilham dados como participantes em seus diálogos de interações sociais, em diversos momentos contextuais, acaba produzindo obstáculos na aplicação de princípios éticos universais nas suas ações de suas vidas hodiernas. Aqui, o pensamento habermasiano toma como modelo a redução operada pela filosofia de Husserl, tendo em vista que a sua asseveração de que vivemos num mundo complexo nos mostra como a noção de justiça se muta continuamente, para

uma perspectiva abstrata que desemboca numa espécie de definição que tem o tom de imparcialidade. A transformação da concepção substantiva de justiça na formação imparcial do juízo está contrariamente explicitada nos conteúdos que são defendidos pelos pressupostos ostentados pelas religiões. As experiências da vida diária deixam de ser o potencial e a reserva que advém das motivações e inspirações que fomentam as reflexões, no sentido de convertê-las em matéria de pensamento. Contudo, as tradições contextuais são determinantes, embora precise abrir estas para a interação com outras tradições diversas na linha do princípio da universalidade e, assim, submetê-las a uma série de reflexões sistemáticas. No pensamento habermasiano, encontramos algumas críticas severas ao pensamento de determinados filósofos, como é o caso de Tugendhat, que principia com as tradições substantivas e com o conceito de bem, para seguir, a partir daí, o seu trabalho, usando o expediente do círculo hermenêutico.

Ademais, não existe um tipo de valor neutro e uma metodologia procedimental formalística que proponha a efusão de valores implícitos e pressupostos metafísicos retirados da cultura e das tradições existentes no ocidente. Todavia, para Habermas, a busca de amparar as pretensões de validade absolutas e universais de corte hegelianos, na forma de certo procedimentalismo formalístico, requer que se aja por meio da via em que se estabeleça a possibilidade de se oportunizar uma espécie de consenso abstrato e depurado das influências massivas das tradições locais pela ação de operatividade averiguadora da razão. Aqui não há a captação do nível de abstração e de construção selecionadora de uma espécie de consenso produzido à custa da superação conceitual do contexto sociocultural. Assim, não se pode negar que existe um crivo racional e que este seja fortemente avaliativo dos conteúdos concretos e analisáveis das tradições contextuais, porém, o objetivo será a da força de universalidade e aceitação formal consensual com os melhores argumentos da parte da totalidade dos participantes. A filosofia fenomenológica de Husserl busca apenas apreender as essências dos fenômenos e, assim, colocar entre parênteses as relações materiais referentes à subjetividade, tendo em vista a operação que é realizada na perspectiva de um sujeito puro que tem condições de apreender essências. Dessa forma, Habermas enceta outra disposição de trabalhar filosoficamente com uma racionalidade intersubjetiva, e a pura apreensão daquilo que seja essencial da parte dos conteúdos substantivos quando se avalia criticamente estes de forma reflexiva e procedimental.

Ao esboçar sistemicamente seu o pensamento, Habermas se debate tensamente com o positivismo, pois, ao buscar abordar o deslocamento do mito para o *logos*, assim se move no sentido de agir teoricamente por meio do tipo de forma da superação hegeliana e não somente com uma reflexão puramente crítica. Entretanto, segue a inspiração anterior daquilo que pode ser adotado como supressão na estipulação do conceito. Para Habermas (2000), esta mudança representa uma transição relevante no caso das religiões que foram inauguradas simultaneamente por figuras de expressão profética. A filosofia atinge a dimensão cognitiva e as religiões atingem a esfera existencial e moral da vida humana. Desde as suas perspectivas transcendentais, tanto religiosas como seculares, estas tradições religiosas conquistaram valores, como os da igualdade e dignidade da pessoa humana, como algo até então não visto e sem nenhum tipo de antecedentes no que diz respeito à totalidade do decurso do processo secularizante no mundo ocidental. Talvez, a problemática se apresente no fato de que as religiões não abandonam os seus mitos que foram sendo cultivados ao longo de suas histórias, pois um dado importante é o de que a sua potência arrebatadora e simbólica não se deixa confundir pelo *logos*. A mitologia perpassa e persiste nas práticas religiosas, pois, segundo Estrada (2004), a razão será a de que a sua força se manifesta de forma simbólica, motivacional, expressiva e configuradora da identidade e que não pode ser suplantada por um aporte meramente pautado por uma racionalidade estritamente conceitual. Neste caso exposto, os argumentos unilateralmente racionalistas e naturalistas não dão conta de eliminar as potencialidades simbólicas das crenças religiosas, e mesmo na contemporaneidade, em que a ciência e a filosofia são questionadas em tom de desconfiança em seus pressupostos, as religiões persistem em manter o seu lugar de interação de forma vigorosa na esfera pública. Todas as teorias científicas são resultado de determinados contextos sociais, podendo se dizer que estas são formadas por pressupostos metateóricos que não podem ser negados no sentido de se afastarem do poder simbólico e mitológico do fator religioso que ainda se mantém pulsante na vida pública.

De forma semelhante acontece com a exigência de avaliação e tomada de posição optativa em relação às múltiplas cosmovisões existentes; sendo assim, ao assumir determinada imagem de mundo, conseqüentemente, adota-se algum tipo de fundamento e motivação que não fica preso ao imperativo da pura racionalidade. Neste jogo de linguagem, o que emerge é a revalorização das bases epistêmicas

das crenças e a latente consciência dos elementos robustos que compõem todas as espécies de visões de mundo. Entretanto, para o pensamento habermasiano, o modelo de racionalidade e sociedade moderna que foi sendo erigido com o Iluminismo, não pode e não fica refém de paradigmas religiosos. O recurso epistemológico adotado é o da evolução que supressumiu a fase mítica religiosa da história em prol de outra base, que é a da vanguarda da racionalidade científica e filosófica. No pensamento habermasiano, se encontra o critério de que os conteúdos religiosos têm de ser traduzidos para dentro do arco de sentido de um tipo de humanismo ético que está dentro do contexto de pensamento pós-metafísico e pós-secular. Nessa perspectiva, as contribuições das religiões que conferem sentido devem participar das sociedades evoluídas que tem um aumento deficitário de orientações de significação para vida. Ora, este seria, inicialmente, o lugar e o papel das religiões na esfera pública democrática dentro de seus limites de contribuição. Assim sendo, existe uma tendência mercantilista e consumista da sociedade atual que torna, segundo Estrada (2004, p. 166), “[...] cada vez mais difícil à cooperação entre as tradições humanistas, conferirem importância e respeito à dimensão religiosa, vigiando o seu potencial de periculosidade, para não se perder a sua herança em nossas sociedades seculares”. A partir desse marco, faz-se necessário articular o entendimento de que aconteceu uma reviravolta de análise metafísica e religiosa na primeira geração da Teoria Crítica com Adorno, Horkheimer e Benjamin. No caso de Habermas, o maior representante da segunda geração da Teoria Crítica, pode-se dizer que os seus estudos mais específicos sobre religião foram tecidos nos seus últimos anos de trabalho filosófico, sem deixar de lado as análises sobre o sentido, a memória *anamnética*, a esperança e o desejo de salvação, especificamente em diálogo com as obras de Benjamin e os escritos de Horkheimer sobre o fenômeno religioso.

## 2.2 A INTERATIVIDADE PERSISTENTE DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA PÓS-SECULAR MODERNA

A questão que envolve o significado da secularização e o lugar ou papel das religiões na esfera pública implica buscar saber como o pensamento do filósofo alemão Jürgen Habermas trabalha com as peculiaridades daquilo que os discursos religiosos precisam oferecer no que tange à situação de liberdade religiosa



concernente à esfera pública democrática, no âmbito dos discursos públicos com a participação de agentes humanos com identidades religiosas e os de identidades seculares que interagem nestas esferas como agentes de fala no campo dos espaços de ação comunicativa. A religião, na perspectiva de Habermas, inevitavelmente se relaciona com a esfera pública e a força do poder estatal que tem o dever de garantir a laicidade e a liberdade religiosa de seus cidadãos, livres e iguais. O trabalho filosófico de Habermas tem se empenhado em dar um tratamento peculiar à questão do problema da presença das religiões na esfera pública pós-secularizada, estando mitigado em vários pontos de sua vasta obra filosófica. O problema que se coloca no pensamento habermasiano é o de se compreender quais sejam as razões que conduziram ou não ao cumprimento das promessas que tinham sido estabelecidas pelo processo de secularização moderno. Como sabemos, as teorias clássicas da secularização anunciaram que o fenômeno religioso seria superado por completo, sendo a técnica a força racional que substituiria tal fenômeno no que tange ao seu pensamento encantado. Conforme Gabriel (2018, p. 86), “[...] defendeu-se que a religião se tornaria obsoleta e, portanto, descartável”. Este prognóstico não se confirmou no tempo de forma plena, pois as religiões persistem em ocupar um lugar na esfera pública na construção de seus espaços que promovem importantes expressões das interações humanas como possibilidade de diálogos e promoção de valores nas esferas da vida social e política.

A partir de suas análises sobre o significado da palavra secularização, que foi tomada num primeiro momento no sentido dos termos jurídicos, temos, conforme Habermas (2013a, p. 5), “[...] a transferência compulsória dos bens da Igreja para o poder público secular”. Esta operação conduziu as duas perspectivas de sentidos sobre o processo de secularização: (i) aquela que considera que as autoridades eclesiásticas acabaram sendo cooptadas pelas autoridades mundanas; (ii) a outra advoga que o poder e os bens da Igreja sofreram a ação de usurpação de suas posses dentro da devida legalidade. Esta forma de avaliar o significado do processo de secularização e lugar ou papel das religiões na esfera pública indica-nos que as tradições religiosas na vida hodierna sofrem de determinada fragilidade institucional. Isso nos desvela a concepção de que se acabou privilegiando os conflitos de ordem teórica e não foi observado com o devido cuidado que a presença e o influxo das religiões na modernidade se mantiveram de modo persistente, ainda que fragilizado, até chegar ao ponto de conservar o seu lugar na esfera pública, ainda que o

processo de secularização em curso no Ocidente tivesse intenso avanço. A hipótese dualista de oposição entre o profano e o religioso não se sustenta com a devida força, pois temos de ter em mente que, nesta direção, segundo Habermas (2013a, p. 6),

As duas explicações cometem o mesmo erro. Elas consideram a secularização um jogo de soma zero entre, de um lado, as forças produtivas da ciência e da técnica, liberadas pelo capitalismo e, de outro, os poderes conservadores da religião e da Igreja. Um só pode ganhar à custa do outro, e isto segundo as regras liberais de um jogo que favorece as forças motrizes da modernidade. Essa imagem não é adequada a uma sociedade pós-secular que ajusta à sobrevivência de comunidades religiosas em um ambiente cada vez mais secularizante.

Isso significa que, para Habermas, as religiões carregam potenciais semânticos valorosos, sendo elas dignas de serem respeitadas em sua atuação na esfera pública secularizada, pois têm as condições suficientes de participarem dos debates que dizem respeito aos interesses da sociedade. Logo, não se faz razoável descartar, de imediato, os aportes das religiões no âmbito dos debates realizados na esfera pública democrática ou ignorar a sua ação de colaborar com a definição de valores para a identidade dos agentes humanos em suas facetas, tanto atomistas como holistas, da vida em sociedade. As tradições religiosas persistiram e mantiveram o seu lugar de ação diante do forte processo de secularização da vida política e cultural do ocidente moderno, tendo em vista que até os dias atuais estas tradições participam das interações sociais conflituosas ocorridas na esfera pública democrática. As tradições religiosas estão, como afirma Gabriel (2018, p. 87), “[...] vivas e dispostas aos embates discursivos nos espaços de fala”. Certamente, a partir desta persistência das religiões nos debates públicos, algumas consequências se arvoram diante do poder do Estado. Faz-se necessário que o poder estatal assuma uma série de posicionamentos que sejam eficientemente competentes para superar os conflitos entre valores rivais e, assim, fazer a gestão de eventuais situações de divergências belicosas. Um dos campos em que acontecem grandes conflitos é aquele que viceja entre as concepções de sentidos entre fé e saber. Assim, quando pensamos na questão das relações entre os poderes das religiões e do Estado, a primeira percepção que apreendemos, tomando como base o pensamento de Habermas, é a de que se denota a função de neutralidade axiológica que o Estado deve exercer diante dos possíveis conflitos entre fé e saber. Contudo,

de acordo com o filósofo de Düsseldorf, não se exclui a legitimidade de que os discursos religiosos, embasados nos conteúdos semânticos de suas tradições religiosas e com a devida tradução, possam contribuir significativamente no debate público secular em meio aos diversos impasses institucionais do arranjo social das democracias liberais.

Habermas reconhece a legitimidade das iniciativas das religiões e não suspeita das potencialidades que estas tradições erigiram ao longo de sua história; ele assente a ideia de que estas tradições podem participar com as suas pretensões de validades, e assim, trazer novos elementos para o debate público, isso no que tange às deliberações e tomadas de decisões em meio às demandas desafiadoras das democracias contemporâneas. A postura de Habermas é a de consentir com a legitimação de que a razão precisa estar em condições de estabelecer um diálogo com as posturas das tradições religiosas, e assim, depurar aquilo que não lhe seja útil no processo de construção da vida democrática. Logo, isso operará no sentido de reconhecer criticamente os valores e as contribuições que advenham das pretensões de validade religiosas, e da mesma forma tem de acolher os conteúdos das doutrinas abrangentes seculares com a mesma criticidade. Não existe nenhum tipo de subordinação de certos poderes entre uns aos outros neste processo de aprendizagem mútua. Assim, na perspectiva de Gabriel (2018, p. 88), “[...] não há hierarquia, mas o espírito de contribuição, que, aliás, está harmônico com a tese habermasiana de construção de consenso [...]”. Ademais, a validade legítima dos discursos fundamentados na pretensão de fé acaba ganhando determinadas proporções na cena da esfera pública quando se denota que, segundo Habermas (2013a, p. 16),

A política liberal não deve externalizar o persistente conflito sobre a autocompreensão secular da sociedade, ou seja, deslocando para a cabeça dos religiosos. O senso comum democraticamente esclarecido não é algo singular, mas algo que descreve a constituição mental de uma esfera pública *com muitas vozes*. As maiorias seculares não devem chegar a conclusões, em questões desse tipo, antes de dar ouvidos à objeção dos oponentes que se sentem lesados em suas convicções religiosas; elas devem considerar essa objeção como uma espécie de veto suspensivo e verificar o que podem aprender com isso.

Por consequência, o cerne dos debates referentes aos temas que pululam polemicamente no seio da sociedade moderna será o da legitimidade da presença de pessoas ou instituições que falam desde os fundamentos religiosos, sendo a

questão expandida para o dado de que esta participação não pode gerar ameaças às conquistas das estruturas seculares, e se estas tradições terão as condições adequadas de poderem oferecer algum tipo de contribuição avalizada para que a opinião pública seja formada. O ponto central é o de que mesmo que o discurso seja religioso, este mantém a sua potência em termos de um aporte de pretensão de validade. A partir do momento em que o poder estatal, de forma pressuposta, estabeleça o critério de que os discursos religiosos sejam totalmente traduzidos para formas de narrativas seculares, esta disposição compromete a liberdade religiosa e demonstra que o Estado, faz assim, a opção por doutrinas axiológicas e ideológicas abrangentes seculares, deixando de lado o critério devido da neutralidade. A funcionalidade da neutralidade laica visa assegurar espaços de fala para todas as pessoas cidadãos, livres e iguais, para que participem dos debates da esfera pública democrática, quer tenham identidades religiosas ou seculares. Os discursos religiosos podem sofrer uma descaracterização política forte, sendo esta ação um modo de inibir a liberdade religiosa e, assim, operar desde o critério da laicidade para agir por meio da via do laicismo. Esta postura equivocada acaba produzindo enormes prejuízos para a comunicação e o estabelecimento de consensos cooperativos<sup>41</sup> entre interesses simétricos de religiosos e seculares. A respeitabilidade do critério estatutário plural das sociedades precisa ser observada nesse processo comunicativo de cooperação, e isso se articula, conforme Habermas (2013a, p. 15-16),

Mas a procura por argumentos voltados à aceitabilidade universal só não levará a religião a ser injustamente excluída da esfera pública, e a sociedade secular só não será privada de importantes recursos para a criação de sentido, caso o lado secular se mantenha sensível para a força de articulação das linguagens religiosas. Os limites entre os argumentos seculares e religiosos são inevitavelmente fluídos. Logo, o estabelecimento da fronteira controversa deve ser compreendido como uma tarefa cooperativa em que se exija dos *dois* lados aceitar também a perspectiva do outro.

---

41 Araújo (2015, p. 178-179) chama atenção para o fato de que na sociedade secularizada, a religião pode até representar um obstáculo para alcançar o consenso sobre normas, já que os crentes tendem a atribuir valor absoluto e não negociável a suas crenças morais dificultando, por conseguinte, a aceitação de argumentos e posições incompatíveis com tais crenças. Um processo de substituição das interpretações religiosas por equivalentes razoáveis em um Estado neutro deve se desenvolver em condições discursivas, a fim de atingir o sucesso necessário. O rechaço a convicções religiosas que não cabem unicamente nas esferas privadas, por reproduzir-se nos sistemas presentes nas esferas públicas, desde o mundo da vida, poderá desencadear consequências desastrosas e riscos para a integração da sociedade. Para se evitar isso, a simetria deve-se constituir pré-requisito para os diálogos entre razão e religião "[...]".

Tão logo o processo de mitigação dos discursos religiosos tem a potência de fomentar uma série variada de atos de injustiça, que promovem a exclusão da participação das religiões da esfera pública democrática pós-secular, privando, assim, as sociedades modernas de relevantes conteúdos que poderiam cooperar para a boa formação de sentido advindo dos discursos religiosos com os seus valores e sua pretensão de verdade. Decerto, na linha do pensamento habermasiano, numa sociedade democrática não pode existir a sobreposição dos discursos religiosos em relação aos seculares. Fato é que, na modernidade, os discursos religiosos não carregam consigo a potência de se impor mais como hegemônicos diante das doutrinas abrangentes seculares, estabelecendo, assim de forma exclusivista, a pretensão de validade que as religiões ao fazerem recurso ao transcendente, pautem de forma autoritária o debate democrático deliberativo na esfera pública. Logo, os discursos religiosos não podem ser impostos e não devem presumir uma adesão natural aos mesmos na sociedade moderna, pois conforme Gabriel (2018, p. 90), “[...] em tais discursos, de valores recomendáveis ou exigíveis à totalidade da sociedade é composta de religiosos e não religiosos”. Todavia, a despeito do fato de que as religiões em sua totalidade creiam em valores universais, não lhes cabe ter a legitimidade de exercer o seu influxo nos debates da esfera pública por meio de estratégias que queiram impor as suas verdades para as demais camadas sociais. Com efeito, cabe o trato de entender que os argumentos religiosos estão em um nível de igualdade como os demais no debate público.

No universo de significado moderno de sentidos da secularização, as religiões participam da esfera pública com o seu exercício de argumentação legitimados pela noção de igualdade. Porém, as contribuições das religiões nos debates da esfera pública na perspectiva habermasiana são entendidas como uma possibilidade entre tantas outras, pois a pluralidade de visões e a concepção de bem não permitem que os seus discursos sejam os únicos verdadeiros. A questão que se arvora é a da construção de um consenso cooperativo na comunicação de interesses que coloque em consonância determinados pontos propostos pelas religiões e outros aspectos pontuais propostos pelas pretensões de validade expostos nas doutrinas abrangentes seculares. Muitos dos debates que envolvem as relações entre religião e política comportam diversas estratégias e interesses que não são equalizados até o ponto de suplantar os seus ruídos facilmente. Diversos valores entram em jogo; posturas diametralmente distintas se fundem em valores que não entram no campo

das negociações. Esta situação trunca os processos de diálogo e entendimentos consensuais, isso porque existem grupos e movimentos, quer sejam religiosos ou antirreligiosos, que ostentam posições substantivamente fundamentalistas em termos políticos e religiosos. As disputas entre os grupos que articulam os seus discursos que estão em oposição no âmbito teórico, acabam inviabilizando o diálogo e, iniludivelmente, a busca de posturas de consenso. Em diversos momentos, a noção de que existem múltiplos valores nestes discursos não aparecem nitidamente nas várias disputas, e, no fundo, existe uma linha sutil que mantém hostilmente afastadas estas teorias.

O que temos são, afinal, na perspectiva de Habermas (2013a, p. 16), “[...] limites entre os argumentos seculares e religiosos que são invariavelmente fluidos”. Esta fluidificação sobre a qual argumenta o filósofo alemão denota a intransponível barreira de se estabelecer com certa nitidez, o imperativo de que determinado fundamento entre em conflito com outros diversos, mesmo que os argumentos ocupem os seus lugares apropriados. Estes argumentos estão separados por uma linha tênue e isso não impede que os mesmos se articulem e interajam entre si, ainda que de forma tensa. Nesta esfera de articulação habermasiana o fato de um argumento ser verdadeiro não invalida a concepção de verdade que os demais argumentos detêm. A capacidade de lidar com argumentos alheios, ainda que sejam distintos e discordantes, tem de imperar, pois estes argumentos podem ter pontos verdadeiros e contribuir com elementos recomendáveis para a sociedade. Diante dos conflitos entre questões religiosas e políticas, quando pensamos na busca de consensos, tem-se a impressão de que os argumentos robustos que se impõem como verdadeiros na esfera pública, que quer ser democrática e comunicativa, acabam sendo a melhor via para a vida boa e a interação social, sem se prender nos rótulos de que os argumentos são constituídos por este ou aquele grupo específico. A percepção nítida aqui é a de que todos os argumentos, ao participarem das relações comunicativas, nunca permanecem sendo os mesmos desde a sua emissão original.

Quando algum argumento é confrontado, defendido e analisado dialeticamente, este sofre uma série de modificações e passam a carregar em seu corpo elementos que não possuía anteriormente. Segundo Gabriel (2018), o pano de fundo almejado e simultaneamente propiciador de uma estrutura social razoavelmente consensual é a esfera democrática. Nesta direção, a sociedade

precisa se movimentar com força comunicativa para erigir e consolidar relações que sejam democraticamente sustentáveis. Sem uma esfera pública democrática comunicativa operante, não existirá um ambiente propício para se fomentar o estabelecimento fluídico das relações entre as potencialidades das razões religiosas e dos demais tipos de racionalidade. Esta circunstância envolve uma gama de agentes interessados nos debates sobre as teorias advindas das diversas tradições religiosas e contrarreligiosas. Com efeito, determinada situação não pode comprometer as estruturas democráticas e de forma alguma, pode dirimir os princípios morais que as justificam. Ainda que a democracia padeça de males, num olhar habermasiano, o debate entre religião e política tem de ser travado na arena deste sistema de governo deliberativo. Segundo Bobbio (2004), o modelo de gestão democrático permanece sendo o melhor regime de governo que já foi desenvolvido até os dias atuais. O pano de fundo em que deve vigorar os debates entre agentes religiosos e seculares, na perspectiva habermasiana, certamente é o da democracia, pois este regime terá de ser o ponto de partida e chegada em comum, devendo ser valorizado e conservado por ambas as formas de se ver o mundo, pois fundamentalmente, estas pessoas têm diante de si um bem social que não pode ser alvo de atendados irresponsáveis e autoritários.

A via de ação para a conservação positiva da democracia pode ser operada pelos cidadãos livres e iguais, quer sejam religiosos ou seculares, pois estes têm a tarefa de promover o amadurecimento desta instituição social. Sendo assim, reforça-se que as pessoas cidadãos livres e iguais precisam levar em consideração os seguintes elementos seculares de ação do poder estatal, pois, segundo Habermas (2007a, p. 136-137),

No Estado secular, há que transpor o exercício do poder político para uma base não mais religiosa. A constituição democrática precisa preencher a lacuna de legitimação aberta pela neutralização – em termos cosmológicos – do poder do Estado. Os direitos fundamentais, simétricos, que os cidadãos livres e iguais são obrigados a atribuir uns aos outros quando pretendem regular sua convivência mútua lançando mão dos meios da razão e do direito positivo, são frutos de uma prática constituinte. O procedimento democrático extrai sua força geradora de legitimação de dois componentes, a saber: da participação política simétrica dos cidadãos, a qual garante aos destinatários das leis a possibilidade de se entenderem, ao mesmo tempo como seus autores; e da dimensão epistemológica de certas formas de uma disputa guiada discursivamente, as quais fundamentam a suposição de que os resultados são aceitáveis em termos racionais.

A questão levantada na análise habermasiana demonstra o dado de que, entre os cidadãos livres e iguais, existem os que ostentam doutrina abrangente de ordem religiosa em meio às seculares. Ainda assim, estas pessoas cidadãs com identidades religiosas não devem ser tratadas de modo diferente, bem pelo contrário; a fundamentação do regime de governo democrático tem de operar de forma simétrica em relação aos religiosos e seculares. O papel e o lugar ativo das religiões na esfera pública democrática secular exigem para que esse influxo seja de fato factível por meio de uma gama de direitos de participação garantidos. E que assim sejam tais garantias distribuídas de forma simétrica pelo poder neutral e laico do Estado, entre os cidadãos livres e iguais de modo independente dos fundamentos que sejam apresentados como visão abrangente de mundo. Nesta arena de debates, todos os agentes humanos devem ser incluídos nas interações comunicativas, mediante a pretensão de validade fundante de seus argumentos. Se isso não acontecer, conforme assevera Gabriel (2018, p. 94), “[...] ocorre uma ruptura da simetria política entre os cidadãos e isso é temerário à democracia”. As vidas dos cidadãos são marcadas pela liberdade e igualdade simétricas no que consta a possibilidade de estes sustentarem as suas preferências argumentativas em termos de uso nos espaços discursivos. Contudo, se tanto o Estado quanto qualquer outra instituição civil presumir que determinados arcabouços argumentativos não devem ser legítimos, seguem-se os atos de desrespeito civil aos indivíduos, quer sejam religiosos ou seculares.

Não obstante, segundo Habermas (2007a, p. 136) o “[...] direito fundamental da liberdade de consciência e de religião constitui a resposta política adequada aos desafios do pluralismo religioso”. Esta situação já foi exposta por meio da funcionalidade da liberdade religiosa que age em favor da própria noção de dignidade humana, pois esta é o fundamento das democracias operadas pelo Estado democrático de direito nas sociedades liberais contemporâneas. A circunstância do pluralismo religioso pode ser compreendida de uma forma expandida, pois comporta a possibilidade da diversidade religiosa e ainda da inclusão ou exclusão das potencialidades semânticas dos argumentos religiosos na esfera pública. O que precisa ser colocado em pauta é a simetria das variadas escolhas de fontes valorativas, pois elas são legitimamente válidas dentro do funcionamento das democracias. Neste sentido, afirma Gabriel (2018, p. 94): “[...] as religiões ocupam um espaço relevante e são inafastáveis; não é ilegítimo praticar um



discurso religioso na esfera pública”. Desta forma, tanto os cidadãos religiosos quanto os seculares estão implicados na mesma lógica contextual das democracias contemporâneas. Por esta razão, encontram-se na impossibilidade de universalizar as suas visões de mundo, pois terão sempre de considerar o fato de que os diversos argumentos diferentes podem ser tratados com ampla força de legitimidade em suas proposições contextuais.

No tocante ao discernimento do exercício da vida cívica cidadã, o que precisa ser realizado, tanto por agentes religiosos como por seculares, em relação ao impeditivo estabelecido pela laicidade do Estado, diz respeito às ações de querer impor a força as suas visões de mundo doutrinárias para toda a sociedade, como é o caso do fundamentalismo religioso. Ademais, nem mesmo os seculares podem impor as suas visões de mundo para toda a sociedade. Nesta perspectiva de estímulo de coexistência entre religiosos e seculares, argumenta Habermas (2007b, p. 55),

A concepção de tolerância de sociedades pluralistas de constituição liberal não exige apenas dos crentes que entendam, em suas relações com os descrentes e os crentes de outras religiões, que precisam contar sensatamente com a continuidade de um dissenso, pois numa cultura política liberal exige-se a mesma compreensão também dos descrentes no relacionamento com os religiosos.

Ao se posicionar diante de tal situação, Habermas entende que os deveres dos descrentes estão em total simetria, tendo a mesma responsabilidade da parte dos religiosos, e exigindo de ambas as partes a prática da tolerância respeitosa diante dos diversos posicionamentos doutrinários abrangentes. Habermas (2007b, p. 57) entende que a “[...] cultura política liberal pode até esperar dos cidadãos secularizados que participem de esforços de traduzir as contribuições relevantes em linguagem religiosa para uma linguagem que seja acessível publicamente”. A percepção habermasiana recai na ênfase de que se faz necessário nutrir um espírito de colaboração mútua na construção cooperativa de vários consensos. O que se tem em vista aqui é a constituição de relações razoáveis para que se possa fazer a gestão e a superação dos variados dissensos inerentes aos interesses presentes na esfera pública democrática secular. Torna-se necessário que se faça o esforço de esclarecimento de qual seja o papel do poder estatal no curso das considerações sobre a relevância e a legitimidade do exercício do papel das religiões na esfera pública democrática secular desde o seu lugar, e os fundamentos de seus

argumentos como contribuição para os processos democráticos deliberativos. Logo, o problema pode ser articulado também na linha de afirmar que a laicidade estatal não representa a vedação ativa da participação de agentes religiosos com seus argumentos na esfera pública, no sentido de estes serem mutados para uma linguagem exclusivamente secular. Nesse sentido, para Habermas (2007b, p. 57), a “[...] neutralidade ideológica do poder do Estado que garante as mesmas liberdades éticas a todos os cidadãos, é incompatível com a generalização política de uma visão do mundo secularizada”. A funcionalidade do Estado deve ser a de manter em vigência a força da laicidade ou da neutralidade, não sendo papel do poder estatal adotar algum modelo de discurso religiosos ou secular antirreligioso como sendo oficial de sua práxis governamental. Pois, se assim o fizer, estará ferindo os pressupostos da democracia liberal em termos de neutralidade e laicidade que tem o poder estatal, deixando assim de paramentar a coexistência entre cidadãos livres e iguais, sejam crentes ou seculares, pois essa é a perspectiva habermasiana da dinamicidade interativa entre os agentes humanos da esfera pública democrática.

### 2.3 O SIGNIFICADO DA CONCEPÇÃO DIALÉTICA DE PÓS-SECULARIZAÇÃO NA ESFERA PÚBLICA MODERNA

Quando Habermas recebe, no ano de 2001, o Prêmio da Paz, concedido pela Associação dos Livreiros da Alemanha, e, após um mês, acontecem as conhecidas e fatídicas investidas terroristas consumadas no dia 11 de setembro do mesmo ano, nos Estados Unidos da América, o filósofo profere uma importante comunicação que tematiza sobre as relações entre fé e saber. Em sua argumentação, o filósofo alemão coloca em cena a funcionalidade da terminologia daquilo que irá denominar de pós-secular. Com isso, conforme David (2016), Habermas procura examinar a participação da religião, desde o espectro do pensamento pós-metafísico, pois com suas análises ele busca fundamentar uma resposta para a seguinte questão, segundo expõe o próprio Habermas (2004, p. 2), “[...] o que a ‘secularização’, que perdurou nas sociedades pós-seculares, exige dos cidadãos de um estado constitucional democrático, e o que exige igualmente dos fiéis e dos não fiéis?”.

Desta maneira, o significado da concepção reconstrutiva do que venha a ser o pós-secular se move justamente numa vertente epistemológica de filosofia da religião e política que confere sentido e consegue apreender a noção de qual seja o

lugar e o papel que as religiões exercem na esfera pública democrática moderna. Outro aspecto importante é o de que estas têm a função de forjar uma nuance positiva na esfera política na produção da configuração de um diálogo que seja ocorrido, exclusivamente, no campo da imanência, por meio de interações comunicativas de cooperação na esfera pública política com grupos que são seculares. Quando pensamos na concepção de sociedade pós-secular, o que vem à mente é a tarefa de se fomentar mentalidades reflexivas na quais pessoas cidadãos, crentes e seculares, possam aprender entre si na experiência de um jogo interativo de linguagem com os conteúdos ostentados pelas suas doutrinas abrangentes, de forma mútua e complementar, pois, neste sentido, segundo Habermas (2007a, p.126),

A expressão “pós-secular” foi cunhada com o intuito de prestar às comunidades religiosas reconhecimento público pela contribuição funcional relevante prestada no contexto da reprodução de enfoques e motivos desejados. Mas não é só isso. Porque na consciência pública de uma sociedade pós-secular reflete-se, acima de tudo, uma compreensão normativa e perspicaz que gera consequências no trato político entre cidadãos crentes e não crentes.

Na visão de Habermas (2013a), a questão é que até recentemente o tema mais debatido nesta esfera era o da engenharia genética, sendo o debate de maior relevância, prendendo a atenção dos filósofos dentro desta esfera que envolvia a religiosidade. A luta era travada em torno dos valores últimos, tendo em vista que de um lado se postaram aqueles que faziam a apologia da ciência formalmente metódica; e de outro, as igrejas, que se pautavam pelos seus dogmas de fé. Nesta linha, temos no mínimo duas formas de visão de mundo em posições distintas. Para Habermas (2013a, p. 1-2),

Ainda há pouco os espíritos se dividiam a respeito de outro tema: se e em que medida deveríamos submeter-nos a uma autoinstrumentalização ou mesmo perseguir a meta de uma auto-otimização por meio da engenharia genética. Durante os primeiros passos nesse caminho, deflagrou-se uma luta de valores últimos entre os defensores da ciência organizada e as Igrejas. Um dos lados temia o obscurantismo e uma exaltação de sentimentos arcaicos que alimentassem o ceticismo em relação à ciência, ao passo que o outro lado se voltava contra a crença no progresso científico, própria de um naturalismo cru que pretendia enterrar a moral. Mas em 11 de setembro a tensão entre a sociedade secular e a religião explodiu de um modo inteiramente diverso.

Todavia, a real tensão que se avoluma entre a sociedade secular e as camadas religiosas parece ter vindo a pique, conforme o pensador alemão, após os atentados terroristas de 11 de setembro, que provavelmente também tiveram motivações de natureza religiosa, advindas do fundamentalismo islâmico como ficou consagrada na versão oficial dos ocorridos. Para David (2016), a linguagem fundamentalista performática pode ser situada desde a evolução do fenômeno da modernidade cultural. O terrorismo islâmico, na avaliação de Habermas, ostenta a peculiaridade da assincronia entre os motivos e os meios, pois isto reflete contextualmente o fato de que nos países onde são gestados os ataques terroristas, a existência de uma assincronia entre cultura e sociedade foi sendo gestada em razão do fluxo de modernização ligeira da vida que forçou muitos destes povos a se desenraizarem de suas culturas locais. Segundo Habermas (2013a), nestes países, a noção de melhoria das condições de vida material não passa de ser apenas uma possibilidade em perspectiva, ou seja, não existem garantias que são oferecidas no sentido de se ter uma melhoria concreta de vida. O fato é que existe um tenso entrave no que tange às mutações de ordem espiritual, pois se isso fosse operado com agilidade, o estopim para o movimento de separação entre a vida religiosa e o poder estatal poderia ser impetrado. Certamente, existem ortodoxias religiosas petrificadas, quer seja no Oriente, quer seja no Ocidente, e este pano de fundo envolve a religião judaica, o cristianismo e o islamismo, cabendo frisar que tal situação não é exclusividade de um lado ou de outro do globo.

Nesta direção, quem deseja evitar um conflito cultural sem precedentes, necessita, segundo Habermas (2013a, p. 4), “[...] ter em mente a dialética inconclusa do nosso próprio processo ocidental de secularização”. Decerto, o que salta aos olhos é o choque que existe entre dois mundos culturais bem distintos e a necessidade de se articular alguma espécie de linguagem que possa ser compreensível em termos comuns como uma tarefa premente. No fenômeno da globalização de mercado, que é uma imposição do capitalismo contemporâneo, os esforços feitos em torno de um arranjo de ordem política se mostram como uma saída para os conflitos, pois se coloca a crença de que desta forma é que se examinará a configuração de uma ordem moral civilizada. Segundo Habermas (2016), a tarefa que fica diante da diversidade das posições é a de se agir estrategicamente, tendo em mente que o mais importante será a valorização da racionalidade e da força da autorreflexão, para que se tenha acesso propriamente

dito ao fundamento da filosofia<sup>42</sup>. O significado da secularização, como sabemos, num sentido estrito, representa apenas o sentido jurídico de uma transferência coercitiva dos bens da Igreja para a esfera do poder público estatal laico. Conforme o caudal cultural e social da modernidade foi se expandindo, o significado da secularização foi se expandindo e sofrendo mutações. Segundo essa concepção, tanto as formas de pensar como as formas de vidas religiosas foram sendo substituídas por outros modelos calcados num fundamento racional, sendo que estes, tiveram de ser encarados como de ordem superior. Assim, temos a questão da mudança de um modelo por outro, onde a razão ganhou o sentido de estar posta numa linha de ação progressista que viria agir no sentido de desencantar secularmente o curso histórico da modernidade ocidental.

Ademais, o que temos é uma transição entre um tipo de paradigma religioso e outro baseado na razão desencantada; assim, para David (2016), temos em uma esfera, aquelas forças operantes no modo de produção ativo nas ciências, que foram dando corpo ao capitalismo e, numa outra direção, permanecem presentes os poderes religiosos conservadores que são representados por muitos setores religiosos ligados à institucionalidade da igreja cristã no ocidente. Sendo assim, apenas um tipo de representação pode ser para Habermas (2013a, p. 6), “[...] ganhar à custa do outro, e isto segundo as regras liberais de um jogo que favorece as forças motrizes da modernidade”. Na perspectiva habermasiana, este tipo de imagem não representa o senso de realidade da configuração estrutural da sociedade pós-secular, pois esta acaba se ajustando à subsistência das comunidades religiosas presentes na esfera pública que vai se tornando acentuadamente secularizada. Logo, a funcionalidade inerente ao senso comum democraticamente articulado, não serve como critério de demarcação diante do problema, pois este acaba operando como uma espécie de terceira via, estabelecendo assim, a sua senda que está posta na linha de tensão entre a ciência e a religião. Desde a perspectiva da política liberal, as comunidades religiosas têm de ser enquadrar no fator predicativo da razoabilidade, isto pelo fato de renunciarem pela via da distinção tolerante, à coerção violenta das verdades dogmáticas, que

---

42 Segundo Habermas (2012a, p. 19), quando pensamos na racionalidade das opiniões e ações o que temos é um tema cuja elaboração se deve originalmente à filosofia. Pode-se dizer, até mesmo, que o pensamento filosófico tem sua origem no fato de a razão corporificada no conhecer, no falar e no agir tornar-se reflexiva. O tema fundamental da filosofia é a razão. A filosofia empenha-se desde o começo por explicar o mundo como um todo, mediante princípios encontráveis na razão, bem como a unidade na diversidade dos fenômenos. E não o faz em comunicação com uma divindade além do mundo, nem pela retrogradação ao fundamento de um cosmo que abranja a natureza e a sociedade.

possivelmente as suas tradições de fé, quer elevar como visão de mundo monista nos arranjos democráticos das sociedades liberais.

Por conseguinte, no pensamento do filósofo alemão, tal discernimento acontece devido a uma tríade reflexiva que envolve os fiéis no que tange à posição destes na dinâmica das sociedades pluralistas, segundo Habermas (2013a, p. 6-7),

Esse discernimento se deve a uma tríplice reflexão dos fiéis sobre a sua posição em uma sociedade pluralista. Primeiramente, a consciência religiosa tem de assimilar o encontro cognitivamente dissonante com outras confissões e religiões. Em segundo lugar, ela tem de adaptar-se à autoridade das ciências, que detêm o monopólio social do saber mundano. Por fim, ela tem de adequar-se às premissas do Estado constitucional, que se funda em uma moral profana. Sem esse impulso reflexivo, os monoteísmos acabam por desenvolver um potencial destrutivo em sociedades impiedosamente modernizadas.

É certo que o impulso reflexivo não deve ser encarado como se fosse um procedimento que venha a ser efetivado de forma unilateral. Quer sejam as doutrinas abrangentes religiosas ou seculares, ambas precisam realizar certa autorreflexão para que se estabeleça um expediente apartado de conflitos destrutivos entre ambas as esferas de ação. Estes, conforme David (2016), conflitos podem ser gerados desde várias questões existenciais importantes de modo que os tais passem a compor a pauta da agenda política. Isso pode gerar nas diversas camadas da população de pessoas crentes e seculares, choques devido às sobreposições entre suas múltiplas visões de mundo. Sendo assim, desde o momento em que estes grupos aprendem a lidar de uma maneira pacífica com tais fatos, isto tendo em vista a conservação de mínimos éticos na comunidade política, acabam-se então, por reconhecer na esfera imanente de uma sociedade pós-secular, o significado das condições seculares necessárias para o âmbito das tomadas deliberativas de decisões estabelecidas pela via normativa das cartas constitucionais. Isto significa que, o poder estatal, tenha de se portar na condição de neutralidade no que diz respeito às diversas visões de mundo, tendo em mente que existem diversos conflitos sobre as pretensões dos saberes de ordem secular e aquelas pretensões no que se refere ao estatuto doutrinal proposta pelas religiões.

Assim o Estado não deve privilegiar em momento algum, nenhuma das posições na tomada de decisões institucionais de ordem política. Habermas (2013a) assevera que o poder estatal não deve em momento algum renunciar a sua condição de autonomia, se mantendo constantemente aberto em suas atribuições e

buscando aprender com estas vertentes, que ora estão em conflito e ora em convergência, pois neste sentido, o poder estatal terá de gerar o resultado de sustentar uma espécie de moderação que opera, segundo Habermas (2013a, p. 8),

No conflito entre as pretensões do saber e as pretensões da fé, o Estado, sendo neutro no que diz respeito às visões de mundo, não tem qualquer predisposição a tomar decisões políticas em favor desta ou daquela parte. A razão pluralizada do público constituído pelos cidadãos do Estado só segue uma dinâmica de secularização na medida em que força, no resultado, a um distanciamento igual em relação às tradições fortes e aos conteúdos impregnados de visões de mundo. Sem renunciar à sua autonomia, ela permanece, contudo, aberta, como que osmoticamente, para a possibilidade de aprender com ambas as partes do conflito.

Habermas entende que o senso comum produz uma gama de ilusões sobre o mundo, situação esta que coloca a tarefa emergente de esclarecimento da questão por parte da ciência. Ademais, as várias elucubrações científicas agem com influência forte no mundo da vida e interagem com os saberes de senso comum no dia a dia, onde existe a autocompreensão de grupos e pessoas ao efetivar a sua capacidade de ação e fala performática. Os elementos que compõem a forma de autocompreensão fazem a mutação significativa que chega ao ponto de gerar novas questões sobre a noção do *nós*, como seres inseridos no mundo. No pensamento habermasiano, o senso comum que é esclarecido pela via do saber científico não pode ser privado pelo estatuto da própria ciência de poder agir e julgar, seguindo a linha de como se deve tratar a própria existência da vida humana, naquilo que se referem às mais variadas interposições operadas pela engenharia genética. Segundo David (2016), faz-se possível a tomada de posição da parte das pessoas cidadãs, mesmo que estas cometam erros e tenham a possibilidade de fazer as correções necessárias desde a noção de senso comum, sendo estruturada pela perspectiva da condição da interpretação pessoal dos fenômenos. De fato, o senso comum pode se apartar da tradição religiosa; contudo, este toma como base, os seus conteúdos normativos. A ciência, com o seu arcabouço de esclarecimentos epistêmicos, mediante as suas exigências de justificação racional para os fenômenos, aglutinou para o seu campo de trabalho o dado do senso comum, estribado muitas vezes, no poder político do estado constitucional democrático que tem como estofa o corpo jurídico de natureza racional que justifica diversas políticas públicas.

Dentro da reflexão habermasiana, o direito racional com teor igualitário tem a sua fundamentação primeira, no campo da religião. Segundo Habermas (2013a, p. 14-15), “[...] essa legitimação do direito e da política nos termos do direito racional se alimenta de fontes da tradição religiosa há muito tempo profanadas”. Numa outra vertente que não a religiosa, quando pensamos no senso comum que é guiado pelos valores democráticos, o que se tem, são as estruturas igualitárias adequadas que não favorecem apenas as memberships das comunidades religiosas. O problema que muitas comunidades religiosas levantam é a da discriminação da parte do poder estatal liberal; isso se deve ao processo de secularização ocidental que obnubila o potencial do lugar e papel das tradições religiosas na esfera pública democrática. Com essa caracterização, segue conforme Habermas (2013a, p. 15),

A liberdade religiosa tem como contrapartida, de fato, uma pacificação do pluralismo das visões de mundo cujos custos se mostraram desiguais. Até aqui o Estado liberal só exige dos que são crentes entre seus cidadãos que dividam a sua identidade, por assim dizer, em seus aspectos públicos e privados. São eles que têm de traduzir as suas convicções religiosas para uma linguagem secular antes de tentar, com seus argumentos, obter o consentimento das majorias.

Dito isto, a questão que se arvora é a de que as exigências de aceitabilidade das cosmovisões alheias recaem na exigência da tradução de suas linguagens como grupos e pessoas religiosas na esfera pública. Esta tarefa de tradução de suas crenças religiosas para uma gramática da linguagem secular se dá no intuito da obtenção do consentimento aprovativo das majorias seculares. Habermas (2013a) oferece o caso dos óvulos fecundados exteriormente ao corpo humano, e neste caso, tanto a tradição católica como a protestante buscam traduzir a linguagem de suas tradições religiosas da imagem e semelhança do humano em relação à dignidade de Deus, no sentido de se articular a elaboração de uma linguagem que seja secular e inserida no campo do direito constitucional. Segundo o pensamento habermasiano, faz-se importante destacar que o pensamento secular esteja aberto à potência que a linguagem religiosa tem em sua articulação, isto tendo em mente, que sempre se corre o risco de devido aos preconceitos, conduzir a condição performática das gramáticas linguísticas religiosas de uma forma injusta até o estado de exclusão destas da esfera pública democrática. Existe assim, uma linha tênue e fluídica entre os argumentos de ordem secular e os religiosos, pois tal situação denota a importância de se estabelecer entre ambos a máxima da cooperação,



tendo em vista, que recaem sobre ambas as partes, a aceitabilidade entre as perspectivas alheias em suas determinações semânticas próprias. A forma de o agente humano secular se autocompreender na sociedade não precisa ser necessariamente transfigurada para a forma de compreensão e visão de mundo que o agente humano religioso ostenta.

Outro pressuposto importante no pensamento habermasiano é o de que, segundo David (2016, p. 60), “[...] o senso comum democraticamente esclarecido, acaba por descrever a constituição mental de uma esfera pública com muitas vozes, ou seja, deve haver espaço, tanto para o senso comum, quanto para crentes e não crentes”. Desta maneira, na articulação habermasiana, percebemos que no que condizem as maiorias seculares, isso no que tange a uma espécie de debate que seja aberto e universal, requer certa cautela para que não se chegue a conclusões abruptas, pois conforme Habermas (2013a, p. 16), “[...] antes de dar ouvidos à objeção dos oponentes que se sentem lesados em suas convicções religiosas, elas devem considerar essa objeção como uma espécie de veto suspensivo e verificar o que podem aprender com isso”. Na leitura de Habermas, Kant é um filósofo muito central no projeto da modernidade, pois ele foi um dos primeiros a fomentar a intensificação do processo de secularização que paradoxalmente também agiu no sentido de conservar o valor das verdades da fé religiosas cristã. Esta situação é devedora da posição kantista de abertura da liberdade de arbítrio que envolve a noção de autonomia do agente humano. Neste sentido, argumenta Habermas (2013a, p. 17),

Por isso Kant não queria deixar o dever categórico desaparecer sob a onda do interesse autoesclarecido. Ele ampliou a liberdade de arbítrio de modo a abarcar a autonomia e, com isso, forneceu o primeiro grande exemplo – após a metafísica – de uma desconstrução ao mesmo tempo secularizante e salvadora das verdades de fé. A autoridade dos mandamentos divinos tem um eco na validade incondicional dos deveres morais que não podemos deixar de escutar. Com o seu conceito de autonomia, Kant certamente destrói a representação tradicional da nossa filiação divina. Mas ele só percebeu as consequências mais banais dessa deflação esvaziante através de uma apropriação do conteúdo religioso. Sua tentativa de traduzir o mal radical da linguagem bíblica para a linguagem da religião racional pode parecer-nos pouco convincentes.

Na perspectiva habermasiana, não basta apenas fazer a tradução das verdades presentes nas linguagens religiosas para os moldes das linguagens seculares, pois isto pode gerar uma série de aporias. Segundo David (2016), a

questão que se verifica é a de que tal aporia pode ganhar um tom pesado em seus ares de traduzibilidade, pois, ao longo do tempo, ela pode se estribar na noção de culpabilidade religiosa, sendo registrado o dado de que as condutas que se põem contrárias às tábuas das leis divinas podem se transmutar para o fato de serem taxadas como violações das leis civis estabelecidas. Assim, podemos observar que o esforço de tradução da linguagem teológica para uma espécie de operação de psicologização da moral nem sempre tem a sua garantia de êxito. Segundo Habermas (2013a), no pensamento de Kant, existe a distinção entre aquilo que seja de cunho religioso e o que seja de ordem metafísica. O pensamento de Kant submete os conteúdos religiosos ao crivo da racionalidade; assim, ele leva aos limites da racionalidade as fontes da religião, ou seja, quem confere sentido e referência à religião é o estatuto da razão, que segue afirmando a autonomia do agente humano e a sua condição moral. Ora, segue argumentando nesta direção Kant (2018, p. 11),

A moral, enquanto fundada no conceito do homem como um ser livre que, justamente por isso, se vincula a si mesmo pela razão a leis incondicionadas, não precisa nem da ideia de outro ser acima do homem para conhecer o seu dever, nem de outro móbil diferente da própria lei para observá-lo. Pelos menos é culpa sua se nele se encontra tal necessidade a que nada mais pode então prestar auxílio; porque o que não procede dele mesmo e da sua liberdade não faculta compensação alguma para deficiência da sua moralidade. Por conseguinte, a moral, em prol de si própria (tanto objetivamente, no tocante ao querer, como subjetivamente, no que diz respeito ao poder), de nenhum modo precisa da religião, mas basta-se a si própria em virtude da razão pura prática.

A intenção de Kant é delimitar o que venha a ser a fé moral da religião racional e aquilo que se configura como a fé revelada positivamente. Uma das reações a esta posição será a propugnada por Hegel, que encara tal distinção como uma espécie de puro dogmatismo esclarecido. Na leitura habermasiana, para Hegel, os conteúdos religiosos são tecidos na forma exposta por conceitos filosóficos. Os seguidores da filosofia de Hegel conforme Habermas (2013a, p. 21), “[...] não querem mais superar a religião no pensamento, mas sim, realizar os seus conteúdos profanos através do esforço solidário”. No campo da filosofia crítica, temos a crítica em relação à religião desde as reflexões de L. Feuerbach, passando por K. Marx, W. Benjamin, M. Horkheimer até T. W. Adorno, no sentido de que os conteúdos teológicos sejam transmutados para a linguagem secular. Na perspectiva do pensamento habermasiano, a linha tênue entre filosofia e religião se constitui como

um campo repleto de aporias. Para David (2016), se levarmos em consideração a razão profana não derrotista, notamos que esta possui um amplo respeito da parte das religiões que optam em não se aproximar das demais, devido a questões de teodiceia. Esta atitude se encerra no fato de não se proporcionar o devido distanciamento da religião, porém, a racionalidade profana não deve se blindar diante das perspectivas trazidas pela religião, conforme argumenta Habermas (2013a, p. 23),

Diante disso, a razão profana, mas não derrotista, tem tanto respeito pelo núcleo incandescente que continua a acender-se na questão da teodiceia que prefere não se aproximar demais da religião. Ela sabe que a profanação do sagrado começa com aquelas religiões mundanas que desencantaram o mágico, superaram o mito, sublimaram o sacrifício e desvendaram o mistério. Ela pode guardar distância da religião, portanto, sem fechar-se para as suas perspectivas.

Ao considerar a ação ambivalente de distanciamento diante do fenômeno religioso, sem necessariamente fechar-se para este, têm-se as condições necessárias de se colocar tal problema no seio da sociedade civil, que, em certa medida, está cindida em torno de uma luta cultural que visa estipular o caminho mais adequado para a constituição do que venha a ser uma espécie de autoesclarecimentos fundamentais à constituição de uma forma de vida democrática. Assim, segundo Habermas (2013a, p. 23), a “[...] sociedade pós-secular continua na própria religião o trabalho que esta realizou sobre o mito”. Neste sentido, não se deve mais nutrir um sentimento de hostilidade diante da assimilação dos potenciais conteúdos religiosos. O pensamento habermasiano indica que o fenômeno da secularização não opera de forma aniquiladora, pois este deverá realizar pela via da forma de tradução da linguagem religiosa aquilo que venha promover o que nesta linguagem se perdeu no decurso de avanço expansivo do processo cultural moderno. Todavia, podemos fazer o esforço de compreendermos a concepção de pós-secular utilizada por Habermas como sendo um tipo de indicativo da circunstância que, para Luchi (2011, p. 82), é a “[...] situação atual onde cidadãos religiosos devem conviver com aqueles não religiosos, em pé de igualdade, enquanto participantes dos processos de uma formação da vontade política”. A expressão do prefixo “pós” não tem o significado dirigido afirmativamente à noção de que já tenha existido uma sociedade secular plenamente em funcionamento e que esta tenha sido suplantada por uma sociedade pós-secular.

Nesta direção não se articula nada em torno da existência de uma historiografia que seja pautada por uma ordem linear, como é o caso da terminologia pós-modernidade ou pós-guerra. Vê-se, de certa forma, a presença de um processo de secularização em curso, porém, o termo pós-secular denota a possibilidade de se observar a religião de uma maneira diferente. Assim, o pensamento habermasiano demonstra não uma forma de olhar depreciativa, que foi forjada no processo de secularização em relação às forças da tradição religiosa. A análise agora faz referência à mutação da consciência, no sentido de que esta seja capaz de reconhecer o dado de que as religiões tiveram e continuam tendo uma representação em termos de significado relevante na esfera pública, pois, segundo Luchi (2014, p. 98),

[...] “pós-secular” significa questionar ou até mesmo abandonar a visão de um desenvolvimento gradual da sociedade moderna, no topo do qual a “Religião” seria um degrau já ultrapassado. Habermas usa o termo “pós” - secular não como mudança interna das tendências seculares, mas como “mudança de consciência” nas sociedades amplamente secularizadas da Europa Ocidental, Canadá e Austrália, ou seja, a superação daquilo que ele chama de “auto-equívoco secularístico”.

Ora, o processo de secularização no decurso da modernidade teve o seu avanço marcado pela supressão da hegemonia religiosa e do poder de gestão sobre a vida e as coisas na interação social, que o poder das monarquias detinha de forma justificada com base nas fontes do sagrado. O resultado disto se deu com o fato de a esfera religiosa ter sido empurrada e posta para dentro de uma esfera que não decidia mais nada sozinha, no que tange a vida social e política, sendo circunscrita ao campo restrito da vida privada. Com efeito, a religião foi sendo cada vez mais vista de uma forma enviesada, pois a hipótese de que ela desapareceria foi a grande explicação advinda do avanço desta visão de mundo secular. Esta tese não se cumpriu totalmente, pois as religiões se mantiveram vivas, seja no âmbito da vida privada ou na vida pública. Elas se mantiveram em meio aos contextos nos quais a secularização teve o seu processo de avanço, nitidamente assegurada pelo poder estatal, pois este teve que lidar com o poder simbólico das tradições religiosas e suas implicações conflituosas. Desta forma, as religiões foram um tipo de capital simbólico repleto de potencialidades que alimentaram diversas motivações violentas evidentes entre os extremismos e as guerras. Para Gabriel (2018), a posição de

Habermas coloca certa expectativa na força das comunidades religiosas racionais<sup>43</sup>, tendo em mente que as verdades religiosas não devem ser impostas de modo violento. Assim, estas verdades podem conviver de forma harmoniosa com as verdades dos postulados científicos que operam na malha social do Estado democrático de direito.

O significado da terminologia pós-secular, nesta perspectiva, tem a intencionalidade de asseverar a relevância do estatuto do lugar e o influxo das religiões na esfera pública, tendo em vista, o ato de reconhecimento de suas contribuições para a vida democrática. Neste sentido, argumenta Rouanet (2010, p. 146),

O conceito de sociedade pós-secular reflete a convicção de que a religião ainda existe, de que ela continua sendo relevante, de que ela pode contribuir para dar sentido e direção às vidas que estão sendo erodidas por valores de mercado, e de que nesse sentido é indispensável e um processo político vibrante e, portanto, à própria democracia.

O que podemos perceber, conforme David (2016), é que a evolução do pensamento de Habermas articula a posição que chama para uma mudança de consciência nas sociedades seculares em relação às tradições religiosas. A sociedade com tons seculares deve se reestruturar e se relacionar com as religiões de outra forma. Na visão habermasiana, o potencial dos conteúdos religiosos, na perspectiva da sociedade pós-secular, tem a sua devida relevância, pois estas tradições podem, sim, contribuir e contribuirão para o avanço dos pressupostos axiológicos presentes no processo de secularização da modernidade. Nesse sentido, será tarefa irrenunciável o fato de que o Estado possa garantir as liberdades éticas de todas as pessoas cidadãos sem impor a universalização monista de concepção de mundo e percepção política secular. Segundo Habermas (2007b, p. 57),

A neutralidade ideológica do poder do Estado que garante as mesmas liberdades éticas a todos os cidadãos é incompatível com a generalização política de uma visão do mundo secularizada. Em seu papel de cidadãos do Estado, os cidadãos secularizados não podem nem contestar em princípio o potencial de verdade das visões religiosas do mundo, nem negar aos

---

43 Para Gabriel (2018, p. 112), a igualdade hierárquica entre os discursos religiosos e quaisquer outros discursos exige dos religiosos uma postura muito atenta em dois aspectos: primeiro, exercitar, especialmente para os monoteístas, a capacidade de participar do debate apresentando o discurso de modo propositivo e jamais impositivo; segundo, exercer a liberdade religiosa com a consciência de que a laicidade considera legítimos os discursos religiosos na esfera pública. Esse ensinamento é habermasiano, afinal, Habermas pensa em comunidades racionais, que não pretendem impor suas verdades com violência num Estado aberto às contribuições tanto da ciência como da religião.

concidadãos religiosos o direito de contribuir para os debates públicos servindo-se de uma linguagem religiosa. Uma cultura política liberal pode até esperar dos cidadãos secularizados que participem de esforços de traduzir as contribuições relevantes em linguagem religiosa para uma linguagem que seja acessível publicamente.

Notamos que, na leitura habermasiana, o processo de secularização contribuiu fortemente para o desenvolvimento da cultura no mundo ocidental, considerando a presença ativa das religiões na esfera pública democrática do Estado de direito. Logo, as tradições religiosas que se destacaram no Ocidente foram tanto o judaísmo como o cristianismo, agindo por formar a consciência moderna, tendo a sua relação os seguintes elementos, conforme Habermas (2003, p. 197): “[...] direito abstrato, ciência e arte autônoma, que gira em torno do quadro profano, e não poderiam ter se desenvolvido sem as formas organizacionais do cristianismo helenizado e das igrejas cristãs, sem as universidades, os conventos e as catedrais”. A noção teológica de que exista um Deus criador, salvador e uno, significa uma cisão em relação à narração mítica; a partir daí, recai-se na moral fundamentada em Deus, que exige da pessoa uma espécie de agir responsável. As teologias morais do judaísmo e cristianismo foram centrais com suas colaborações para dentro da cultura moral moderna. As concepções de igualdade, solidariedade, liberdade, consciência moral, direitos humanos e democracia têm esta influência teológica. O universo secular tomou para si de modo crítico vários aspectos referentes aos conteúdos provenientes do campo da ética judaico-cristã, tendo como base a justiça e o amor, e que até os dias atuais movem várias causas dentro do curso da modernidade.

Nesta senda, segundo David (2016), o pensamento habermasiano comporta os reflexos da globalização que atingem os estamentos religiosos, e têm a sua resposta direcionada à realidade das igrejas cristãs que devem enfrentar as demandas colocadas pelo fenômeno da globalização. Para que este enfrentamento seja eficiente, as igrejas têm de ter plena noção dos seus potenciais normativos. Para o modo de pensar habermasiano, o universo das religiões tem de deixar de ser paternalista e o seu universalismo tem de tornar-se universalista em um horizonte intercultural. A vida de fé tem sido vítima da modernização dos valores religiosos, pois a sociedade em geral passou por este processo, gerando a processo de secularização e o pluralismo de cosmovisões que culminaram na reestruturação cognoscitiva das múltiplas modalidades de fé e teologias e da própria práxis

eclesiástica. A filosofia também contribuiu com os seus aportes conceituais e as formas escolásticas de reflexão, sendo a teologia, tomada por uma série de correntes filosóficas bem articuladas com pressupostos críticos baseados em critérios científicos. O que aconteceu foi um processo de racionalização da teologia, que forçou esta mutação cognitiva, como podemos presenciar no caso do método histórico-crítico de leitura da Bíblia.

A reflexão habermasiana conduz a questão para o fato de que as múltiplas tradições religiosas têm a tarefa de se darem conta de que estão inseridas sozinhas na arena pública. Todavia, existem diversas pretensões de verdade que buscam se legitimar de igual forma. Sendo assim, argumenta Habermas (2003, p. 200-201),

Qualquer anúncio da fé defronta-se, hoje em dia, não somente com o pluralismo de diferentes verdades de fé, mas também com o ceticismo de um saber científico profano e falível, cuja autoridade social depende, por isso, de um processo de aprendizagem que implica uma revisão constante. A dogmática religiosa e a consciência do crente têm que afinar o sentido ilocucionário do discurso religioso, isto é, o “ter como verdade” de uma proposição religiosa esses dois fatos. Qualquer confissão religiosa tem que se colocar em relação, não somente com os enunciados concorrentes de outras religiões, mas também com as pretensões da ciência e do senso comum secularizado, que já está, em grande parte, permeado pela ciência.

Tendo em mente este cenário, observamos que a fé teológica cristã moderna tem um imperativo diante de si, ou seja, o de se tornar uma articulação reflexiva em relação aos seus conteúdos. Aqui, deve-se ter em vista a meta de alcançar certa estabilidade factível de ser uma consciência que se move pela via da autocrítica, que não visa mais ostentar nenhuma espécie de condição exclusivista nos seus discursos no campo dos debates públicos dos quais participa. Aqui entra em jogo a interação com os saberes profanos e os demais saberes das diversas tradições religiosas. Nesta perspectiva, a teologia cristã não tem mais o privilégio que tinha no tempo do medievo de ser o centro do debate intelectual; agora, na modernidade, a teologia cristã é mais uma colaboradora do debate entre os mais diversos saberes humanos. Com efeito, isso implica em uma perspectiva política, pois o significado será o de que para os crentes deve valer, segundo argumenta David (2016, p. 64), “[...] a renúncia ao emprego da força para impor suas verdades de fé. O que já não acontece com o chamado fundamentalismo religioso, que propaga o retorno à exclusividade de conteúdos de fé pré-modernos, fazendo para isso o uso da força”. O problema, neste sentido, é a questão da nocividade do fundamentalismo religioso,

que, segundo argumenta Habermas (2003, p. 202), “[...] é a resposta errada a uma situação epistêmica, que impinge a compreensão de que a tolerância religiosa é inelutável; com isso ele sobrecarrega os fiéis, que têm que enfrentar a secularização do saber e o pluralismo das cosmovisões”. O ponto de partida é de que não se deve furtar-se de enfrentar os desafios desta problemática, sem deixar que os valores dogmáticos da fé sejam afetados significativamente em sua estrutura conceitual.

Nesse caso, o pensamento habermasiano propugna que todas as religiões planetárias acabam se defrontando com uma gama de movimentos de renovação críticos que fazem uma oposição à hiperinstitucionalização de suas ações, além de se confrontar com movimentos calcados em misticismos e subjetivismos de cunho sentimentalistas. Desde esta perspectiva é que nascem diversos movimentos religiosos que se tornam seitas e, assim, trazem para o campo religioso uma série sem fim de inovações. Fato é que ao lermos Habermas notamos que, em sua filosofia, no estrato mitigado de obra que versa sobre o fenômeno das religiões existe preponderantemente a presença da análise das tradições que marcaram o mundo ocidental, tais como as tradições dos gregos, dos judeus e do cristianismo. Isto visando articular a noção de sentido que busca mostrar o desenvolvimento de uma civilização global que supostamente buscaria os caminhos da justiça e do pacifismo. Portanto, a base desta questão é a de se refletir sobre os avanços culturais, a potência de se ter um bom discernimento da descentralização das próprias perspectivas exclusivistas religiosas, e, assim, poder tratar de um modo autocrítico e com o devido distanciamento necessário aqueles feitos trazidos por estas tradições religiosas no âmbito da cultura vivida no mundo ocidental. A situação, conforme David (2016), é a de que as populações que compõem a sociedade pós-secular no universo da cultura ocidental encontram-se entremeadas por uma pluralização extensiva e abrangente que as obriga a participar de um diálogo hermenêutico com as diversas tradições religiosas, culturais, políticas, etc. Esta circunstância exige que se implante a proposta de suprassunção de todo tipo de eurocentrismo de interpretação do que seja o real.

A base cultural do que virá a ser o Ocidente tem a sua precedência histórica nas culturas de Atenas, Roma e Jerusalém. Com o avanço das tecnologias e a tensão entre o pensamento científico, a tradição da política republicana e a fé do monoteísmo aumentam significativamente as disputas de sentido em torno do que ou de quem deteria a verdade última. O dado factual é de que a relação entre



Atenas e Jerusalém foi sendo cultivada na tradição da teologia cristã primitiva. A teologia foi se constituindo nesta interação com a filosofia, buscando o estatuto de cientificidade da história da salvação, que em muitos aspectos decepcionou vários elementos místicos ao longo dos desdobramentos da modernidade no que tange aos diversos aspectos relacionados ao fato milagroso do cristianismo primitivo. Sendo assim, neste diálogo entre a cultura greco-romana e o cristianismo, temos, segundo Habermas (2003, p. 205), “[...] de um lado, a politização terrena da mensagem bíblica; de outro, a erosão teológico-política do núcleo racional de uma política secularizada”. Com isso, se estabelece uma estrutura intercultural forte, pois a tensão entre a diversidade de culturas tende a se estabilizar, porém, não se consegue no decurso do processo de secularização eliminar facilmente este tipo de tensão. No pensamento habermasiano, num primeiro momento, observa-se o dado da cultura ocidental que encara imediatamente as outras culturas como sendo estranhas, pois, a rigor, estas lembram as fases já superadas pelos avanços e desenvolvimentos conquistados pelo arcabouço geral dos modelos de vida social gerados no Ocidente. O estranhamento se dá quando se compara as características próprias dos elementos do seu núcleo religioso. Este tópico da religião, na filosofia de Habermas, é um elemento controvertido. Contudo, como fica bastante evidenciado, tanto na concepção de linguagem quanto na de agir comunicativo, tudo indica que exista uma influência precedente ligada ao próprio estatuto teológico da tradição cristã. Nesta perspectiva, Habermas (2003, p. 211-212) argumenta,

O “*telos* do entendimento”, ou seja, o conceito do acordo obtido discursivamente, que se mede pelo reconhecimento intersubjetivo, portanto pela dupla via negativa de pretensões de validade criticáveis, alimenta-se da herança de um logos entendido ao modo do cristianismo, o qual se incorpora na prática comunicativa da comunidade (não somente na comunidade dos Quakers). A própria tessitura teórico-comunicacional do conceito de emancipação, delineado em conhecimento e interesse foi “desmascarada” como sendo uma tradução profanizadora de uma promessa de salvação.

Vejamos que o próprio Habermas assume esta herança da teologia cristã para justificar sua argumentação. Entretanto, em seu trabalho intelectual, notamos que existe uma distinção metodológica nítida entre as questões ligadas aos pressupostos dos discursos filosóficos e os discursos religiosos, isso especificamente no que diz respeito à sua fundamentação epistemológica. Nesta linha de raciocínio pós-metafísico da filosofia habermasiana, entende-se que a

funcionalidade do discurso religioso tem a tarefa de conservar os conteúdos semânticos elementares para a fundamentação da ética e da filosofia em geral. Assim, para Habermas (1990b, p. 61),

Após a metafísica, a teoria filosófica perdeu seu status extraordinário. Os conteúdos explosivos e extraordinários da experiência emigraram para a arte, que se tornou autônoma. Entretanto, mesmo após este processo de deflação, o dia-a-dia totalmente profanizado não se tornou imune à irrupção de acontecimentos extraordinários. A religião, que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo ainda com uma prática religiosa. E isto não no sentido de uma simultaneidade de algo que não é simultâneo. A continuação da coexistência esclarece inclusive uma intrigante dependência da filosofia que perdeu seu contato com o extraordinário. Enquanto a linguagem religiosa trazer consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião.

Na concepção filosófica de Habermas, o arcabouço dos discursos religiosos carrega consigo uma gama de potenciais de significação que não devem ser menosprezados. Estes conteúdos ainda não foram exauridos pelas investigações filosóficas, e não foram, também, traduzidos para uma espécie de linguagem argumentativa que seja pública. Nem sempre a filosofia consegue êxito em suas tentativas de fazer a tradução dos argumentos da linguagem religiosa para a esfera pós-secular. O exemplo cabal desse déficit encontra-se no campo da ética filosófica, em que não se conseguiu ainda capturar todas as potencialidades intuitivas presentes e explicitadas nas articulações trazidas pela teologia bíblica. Segundo David (2016), o pensamento habermasiano, em sua proposta de ética discursiva, busca fazer uma tradução do imperativo categórico kantiano, desde o sentimento de solidariedade, em que seja capaz de afetar um membro de uma comunidade a todas as demais pessoas membros, numa espécie de sentimento de companheirismo solidário geral. Neste contexto, segundo Dupeyrix (2012), a sociedade pós-secular, na interpretação de Habermas, leva o significado conceitual como síntese a ser designada pela representação dos modelos de sociedade liberal vigentes no Ocidente. Assim, o que caracteriza tal denotação é a relação tensa e ambígua que se tem ao longo do processo de secularização com o influxo exercido pelo fenômeno religioso nestes arranjos sociais da esfera pública política democrática.

Por outro lado, cabe frisar a pertinência de que as instituições no ocidente capitalista foram sendo submetidas ao longo dos últimos séculos: uma acentuada e vagarosa movimentação processual de racionalização efetivada pelo fenômeno do processo de secularização. Em outras palavras, o que ocorreu foi que o percurso de mudança estrutural da esfera pública acabou sendo atingido pela marca da laicidade em seus modelos de governabilidade presente no poder estatal. Logo, a teologia cristã e outras manifestações religiosas deixaram de agir como referências possíveis de justificação do sentido da vida para a tomada de posição deliberativa nas decisões políticas e jurídicas e, muito menos, de oferecer qualquer espécie de base fundacional para os discursos científicos.

Ainda assim, a presença e o lugar das religiões na esfera pública não deixaram de influenciar a vida privada e social dos agentes humanos e as instituições do Estado. Segundo Dupeyrix (2012, p. 220), “[...] Habermas chega assim a esta constatação: o processo de secularização não está apenas inacabado; ele é também efetivamente inacabável”. Ademais, a tarefa será a de buscar compreender qual é a medida deste tipo de ambivalência, no sentido de se reconsiderar e não perder de vista qual seja o lugar da religião na esfera pública e o significado da pós-secularização na lente habermasiana. A tensão que permanece é a possibilidade de reflexão sobre os meios que possam contrariar as tendências que levam ao desencanto das atuais sociedades laicas, materialistas e suas implicações éticas no que tange às lutas por reconhecimento diante de uma cultura marcada pelos traços intolerantes das linguagens e ações perpetradas pelos fundamentalismos religiosos na sociedade democrática pós-secular.

#### 2.4 LINGUAGEM E MENTALIDADE RELIGIOSA NA ESFERA PÚBLICA PÓS-SECULAR MODERNA

A forma de entendimento e a funcionalidade da religião no mundo da vida racionalizada acabam emergindo pela via de um processo de abertura dos potenciais da racionalidade, que são próprios do agir comunicativo. Desta maneira, buscando destacar a independência das variadas pretensões de validade, o porquê disso, demonstra-se no modo de formação do consenso em face das condições que se aprofundam nas mais robustas exigências da vida com as suas formas de coexistência. Esta questão nos remete à problemática da coesão social e da

unidade dos atores atingidos por uma mesma orientação que se movimenta a cada instante pela via da remissão a cargo de certa autoridade incontestável sustentada pela tradição. Assim, por meio da determinação do espaço que está ocupado pela noção crítica em termos de consequência da amplificação de diversos valores, isso se dá porque, simultaneamente, ocorrem as sobrecargas dos processos de entendimento que colocam em ebulição os riscos dos vários dissensos possíveis. As circunstâncias são condicionalmente exigentes na orientação para o agir comunicativo, pois, segundo Oliveira (2018a, p. 48), “[...] podem ser atenuadas pelos meios de comunicação de duas formas: ou se intensificam os processos de entendimento, como ocorre via formação de complexos de ação especializados em pretensões de validade independentes [...]”, ou como pontua sobre os meios de comunicação o próprio Habermas (2012b, p. 330), “[...] eles *desconectam*, em geral, a coordenação da ação da *formação linguística do consenso*, neutralizando-a em relação à alternativa: acordo ou entendimento fracassado”. Com efeito, na perspectiva habermasiana, os meios de comunicação desfazem, de forma ampla, os arranjos coordenados da ação de fundamentação de consensos mínimos, anulando-os no que diz respeito à interação variável entre os pressupostos de acordo ou no entendimento que ficam num estado de coisas malsucedido. As formas de dominar as vidas pela via financeira e do poder comunicacional petrificam as motivações no sentido do agir teleológico.

Desse modo, abre-se mão das condições concretas dos elementos disponibilizados pelo mundo da vida na linha do influxo estratégico presente no ambiente interacional que opera desde os recursos e atributos atrelados à natureza de forma fortemente empírica. Logo, o forjar de subsistemas que são controlados pela forma do dinheiro e do poder distancia a estipulação da veiculação do agir daqueles processos de formação de consensos, e isso acaba aparecendo na linha da perspectiva do mundo da vida. Assim, temos a obnubilação dos fios condutores de orientação por meio do entendimento. Nas palavras de Habermas (2012b, p. 333),

Entretanto, quanto mais a formação linguística é facilitada pelos meios, tanto mais complexa se torna a rede de interações controladas por meios. Não obstante, os dois tipos de mecanismos de desafogo exigem *tipos diferentes* de comunicação multiplicada. Meios de comunicação não linguísticos, tais como o dinheiro e o poder, ligam as interações ao espaço e o tempo, formando redes cada vez mais complexas e não transparente que foge à responsabilidade de qualquer pessoa. E, se a capacidade de

responder pelos próprios atos significa que podemos orientar nossas atitudes segundo pretensões de validade criticáveis, uma coordenação da ação desatrelada do consenso produzido comunicativamente, isto é, “desumanizada”, não pode exigir dos participantes da interação a capacidade de responder pelos próprios atos.

No entanto, o que temos são iniludivelmente as vias de controle financeiro e de poder que estimulam a formação dos diversos subsistemas que estão sistemicamente interligados na ação racional e finalística que estabelecem certa distinção entre a coalizão social e a incorporação sistêmica. Contudo, constroem-se estruturas que coordenam o agir, independente das orientações normativas; o significado disto é que, de forma funcional, há um desligamento do mundo da vida, mesmo que já se tenha ressaltado o dado de que o fator da racionalização deste acabou de modo intenso, estimulando as condições de autonomização dos múltiplos subsistemas. A forma de explicitar a junção entre esta duplicidade de planos de integração e, ainda, a estrutura rígida institucional do sistema e do mundo da vida, tendo em vista que esta desempenha a funcionalidade de tornar permeável o primeiro em relação às limitações normativas erigidas pelo segundo, estabelece a serventia de agir como fio condutor dos imperativos sistêmicos para os contextos da ação comunicativa sob o modo da coação até o da reprodução material.

Segundo Oliveira (2018a), o pensamento habermasiano se desdobra numa possibilidade inicial de interpretação que se move por meio do trato atencioso conferido ao direito em termos de este aparecer, desde o prisma da emancipação operacional de um discurso potencialmente repleto de pretensões de validade. Desta maneira, simultaneamente, tem-se a complexificação operativa das sociedades modernas que dependem de forma cabal de uma linguagem que expresse a noção de direito formal. Outra possibilidade a qual nos deparamos é o arcabouço do surgimento do dinheiro como uma linguagem universalista intersistêmica.

De qualquer forma, encontramos uma distinção entre dois planos de integração, que se torna a motivação basilar para que aconteça, da parte de Habermas, a discordância frontal com a teoria sistêmica de Niklas Luhmann<sup>44</sup>. A

---

44 Oliveira (2018a, p. 49) elucida com pertinência em uma nota que Luhmann é geralmente considerado como o antípoda de Habermas no que diz respeito à disputa em torno do estabelecimento de um paradigma teórico para as ciências sociais. Enquanto Habermas apresenta-se como defensor de uma teoria de sociedade criticamente orientada para o diagnóstico de patologias sociais sob um ponto de vista normativo, para Luhmann a função a ser desempenhada pela teoria de sociedade consistiria em observar, na condição de um subsistema científico, a sociedade enquanto conjunto mais abrangente dos sistemas sociais. Por não considerar válida a reconstrução das perspectivas do participante e do observador introjetadas por Habermas no interior da teoria, pois o sistema, para o qual aquilo que não se identifica através da autorreferência é rebaixado à condição ambiente, não abandona a

diminuição do mundo da vida a um tipo de subsistema em meio aos demais é um tipo de leitura que é atribuída por Habermas à plena responsabilidade das análises feitas por Luhmann, sendo que a razão deste tipo de avaliação recai num teor de déficit teórico em cotejamento com um paralelismo em decorrência de uma avaliação de corte bifronte. Logo, a teoria da racionalidade retroage à esfera das categorias da filosofia do sujeito, e isto acontece conforme os subsistemas sociais objetivam somente a sua própria manutenção, podendo, assim, reconhecer como forma a racionalidade que é orientada teleologicamente. A sociedade está munida somente com um plano de integração ao qual se mantém, sem elucidar racionalmente a forma de interação de seus membros, atribuindo conteúdo ao plano de fundo irrefletido que vai sendo adotado na ação da vida cotidiana dos agentes humanos. Vemos, assim, que a modernidade, ao ser reduzida ao modelo de complexificação sistêmica, deixa de lado todo o seu teor normativo. Logo, se temos em mente a concepção de sociedade como mundo da vida e sistema, pode-se notar a possibilidade de assim atingir diversas nuances da racionalidade que estão contidas na persecução das metas e ainda na interatividade comunicativa mediada, que nos permite observar qual seja o teor normativo da modernidade. Tal situação fornecerá critérios que possibilitaram fazer um diagnóstico de possíveis malformações na modernidade que atentem contra o valor moderno da autonomia dos modos de viver.

Com efeito, no que diz respeito à evolução social e a conjuntura dupla de planos de integração, o que se constata é que esta interação em momento algum se concretiza de forma harmoniosa. A perspicácia da integração sistêmica no campo da integração social modifica de modo significativo as circunstâncias de continuidade do agir comunicativo. Conforme Oliveira (2018a), torna-se cada vez mais nítida a forma com que os variados imperativos sistêmicos se ligam de forma tácita na reprodução das demandas culturais. Na perspectiva habermasiana, o argumento que passa a ser utilizado é o do filósofo húngaro Georg Lukács, a saber, o de forma

---

sua própria perspectiva para assumir ainda que performativamente outra Luhmann não adscrive teores normativos no âmbito teórico, ainda que considere a orientação guiada por normas um componente factual dos sistemas de interação social (Cf. LUHMANN, 2016, p. 125). Levando-se em consideração ressalvas dirigidas de um lado a outro em termos de modelo a ser adotado – há um texto escrito em autoria conjunta e publicado sob o título *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: leistet die Systemforschung?* [Teoria da sociedade ou tecnologia social: o que faz a teoria geral de sistemas? em tradução livre] em 1971; igualmente, Habermas recorrentemente cita as contribuições teóricas de Luhmann, enquanto este, embora não presente em seus escritos um método de trabalho dotado de inclinações para a análise e interpretação exaustiva de textos produzidos por outros autores, expõem pontualmente as diferenças entre os dois projetos teóricos – o confronto com a teoria dos sistemas autopoieticos exerceu para Habermas um importante papel formativo em sua própria teoria. Em *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas formula uma interpretação de Sistemas sociais, de Luhmann. Cf. HABERMAS, 2000, pp. 511ss.

*a priori* de objetividade. No seu livro *A Teoria do Romance*, o filósofo húngaro, com forte influência do pensamento de Kant, tece a caracterização da forma do romance como um eco categorial da totalização societária, que é ultrapassada em direção a uma configuração interna. Assim, cada modelo societário faz o processo de induzir a formação dos vários discursos específicos nos quais se defende a unificação formal do mundo englobado pelo modelo de vida posto em voga. Nesta perspectiva, Lukács, em seu livro *História e Consciência de Classe*, entende que este tipo de movimento não se efetiva como uma espécie de asserção calcada numa forma de concretude, porém, o que acontece é uma ação abstrata que traveste a fragmentação incompleta atrelada à base das formas de vida. Isso pode ser visto na diferença metafísica vigente entre a expressão artística e aquilo que por esta acaba sendo entendido como totalidade em seu interior. Estão presentes, desta maneira, as formas de objetividade que projetam o surgimento dos modos de se expressar artisticamente, articulando, com antecedência, os conteúdos que se desenvolvem no interior deste livro.

Ademais, temos de considerar a concepção de teoria societária, naquilo que se refere à questão da autoimagem furtiva que a sociedade trabalha sob os atos de interferência da estrutura de classes. Isso se dá pela via da religação da constelação teórica de dialética que foi desenvolvida por Marx com a sua origem conceitual de formação hegeliana. Assim, Lukács expõe a maneira irrefletida com que a sociedade vai forjando as suas estruturas com argumentações justificadas de modo ideológico para dentro da vida e nos arranjos sociais reais em sua consistência. Ao lermos a questão desde o ângulo socioevolutivo, tais formas *a priori* em termos de objetividade, se referem correspondentemente aos seus respectivos instantes históricos na linha de agir com uma falsa consciência. Sendo assim, a consciência é posta num caudal movido pela dialética, que a coloca de forma explícita em junção com as estruturas de produtividade. Desta maneira, vem à tona a sua marca de fragilidade, que é relevante para o surgimento da forma de consciência de classe refletida. Segundo Oliveira (2018a), a influência que Habermas recebe e acaba assumindo e adotando é a do conceito de forma de entendimento, como mediação para sistematizar a violência estruturada, numa configuração marcada pela intromissão sistemática, falseada na autonomia da reprodutibilidade das formas simbólicas que são, intersubjetivamente, articuladas pela noção de ação voltada à forma do entendimento. Esta intervenção ocorreu por meio da forma de uma

relativização das formas de racionalidade, em que a base de distinção permitiu acessar o conhecimento pela determinação da evolução social.

Nesta linha de raciocínio é que entra em cena a religião como fenômeno que propaga uma série de discursos que podem ser perturbadores comunicativamente, desde a forma da intervenção de motivações finalísticas em que se dá a orientação pelo entendimento, assim como esta, fornece uma substantiva marca de ideologia que é para Oliveira (2018a, p. 50), “[...] responsável por naturalizar a violência estrutural contra o mundo da vida”. Podemos observar ainda como a questão é posta pelo próprio Habermas (2012b, p. 338),

Lukács tinha determinado certas formas de objetividade como constituindo princípios que predeterminam, por meio da totalidade social, a luta dos indivíduos com a natureza objetiva, com a realidade normativa e com sua própria natureza subjetiva. Lukács fala em *formas a priori de objetividade* porque, no âmbito da filosofia da consciência, tinha de tomar como ponto de partida as relações fundamentais entre sujeito cognoscente ou agente e a esfera dos objetos perceptíveis e manipuláveis. Entretanto, na teoria da comunicação, que muda de paradigma, as características formais da intersubjetividade do entendimento possível podem assumir o lugar das condições de objetividade da experiência possível. Formas de entendimento constituem respectivamente um compromisso entre as estruturas gerais do agir orientado pelo entendimento e as pressões da reprodução, não disponíveis tematicamente no interior de um mundo da vida dado. As formas históricas do entendimento constituem, de certo modo, superfícies que emergem nos pontos em que coações sistêmicas da reprodução material se introduzem imperceptivelmente nas formas da integração, “mediatizando’ o mundo da vida”.

Por conseguinte, com o advento do ordenamento político, que se opera de forma autônoma, esta situação fomenta a exigência de legitimação do estabelecimento de um determinado referente preexistente de distinção, que se move na linha da diferenciação funcional pelo operador do sistema de parentesco. Esta se mantém quando interpretam as práticas rituais, tornando-as compreensíveis, pois as narrativas míticas as constituem como uma parcela deste tipo de prática. Nesta direção, segundo Habermas (2012b, p. 339), “[...] já as cosmovisões metafísicas e religiosas de origem profética têm a forma de doutrinas elaboradas intelectualmente, as quais explicam e justificam uma ordem do mundo que se explica por si mesma”. Quando a análise habermasiana trata das formas modelares das sociedades tribais, que têm a percepção consistente de sua visão de mundo posta numa determinada narrativa mítica acerca de um determinado rito, veem-se aí as bases para a se forjar a estabilidade que pavimenta a via de continuidade do



próprio agir. Porém, quando se pensa em arranjos sociais que são organizados pelo Estado, a noção de poder residente no cargo tem de repousar não somente nas capacidades dos meios impostos pela sanção, mas também na necessidade de acolher tal realidade da parte das pessoas que são reconhecidas como cidadãos. Neste pano de fundo, as cosmovisões, que têm a sua gênese no campo da metafísica e da religião, certamente irão exercer as suas forças funcionais ideológicas. Aqui entra em jogo a justificação ofertada para as instituições que operam de forma autônoma, tendo como fundamento preliminar os preceitos transmitidos pela tradição em que todas estão inseridas. Com efeito, o sentido de ação das religiões se dá funcionalmente de forma paradoxalmente ambígua, pois se de certo ângulo as religiões produzem conteúdos normativos que se inserem no espaço da incorporação sistêmica; de outro ângulo, estas obnubilam os imperativos sistêmicos com conteúdos falsos no campo de sentido do mundo da vida.

Entrementes, a simplificação da distribuição orientada de recursos e a designação das funções existentes nas sociedades, que superam os limites da organização social centrada nas relações de parentesco, recaem na divisibilidade da sociedade em variadas classes mitigadas. Desta maneira, a noção de desigualdade social se expande de um modo representativo e a exigência por mobilização contendora para frear as classes subalternas em seus espaços inferiores é uma realidade premente. Segundo Oliveira (2018a), as justificações ideológicas, de ordem metafísicas ou religiosas, se mostram como formas de se auferir a autoridade do soberano no fortalecimento de orientação para um sentido transcendente do ordenamento das coisas na esfera da imanência. É nesta toada que a ordem societária se imbrica com a ordem cósmica, pois, segundo Habermas (2012b, p. 340),

Porém, essa ampliação da reprodução material implica uma transformação do sistema de estratificação familiar, que culmina numa sociedade estratificada em classes. Aquilo que, sob os aspectos sistêmicos, aparece como uma integração da sociedade no nível de uma reprodução material ampliada significa, sob o aspecto da integração social, um aumento de desigualdade social, ou seja, a exploração econômica em massa e a repressão juridicamente consentida de classes dependentes. A história das execuções penais fornece indícios claros do elevado nível de repressão que se fazia necessário em todas as civilizações antigas, sem exceção. Movimentos sociais tidos pelas análises estruturais como lutas de classes ameaçam a integração social, mesmo que não sejam reconhecidos como tais. Por isso, no contexto sistêmico da reprodução material, as funções de exploração e de repressão exercidas pela autoridade oficial do soberano e

das classes dominantes têm de ser mantidas latentes. E a partir desse momento as imagens de mundo passam a funcionar como ideologias.

O pensamento habermasiano segue fazendo um destaque importante ao formular a distinção de que, desde no pensamento social weberiano, consta o dado de que as religiões universais já formulam a aporia da desigualdade distributiva. A questão do sentido da teodiceia seria o de elucidar o sofrimento no âmbito do comportamento salvífico atomizado, pois as representações que se fazem do mundo são reduzidas em detrimento do privilégio de uma redenção transcendente. As religiões mais opulentas conseguem simultaneamente atender às exigências institucionais que visam a estabilidade e a imprescindível ação de espelhamento das forças normativas. Num primeiro momento, tudo indica que exista uma exigência que não pode ser transposta para trazer a compreensão e a manutenção funcionalista que estabiliza tudo por meio do desempenho das religiões, contrariamente às evidentes desigualdades e explorações vigentes nas sociedades modernas. Para mais, a resiliência das religiões demonstra-se pela via na qual se põe os desejos de desdobramento das potencialidades de racionalidade, operando com uma gama de conceitos religiosos que, segundo Oliveira (2018a, p. 52), “[...] estão situados em pretensões de validade indistintas, a tentativa de revisá-los com base em critérios de verdade, correção normativa ou veracidade expressiva, assemelhando-se ao esforço de encaixar duas peças cujos formatos não se complementam”. Isso acontece mesmo que tenha se dado um enorme empenho endossado pelas esferas superiores da cultura na linha de formular hermeneuticamente os conteúdos das tradições. Neste sentido, segundo Habermas (2012b, p. 342),

Graças a uma fusão entre aspectos de validade ônticos, normativos e expressivos, e graças à fixação cultural de uma atitude de fé, os conceitos fundamentais, que, por assim dizer, carregam o peso de legitimação das imagens do mundo ideologicamente eficazes, são imunizados contra objeções que se levantam no domínio cognitivo da comunicação cotidiana. Tal imunização pode ser bem-sucedida quando a própria disjunção institucional entre contexto de ação sagrado e profano cuida para que os fundamentos da tradição não sejam tematizados no “lugar errado”: pois no âmbito do sagrado a comunicação é *restringida sistematicamente*, uma vez que as esferas de validade ainda não estão suficientemente diferenciadas em virtudes das *condições formais de entendimento possível*.

Nessa perspectiva é que a distinção entre as esferas de ação do sagrado e do profano imuniza a tradição contrariamente aos fatos que se erguem com

dificuldades que, na direção da manutenção da própria imagem de mundo, detinham o espaço em forma de círculos que não eram adequados. Esta separação se fundamenta num modelo de entendimento onde o limite se aplica à formação de discursos que veiculam pretensões de validade diferentes. O cercamento do que venha a ser considerado como uma esfera de tradução do sagrado com a implicação de redução da força do profano conserva uma relação que é marcada pela pura dubiedade no que diz respeito à noção de racionalidade. Logo, desde certo ângulo, esta possibilita a ressignificação de sentido do cabedal cultural da tradição; já de outro, a sua conservação recai na dependência da interposição de barreiras ligadas à pretensão de se estabelecer a diferenciação e autonomização dos discursos pontuais nos gêneros autônomos epistemológicos. A forma que Habermas (2012b) esquematiza o entendimento atrela-se às práticas culturais e as imagens de mundo que orientam as práticas ativas na esfera do sagrado. E temos, ainda, a utilização do saber cultural, tanto com a ênfase no seu aspecto comunicativo como sendo voltado para ações de corte teleológico, porém, ambos se encaixam no universo do pano de fundo profano.

Ao fazer a diferenciação conceitual entre as ações de culto e as imagens de mundo, o que notamos com o pensamento de Habermas é o recurso feito ao domínio do sagrado, que não se limita aos padrões práticos que são destacados em termos institucionais como base garantista para que aconteça a forma da coesão social. Contudo, resta ainda o esforço de se reconhecer a solidez da hermenêutica do sentido da solidariedade existente entre os membros das sociedades modernas. Entrementes, mesmo que as sociedades modernas não tenham conseguido chegar ao nível daquilo que se entende como pós-convencional em termos de consciência, o que vemos, é a não disposição de se ter certo grau de racionalização do mundo da vida em que isso se mostre como sendo necessário, para fazer a divisão das atividades direcionadas às condições teleológicas em termos de ação, no que tange ao entendimento em níveis diferenciados de integração social. Ademais, no bojo do espectro daquilo que é profano em termos de ação, de ambos os lados, o que se pode fazer é a separação pela via das práticas ligadas à vida hodierna. Sendo assim, para Oliveira (2018a, p. 53), “[...] a esfera do sagrado, a qual delimita a partir de sua posição de superioridade hierárquica frente ao profano o lugar a ser ocupado por este, a distinção entre agir teleológico e agir comunicativo, não se aplica, como se torna claro na prática cultural”. O caleidoscópio em relação aos modos de agir,

que são conceitualmente diferenciados, coloca em voga o campo de ação referente ao sagrado em termos de cotejo para com a autoridade, pois a diferenciação que é derivada da esfera prática oferece ao campo de ação profana determinada tendência para a racionalidade.

Assim, conforme a autoridade requeira que se estabeleça uma recepção direta dos conteúdos que são trabalhados pela tradição, sem dar vazão para a rejeição destes, a racionalidade fará o papel de expor as demandas da crítica e da fundamentação no sentido de estabelecer um procedimento de conformação consensual. Nessa perspectiva, as formas de entendimento se arranjam em consonância com a noção de evolução social pautada pelo sentido de uma distinção progressiva dos âmbitos de validade. Isto significa que as formas de entendimento se unem numa espécie de consonância com os modelos de sociedade conforme estes ofereçam a profusão de múltiplos elementos herméticos atrelados aos modos do agir social. Segundo Oliveira (2018a), isto diz respeito à ênfase do profano em relação ao tópico da racionalidade; o profano está presente nos arranjos sociais modernos na linha das formas de entendimento, que se encontra em vantagem quando posto em paralelo com o sagrado, na direção de pressuposição da autonomia das esferas de validade. Com efeito, temos naquelas sociedades tribais, com suas práticas de cultos, as formas de organização que são a base adotada pelo paradigma do rito. A reflexão habermasiana denota, com sutilidade, que o rito funciona como um sinal paradigmático do processo de hominização. Ainda que seja também verdade que as sociedades de vertebrados tenham a sua disposição exemplos de comportamento ritualísticos, sendo estes os que reforçam a noção de transição dos bandos compostos pelos primatas para os modelos mais bem elaborados das formas societárias paleolíticas.

As configurações das ações rituais, ao receberem a introdução de uma espécie de comportamento modelar na linha de uma estruturação linguística, abrem-se em termos de fundamento interno no que tange ao próprio conteúdo estrutural do rito. Desta forma, atrela-se ao comportamento observacional, a noção de participante, que é de fundamental importância para se adentrar no limiar da cultura. Ora, o rito se sustenta em coesão com elementos do agir, identificados pela tipologia precedente que foi forjada do seguinte modo. Para Habermas (2012b, p. 348),

O observador moderno fica impressionado com o caráter extremamente irracional da prática ritual. Nela, os aspectos do agir que hoje mantemos separados fundam-se num mesmo ato. O momento da atividade orientada por fins aparece quando a prática ritual procura provocar magicamente certos estados no mundo; o momento do agir regulado por normas se torna perceptível no caráter de obrigatoriedade que emana das forças invocadas ritualmente, as quais atraem e assustam ao mesmo tempo; e o momento do agir expressivo vem à tona nas exteriorizações padronizadas das cerimônias rituais; finalmente, não se pode esquecer o momento assertórico, que se revela à proporção que a prática ritual se presta à representação e à repetição de processos exemplares e de cenas originais relatadas em forma mítica.

O espelho do mundo que entra nesta articulação é composto pela visão de mito, pois, até este instante, todas as tendências que estão dispersas nas variadas formas de linguagem são limitadas até o ponto de não conseguirem se formar com consistência, devida à vedação ofertada pelo mito contrariamente à diferenciação dos modos de agir, que estão imbricados nas ações ritualísticas de forma sistematizada. A forma de ver o mundo desde o mito causa uma série de dubiedades entre as noções de validade e eficácia, fundada numa articulação linguística que não é submetida aos crivos de avaliação independentes, pois as estruturas modernas, no que se refere às consciências, acabam por fazer um contraponto em relação às visões de mundo míticas. A racionalidade perpassa essas consciências diante da forma do mito, sendo relevante a forma de reconstrução da evolução social. Assim, conforme Araujo (1996, p. 85),

Nesse sentido, ele nota que os conceitos fundamentais das imagens de mundo, imunes de revisão crítica no seio das sociedades tradicionais, estão, no pensamento moderno, limitados a poucos princípios formais (como os da lógica), que fornecem um quadro geral a partir do qual avaliam-se as convicções acerca da realidade. A distinção entre mentalidades abertas e fechadas, nesse sentido sugerido, permite a Habermas sustentar sua posição em favor do universalismo crítico. Universalismo porque a compreensão moderna de mundo está aqui associada ao conceito processual e formal de razão comunicativa, que, como vimos, remete à possibilidade do resgate discursivo de pretensões de validade suscetíveis de crítica, diferenciadas conforme a tríplice noção de mundo. Crítico, dado que, se Habermas, por um lado, evita a interpretação depreciativa da razão instrumental, seu conceito de razão comunicativa, por outro, inibe qualquer leitura restritiva (ancorada na hipóstase da racionalidade científica) do processo de modernização.

Todavia, o mito estrutura o amplo cabedal de conhecimentos de tudo aquilo que as sociedades, que são orientadas por ele, encontram ao seu redor. Sendo assim, o que se tem é a distinção estruturante entre um mundo da vida mítico que acaba sendo interpretado e situado em seu teor cultural como um tipo de

representação modelar. Os conceitos padrões de mundo se jungem, devido a tal situação, à transgressão ampla da regra social, que é entendida, ao mesmo tempo, como uma espécie de ataque à própria natureza. Com efeito, da mesma maneira, o condicionamento da sua membresia acaba sendo um reflexo direto do corpo social, pois, conforme Oliveira (2018a, p. 54), “[...] a intervenção mágica é a consequência esperada para um pensamento que não separou a natureza e o mundo social [...]”. Outro aspecto importante é o das potencialidades míticas que são atinentes à perplexidade que transita entre a forma da subjetividade e a da natureza<sup>45</sup>. Na esfera da ação do mundo profano, tem-se o dado elementar de que o destaque fica para o espaço da guerra e da produtividade, pois a consolidação de certa modalidade ativa se orienta para o êxito, mesmo que não forje o cerne específico do saber, mas afasta-se da esfera da ação comunicativa. Logo, para Habermas (2012a), a forma de se orientar pelo entendimento tem os seus limites ligados ao círculo, que é perpassado pelas relações familiares. A fissura entre o sagrado e o profano acaba sendo marcado pelo contorno do mito, sendo isso efetivado conforme este vai se constituindo na forma da coesão social que se mostra no modo da consciência comunitária, robustamente evoluída de um jeito que é o rito quem sustenta esta noção de coesão social.

No que diz respeito aos modelos sociais, estes se pautam organizacionalmente pelo modelo de Estado, ademais, das práticas culturais primitivas, dos ritos que acabam sendo superadas pelas formas de oração e pelos sacramentos no seu modo de formalização institucionalizado das vias salvíficas e epistêmicas ligadas em seus conteúdos às bases da fé. O que se observa são aquelas práticas que quando são colocadas como liame entre as pessoas crentes e a própria divindade, isso em razão, tanto das orações quanto dos sacramentos, elas recebem as elucidações necessárias da parte das imagens de mundo, seja com traços religiosos ou metafísicos. A religião, na condição de ser legitimadora por meio do endosso ideológico da ordem social busca apreender a distinção entre a ação finalística e a ação comunicativa. Contudo, a concepção trazida neste contexto é, sobretudo, a de ordem holística, em termos de validade, de modo que ela acaba sendo operada como um imperativo, que expressa, segundo Habermas (2012b, p.

---

45 Segundo Habermas (2012a, p. 101), a interpretação do mundo, segundo a qual cada fenômeno mantém com todos os demais uma relação de correspondência por meio da ação de poderes místicos, possibilita haver não apenas uma teoria que explique o mundo por via narrativa e o torne plausível, mas também uma práxis com a qual se possa controlar o mundo por via imaginária. A técnica da intervenção mágica no mundo é uma decorrência lógica da relação mítica de reciprocidade de perspectiva entre os seres humanos e o mundo, entre a cultura e a natureza.

351), “[...] conceitos fundamentais resistem a qualquer tentativa de separar os aspectos do verdadeiro, do bom e do perfeito”. Quando se pensa em imagens de mundo forjadas pela força evolutiva das sociedades tradicionais, mesmo que haja a conservação de suas intenções totalizadoras, a demarcação das esferas do campo do sagrado e do profano pela redenção que advém da ordem do transcendente acaba entrando em evidência. O âmbito do profano precisa sofrer a distinção no que tange ao campo da ação, isto no sentido de superar a mera distinção entre a ação comunicativa e a ação finalística. Aqui temos as distintas ações que se referem às concepções formais de mundo, tendo em vista que o cidadão tem de reconhecer o teor normativo da própria lei. Assim, a diferenciação das referidas pretensões de validade está circunscrita à esfera das ações.

Vinculado a isso, o agir finalístico, desde o primeiro nível de distinção sistêmica, se erige com uma espécie de poder nucleico ordenador das distinções sistêmicas da sociedade. Esta operação se dá com o suporte dos saberes implicados de forma imodificável, pois assim, passa a ser viável designar as especificidades profissionais, normativamente transmissíveis, por meio da determinação do sistema de ensino oficialmente institucional. Quando pensamos nos arranjos das sociedades modernas, apesar de remanescer certo resíduo de ações promovidas pelo campo do religioso, segundo o pensar habermasiano, o fator secular é o que impera. Assim, tanto a arte quanto a fruição conservam a sua interação original na forma cultural, pois as imagens de mundo forjadas pela perspectiva da religiosidade na modernidade deixam de lado o gesto fundamentalista que demarca as diversas cosmovisões que lhes precederam de uma forma conjuntural. Portanto, a despeito da existência da contraposição entre as noções de imanência e transcendência, realmente esta perde a sua relevância e acaba sendo descartada devido à desconstrução dos dogmatismos. Esta situação viabiliza o fortalecimento em termos institucionais das narrativas especializadas em termos de pretensões de validade diferenciadas. Ora, isso sedimenta a orientação que se dá pelo viés do entendimento, desdobrada por meio de dois níveis: (i) este consiste nas variadas interações diárias que são ingenuamente assimiladas e ostentadas pelos participantes; (ii) o outro se define pela ação reflexiva em termos de comunicação em contextos de argumentação propriamente especializada. Logo, o nível de normatividade presente nas instituições sofre mutações conforme as

pressões por justificação que se vão aumentando até o grau representativo da consciência pós-convencional.

No entanto, a partir do momento em que, segundo Oliveira (2018a, p. 55), “[...] se consolidam as esferas da ciência e tecnologia, moral e direito, arte e crítica, rompe-se o vínculo que mantinha o domínio estético atrelado à prática cultural [...]”, pois a distinção entre os complexos de ação especificados nas pretensões de validade particularizadas enfraquece o estado de coisas em que o desenvolvimento de uma determinada imagem de mundo queira abarcar a totalidade da sociedade. Toda ação orientada para o entendimento acaba se tornando sensível àquelas pressões sistêmicas que são oriundas de um contexto de ação finalística, pois, assim, se tem a devida maturação refletida sobre a formação do meio de controle exercido pelo dinheiro. Com efeito, as atividades que são motivadas para fins acabam sendo tipos de vetores que operam com os recursos que estão disponíveis por meio do saber científico. A meta, segundo Habermas (2012b), será a de cotejar a forma de pensar que é egocêntrica em seus interesses. Nas sociedades modernas não encontramos uma esfera do sagrado na qual o grau de diferenciação das pretensões de validade possa ser equiparável ao da esfera do profano. Isso quer denotar fundamentalmente que desde a consolidação dos mais variados complexos de racionalidade ligados às pretensões de validade precisas, não se têm o sentido de remeter até uma determinada estrutura basicamente unificadora, pois a funcionalidade desta consistiria em munir de unidade substancial os momentos analíticos distintos de racionalidade. Assim, entramos na questão do ímpeto moderno por meio do qual a reflexividade sobre a fé não pode ser adiada.

O dado importante é o de que a interatividade da evolução social representa a remodelação dos fenômenos religiosos no pano de fundo dos diversos graus seguintes de formação social. Esta operação se desdobra conforme vai se alçando um patamar de formação das instituições para outros, tendo em vista que as atividades desenvolvidas pelas religiões se modificam sutilmente. Com determinadas motivações significativas é que as sociedades tribais acabam recebendo a alcunha de serem sociedades de culto, sendo que a experiência religiosa atinge a vida de seus componentes na totalidade das variadas circunstâncias de sua existência. Aqui, é o lugar por excelência em que os mitos operam, consolidando a imagem de mundo por meio da qual se acham as elucidações que nos remetem à gênese da sociedade e a própria noção de



distinções que são fomentadas pelo sistema de vínculos de parentesco. O modo de coesão social se torna garantido ainda pela ação robusta que o sagrado exerce em sua estrutura. A unidade perpassa pela via das práticas rituais que tornam presentes a força da unidade da comunidade desde a noção de uma consciência coletiva que tem a ausência das diferenciações estruturais. Sendo assim, a experiência de um mundo da vida que seja ilimitado somente faz sentido desde o prisma de certa religiosidade que entende que nada na vida está totalmente apartado das aspirações do sagrado. Ainda que o referente seja o âmbito do profano, este só tem a sua garantia de sentido quando se imbricam dialeticamente com a ideia oposta de sagrado.

Todavia, conforme o mundo da vida vai se racionalizando, até chegar à condição de ser operacionalizado, isso se dá para que haja a organização da sociedade e, assim, essa possa ser ordenada sinteticamente em diversas estruturas fixas e particularizadas, com a funcionalidade de oferecer aos variados grupos que agem nos arranjos desta espécie de sociedade, por meio de uma gama de ações corporativas singulares. Logo, se introduz a conceituação fortemente abstrata de prevalência da concretude das condições de vida que estavam atreladas às determinadas posições inerentes ao quadro das relações de parentesco. Desta forma, segundo Oliveira (2018a, p. 56), “[...] a autoridade do cargo carece de legitimação normativa”. Nessa linha, temos as imagens de mundo religiosas que farão a função de traçar a justificação ideológica de redefinição que irá ser adotada pela massa da sociedade. A adoção de tais pressupostos se dará com base nos influxos calcados na racionalização interna localizada nas permanentes interpretações atualizadoras que são produzidas pelos intelectuais. Portanto, o lugar e papel das religiões na esfera pública será o de disponibilizar os mais variados conceitos teológicos traduzidos, para que estes sejam incluídos nas justificações dos tratamentos dados às desigualdades que existem no mundo. Nas sociedades tradicionais, estas desigualdades estão interagindo com as religiões, pois, simultaneamente, as religiões estabelecem um conteúdo normativo ao modo de planejar de forma sistêmica a integração social, mas travestem as intromissões do sistema no mundo da vida. No âmbito das sociedades modernas, a racionalização de imagens de mundo antevê na esfera societária evolutiva o antecedente de uma espécie de novo patamar. Esta perspectiva se justifica em razão da fundamentação que se opera pela via do transcendente e que orienta para a via da forma de ação

prática, e que acaba sendo suplantada, conforme a dicotomia nuclear da interação entre o sagrado e o profano, ao não exercer mais a cerrada funcionalidade de demarcar os limites de suas esferas de ação.

Quanto a esta situação, dada a partir do soerguimento de um subsistema em relação ao qual não existem exigências de justificação normativa, o que se coloca como forma de integração é o fato de que não se tem nenhum tipo de sensibilidade diante do influxo contributivo das religiões. Ora, o que assim temos é a institucionalização do meio de poder do dinheiro que faz a mutação da relação entre os determinados subsistemas, coagindo-os a se comunicarem pelo vetor de certo código que não detém as energias para estabelecer o entendimento que seja localizável no agir comunicativo. Pois bem, no caso das religiões, tem-se a representação de uma imagem de mundo que expressa a vida de forma aberta, quer seja no formato de uma consciência de corte coletivo homogêneo, ou na forma de ocultação dos imperativos sistêmicos na ação que se orienta pelo entendimento. Assim, a distinção entre as esferas do agir social, fomentada pela neutralização normativa e forjada pela via do plano sistemático de asseveração dos meios de controle, implica na fundamentação dos complexos que envolvem a racionalidade específica das pretensões de validade independentes, instaurando a brecha que inviabiliza e até dispensa a fática formação de determinada imagem de mundo totalizadora. Com efeito, verifica-se que as religiões deixam de ter o papel de formadoras das estruturas nas quais as instituições sociais da modernidade abdicam da aquiescência da energia da vida religiosa. Ainda que a arte e a fruição estéticas, que têm a sua gênese nas práticas culturais, acabem se desvencilhando completamente das amarras que tinham com o sagrado, estas esferas terão de, a partir desta ruptura, oferecer continuamente respostas que sejam válidas diante dos critérios de veracidade.

Para tanto, vemos aparecer no pensamento habermasiano, o fato do reconhecimento de que a modernidade seja devedora da força simbólica das religiões. Desde o ângulo socioevolutivo, segundo Mardones (1998) a origem e estabelecimento vigoroso das sociedades modernas, podem ser entendidos como o desencadear dos processos de racionalização social e do hermetismo sistêmico dos arranjos sociais mais tradicionais. Desta forma, o teor normativo da modernidade tem como fator precedente os elementos basilares encontrados nos conteúdos semânticos das religiões. No pensamento habermasiano encontra-se a assertiva de

que seria inviável o estabelecimento ativo dos complexos de racionalidade concernentes ao movimento de formação cultural moderna. A base, para tanto, será a de colaboração das instituições ligadas às igrejas, tendo em vista que as universidades na Europa foram fundadas devido ao trabalho pioneiro do cristianismo. Para Habermas (2003), apenas com a fundação e fortalecimento do paradigma cultural da modernidade e da expansão desta forma de consciência é que se pode discernir a dependência que existiu do substrato presente nos conteúdos religiosos. O pensamento social weberiano problematiza a razão do porquê de além das cercanias do mundo ocidental não terem sido produzidas as vias alternativas à racionalidade social moderna do Ocidente. No pensamento de Habermas (1990a), esta questão colocada pode ser elucidada com a argumentação de que aconteceu um avanço cognitivo, que foi desencadeado pela noção de divindade monoteísta propagada pelas religiões de matriz abraâmicas. Mesmo que no budismo exista uma forma abstrata de absolutizar a forma representativa de se entender Deus, a via salvífica se dá pela trajetória de negação totalizadora do mundo, no sentido de como tal realidade se mostra com a própria diferenciação entre o si e o mundo. Assim, as estruturas do mundo da vida conseguem permanecer fortemente coesas.

Sabemos que o judaísmo, o cristianismo e o islamismo mantêm uma relação com a divindade que recorre à afirmação de seus predicados de perfeição, que são reconhecidos e louvados pelas fileiras de seus fiéis. Deste modo, a noção de personalidade se ergue na interação do espírito finito com o espírito infinito. No decurso da modernidade, a vida do agente humano habilitou a si mesmo em suas potencialidades naturais em se sentir nas condições de manipular aquilo que diz respeito à divindade. Este agente humano moderno passa a usar o juízo racional para com as suas capacidades cognoscitivas e morais, para que assim exerça o poder de manipular externamente uma série de atividades copuladas às manifestações da natureza objetiva. Desta maneira, poderá efetivamente fazer suas abstrações no que diz respeito ao universo intersubjetivo na perspectiva da ação de uma comunidade de comunicação sem fronteiras, pois nesta pode-se presumir a atribuição racional de todos os atores. Assim, segundo Oliveira (2018a, p. 58), “[...] desse modo, podemos ver que a separação das três concepções formais de mundo descende da ideia de um deus pessoal e criador”. A funcionalidade da cultura moderna será a de redefinir os contornos e conteúdos da concepção de

racionalidade que já tinham sido introduzidos pelas correntes religiosas. A forma de pensar habermasiana nos mostra a junção que existe entre o caudal da modernidade e da religião, que supera a operacionalidade de ver no cristianismo o fulcro responsável do estado de coisas na formação da consciência do fluxo constitutivo da modernidade, e isso se dá para que depois venha a ser negado pelos acontecimentos que se puseram em curso. Neste sentido, segundo Habermas (2003, p. 199),

O cristianismo não é apenas uma figura precursora para a autocompreensão normativa da modernidade ou um simples catalisador, pois o universalismo igualitário, do qual surgiram as ideias de liberdade e de convivência solidária de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral e da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia, é uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor. Fomos nos apropriando criticamente desta herança, deixando-a, porém, inalterada, apesar das inúmeras reinterpretações. E, hoje, inclusive, não temos alternativas com relação a essa tradição, pois mesmo quando confrontados com os desafios atuais de uma constelação pós-nacional, continuamos a nos alimentar dessa substância. Tudo o mais não passa de palavreado pós-moderno.

As ações que buscam apartar a modernidade das concepções religiosas, que lhe precederam e deram as bases para o seu desenvolvimento, têm determinada equivalência ao estabelecer a suplantação desta marca para o estabelecimento de um novo marco autocompreensivo e normativo imanente da modernidade. Portanto, o pensamento habermasiano busca evitar que o teor universalizável da modernidade acabe sendo confundido com o cenário valorativo ligado a uma concepção histórica de mundo. A tradição cultural ocidental certamente está sob a sombra da tríade cultural citadina de Atenas, Jerusalém e Roma, pois a força do monoteísmo, da ciência e da tradição republicana constitui esta articulação central e inegável de contribuição com a formação dos valores ocidentais. Ademais, mesmo que a troca realizada das gramáticas de ideias acabe sendo inexorável para a formação da consciência moderna, temos de ter em mente que tal dependência da modernidade, no que tange à tríade religiosa destas tradições culturais, ainda existe.

Segundo Habermas (2003), as diversas tensões que existem nesta tríade cultural que fundamentou a formação da cultura ocidental precisam ser postas em consonância ao considerar o risco de não se cometer o erro de que, com esta operação, acabe-se diluindo as características próprias de cada uma delas em suas relações imanentes. Quando se trata do monoteísmo, de certa maneira, diga-se

isso, no sentido da relação entre Atenas e Jerusalém, a finalidade científica salvífica acaba dissolvendo as diversas marcas peculiares presentes no cristianismo. Logo, desde outro ângulo, no que consta da relação entre Roma e Jerusalém, a mensagem da Escritura Sagrada pode ser articulada por meio de uma cultura política secularizada ao ser introduzida no pano de fundo republicano, sendo algo que possa colocar em risco de destruição os conteúdos normativos da racionalidade republicana devido à capitulação forjada pela submissão a uma teologia política.

Entrementes, temos que frisar que a modernidade está situada num caudal de permanente superação de si mesma, sendo a motivação de tal movimento o descentramento de uma espécie de consciência moral que se manifesta como pós-convencional. Poder-se-á articular que o teor normativo da modernidade pode ser assumido de distintas maneiras, nos seus múltiplos contextos culturais, sem deixar de fora o ponto de inflexão, que é o de suas origens, advindo também do fenômeno religioso. Na argumentação habermasiana, temos um exemplo relevante que é o caso dos direitos humanos, sendo estes um tipo de regime instituído que foi largamente estabelecido e aceito desde a sua matriz na Europa ocidental. A percepção aqui será a de que este marco civilizatório se torna uma visão de mundo operada como cultura, que não tem um recorte de superioridade imperialista e colonial. Porém, as bases teóricas dos direitos humanos agem de forma universalista e legítima na interação entre as variadas modalidades culturais, tendo o seu enfoque central colocado no estabelecimento de um aparato legal de defesa das vítimas da violência e na denúncia dos vitimadores. Para Habermas (2003), os direitos humanos são a representação da legitimação do encontro intercultural, em que os diversos elementos que têm as suas origens determinadas dentro de certo quadro valorativo podem operar de uma forma ampla como um tipo de diapasão hermenêutico e pragmático ativo. Ora, a linguagem religiosa carrega consigo uma gama de potencialidades racionais, isto desde o ângulo de uma força compreensiva de mundo descentrada. Estas forças podem ser oferecidas e assimiladas por outras visões de mundo e de outra natureza, que não sejam as religiosas.

Aqui entra em jogo a evolução social, no sentido de ela oferecer o significado de verbalização linguística da experiência do sagrado. Isso acontece conforme vai se passando de um grau de societalização para outro, pois a direção que se forja na ação que vai sendo retirada do campo do consenso prévio assegurado pela tradição deixa de ser assim, petrificada pelas formas de ação direcionadas pela noção do

estabelecimento de consensos mínimos. Com a concepção de verbalização linguística do sagrado corrente no pensamento habermasiano, encontramos, implicitamente, a junção de operatividade da evolução do direito no sentido moral que tem, como fonte, as análises da teoria social durkheimiana com a racionalização social explosiva das liberdades comunicativas trazidas à tona por Mead. Conforme Araujo (1996, p. 145),

Seria impossível nomear, e mais, estudar sistematicamente, todas as tradições teóricas de que se serve Habermas para desenvolver sua própria teoria crítica da sociedade. No campo das ciências sociais, é, sobretudo nas análises de Mead e de Durkheim que Habermas encontra elementos fundamentais tendo em vista a superação do paradigma da filosofia do sujeito, no qual soçobra ainda a perspectiva weberiana. Esses autores auxiliam no preenchimento das lacunas nos planos da teoria da ação (passagem da atividade orientada para um fim ao “agir comunicativo”), de um lado, e da conceitualização da teoria dos sistemas (articulação das perspectivas do “mundo vivido” e do sistema), de outro. Em Mead, Habermas nota a presença de uma teoria da ação social baseada numa teoria da comunicação. Em Durkheim, os contornos gerais de uma teoria social que relaciona integração social e integração do sistema. Dito de maneira esquemática, Habermas completa Mead com Durkheim e Durkheim com Mead para, então, completá-los com sua abordagem pragmática da linguagem.

Temos aqui, portanto, o pensamento durkheimiano: no direito arcaico, reside a matriz do direito penal, tendo em vista que a sua base será configurada pelo sacrilégio, pois ele opera em um arranjo social no qual a consciência coletiva é a que está onipresente em todas as esferas da vida social. O gesto de punir é o resultado necessário da imputação de culpabilidade imposta pela força das potencialidades míticas. Neste caso, segundo Habermas (2012b, p. 144), “[...] no direito civil, a compensação de prejuízos entra no lugar da penitência”. Com isso, o direito civil passa a constituir o núcleo vetorial por onde se fortalece a concepção de direito moderno com a operação procedimental da compensação de interesses. Ainda na linha do pensamento durkheimiano, a conformação do contrato aparece como uma estrutura formal paradigmática de articulação das relações de ordem jurídicas de um modo amplo desde o contexto da formação do direito moderno. O estabelecimento do contrato como termo de distinção da nuance jurídica da teoria social durkheimiana soa para esta linha de pensamento social, como o tom da legitimidade do direito que não depende somente do potencial ratificador da parte do poder do Estado, como pode ser encontrado no próprio pensamento weberiano. Contudo, ainda temos o elemento moralmente deontológico de um tipo de contrato

que acaba sendo tomado como modo viável de expressão do interesse amplo e imparcial dos agentes. Portanto, esta demanda pela ação dos poderes estatais modernos representa, para o pensamento durkheimiano, a consolidação da consciência comunitária desprendida das bases religiosas de legitimidade favorável à fundação da política em uma renovada volição comum de ordem pública comunicativamente articulada. Desta feita, conforme o aparato jurídico, esta vai sofrendo o processo de secularização que desconstrói o poder absoluto da autoridade do sagrado e a forma de coordenação da ação, que requer dos graus de superioridade da legitimação exposta à construção comunicativa das normas em termos consensuais.

A concepção de verbalização do sagrado denotada pelo pensamento durkheimiano acaba sendo assumida pelo pensamento habermasiano, mas com a ressalva de que se faz necessário realizar a complementação pautada pelos pressupostos normativos da noção de agir comunicativo. Segundo Habermas (2012b), no pensamento meadiano existe a concordância com o modo de pensar durkheimiano no que diz respeito às formas normativas vigentes na modernidade. Isto se dá como um tipo de manifestação de interesse comunitário amplo; porém, na sua linha de reflexão hermenêutica que trata da dinamicidade evolutiva, se incorpora nitidamente o modo de operação que ocorre por meio da racionalização comunicativa do mundo da vida. Logo, a dissolução da verbalização do sagrado encontra-se permeada pelo discurso de interações robustamente racionais, e isso acontece conforme o fluxo continuador das tradições, das ordens sociais e biografias que acabam sendo contingenciadas pela aprovação ou desaprovação das pretensões de validade. Nesta perspectiva, segundo Oliveira (2018a, p. 60), “[...] em lugar da autoridade do sagrado é posicionada, para Mead, a aceitação consensual por parte de todos os atores interessados”. Ademais, o exame de amplitude das normas se verte nas condições potenciais de se considerar àqueles interesses dos agentes implicados e, a partir disto, o que se faz é o procedimento de submissão do conceito regulatório comunitário em termos de comunicação ideal, pois, assim, a interação social encontra-se para o pensamento meadiano condicionalmente atrelada à autoidentificação da parte de cada ator na condição de ser membro de uma determinada comunidade expandida de seres racionais.

Tendo essas digressões como pano de fundo, Habermas (2012b) percebe que estes seres são capazes de agir na constelação de um universo discursivo pela

via de procedimentos racionalizados de abstração, numa relação com as formas estáticas que potencialmente se tornam objetos de intensa disputa. Ainda estando em cena o pensamento social de Mead na avaliação habermasiana, a noção de discurso universal, que opera como modo paradigmático de interação linguística que não tem as forças necessárias vindas de fora, é que lemos na análise habermasiana a forma de sintetização de sua compreensão a respeito da teoria de evolução social postulada pelo próprio filósofo alemão, desde o ponto de vista de verbalização da linguagem do sagrado, para que possa vir a dar conta das exigências empíricas normativas. Nesse sentido, segundo Habermas (2012b, p. 176),

Mead desenvolve as ideias principais de uma ética comunicativa numa intenção sistemática e evolucionista. Ele pretende mostrar que esse é o melhor caminho para se fundamentar uma moral de cunho universalista. Entretanto, ele pretende, além disso, explicar tal estado de coisas no âmbito de uma teoria da evolução. O discurso universal constitui o conceito fundamental da ética da comunicação, o “ideal formal do entendimento linguístico”. E, uma vez que essa ideia do entendimento motivado racionalmente já está inserida na linguagem, ela deixa de ser uma simples exigência da razão prática, inserindo-se na produção da vida social. Quanto mais o agir comunicativo assume da religião o fardo da integração social, tanto mais ele se torna empiricamente efetivo na comunidade de comunicação real. Imitando Durkheim, Mead tenta demonstrar esse ponto lembrando a difusão das ideias democráticas e as modificações nas bases de legitimação do Estado moderno. À proporção que as pretensões de validade normativas dependem de uma confirmação mediante um consenso obtido comunicativamente, implantam-se no Estado moderno princípios de formação democrática da vontade e princípios universalistas do direito.

Ambas as conceitualizações durkheimiana e meadiana têm o relevo da verbalização do sagrado e contêm um tipo de significado universalizado em termos de valores morais. Estes estão em sintonia com a distinção que foi apresentada desde as sociedades nos graus de pré-convencionalidade, convencionalidade e pós-convencionalidade. Na linha de pensamento habermasiana existe uma homologia entre a religião e a moral, tendo em mente que existe certa dificuldade de se eliminar as pretensões de conceitualização de ordem totalizadoras. Desta forma, segundo Habermas (2012b, p. 168), “[...] a moral ainda possui algo da força penetrante dos poderes sagrados originários; ela perpassa de um modo *sui generis*, os níveis atualmente diferenciados da cultura, da sociedade e da personalidade”. O fenômeno do sagrado sofre a mutação em sua autoridade no sentido de passar a ser uma moral comunicativamente assegurada, que acaba forjando as condições ideais de se elaborar uma ética do discurso na linha de ação que faz a condução dos potenciais



de normatividade mostrando a sua condição de se uma ética auspiciosa. A questão habermasiana da ética do discurso está alocada em sua reflexão filosófica com amplo destaque. O ponto de inflexão sintético é o de frisar que a moral se ocupa também com o lugar da religião e do desafio de reunir os conteúdos racionais práticos na esfera de um âmbito pós-convencional. A reconstrução habermasiana toma como fonte a postura kohlbergiana, que separa cada uma das gradações de consciência moral em uma dualidade de estágios. Logo, no que tange ao nível pós-convencional, o que se tem é o direcionamento contratual e legalista da questão, tendo em mente que o agir justo pode ser auferido desde a concepção de direitos adquiridos de modo individual e dos modelos que são examinados e confirmados pela sociedade de um modo geral.

Portanto, se os valores postos como opiniões recebem determinada adesão com algum teor de relativismo, o que se assume com isso é a possibilidade de reexame da lei a partir do interesse de corte utilitário para dentro das interações vigentes no arranjo social. Isso se une aos interesses egóicos dos agentes humanos em sua individualidade de forma estratégica, pois estes estão inseridos de forma comprometida na realização da satisfação de seus desejos pessoais. Num outro aspecto de direcionamento é que se consideram os princípios morais de ordem universalistas, tendo em vista a questão do justo, que recebe a definição que toma como fundamento a deliberação da consciência moral, pois esta é tomada sob o crivo dos princípios éticos universalizáveis que não tem identificação com as normas concretas. Estes são formulados, conforme Oliveira (2018a, p. 61), “[...] de uma maneira lógica e compreensível para uma perspectiva monológica; os carecimentos, embora atribuídos à luz de uma cultura específica, são atribuídos à natureza dos indivíduos”. A forma como Kohlberg elabora o seu esquema tem um déficit de complementação. Assim, segundo Habermas (2016, p. 127),

Se as necessidades são compreendidas como passíveis de ser culturalmente interpretadas, porém atribuídas aos indivíduos enquanto propriedades naturais, as normas de ação universais admissíveis possuem o caráter de normas morais. Todo indivíduo deve testar de maneira monológica a capacidade de universalização de cada uma das normas. Isso corresponde ao estágio 6 de Kohlberg (orientação de consciência). Apenas no estágio de uma ética da linguagem [*Sprachethik*] universal as próprias interpretações das necessidades – isto é, o que cada indivíduo crê entender e dever defender como seus interesses “verdadeiros” – também podem ser objeto de discursos práticos. Esse estágio não se diferencia do estágio 6 de Kohlberg, embora exista uma distinção qualitativa: o princípio de justificação da capacidade de universalização, mas o *procedimento* conduzido

coletivamente de resgate discursivo de pretensões de validade normativas. Um resultado colateral inesperado de nossa tentativa de ler os estágios de consciência moral a partir da competência interativa consiste na demonstração de que o esquema de estágios propostos por Kohlberg está incompleto.

Considerando a concepção habermasiana de teoria do agir comunicativo, expõe-se a distinção nítida de que o formato de moralidade, conduzido de forma exclusiva, por meio da assimilação crítica, que tem como fundamento os princípios universalizáveis que operam desde o centro nuclear da inflexão individualista, acaba se mostrando como um recurso de cunho insuficiente. Uma das questões que salta aos olhos é a de que estes crivos normativos demonstram a sua dependência explícita em relação ao âmbito da produção do mundo social. Quando analisamos a realidade das tradições religiosas, as estruturas relacionadas ao mundo da vida não entram num frenesi de diferenciação significativa. Todavia, a personalidade não se sustenta de uma forma autônoma quando se vislumbra o âmbito da ação societária. Com isso, a coordenação do agir ocorre pautada na autoridade das conceptualizações racionalizadas de uma forma ilimitada, pois a aplicação dos critérios estabelecidos previamente desde certa imagem de mundo ocorre de uma só vez. Neste sentido, a moral entra como o elemento que sustenta a continuação dessa pretensão de incondicionalidade que é exposta pela tradição religiosa. Entretanto, no lugar de se fixar pela via da continuação progressiva da contração de uma cosmovisão que protege os seus conteúdos anversos da crítica na direção de se realizar teleologicamente a pretensão de se impor de forma perene. O que fica exposto neste lugar como problema será a questão que faz a fusão dos diferentes tipos de ação comunicativa com os modos de agir estratégico.

Contudo, se pensarmos numa moral que esteja incutida dos estados de coisas colocados por uma espécie de consciência pós-convencional, conserva-se a noção crítica de pretensões de validade normativas depuradas. O pensamento de Habermas (1999), como se sabe, tem a forte influência da filosofia kantiana; isso reluz na asseveração de que a sua teoria moral se emposta como um sistema ético deontológico, cognitivista, formalista, linguístico e universalista. A pretensão será a de se elucidar qual seja a validade das normas para que se possa agir desde a base motivacional racional e de sua correção e justiça. Aqui, vemos a posição habermasiana descortinando a analogia que existe entre a correção normativa e a noção de verdade cognitiva, sendo isso feito em razão da deontologia recaída nas

proposições que são verdadeiras e corretas. A seleção das bases de justificação que visam viabilizar a aceitação de certas pretensões de validade normativas, não se encerra apenas na ação de expressar meras intuições normativas vinculadas a uma situada era. Aqui, a aceitação está posta para além de qualquer tipo de limitação de ordem contextual. Portanto, se para Kant a máxima do imperativo categórico indica a potencialidade de generalização de determinada norma, assim, desde o instante que se dá a partida com base em certos pressupostos vertida do pensamento pós-metafísico, isso se aporta numa conceitualização redefinida de racionalidade comunicativa. O que se faz a partir disso é a ação de conferência dos critérios de exame normativo que levam em consideração uma inflexão alargada de elevações subjetivistas.

Isto, contudo, acaba conduzindo Habermas a assumir uma noção concernente à ética do discurso chamada de princípio "D"<sup>46</sup>, e assim, segundo ele, (1999, p. 16), "[...] as únicas normas que têm o direito a reclamar validade são aquelas que podem obter anuência de todos os participantes envolvidos num discurso prático". Segundo Habermas (2013b), a máxima do imperativo categórico kantiano passa a ser realocado para a condição de princípio de universalização "U"<sup>47</sup> na perspectiva de uma argumentação de ordem prática. Assim, aquelas normas que serão encaradas como sendo justas apenas se somente se obtiverem a legitimação racional da totalidade daqueles potencialmente interessados. Determinadas idealizações que os atores participantes de certa forma de argumentação tecem ao se introduzirem no nível do discurso de qualquer que seja a ordem, acabam estando repletas de conteúdos normativos. Isso se dá devido ao fato de que a ética do discurso visa esclarecer quais são os pressupostos normativos do agir comunicativo, o que acaba extraíndo deles um tipo de forma de avaliação da capacidade de amplificação geral do discurso prático. Desta forma, em termos de teoria moral e generalizando no que diz respeito à filosofia em sua máxima amplitude, existe a

---

46 Segundo Carneiro (2012, p. 67-68), o princípio "D" faz menção a um procedimento de resgate discursivo de pretensões de validade normativa, podendo ser classificado como formal. Ele não define orientações de conteúdo, mas um processo, sobretudo, um processo calcado no Discurso prático, o qual não é um processo de geração de normas justificadas, mas para examinar a validade de normas propostas em que os participantes do discurso partem de pressupostos de que tomam parte, sendo "livres" e "iguais", buscando a verdade cooperativamente, interessando apenas a força do melhor argumento. Essa formação argumentativa da verdade tem como missão garantir, seguindo os pressupostos gerais da comunicação, a justiça de todo o consenso comunicativo sob essas condições.

47 Na linha de justificação das normas de ação é que o princípio "U" opera implicitamente com a sua validade, pois segundo Habermas (2013b, p. 116), a fundamentação esboçada na Ética do Discurso evita confusões quanto ao uso da expressão "princípio moral". O único princípio moral é o referido princípio da universalização, que vale como regra de argumentação e pertence à lógica do Discurso prático. 'U' tem de ser cuidadosamente distinguido de quaisquer princípios ou normas básicas conteúdoísticas, que só podem constituir o objeto de argumentações que podem ser explicitadas sob a forma de regras; de 'D', o princípio da Ética do Discurso, que exprime a ideia fundamental de uma teoria moral, mas não pertence à lógica da argumentação.

disposição de que se terá a força agente de um mesmo aspecto de incondicionalidade, que em certa medida é correlata ao campo da religião. A justificativa para esta asseveração encontra-se no fato de que as religiões se fundamentam em aspectos teológicos substantivos. Já, no caso, as teorias morais e da filosofia prática presentes no pensamento habermasiano e os pressupostos éticos se calcam nas condições do pensamento pós-metafísico.

Convém dizer que aqui se dá forma aos discursos adotados de modo independente no que tange à realidade dos contextos sociais, pois, desta forma, sendo por meio da utilização dos potenciais de racionalidade é que vemos carecer de desdobramentos tais questões no sistema interno das múltiplas tradições religiosas. Ora, esta situação não representa dizer que o pensamento habermasiano objetive alcançar uma mera suprassunção dos valores concernentes às tradições religiosas por meio dos conteúdos semânticos ostentados pela tradição filosófica. Neste sentido, segundo Oliveira (2018a, p. 63), “[...], pois aquela guarda experiências que esta, ainda que provisoriamente, não tem capacidade de transpor para o nível da linguagem reflexiva”. Notamos, a partir desta argumentação, certo contraste epistêmico, que acaba sendo articulado no sentido de reconhecimento do valor da linguagem religiosa, pois, segundo Habermas (1990b, p. 61),

Após a metafísica, a teoria filosófica perdeu seu *status* extraordinário. Os conteúdos explosivos e extraordinários da experiência emigraram para a arte, que se tornou autônoma. Entretanto, mesmo após este processo de deflação, o dia-a-dia totalmente profanizado se tornou imune à irrupção de acontecimentos extraordinários. A religião, que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para o relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo com uma prática religiosa. E isto não no sentido de uma simultaneidade de algo que não é simultâneo. A continuação da coexistência esclarece inclusive uma intrigante dependência da filosofia que perdeu seu contato com o extraordinário. Enquanto a linguagem religiosa trouxe consigo conteúdos semânticos inspiradores, que não podem ser jogados fora, que escapam (por ora?) à força de expressão de uma linguagem filosófica e que continuam à espera de uma tradução para discursos fundadores, a filosofia, mesmo em sua figura pós-metafísica, não poderá desalojar ou substituir a religião.

Por isso, na modernidade, se perpetua uma relação de tensão entre seus valores e os da religião. Conforme Araujo (1996), mesmo que a tradição religiosa não exerça mais o papel monolítico de formadora funcional das estruturas, os alicerces existentes da tradição religiosa não permitem que aconteça uma destruição

da experiência religiosa pela via da racionalidade do discurso. Mesmo que tenha se instalado uma fratura entre o pensamento pós-metafísico e a extraordinária persistência da presença religiosa na esfera pública, esta se encontra postada para muito além da denúncia de mero ativismo caritativo, apesar da existência dos elementos de racionalidade no seio da própria cultura e da sociedade moderna. Assim, segundo Habermas (2003), desde o instante em que passou a vigorar a introdução dos valores da modernidade na vida dos agentes humanos, esta situação gerou uma gama de consequências para a vida das igrejas confessionais, podendo ser definida como algo que está sob a assinatura de modernização da fé. Logo, as religiões recebem um tipo de solavanco que as leva a se estabilizarem pela determinação de um soerguimento de uma consciência autocrítica que tem a noção de saber que não são guardiãs de um conjunto de verdades petrificadas. Estes grupos não estão imunes às investidas competitivas dos saberes da vida profana e das múltiplas visões seculares de mundo. Apesar de tudo isso, as pretensões de verdade relacionadas à revelação da fé permanecem em voga. No pensamento habermasiano, encontramos a influência conceitual da ideia de doutrinas abrangentes cunhada por John Rawls (2011). Para este, essa operação acontece no sentido de se fazer uma descrição da racionalidade autodelimitada das religiões que se habituaram a fazer o exercício de observar a si próprias desde perspectivas exteriorizadas. O problema da exigência de reflexividade da fé não se mostra como sendo uma carga imposta pelo caudal cultural moderno para a vida dos grupos religiosos.

Dessa maneira, acontece precisamente o anverso, ou seja, em tal contexto, os grupos religiosos cruzam com a possibilidade de exercer desdobramentos que envolvem prescrições práticas de outra maneira que estejam livres num estado não aparente. Apenas sob as condições pelas quais o sagrado não tenha diante de si e a sua disposição as vias em que possam se afirmar como a propriedade exclusiva da vida social é que se faz possível o desabrochar de práticas ecumênicas que se distanciam de ações impositivas entre as diversas formas de se ver o estatuto da fé. Uma das rotinas religiosas do universo cultural ocidental será a da formulação conceitual teológica das verdades reveladas; assim, tem-se a introdução de variados elementos de racionalização na própria noção de experiência religiosa. É com o desencadeamento da Reforma Protestante que se descortina a intensificação da abertura cognitiva para a coexistência e trocas entre as linguagens dos saberes

profanos secularizados e as linguagens dos conteúdos semânticos dos grupos confessionais religiosos múltiplos. Sendo assim, segundo Oliveira (2018a, p. 64), “[...] a existência de um senso comum secularizado reforça o impulso modernizador da fé que convive com pretensões de validade conflitantes, embora ela mesma não seja identificada dentro da tipologia fundamental”. Como consequência disso, temos que examinar a maneira como uma forma de religiosidade que seja desprovida de intenções totalizadoras se porta, mesmo que esteja carregada de amplos potenciais de desdobramentos comunicativos. De que forma estas tradições religiosas conseguem estabelecer uma relação com o mundo a sua volta, sem ter a pretensão de submeter este a sua gramática e forma de estabilidade, diante dos desdobramentos comunicativos na linha da normatização permanente da revisão de suas linguagens sacralizadas.

A despeito disso, o pensamento habermasiano desconsidera as investidas de cunho hegeliano ou aristotélico de forjar uma teorização a respeito das relações de intercâmbio entre as formas de se ver o mundo sendo alternativas, pela razão de que, segundo a teoria crítica habermasiana, esta forma de estrutura normativa não tem as condições de cobrir substantivamente a perspectiva intrínseca dos agentes que compõem o conjunto pleno dos grupos culturais. Contudo, a dificuldade que se ergue será a de traçar uma argumentação que dê conta de explicar como se sustenta a identidade em termos atomista ou holista, apesar das relações livres que o contexto pós-tradicional proporciona. No pensamento habermasiano, faz-se necessária a existência de uma linguagem que possibilite o entendimento entre os representantes das origens culturais diversas. A teoria moral de corte kantiano, segundo a visão de Habermas, consegue atender da melhor forma possível o desafio de munir as variadas formas discursivas que competem entre si, com o fundamento desde o qual se torne possível realizar o intercâmbio de teores normativos, sem que esta situação instaure alguma espécie de perda a cada novo encontro entre as alteridades. Habermas tem como linha mestra a noção de ética do discurso, pois, conforme esta, o benefício maior será o da concepção de identidade que é fomentada pela produção dos processos de individualização socializadora, buscando denotar como estes indivíduos operam desde a utilização de aspectos ligados à racionalidade, tomando como base o recurso da ação comunicativa. Com efeito, a questão em voga será a de como estes indivíduos conseguem se entender no que tange à correção de normas, pois este mesmo procedimento acabará sendo

efetivado por aqueles que confessam determinados credos, sendo que simultaneamente, estes coexistem na interação intersubjetiva com pessoas e grupos que não têm como pano de fundo motivador de suas vidas as mesmas concepções homogêneas de mundo.

### **3. O SIGNIFICADO DA ERA SECULAR E O LUGAR DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA MODERNA SEGUNDO TAYLOR**

Neste capítulo sigo cotejando a questão de trabalho proposta nesta investigação, a saber: quais são os significados da secularização e o lugar das religiões na esfera pública moderna? Os desdobramentos da pesquisa conduzem minhas análises até os aportes trazidos pelo filósofo canadense Charles Taylor. Observemos que o processo de constituição da vida cidadã neste horizonte atinge os agentes humanos na formação de suas identidades como participantes de comunidades religiosas ou seculares, e que, em boa medida, se mantêm atuantes na esfera pública democrática com os seus interesses orientados aos mais variados bens sociais que entram em jogo na era secular. Ao longo de minha argumentação buscarei constatar que o influxo das ações das religiões tem um lugar garantido na vida pública das democracias modernas em sua esfera pública secularizada. O agir político, moral, econômico e cultural das religiões nas dinâmicas de suas comunidades, em coexistência com as comunidades daquelas não tem uma fé confessional no arranjo social contemporâneo, acaba sendo algo que tem se arvorado numa aporia no seio dos Estados-Nações das democráticas liberais. Com isso, erguem-se as exigências de se fazer várias abordagens e densas reflexões em termos éticos e políticos, em razão de sua intervenção prática na dominação de espaços importantes dentro do sistema de governo constitucional do sistema capitalista ocidental. Para além das análises da natureza e função que as religiões exercem em termos estruturais na dinâmica da vida social, outras implicações de ordem ética entram em jogo quando pensamos no significado de avanço do processo de secularização e no lugar das religiões na esfera pública, que envolve a interação de reconhecimento entre agentes humanos com identidades crentes e não crentes.

Ademais, a relevância do lugar e papel das religiões na vida da esfera pública democrática, se mostra como um dos elementos que demarcam o fato de que não se pode ignorar a real participação das religiões nos debates públicos sobre temas polêmicos da atualidade complexa em que vivemos. Esse é um fator que gera uma gama de demandas que exigem determinação investigativa em termos epistemológicos, éticos, culturais, sociais, históricos, políticos e ainda no âmbito da filosofia social e política. Todavia, se pensarmos no horizonte da polifonia dos



significados que o fenômeno da secularização foi recebendo e de qual seja o lugar e papel que as religiões na esfera pública, constatamos que este fenômeno exerceu grande influência na constituição das identidades dos agentes humanos nas sociedades modernas ocidentais, e isso, por si só, justifica a articulação deste debate traçado pela filosofia de Taylor. Cabe destacar que a presença das visões de mundo religiosa e a sua influência na vida dos agentes humanos ao longo do desenvolvimento da cultura moderna atualmente encontra-se em pujança ímpar. O que na realidade surpreende é a postura cética e sectária da parte de muitos ao encarar o interesse e a funcionalidade ativa das religiões, dentro do jogo democrático, com desprezo. Tal postura pode ser situada como um tipo de desinteresse epistêmico que não se apresenta como algo de inovador; no fundo, temos aí uma posição equivocada que esteve estritamente pautada numa hermenêutica enviesada no sentido de entender que a forma de vida religiosa seja um fenômeno que deva ser relegado às esferas exclusivas da vida privada.

O dado relevante e que merece destaque é o de que as religiões sempre fizeram parte das estruturas societárias, desde as eras mais longínquas nos desdobramentos históricos da vida humana. As religiões fomentam a ação de pessoas, comunidades e instituições ao longo de toda a construção civilizacional ocidental. Asseveramos que as religiões podem contribuir com as suas fontes morais, dentre as quais têm as condições necessárias de auxiliar no processo de construção da identidade do agente humano e no desenvolvimento da vida cidadã na esfera pública das democracias liberais seculares. Essa questão precisa ser articulada de modo benéfico e justo, para que o reconhecimento da dignidade da vida humana e a existência de suas comunidades religiosas ou seculares no mundo atual sejam encarados como um imperativo ético. Tal ação pode ser encabeçada pela primazia do bem sobre a noção de justo. Assim, não se pode deixar de fora dos debates democráticos, contribuições advindas dos conteúdos das fontes das tradições religiosas para as democracias que desejam ser laicas e inclusivas. Essa atitude visa garantir a liberdade de ação dessas comunidades, alinhada com a noção de cooperação social entre os agentes humanos, com configurações de identidades religiosas ou seculares. Tudo isso tem de ser efetivado em razão da concretização dos valores que se orientam pela concepção de bem comum.

A discussão em torno da tese dos significados referentes ao fenômeno da secularização e o lugar das religiões na esfera pública democrática, para alguns,

pode até mesmo parecer ser um debate obsoleto e superado. Porém, para outros, torna-se uma aporia importante e que merece o esforço de nos debruçarmos sobre tal problema no qual veremos que, na realidade, essa discussão encontra-se eivada de sentidos variegados e implicações éticas, políticas, culturais e, sobretudo, filosóficas pertinentes. Assim, com o olhar dirigido para dentro do mundo contemporâneo, sem deixar de lado os dados do passado, é que o filósofo de Montreal encara essa demanda investigativa construindo uma obra importantíssima sobre o significado do processo de secularização da modernidade em curso com o seu livro *A Secular Age*<sup>48</sup>. Os problemas apresentados nessa obra se justificam pela razão de se recolocar o debate sobre tal aporia da redefinição do significado da secularização, dentro do horizonte da filosofia contemporânea. Em outras palavras, pode-se dizer que o tema abordado é o do lugar da religião na sociedade ocidental, que passou por profundas modificações nos últimos tempos, chegando a ponto de atualmente termos de nos questionar sobre o que poderíamos dizer a respeito de vivermos numa era secular. Taylor argumenta que as religiões se relacionam ativamente com a construção das múltiplas formas de se perceber a formação da identidade do agente humano moderno, de modo que essas são vistas como esferas que de uma maneira substancial, e influem na formação do modo de vida de um grande contingente de povos que sofreram mutações iniludíveis com o fenômeno do avanço da secularização moderna.

Para o filósofo do Quebec, trata-se de inquirir qual seja o significado dessas modificações, descrevendo detalhadamente a passagem de uma sociedade em que praticamente era impossível não acreditar em Deus, para a nossa sociedade na qual até mesmo para os crentes mais fervorosos a fé religiosa se apresenta somente como uma possibilidade humana entre outras. Assim, numa perspectiva histórica, Taylor examina o desenvolvimento dos aspectos seculares no cristianismo ocidental e a contínua multiplicação de novas opções religiosas, espirituais e até mesmo antirreligiosas. Desta forma, conforme pontua Oliveira (2018b, p. 194), “[...] existem

---

48 Conforme indica Ribeiro (2010, p. 147), no ano de 2007, no furor da celebração por ter vencido o prêmio Templeton Prize, Charles Taylor é reconhecido como um autor de importantes trabalhos filosóficos e por seu empenho político e social em favor de um mundo melhor. Como fruto desse seu empenho e de sua reflexão apresentada nas Gifford Lectures proferida em Edimburgo na primavera de 1999, o filósofo canadense também no ano de 2007 lança a obra *A secular Age*, que na visão de muitos estudiosos é uma das obras fundamentais para quem deseja compreender e aprofundar as reflexões pessoais sobre a operatividade da sociedade contemporânea e da própria religião tendo como pano de fundo a releitura que se faz da história filosófica e cultural da secularização. Neste trabalho utilizei a versão traduzida no Brasil no ano de 2010 pela Editora da Unisinos denominada de *Uma era secular*.

múltiplas modernidades<sup>49</sup>, uma vez que as culturas não ocidentais foram modernizadas à sua maneira, sem a necessária separação entre identidades secularizadas e religiosas”. Fundamentalmente, nesse livro, mas não somente nele, Taylor se concentra em perscrutar as novas condições de crença e descrença estabelecidas nos estratos culturais da esfera pública das sociedades ocidentais. Para o filósofo de Montreal, a formulação interrogativa que serve como motivação de seu trabalho, será a que conferirá ritmo a sua investigação e que se moverá de forma indagativa: por que razão manter a crença em Deus em muitos espaços da modernidade ocidental se tornou algo tão complexo nos dias atuais? Logo, temos de ter sempre como pano de fundo o fato de que até o século XVI era praticamente impossível confessar qualquer tipo de descrença na divindade cristã publicamente no Ocidente. Para Taylor, aconteceram mudanças estruturais significativas desde os albores deste período nos modos de pensar, agir e articular as espiritualidades e suas formas, que influíram na construção da identidade<sup>50</sup> e na vida político-social dos agentes humanos em termos tanto atomísticos quanto holísticos.

Esse tipo de exame, presente na postura teórica de Taylor sobre o significado fenomenológico de se viver em uma era secular, está repleto de implicações éticas que envolvem, certamente, a linha de uma política do reconhecimento entre crentes e seculares. Isso tendo em vista a possibilidade de se lançar uma nova percepção, sobre a questão de realização da liberdade e fundamentação da inteligibilidade da ação humana em direção à condição de autorrealização e plenitude de vida do *self*. Contudo, essas questões são complexas e, ao longo delas, podemos constatar que cairemos num certo hermetismo insolúvel se negarmos que as religiões cada vez mais exercem influência nas configurações institucionais, políticas e nas condutas morais dos agentes humanos no mundo atual. O que está em jogo é o significado do conceito de secularização e a concepção de tudo aquilo que envolve o lugar e o

---

49 Conforme Rodríguez García (2020, p. 232), Taylor propõe que a ideia de que exista outras narrativas que podem dar conta das múltiplas modernidades.

Taylor não desacreditará radicalmente da explicação da secularização como a perda de nossos antigos marcos referenciais – concretamente em face do marco referencial do logos ôntico – porém narrativa moderna clássica será criticada por ser excessivamente reducionista ao apresentar consequências que são rodeadas por um círculo de evidências que não são autoevidentes. Por isso, a esta explicação Taylor agregará pequenas histórias que ajudam a formar uma melhor narração sobre o tipo de cultura que temos construído.

50 Segundo expõe Reis (2020, p. 23), a questão da identidade está inserida numa dinâmica, quer seja do indivíduo, quer do grupo, quer da comunidade, em que o problema da identidade se coloca no nível do todo em que aqueles são partes e é paralelo ao problema da unidade, isto é, daquilo que nos sustenta em conjunto. Trata-se, pois, de conciliar a identidade com a diferença, a unidade com a multiplicidade, sem sacrificar nenhum dos termos. Que isto dizer que, a partir da constatação da existência de sociedades multiétnicas, multiculturais, com identificações diversas, mas funcionando sob uma mesma organização política univocamente constituída, há que compreender como e quais são os mecanismos que conseguem sustentar essa sociedade una e coesa, reconhecendo que tensões e conflitos são inevitáveis face à intrínseca diversidade. Como relativamente a qualquer problema sujeito a uma investigação filosófica, o que Taylor pretende ao longo da sua obra é a análise conceptual dos termos que compõem esta problemática, a saber: identidade, diversidade conflitual e, como mediação, o reconhecimento.

papel das identidades religiosas dos agentes humanos atuantes na esfera pública democrática. Desta forma, para o filósofo canadense, esse debate está colocado em voga, pois o resultado de sua ação hermenêutica acaba sendo feito a partir das questões que envolvem seus desdobramentos morais, sobretudo, sobre o significado do agir e o lugar das religiões na modernidade, e quais são as implicações éticas de uma postura de reconhecimento que se dá a partir das configurações culturais, que foram erguidas no decurso da história do Ocidente. Taylor faz isso de uma forma hermenêutica e genealógica, pois segue em busca das múltiplas facetas, razões significativas e tácitas da evolução cultural das potencialidades da modernidade. Dessa forma, o que se expressa é a aporia de ter que lidar com a constituição da identidade do agente humano, diante dos desafios históricos e concretos daquilo que venha a ser o significado ético-político de articulação do sentido da vida de crentes e seculares no pano de fundo da era secular.

Entretanto, cabe tecer um breve comentário sobre o pensamento político filosófico de Charles Taylor no que tange a sua proposição sobre uma política de reconhecimento da dignidade ontológica da vida humana que precisa ser investigada com detalhes, porém, não é o foco deste trabalho. Taylor é um filósofo que, mesmo se enquadrando dentro do escopo político liberal, não consente com a noção que é proposta pelo liberalismo tradicional, devido este, estar fundado na categoria de individualidade do agente humano racionalmente formalista e abstrato, que vive fechado em si mesmo e que precede a comunidade. Ora, o que se tem como consequência é a falta de compreensão adequada das estruturas filosóficas e antropológicas da vida do agente humano na esfera pública democrática, onde ocorrem as disputas éticas e políticas. O agente humano não atua simplesmente pela via de normas que ilusoriamente se apresentam como sendo neutras e universais. Porém, o que lhe motiva a agir, são os valores axiomáticos comunitários que o incitam, em termos de motivação, para uma ação ética centrada no princípio do bem. Essa questão faz com que o agente humano possa buscar atingir o estado de autorrealização de sua identidade em plenitude com seu próprio modo de ser no mundo com os outros da comunidade. Existem múltiplas teorias políticas na contemporaneidade, de modo que, se essas não reconhecem a máxima das diferenças que são imanentes à ética da vida cotidiana dos agentes, se instaura um problema moral sem precedentes. A crítica tecida é a de que essas mesmas ações

estão destinadas a se moverem sob o eixo de um formalismo ingênuo, individualizante e insípido.

Assim, Taylor coloca como problema a provocação referente a uma política holística do reconhecimento de nossa alteridade. Esta proposição política se torna uma crítica severa ao formalismo procedimental de inspiração kantiana, e ainda as concepções liberais atomistas radicais que se julgam detentoras, em certa medida, de uma neutralidade estatal quimérica no que tange às suas ações consideradas desde um ponto de vista civil. Seguindo esta ótica de leitura, buscamos desde este pano de fundo, investigar basicamente o problema do debate travado entre as concepções filosóficas de ordem liberal e comunitarista. Charles Taylor, é dos filósofos políticos que, em suas análises, nos oferece as bases conceituais fundamentais para uma nova percepção de nossas práticas éticas e políticas quando pensamos em uma teoria da ação moral do agente humano situado (*self*). Logo, podemos identificar a razão de perscrutarmos algumas posições sobre este debate liberal-comunitário, apenas frisando que Habermas, em contraposição, está mais inclinado ao campo liberal, considerando a figura de Taylor como pensador comunitário que se constitui em uma referência neste cenário diversificado de dificuldades ligadas às relações que envolvem as noções epistêmicas universais e particulares.

Outro aspecto importante é o do desafio da convivência das mais diversas formas de vida e identidades humanas que precisam ser reconhecidas coerentemente, para que a vida no interior das sociedades multiculturais, num mundo supostamente globalizado, seja algo viável. Por essa razão, segundo Ramos (2016), longe de qualquer tipo de conservadorismo, o comunitarismo de Taylor justifica-se desde a crítica expressivista ao radicalismo individualizante e procedimental do liberalismo radical. A propósito, cabe frisar que um dos significados do processo de secularização implica a adesão à ética do reconhecimento que está posta em prol da dignidade ontológica e holística da vida humana na realização de sua plenitude. Certamente, essa abordagem ganha devida importância num mundo marcado por fundamentalismos, intolerâncias e indiferenças para com o valor ontológico da vida humana. Diante dessa realidade, existem as tensões sociais inerentes à ordem moral multicultural e a noção de esfera pública democrática secularizada que precisa de uma extensa análise, como vemos no esforço filosófico de interpretação feita por Taylor em torno das novas condições de

crença. Entendo que, por essas razões, se fazem pertinentes no debate sobre questões da ética da vida cotidiana contemporânea nas sociedades democráticas liberais, concernentes às suas visões de mundo: tanto de um ângulo liberal atomista radical como holista, que articula o que venha a ser essas linhas de força da política da secularização e do lugar das religiões na esfera pública desde o pensamento tayloriano, que preza pela defesa da dignidade imponderável da vida humana em sua plenitude de sentido no estofa da modernidade. Importa, agora, formular uma reconstrução do modo mais adequado possível sobre a questão dos significados da secularização e de suas implicações éticas sobre o lugar que as religiões ocupam na esfera pública, a partir do pensamento filosófico de Charles Taylor.

### 3.1 REFORMA E RELIGIÃO NATURAL COMO IMPULSOS METABÓLICOS DAS CONDIÇÕES DE CRENÇAS MODERNAS

Tendo a intenção de compreender cada vez melhor a noção de afirmação da vida cotidiana na constituição da identidade do *self* dos agentes humanos, é que Taylor busca estudar o impacto do significado secularizante deste hiperbem na esfera pública moderna. A questão neste sentido se articula com o estudo em paralaxe do processo da secularização no Ocidente, contando com abrangentes movimentos dentro do escopo do cristianismo latino. O que se deu foi uma intensa demanda de aprofundamento dos sentidos do fenômeno da secularização e de sua capacidade de compreensão do agir humano em nosso presente de pressões cruzadas na era secular. Este movimento, paradoxalmente, teve os seus impulsos iniciais intensificados por meio das iniciativas das reformas amplas, que desembocaram no fluxo do movimento do deísmo<sup>51</sup>, que modificaram profundamente a visão de mundo em relação às posturas do mundo antigo e medieval. Sendo assim, a era secular é marcada, inicialmente, pela obra da Reforma<sup>52</sup>, de forma geral, que contribuiu significativamente para o aprofundamento

---

51 Segundo Taylor (2014, p. 33), o movimento do deísmo do século XVIII obviamente refletiu o novo sentido do *self* e a sua relação com o mundo. E o ponto em que ele o refletiu de modo mais claro foi em sua noção de Deus como supremo arquiteto do universo, que foi construído para funcionar de acordo com as leis causais objetivas. A ordem cósmica edificada dessa maneira não era uma ordem de significados, isto é, uma ordem em virtude das ideias que corporificava, mas antes em virtude dos seus elementos que se entrosavam perfeitamente em seus efeitos recíprocos. Advém daí a imagem do universo como um relógio. E aquilo que Deus era como suprasujeito, o ser humano estava destinado a alcançar, à medida que captava mais e mais das leis do universo e se tornava mais e mais capaz de secundar a ordem natural com o seu próprio artifício.

52 Smith (2020, p. 233) elucida de forma precisa que Charles Taylor em sua obra fundamental, *A secular Age*, nos oferece uma genealogia do nosso presente na tentativa de compreender como o Ocidente cristão acabou desembocando em uma "era secular". Como foi que passamos do encantamento quase mágico da Idade Média cristã para o desencantamento raivoso do mundo na modernidade? Como passamos de uma compreensão sacramental

da forma de vida secular. Na leitura tayloriana existe uma espécie de sedimentação que advém do passado e influi taxativamente no presente de pressões cruzadas, isto quer dizer que a noção da qual nos encontramos é definida pela história pregressa, de como se chegou a este estado de coisas. Assim, a amplitude da análise dos dilemas morais e espirituais hodiernos requer um exame filosófico detalhado dos elementos que compuseram a história secular em curso que, segundo James Heft (1999, p. 10),

[...] muito do trabalho interpretativo de Taylor sobre a história da filosofia usa o método de "recuperação", em que se faz um esforço simpático para entender cuidadosamente o que foi dito, e, em seguida, estabelecer o discernimento, à luz das preocupações atuais, do que resta de valor e do que pode ampliar a nossa compreensão de nós mesmos e de nossa cultura.

Aqui reside a situação, mormente necessária, de se buscar uma espécie de autocompreensão da situação vigente no presente que se estabelece como critério parcial na tomada de posição e percepção de supressão de uma condição histórica precedente. Nesta direção, conforme Taylor (2010a, p. 45), “[...] há uma inescapável (embora geralmente negativa) referência a Deus na própria natureza da nossa Era secular”. Ora, a análise inicial que a leitura tayloriana faz sobre o problema e redefinição do significado da secularização requer o reconhecimento da relevância e da repercussão que foi produzida pela complexa obra da Reforma num sentido abrangente, sendo que isso inclui o ato de se levar em consideração diversos movimentos reformistas. Estes fenômenos reformistas podem ser mapeados na análise de Taylor desde o século XII, sendo que tais movimentos objetivavam desenvolver modos inovadores e distintos de formas de vida e espiritualidades, sendo que todos estes se concentram na condição do agente humano com seu *self* atomizado. Para Taylor (2010a), existe uma história de subtração que assevera de forma imperativa o fato de que as pessoas, ao tomarem como base o arcabouço de explicações científicas sobre o mundo, começaram a não mais recorrer às explicações oferecidas pela teologia da igreja cristã, na

---

do mundo permeado da presença de Deus (e de outros espíritos) para o confinamento imanente e plano do universo como uma realidade totalmente natural (e autossuficiente?). Quando e por que abandonamos nossa peregrinação rumo à cidade de Deus e passamos a nos sentir bem na cidade terrena? Uma parte importante da genealogia de Taylor deixará nervosos os protestantes: de acordo com a tese persuasiva do autor, o desencantamento do mundo que acabou resultando em nossa “era secular” se deveu, em certa medida significativa, a um subproduto involuntário da Reforma. Cada vez mais preocupada em enfatizar as realidades deste mundo, a interpretação protestante da vida doméstica, econômica e política se viu suscetível a trajetórias frankstênicas em que este mundo da vida criacional foi valorizado em vez de um fim “celestial” transcendente (Taylor chama isso de “eclipse do céu”). Quem precisa de uma visão beatífica quando há tanto trabalho a ser feito “aqui embaixo”? De fato, o protestantismo viria a ser marcado por um antiplatonismo profundo, já que o platonismo seria interpretado como um gnosticismo incipiente.

perspectiva de se elucidar o que seria o real. Com isso, o advento das ações promovidas pelo deísmo providencial ganha espaço com uma série de práticas seculares que passaram a explicar pela vida, um novo imaginário, o sentido imanentista do real. A doutrina abrangente do deísmo providencial viabilizou as ações do humanismo exclusivo na modernidade. Assim, segundo Smith (2021, p. 83-84),

Assim, não basta indagar como adquirimos a permissão de parar de crer em Deus; precisamos também inquirir sobre o que surgiu para substituir essa crença. Pois não é que nossa era secular seja uma era de *descrença*; é uma era de crença no oposto. Não podemos suportar a vida num mundo sem sentido. Portanto, se a transcendência que anteriormente dava sentido ao mundo se perdeu, precisamos de uma nova narrativa sobre o sentido – um novo “imaginário” que nos permite imaginar uma vida com sentido dentro desse (agora) novo universo de gás e fogo. Esse imaginário “substitutivo” é o que Taylor chama de “humanismo exclusivo”, e seu alvo continua sendo discernir como o humanismo exclusivo se tornou uma “opção de vida” na modernidade, resistindo às histórias de subtração típicas, as quais propõem que, uma vez esvaídas as crenças religiosas e metafísicas, restam-nos apenas desejos humanos comuns, e estes constituem a base do nosso humanismo moderno. Trata-se de um ponto importante, e não entenderemos a crítica que Taylor faz às histórias de subtração sem levar em conta isto: na perspectiva das histórias de subtração, o humanismo exclusivo moderno é apenas o *télos* natural da vida humana. Somos livres para sermos os humanistas exclusivos que nascemos para ser, quando escapamos das armadilhas da superstição e do jugo da transcendência. Nessas versões da narrativa, o humanismo exclusivo é “natural”.

Para mais, temos com as histórias de subtração a elucidação da mutação importante que se estruturou com o advento do processo de desencantamento do mundo. Esta postura buscou articular alternativas racionalmente possíveis de explicações para o real, em detrimento das explicações oferecidas pelas fontes da teologia cristã latina. Diante deste problema da alternativa de novas fontes, o que se ergueu como desafio foi a aporia das alternativas de interpretação sobre o que viria a ser a vida em plenitude e sua não disponibilidade para todas as pessoas. A intensificação do desencantamento resultou, para Baptista (2015, p. 71), “[...] da ciência que ajudou a desencantar o universo e abriu caminho para o humanismo exclusivo, pois também era necessária a confiança nos próprios poderes de ordenamento moral, e isso contou com ampla participação religiosa”. Neste sentido, o mundo da antiguidade possuía nos movimentos do helenismo uma alternativa, como vemos no caso do epicurismo, com o estabelecimento de funcionamento do humanismo exclusivo. Porém, este movimento do humanismo exclusivo teve um



longo processo de assimilação moderna, sendo estratificado em uma série de fases, contando, assim, com a participação das mais variadas formas de vidas presentes no cristianismo. Todavia, em sua análise, Taylor está atento às mudanças que aconteceram e que modificaram as condições de crença de forma contrastante com a religião entre os anos de 1500 até 2000 no âmbito da cultura sociopolítica secularizante no Ocidente.

O significado da secularização aqui examinado, concentra-se na questão do tempo secular como sendo um dos temas fundamentais da obra de Taylor, *A era secular*.<sup>53</sup> Ademais, Taylor tem outros textos que nos ajudam a extrair implicações éticas deste pano de fundo secular. O problema enfrentado por Taylor em sua reflexão sobre a secularização se centra no fenômeno religioso desenvolvido na sociedade ocidental, canalizando-se fundamentalmente e limitadamente nos casos europeus e estadunidenses. Inicialmente, podemos constatar que muitas áreas são abordadas por Taylor, tais como a sociologia das religiões, a filosofia da religião, a ciência política e a própria teologia. O estudo de Taylor, segundo Balado Ruiz-Gallegos (2017), aborda, de forma nuclear, a questão do tempo entre os eventos da Reforma até os nossos dias. A perspectiva erigida mostra-se multifacetada, sendo a primeira delas, o deslocamento da religião para um espaço subalterno, pois assim, ela se converte num fenômeno demarcado pela privacidade que foi minando o protagonismo público que até então a religião cristã vinha exercendo no ocidente. Taylor segue em sua longa argumentação, evidenciando que não existe apenas uma questão de aumento da descrença na era secular modernidade; porém, o que se tem são as novas condições de crenças que foram sendo erguidas, e, assim, a imagem de mundo que se tinha antes passou por uma contínua mutação em suas configurações das práticas religiosas.

Dentro deste cenário conceitual, o filósofo canadense faz uma reconstrução das circunstâncias e das condições hodiernas, para poder visualizar uma nova proposta de vivência da fé religiosa, sendo dado o devido destaque para as

---

53 Segundo explica Balado Ruiz-Gallegos (2017, p. 74), o filósofo canadense publicou a obra *A Secular Age* editada pela Harvard University Press com o número de 896 páginas. Destacamos que a edição brasileira que foi traduzida com o título de *Uma era secular* no ano de 2010 pela editora Unisinos conta com um número maior de páginas. Este trabalho de tradução do inglês foi feito por Nélio Schneider e Luzia Araújo somando o número de 930 páginas. Taylor trata do lugar da religião na sociedade ocidental que passou por profundas modificações nos últimos tempos e que atualmente forjou a mentalidade que temos ao vivermos numa era secular. Em seu extenso livro, Charles Taylor trata do significado dessas modificações, descrevendo rigorosa e detalhadamente a passagem de uma sociedade em que praticamente era impossível não acreditar em Deus para a nossa sociedade na qual até mesmo para os crentes mais devotos a fé será encarada somente como uma possibilidade humana entre outras. Numa perspectiva de filosofia da história, Taylor examina o desenvolvimento dos aspectos seculares centrados no "cristianismo ocidental" e a contínua multiplicação de novas opções religiosas, espirituais e até mesmo antirreligiosas do fenômeno da secularização.

tradições teológicas católicas e protestantes do cristianismo ocidental. Sendo assim, temos que fazer alguns apontamentos sobre a concepção de secularidade de tipo 1 entre as 3 trazidas por Taylor. Neste sentido, o aporte teórico utilizado por Taylor está firmado na concepção contestatória de Casanova (1994), que concebe a questão desacreditando da hegemonia da noção de religião privada, expondo, assim, o sentido de que no fundo existe um significado primário de secularidade operada como desconexão entre a fé e a religião. Se antes do advento da Reforma a religião permeava toda a vida, após este processo, se torna cada vez mais complexo localizá-la em um determinado lugar, pois, desde então, o fenômeno da religião foi desinstalado de seu lugar tradicional, não estando mais fixada nos moldes precedentes e, muito menos, a sua importância sociopolítica pode ser vista com a mesma volúpia de outrora. Para Taylor (2010a), existe um segundo significado para a secularização que pode ser capturado com o declínio da crença e das práticas religiosas, em que as pessoas foram se afastando de Deus e, conseqüentemente, da Igreja enquanto instituição. Existe, ainda, um terceiro significado de secularidade que se dá por dentro da própria noção de que a crença deixou de ser encarada com certo automatismo e de modo axiomático.

O problema vai sendo desenvolvido na direção daquilo que Taylor articula sobre a noção da existência de um estado de plenitude e ainda de sentimento de ausência, melancolia e tédio na vida do *self*. O filósofo canadense se estriba em sua argumentação na terminologia trazida por P. Berger sobre a “outra condição”, que foi cunhada por Robert Musil. Logo, estes são os momentos em que a realidade ordinária acaba sendo suprimida e, assim, surgem lampejos de algo que é assombrosamente outro, com um tipo de estado de consciência no qual Musil também descreve como sendo “a outra condição”. Aqui entra em cena um tipo de estado de intermédio, por meio do qual o agente humano, mesmo não encontrando a plenitude ou o sentido que lhe conduziria a esta “outra condição”, acaba conseguindo viver com alguma tranquilidade pautada pela prática de costumes que viabilizam um estado mental estável de coerência em sua vida cotidiana. Sendo assim, neste estado apaziguador da existência que é o intermediário, não se busca um aprofundamento existencial da vida, mas cultiva-se a mesma, buscando a fuga das grandes complicações para que contribua para o seu bem-estar humano e lhe mostre que a vagarosa progressão se dá em direção à plenitude, sendo que,

inevitavelmente, o equilíbrio da condição intermediária sofrerá determinado abalo, pois, segundo Taylor (2010a, p. 19-20),

Depois, em terceiro lugar, há uma espécie de condição intermediária estabilizada, à qual geralmente aspiramos. Trata-se de uma condição em que encontramos uma maneira de escapar das formas de negação, exílio ou vazio sem ter alcançado a plenitude. Aceitamos uma posição intermediária geralmente com uma ordem estável ou até mesmo habitual na vida, na qual fazemos algo com algum significado para nós, como, por exemplo, coisas que contribuem para nossa felicidade usual, ou que são gratificantes de diversas maneiras, ou que contribuem para o que concebemos como o bem. Ou geralmente, no melhor cenário possível, todas as três: por exemplo, esforçamo-nos para viver felizes com nossa esposa e filhos, ao mesmo tempo em que praticamos uma vocação que consideramos gratificante e que também constitui uma contribuição evidente para o bem-estar do ser humano. Porém, é essencial a essa condição intermediária, primeiro, que a rotina, a ordem, o contato regular com o significado em nossas atividades diárias, de algum modo conjure e mantenha afastados o exílio, o enfado ou o confinamento no monstruoso; e, segundo que tenhamos alguma sensação de contato contínuo com o lugar de plenitude e de progressão lenta em sua direção ao longo dos anos. Não podemos renunciar a esse lugar, ou perder totalmente a esperança de alcançá-lo, sem que o equilíbrio da condição intermediária seja minado.

Dentro deste horizonte, a concepção de Deus é uma ideia normativa, pois esta noção anima o pano de fundo da vida cotidiana que resultará na articulação forjada por um conceito caro no pensamento de Taylor, que é o de afirmação da vida cotidiana<sup>54</sup>. O problema que Taylor levanta é o de como passamos de um estado no qual o cristianismo era vivenciado pelas pessoas de uma forma bastante espontânea, conforme uma leitura teísta, para um estado de coisas em que passa a existir a efusiva oscilação de posições, pois a força da interpretação de cada sujeito ganha espaço em autonomia e liberdade, sendo que, mais adiante, no decurso da história, a ausência de fé se converte para muitos agentes humanos em sua posição oficial com ares de indiferença cética. Na perspectiva tayloriana, existe um marco de espontaneidade precedente que será abandonado e, assim, se passará para uma espécie de marco reflexivo, pois, desta maneira, se erguerá duas formas distintas de se experienciar o mundo, a saber: aquela pautada pela visão de mundo do crente e a dos seculares. Desse modo, podemos sintetizar expondo que, para Taylor

---

54 Segundo Taylor (2013, p. 28), na linha da ética aristotélica tradicional, a "vida" era importante como o pano de fundo e apoio necessários ao "bem viver" de contemplação e à ação das pessoas como cidadãos. Com a Reforma, encontramos um sentido moderno, de inspiração cristã, de que a vida cotidiana era, pelo contrário, o próprio centro do bem viver. A questão crucial era como essa vida era levada, se em atitude contrita e no temor a Deus ou não. Mas a vida dos tementes a Deus era vivida no matrimônio e em seu chamado. As formas "superiores" de vida precedentes foram, por assim dizer, destronadas. E, com isso, vinha com frequência um ataque, velado ou aberto, às elites que haviam feito dessas formas a sua província. Creio que essa afirmação da vida cotidiana, embora não incontestada e com frequência aparecendo em forma secularizada, tornou-se uma das ideias mais poderosas da civilização moderna.

(2010a), a secularização tem três esferas de nuances: (i) a da religião que se retira da vida na esfera pública; (ii) aquele tipo de crença e prática que está ou não em forma de regressão; (iii) uma espécie de crença ou compromisso que tem as suas condições em estado permanente de análise. Em outra linha de força, torna-se complexo tecer elucidações plenas sobre o fenômeno religioso em nossa era, isto em razão de seu caráter multifacetado e poliédrico.

A situação de nossa era desdobra-se no decurso da história cultural das sociedades no ocidente, apesar de ter a sua base forjada pela religião cristã, avançou e deixou de ser marcada pela busca da plenitude que estava para além da imanência da vida humana transitória, passando a ser protagonizada por uma era de conflitos onde tudo pode ser exposto aos ditames dos juízos da razão instrumental. O resultado desta questão é que o sentido do fenômeno religioso recebe a carga de dupla interpretação, seja na linha da transcendência ou da imanência. Contudo, a questão que permanece é a de que se faz necessário recorrer a algo que esteja para além da vida terrena e, assim, avaliar de maneira forte em que sentido o transcendente é algo que detém algum tipo de conteúdo preciso que possa ser perscrutado e tematizado. Tudo isso resulta, segundo Balado Ruiz-Gallegos (2017), em algo que recai na aporia da fratura antropológica que se deu na modernidade em que, por um lado, Deus e as questões sobrenaturais continuam sendo dignas de veneração, porém, de outro ângulo, se constrói um tipo de humanismo exclusivo que se basta a si mesmo, e que ganha força e influência para dentro dos desdobramentos histórico-culturais da modernidade no decurso do processo de secularização da esfera pública moderna.

Ao tratar do problema do humanismo autossuficiente, Taylor denota que este é uma opção que está presente atualmente nas sociedades contemporâneas de um modo bem diferente do que na era antiga. Vejamos que, no caso do epicurismo, este tipo de formação se dirigia a um grupo de pessoas muito reduzido, uma elite. A escola epicurista não negava a existência de deuses, porém, esta negava que tal perspectiva tivesse ampla importância no desenvolvimento da vida humana. Conforme percebemos, esta situação não representa o fato de que a secularidade moderna se um tipo de ajuste com o fluxo do humanismo exclusivo, pois esta corrente não se constituiu como a única opção ao apelo da religião, evidentemente que existem outras correntes culturais, tais como a da desconstrução e o pós-estruturalismo. Neste sentido, argumenta Taylor (2010a, p. 33-34),

Essa tese, que situa o humanismo exclusivo apenas na modernidade, pode parecer direta demais e sem exceções para ser verdadeira. E, de fato, existem exceções. Até onde sei, o epicurismo antigo era um humanismo autossuficiente. Admitia deuses, mas negava sua relevância para a vida humana. Minha réplica aqui é que uma andorinha só não faz verão. Estou falando sobre uma era na qual o humanismo autossuficiente torna-se uma opção amplamente disponível, o que jamais havia sido no mundo antigo, onde ele foi abraçado apenas por uma pequena minoria da elite, que consistia ela própria uma minoria. Tampouco quero alegar que a secularidade moderna seja de algum modo coincidente com o humanismo exclusivo. Por uma razão, na forma como estou definindo, a secularidade é uma condição na qual nossa experiência de e nossa busca por plenitude ocorre; e isto é algo que todos nós compartilhamos, crentes e descrentes igualmente. Mas também não é minha intenção alegar que humanismos exclusivos oferecem as únicas alternativas à religião. Nossa era tem testemunhado um forte conjunto de correntes a que se poderia chamar de anti-humanismos não religiosos, que circulam sob vários nomes hoje em dia, tais como “desconstrução” e “pós-estruturalismo”, e que encontram suas raízes nos escritos imensamente influentes do século XIX, especialmente os de Nietzsche. Ao mesmo tempo, existem tentativas de reconstruir um humanismo não exclusivo em bases não religiosas, que podemos ver em várias formas de ecologia profunda.

De um lado, observo que o humanismo exclusivo foi sendo introduzido e tomou o seu espaço de uma forma sorrateira nas sociedades modernas com um gesto formal intermediário, a saber, o do deísmo providencial, que se tornara factível devido ao desenvolvimento dos fenômenos históricos precedentes ligados à corrente da ortodoxia teológica do cristianismo praticado e pensando no Ocidente. Segundo Taylor (2010a), o fenômeno da secularidade moderna não se constituiu num tipo de redescoberta de algo que estava eclipsado, não existindo, assim, a pretensão de se estabelecer descuidadamente a narrativa das histórias de subtração. O que o filósofo canadense pretende aqui é tecer uma réplica que tenha a intenção de refletir sobre a ontologia da subjetividade, que estava sendo confinada por elementos e aspectos que a tratavam de observar com nitidez o que era desde a antiguidade e que sempre esteve ali, de tal forma que subtraía robustamente aquilo que dificultava a percepção subjacente e que poderia florescer sem maiores problemas no decurso da mudança das condições de crença. Todavia, cabe considerar a questão da mutação nuclear que conduziu a cultura ocidental a esta nova situação de mutabilidade das condições de crença, que foi uma das consequências do humanismo exclusivo ao se tornar uma opção abrangentemente disponível. Nesta direção, pergunta Taylor (2010a, p. 36): “[...] como isso aconteceu? Ou, dito de outra forma, o que é exatamente isso que aconteceu a ponto de as condições de crença alterar-se da maneira como venho descrevendo? Estas não constituem questões fáceis de responder”.

O esforço inicial de Taylor, ao começar a primeira parte de seu estudo sobre o significado da secularidade, se dá com a análise da obra da Reforma, em que ele realiza uma análise rigorosa de descrição no intuito de focalizar os impulsos de seu recorte conceitual da história da secularização e do lugar das religiões na esfera pública moderna. O que noto no exame de Taylor é o gesto de desvelar qual seja o papel da Reforma nestes desdobramentos evolutivos na longa história da cultura moderna. Igualmente, a visão de mundo ateísta era algo inconcebível como norma para a conduta humana. Com o passar dos séculos, chegando ao ano 2000, o mundo encantado desapareceu em grande medida; esta tese encontra-se em linha com a teoria weberiana do desencantamento do mundo. A esta tese, Taylor faz menção continuamente ao longo de sua reflexão, sendo que a sua análise se direciona em fazer uma articulação do humanismo exclusivo. Com isso, o desencantamento do mundo forjou a vertente do progresso científico que viria para desconstruir mentalidades fundadas em crenças supersticiosas e mágicas. Em detrimento disto, aconteceu o fortalecimento das explicações fundamentadas num saber científico e racional. Nesta perspectiva, Taylor (2010a), argumenta que assim entra em cena o *self* protegido, que não se contenta com o desencanto do mundo, porém, precisa construir a sua autoafirmação subjetiva na direção de uma opção positiva do humanismo exclusivo como um espírito independente. Esta questão recai como implicação moral para dentro do mundo contemporâneo como sendo um espaço de *selfies* e mentalidades que são marcadas por esta proteção, advinda do império da racionalidade científica desencantadora.

O *self* poroso tem a sua representação na figura do humano que é suscetível à influência daquilo que seja advindo da fonte do transcendente e do sobrenatural. Enquanto o *self* protegido detém agora a capacidade de estar num estado de desvinculação e distanciamento de dependência destas fontes sagradas, pois em sua nova forma de encarar o mundo desencantado a sua postura é a de autossuficiência secular. Na articulação tayloriana sobre a secularidade, tem-se no decurso do período medieval um tempo eivado de mentalidades mágicas e de posturas piedosas com o seu acento na fonte teológica da sacramentalidade eclesial como autoridade. No desdobramento desta argumentação, Taylor faz referência às características de equilíbrio entre sagrado e profano, que as festas licenciosas como

a do Carnaval<sup>55</sup> promoviam, colocando o tempo do mundano da época de cabeça para baixo. A reflexão realizada, para Balado Ruiz-Gallegos (2017), está presente na relação que se faz em razão de o tempo capturar a tensão entre a noção de eternidade e tempo secular. Assim, existe a compreensão de tempo que é a do tempo superior, sendo esta responsável pela reordenação configuradora do tempo secular ordinário. A razão de o tempo ser superior está posta na herança que o território europeu teve em especial da parte da filosofia platônica e de certa forma de toda a corrente da filosofia grega antiga. Sendo assim, o real, ou seja, a plenitude do ser encontrava-se fora do tempo ordinário; no fundo, seu fundamento ontológico estava presente naquilo que era imutável. Logo, o tempo passa a se mostrar como uma imagem instável da própria noção de eternidade. Este tempo ordinário é imperfeito e tende sempre para a imperfeição, pois esta questão de situar o tempo adquire diversas compreensões. Segundo Taylor (2010a, p. 76),

Uma vez que os acontecimentos são situados em relação a mais de um tipo de tempo, a questão de situar o tempo adquire uma forma bem diferente. Por que os tempos superiores são superiores? A resposta é fácil para a eternidade que a Europa herda de Platão e da filosofia grega. O ser realmente real está fora do tempo, não se modifica. O tempo é uma imagem imóvel da eternidade. É imperfeito, ou tende à imperfeição. Para Aristóteles, isto é bem autêntico do sublunar. Nada aqui pode ser tomado como estando totalmente bem conforme a sua natureza. Mas existem alguns processos que refletem a eternidade sem falhas: por exemplo, as estrelas em seus cursos circulares sem começo nem fim. A tendência geral desse pensamento era preferir um universo sempiterno, ou seja, um universo que passou por transformações, mas no qual não houve nem começo nem fim. A verdadeira eternidade estava adiante disso; era fixa e invariável.

Em sua análise da era secular, Taylor avança e se centra na leitura do problema do fenômeno da religião no período medieval, que, em sua constatação, se constitui muito mais numa espécie de religião do fazer do que do saber. Entretanto, percebemos na análise do estudo sobre a questão da obra da Reforma o desenvolvimento precedente de uma espiritualidade que valorizava muito mais a morte do que a vida, antes do influxo do movimento reformatório entrar em cena, pois a relevância deste dado se dá pelo fato de ter influenciado fortemente os desdobramentos da escatologia cristã no tempo do medievo. O pano de fundo

---

55 Para Taylor (2021, p. 149), a noção de “festivo” a que ele se refere deve ser entendido num sentido amplo. Inclui festas e peregrinações. Implica em um grande número de pessoas que se reúnem fora da rotina cotidiana, e fora do seu contexto geográfico, como é o caso da peregrinação, mesmo que se resida num lugar de ritual da festa, porque rompe com a ordem cotidiana das coisas. Podemos reconhecer os carnavais de então como num outro tipo desta mesma espécie que, por exemplo, todavia pervive de algum modo no Brasil. Por outro lado, estas reuniões lhe colocam em contato com o sagrado, ou ao menos com algum poder maior. Isto se pode manifestar na forma de cura, como em Lourdes. Porém, incluindo quando não se faz, está presente a sensação de aproveitar algo mais profundo.

envolvendo a questão dos sacramentos está conectado com a concepção de que esta seja uma crença desviada num tom de magia branca, tendo como resultado a mistificação da inteligência na fórmula sacramental do *ex opere operato*<sup>56</sup>. O problema é o de que existe um mal-estar sobre a questão da espiritualidade no medievo, conectado às questões mais relevantes da teologia que implicaram em posturas desconfiguradas sobre a vivência sacramental dos fiéis e do clero. O movimento teológico da Reforma se volta justamente contra estas práticas, colocando em exame abrangente tudo aquilo que fora considerado como sendo abusos praticados nestes contextos, não caindo no erro de tecer condenações universais. Diante disto, a questão do mágico, do sagrado e do transcendente, que foram manipulados como elementos de trapaça, acabaram sendo motivo de se estigmatizar equivocadamente o medievo como um período de obscuridade e trevas<sup>57</sup>.

A obra da Reforma intervém com significatividade em todo este sistema teológico de crenças medievais. De modo contundente e objetivo, volta-se contra a teologia dos sacramentos e também contra a forma da liturgia em uso pela Sé Romana. Neste ambiente teológico é que a Reforma estabelece três esferas de melhora da vida espiritual de seus fiéis: (i) a necessidade de uma vida devota interna e de intimidade com a divindade; (ii) a desconfiança em relação aos sacramentos e a aura de magia que a igreja propagava sobre estes meios da graça e (iii) a salvação somente por graça e fé na obra de Cristo Jesus. Todavia, a obra da Reforma segue colocando em jogo outras questões relevantes da vida cotidiana, pois buscou resolver a questão do uso do sagrado no seio da Igreja. Segundo Taylor

---

56 Gassmann e Hendrix (2002, p. 196) elucidam que literalmente tal expressão pode ser entendida como "pela obra realizada". Esta expressão indica que entre os escolásticos a validade e eficácia dos sacramentos dependem do poder de conferir graça que os próprios ritos possuem e não dos méritos do recipiente ou do oficiante; esta foi criticada pelos reformadores por negligenciar a importância da fé da pessoa que recebe o sacramento.

57 Conforme Pedrero-Sánchez (2000, p. 18-19), expressões como *medium aevum*, *media tempestas* e *mediae aetas* aparecem depois em historiadores e especialmente em filólogos ao longo dos séculos XVI; Joaquim de Wat (1501), João de Heerwager (1532), Marco Welser (1575), Adriano Junius (1575), Conisius (1601), Goldats (1604), Vassius (1662). Du Cange (1678), no seu célebre Glossário, fala da *mediae et infimae latinitatis*, e Jorge Horn (1663) denomina *medium aevum* o período compreendido entre os anos 300 a 1500. Foi Cristóvão Keller, no final do século XVII, com a sua obra *Historia medii aevi a temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam*, quem contribuiu para a consolidação e generalização da expressão com o sentido que permanece até os nossos dias. O termo, pois, já havia nascido, porém não se tinha produzido um autêntico interesse por esse período da história da humanidade. Pelo contrário, a nota dominante durante os séculos XVI e XVII foi o desprezo por essa época, a qual não era compreendida. Os homens da Renascença desprezavam uma época que, segundo eles, tinha esquecido a tradição clássica greco-latina e adulterara a língua de Horácio e de Cícero. Assim sendo, por motivos diferentes, embora convergentes, a Idade Média identificava-se com o obscurantismo e a intolerância. Os defensores da reforma luterana, por razões óbvias, rejeitam igualmente uma etapa que esteve sujeita ao domínio da Igreja. O momento culminante de desprezo pela Idade Média foi o século XVIII. A Ilustração e o Racionalismo acreditavam orgulhosamente no progresso ilimitado da espécie humana, acusando a Igreja de paralisia, imobilismo e irracionalidade. Para os homens do Iluminismo, a Idade Média era sinônimo de idade das trevas e, ao fechar-se o século XVIII, sob a égide da Revolução, identificava-se com a época da opressão feudal. Do século XVI ao XVIII, portanto, não houve inteligência histórica sobre essa época. Se algo se salvava daqueles séculos tenebrosos – Dante, Petrarca ou Giotto – era pela sua condição de precursores dos novos tempos, da Renascença.



(2010a), a questão jurídica sobre a concepção penal teve a sua relevância, tendo em vista que tal problemática desenvolveu o seu papel central nos desdobramentos posteriores do estatuto da fé e da força que o deísmo ganhará ao longo dos consequentes desenvolvimentos dos eventos históricos da secularidade modernidade. A produção do processo de desencantamento do mundo pela racionalidade iluminista resulta na dessacralização da visão de mundo. A Reforma não foi e não é um movimento unitário, mas, fundamentalmente, as fileiras teológicas calvinistas se opuseram frontalmente à fórmula *ex opere operato*, no sentido de reivindicar que a fé do agente humano seja base de sua motivação para a vida interior receber a produção dos bens da graça sacramental. Desde um olhar histórico-conceitual, a evolução da análise tayloriana retoma o problema no curso das reformas iniciadas por Gregório VII no século XI, até chegar aos eventos da Reforma protestante do século XVI.

Ademais, cresce a mentalidade de que a natureza detenha o império da autonomia, implicando assim na desconstrução da mentalidade hegemônica de que o mundo seja regido por um poder sobrenatural. Logo, a natureza ganha atenção no sentido de se mostrar como algo que tem vida própria, sendo que esta percepção não mais ficará atrelada à imagem de Deus como o criador de todas as coisas. Esta perspectiva naturalista centra-se na construção de uma antropologia que tem como fonte moral a obnubilação da clássica imagem do Deus providente e mantenedor da vitalidade de sua criação. Um dos elementos mais relevantes desta época foi uma formulação da concepção de lei natural com inspiração, tanto na filosofia aristotélica quanto na reflexão tomista, tendo os seus expoentes de destaque em Hugo Grócio e Samuel Pufendorf. O deslocamento desta nova mentalidade jurídica natural segue sendo produzida até o advento do positivismo jurídico. Esta trama incide no campo da filosofia moral que passa a ser guiada pelo critério do agir puramente racional. O pensador referência nesta perspectiva é o francês René Descartes, com a sua filosofia racionalista e metódica. Esta circunstância fomenta a formação de uma moral de conduta racional do *self* protegido que será, a partir de agora, a sua própria autorreferência. Neste sentido, articula Taylor (2010a, p. 167-168),

Essa nova ética de controle racional pressupõe o desencantamento, como vimos acima. Na verdade, é uma das forças que o produz, que opera nesse sentido junto com a rejeição da Reforma ao antigo sagrado. Ela contribui, assim, para a criação da nova identidade a que chamei de *self* protegido. Mas ela também a intensifica. O *self* protegido é o agente que não mais

teme demônios, espíritos, forças mágicas. Mais radicalmente, estes não mais influenciam; eles não existem para ele. Seja qual for a ameaça ou outro significado que profiram, não mais “chega até” ele. Agora o agente racional desengajado realiza uma operação semelhante no desejo. Evidentemente, nossos desejos ainda influenciam como inclinações de facto. Porém, estão destituídos de qualquer significado mais elevado ou aura; são simplesmente solicitações de facto. Devemos ser capazes de nos afastar de todos eles e determinar racionalmente a melhor forma de nos dispor deles.

Entretanto, a partir deste pano de fundo é que Taylor aborda o processo evolutivo da autonomia do *self* em sua condição atomizada, sendo parte do estudo no qual acontece a reconstituição da grande erradicação que tem como vetor central a questão do deísmo providencial. Este fenômeno é um dos problemas centrais que Taylor trata em seu estudo sobre a secularização, tendo em mente que a tarefa em curso é a de buscar compreender como se moldou o humanismo da modernidade e, ainda, como se deu o movimento de desconstrução do poder da dimensão do transcendente, que foi se constituindo apenas em uma opção a mais de forma de vida para os grandes contingentes de grupos ao longo dos desdobramentos da cultura na modernidade ocidental. Na perspectiva de Andrade (2013), para a reflexão tayloriana, qualquer estudo que tem a intenção de desvelar, interpretativamente, o percurso deste processo que eclipsou a dimensão divina da cultura ocidental terá que retirar a reflexão sobre Deus de sua condição de ser o eixo nuclear por meio do qual o mundo vinha se organizando de um modo sociopolítico. Este era o caso anverso do mundo em sua fase medieval europeia, e, sendo assim, desde a lente da leitura tayloriana, teremos de nos ater metodologicamente ao processo composto por uma filosofia da história, que comporte a análise do fenômeno do deísmo como um dos elementos desencadeadores da ação humana, em prol de posturas pautadas a partir de então, em fatores de corte antropológicos, racionalistas e cientificistas.

Ocorre que, para entrarmos no emaranhado dos acontecimentos que possibilitaram a operação da carga de influência do deísmo na cultura ocidental, torna-se importante considerar as múltiplas facetas que este movimento deísta passou a demonstrar no decurso da secularização. Assim, argumenta Taylor (2010a, p. 269),

Vamos retornar agora para a linha mestra da nossa história: de que forma o humanismo exclusivo se tornou uma opção de vida para um grande número de pessoas, primeiro entre as elites e, mais tarde, de um modo mais

abrangente? A gênese se dá por meio de um estágio intermediário, ao qual geralmente nos referimos como “deísmo”. Existem inúmeras facetas disto, e quero destacar três delas nos capítulos desta parte. A primeira gira em torno de uma noção de mundo como criação de Deus. Esta noção, que, sem dúvida, é totalmente ortodoxa como a noção geral, passa por uma mudança antropocêntrica ao final do século XVII e no XVIII. Vou denominar “Deísmo Providencial” o desfecho dessa mudança. A segunda faceta do Deísmo é a passagem para a primazia da ordem impessoal. Deus relaciona-se conosco primeiramente ao estabelecer uma determinada ordem das coisas, cuja forma moral podemos facilmente assimilar, se não nos deixarmos enganar por noções falsas e supersticiosas. Obedecemos a Deus ao seguir as determinações dessa ordem. Observamos uma terceira faceta do Deísmo na ideia de uma religião natural original verdadeira, obscurecida por acréscimos e distorções e que deve agora tornar-se clara novamente.

O desencadear destes fatos se aprofunda com o processo de desencantamento que passa a forjar o ritmo da visão de mundo em uma nova forma de uniformização de objetivos e princípios póstumos a era pós-axial<sup>58</sup>. A grande erradicação envolve o distanciamento entre o fato social e o religioso, sendo isto referente ao menos no que diz respeito à noção de totalidade de funcionamento da vida social. O agente humano atomizado moderno, que outrora já nascia dentro de uma tradição sociorreligiosa comum, agora segue a trajetória da grande separação com este tipo de visão de mundo religiosa tradicional. Esta conjuntura não significa que este agente humano atomizado moderno se constitua como um ateu declarado, porém, o que acontece é a sua desvinculação da tradição religiosa como elemento institucional e totalizador das suas condições de crença. Este estado de coisas proporciona o enfraquecimento da noção de pertença a qualquer espécie de tradição religiosa, e isso potencializa o individualismo da vida privada no que diz respeito ao fato religioso. Segundo Balado Ruiz-Gallegos (2017), a noção de lei natural que surge nos imaginários sociais modernos perpassa toda a ordem moral da modernidade, visando uma construção social e política que deve ter como base a busca pacífica do benefício mútuo. Neste sentido, articula Taylor (2010b, p. 13),

Começo pela nova visão da ordem moral. Esta foi formulada, com a máxima clareza, nas novas teorias do Direito Natural que emergiram no século XVII,

---

58 Da Silva (2011, p. 17-18) explica que esta terminologia originalmente foi proposta por Karl Jaspers. As civilizações da era axial são aquelas civilizações que se desenvolveram no milênio anterior ao cristianismo. Para além deste último, as civilizações axiais incluem o hinduísmo, o judaísmo, o confucionismo e o budismo (o islão, é, e rigor, pós-axial por ter sido surgido séculos mais tarde). Estas civilizações proporcionam um excelente contexto para se estudar as relações <<cultura>> (i.e., visões culturais como, por exemplo, mundivisões secularistas ou materialistas da história por oposição a concepções religiosas ou idealistas da realidade) e <<estrutura social>>, na medida em que estas civilizações se caracterizam pela distinção clara entre a divisão social do trabalho e as dimensões carismáticas da ordem social. Nestas civilizações, as visões culturais nunca se reduzem às estruturas sociais: elas são criadas, desenvolvidas e reproduzidas por grupos sociais concretos, por exemplo – elites intelectuais, administrativas ou políticas – que se afirmam como actores sociais autônomos.

sobretudo como uma resposta à desordem doméstica e internacional suscitada pelas guerras de religião. Grotius e Locke são aqui, para o nosso propósito, os mais importantes teóricos de referência. Grotius vai buscar a ordem normativa, que está na base da sociedade política, à natureza dos membros que a constituem. Os seres humanos são agentes racionais, sociáveis, que são supostos colaborarem pacificamente para benefício mútuo.

Este desenvolvimento que se fia na lei natural perpassa os desdobramentos da obra da Reforma, aprofundando um tipo de mentalidade que se embrenha para dentro dos procedimentos de investigação daquilo que é taxativamente natural. Agora, a nova referência será explicitamente a da luz da razão instrumental operada nas ações do agente humano atomizado, sendo este ponto de inflexão estabelecido pelos pressupostos filosóficos do movimento do deísmo providencial. Para Taylor (2010a), o problema do humanismo exclusivo alça a condição de ser uma opção viável, que foi sendo assumida por um número extenso de pessoas. Inicialmente houve a adesão das elites e, em seguida, de um modo mais abrangente, para todas as classes. Com este pano de fundo em mente, estratifica-se a questão em três esferas de ação secular: (i) o mundo dado como se fosse um rascunho divino; (ii) a ênfase colocada na visão de mundo antropológica, desde o ocaso do século XVII e no decurso do XVIII, considerando o caráter impessoal das relações com a divindade e (iii) o deísmo posto como religião natural e universal. Este tempo de mutações na modernidade foi o período em que se abriu a possibilidade de se entender que a fé em Deus opera como uma opção entre as múltiplas possibilidades de condição de crença. Como exemplo disto, segundo Camati (2013, p. 192-193), “[...] Taylor cita a Reforma Protestante e o processo de desencantamento do mundo descrito por Max Weber, como os principais impulsionadores da secularização moderna”.

Além disso, com o advento da sociedade fortemente pautada por uma linha de corte disciplinar, teve-se a abertura para que não houvesse mais a demanda da ação de Deus como norma moral para se garantir certa forma de ordem social, pois, assim, se estabeleceu a noção de que o agente humano moderno seja o detentor de um tipo de atributo racional que seja capaz de ostentar a ordem do mundo desde si mesmo. O que acontece, portanto, nos desdobramentos da modernidade, é que a fundação de espaços de acesso direto à vida no marco imanente da modernidade vai constituindo a mentalidade da existência da esfera pública, da economia de mercado e da relação com a força do poder do Estado-nação democrático de direito,

em que os agentes humanos estão formalmente dispostos entre si na condição moral e legal de igualdade e liberdade de se relacionarem civicamente. Neste sentido, é preciso considerar o dado de que as antigas hierarquias sociais foram desconstruídas. O que acontece com este novo estado de coisas é que, segundo Camati (2013, p. 193), “[...] a queda das hierarquias sociais, Deus ou o divino também fica sem um lugar específico, a igualdade entre os homens pode garantir a estabilidade social, independentemente da existência de Deus”. Sendo assim, Taylor situa a questão do tempo secular na tensão entre o sagrado e o profano, pois existe um significado da secularização, que, segundo Oliveira (2019, p. 145), “[...] data da sequência da Reforma, a partir do momento em que funções, propriedades e instituições foram transferidas do controle eclesiástico para o dos leigos”. Logo, o que se mostra na sequência como implicação desta aporia será o soerguimento da noção de uma espécie de religião natural.

Nesta perspectiva naturalista da religião, tece-se a proposição de que a revelação não é necessariamente um vetor por meio do qual o agente humano venha alcançar o sentido da finalidade de sua existência. Esta questão é problematizada no sentido de que tal finalidade não está mais sendo orientada pela noção de *télos* sobrenatural. Um dos resultados deste movimento foi o fato de que um filósofo como David Hume buscou voltar ao modelo de humanismo exclusivo que precedeu com o advento da modernidade nos moldes como foi praticado por Lucrécio, ou seja, a questão estava posta na capacidade de agir na imanência com a potência da benevolência puramente humana, que dispensava a necessidade de se apoiar em alguma divindade ou em qualquer espécie de fenômeno religioso. A virtude da benevolência imanentista da generosidade humana e os inúmeros valores axiomáticos que surgem como marcas da honra entre os povos e culturas, não apelam mais para os subterfúgios que tomam como paradigma, o referencial dado pela fonte da transcendência. A questão será a de que, com o advento do humanismo exclusivo, evidencia-se o deslocamento para a voz expressivista da natureza no processo de interiorização da vida humana. Esta proposta foi inicialmente trazida pelo bispo africano Agostinho de Hipona, e perpassou a racionalidade desprendida de René Descartes até chegar à noção de *self* pontual de John Locke. Temos, assim, conforme Gualda (2010, p.144-145), “[...] um processo que também originou novas concepções de bem e fontes morais: o ideal de autorresponsabilidade, novas definições relativas à liberdade e razão e o senso de

dignidade”. Assim, o mais importante será denotar que o agente humano, em si mesmo, carrega a virtude da bondade para ser realizada numa esfera exclusivamente natural, humana e social na perspectiva das pressões cruzadas.

Além de tudo, nesta narrativa, o lugar da fonte teológica da graça divina nesta dinâmica, perde a sua primazia hermenêutica e se faz taxativamente desnecessária para o desenvolvimento moral da vida do agente humano. Logo, trata-se agora de se viver uma vida exclusivamente natural e que seja orientada pelos aspectos daquilo que seja útil e bom para o agente humano, tendo como consequência a noção de que o critério do bom precisa atender utilitariamente a sociedade em geral na qual este esteja inserido. Desta forma, tem-se na religião natural a presença de aspectos do exclusivismo humanista, pois esta passa a ser destituída de toda influência da transcendência e passa a ostentar um rechaço frontal à noção interventora da providência e graça divina. Se no pensamento teológico da história cristã existe máxima de uma teleologia escatológica, agora, na filosofia da história da modernidade, não existe este sentido finalístico religioso, pois o humanismo exclusivo Iluminista se mostra hostil às proposições do cristianismo tradicional. Entre os conteúdos rejeitados por esta religião natural, temos as questões que envolvem o elemento jurídico-penal e os de culpabilização e satisfação sacramental, incluindo a negação racionalista que se faz a questão teológica do mistério. Agora, a religião natural toma como critério de demarcação o fator antropológico que opera por meio de uma ordem impessoal, a qual é marcada pela força da natureza e a exclusividade epistêmica da razão, conforme argumenta Taylor (2010a, p. 350),

A mudança antropocêntrica e o deslocamento para a ordem impessoal podemos perceber como um movimento com essas duas facetas nos colocaria diante ainda de uma terceira. Uma religião assim tão purificada, na qual Deus revela a si próprio através da Sua Criação, impondo exigências a nós, revelado por essa Criação e também tornando estereis 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, e é difícil imaginar que o Autor de uma ordem assim se rendesse a uma comunicação personalizada como uma forma de encurtar o caminho, se a razão virtuosa por si só é suficiente para nos dizer tudo o que precisamos saber.

O destaque de Taylor indica que a dissociação entre as noções de virtude humanista e virtude emocional mostra-se como sendo oriunda desta acentuação da naturalização do fenômeno religioso. O problema de fundo é a desqualificação da

vocação monacal como um tipo de atitude que passa a ser encarada a partir de agora como um fanatismo entusiástico, que não passa de uma tomada de posição na ordem social moral moderna secularizada, que vai entrando em vigência como uma espécie de forma de vida inútil ou improdutiva. Neste novo paradigma da ordem impessoal, a análise tayloriana toma o movimento deísta como o produtor de uma visão, conforme a qual a condição do agente humano moderno vive sendo torturada dentro de um universo repleto de indiferenças. Isso se orienta ao que tange a questão de Deus, que está suscetível à postura da indiferença, pois tal tipo de preocupação deixa de ser a prioridade da vida do *self*, que é agora protegido. Assim, o deísmo se torna uma via que abrirá as condições reais para se ostentar a postura mais radical de descrédito diante da fonte moral divina, que será a do ateísmo contemporâneo. Conforme Taylor (2010a), isso demanda que os desdobramentos de teologia moderna passem a se fundamentar na metodologia de estudos da crítica histórica para a realização de estudos bíblicos contextualizados com o espírito da época<sup>59</sup>. O resultado desta questão contribuiu com o processo de desencantamento da mentalidade também do texto bíblico, oferecendo, assim, novas potencialidades para a vida do *self* protegido ao lidar com o sagrado. A produção efusiva da postura impessoal de distanciamento de qualquer referência fontal ao transcendente se acentua, tendo em vista a realização da máxima postulada desde os primórdios do movimento deísta, que versa, segundo Abbagnano (2007, p. 274), “[...] numa religião natural ou *racional* não fundada na revelação histórica, mas na manifestação natural da divindade à razão do homem”.

Sendo assim, as ações que emergem deste tipo de postura são aquelas pautadas por uma metodologia de articulação, progressiva, nos termos da desvinculação da fonte moral da revelação presente na teologia cristã, que não atendia às demandas da nova forma de se fazer ciência. Logo, a concepção da existência de um poder supranatural não se sustenta mais em sua hegemonia diante

---

59 Segundo argumenta Schmitt (2019, p. 327-328), a origem do método histórico-crítico existe em razão da centralidade atribuída à Escritura no movimento da Reforma, pesquisadores atribuem os primeiros impulsos relacionados a uma análise histórica dos textos bíblicos necessariamente a esse movimento reformatório. Além de desencadear uma forma diferente de acercamento ao texto, diferente do que vinha sendo praticado até então, o movimento da Reforma também desencadeia uma compreensão da Escritura que iria determinar todo um desenvolvimento posterior de leitura e interpretação da mesma. Tanto o estabelecimento de critérios para a interpretação bíblica como a perspectiva crítica ao próprio texto bíblico adotado pelos reformadores descortinam uma forma nova de relação e tratamento da Escritura. A Reforma, ao postular que a Escritura é a única fonte de revelação, “coloca-a como centro das atenções e desencadeia com isso o surgimento da ciência bíblica. Tal concentração na Escritura leva, por outro lado, a um posicionamento crítico frente à Escritura que desembocará na análise histórico crítica da bíblia”. Como é próprio de uma reflexão teológica inserida na realidade a partir de onde adquire visibilidade, a mudança é uma constante e necessária. Nesse sentido, também o surgimento do método histórico-crítico está relacionado com as mudanças que ocorrem na sociedade e no estudo da Bíblia. De forma direta, “o método histórico-crítico é uma forma de tornar a interpretação bíblica compatível com o mundo e o modelo científico da época”.

do novo contexto naturalista; agora, a ordem transcendente perde seu espaço para a ordem imanente. O imperativo da graça providente não tem mais a relevância de antes diante do estabelecimento do eclipse do mistério divino. Para Taylor (2010a), nesta perspectiva, existem duas modalidades de códigos próprios e autogestores de si mesmos: (i) o de que existe uma ordem natural do universo; (ii) e o outro que diz respeito ao que condiz com o caráter social da vida. Ambos são amplamente objetiváveis desde a percepção que se fundam na razão e na vontade explicitamente humanas. Desta monta, a totalidade das relações que se dão no real não necessita de ser explicadas pelo fundamento da fonte teológica cristã tradicional, tendo em vista que já existem outras fontes e meios para se elucidar a vida do *self* sem fazer nenhuma referência à transcendência e ao sobrenatural. Segundo Balado Ruiz-Gallegos (2017, p. 84), “[...] o ser humano sente-se seguro e autossuficiente em certa medida”. A conjunção destes aspectos dentro da conjuntura da impessoalidade implica na ampliação do fenômeno da pluralidade das fontes religiosas e não religiosas. A meta, com esta situação, seria a de se livrar do imaginário de mundo que as danosas superstições fizeram assolar sobre a humanidade, e, assim, a ideia que será promovida é de que tanto as formas de vida religiosas e seculares, sejam pautadas pelo valor da liberdade.

O fenômeno do deísmo prepara o caminho para o movimento do ateísmo. Neste campo de articulações, a demanda que se levanta é da demonstração da existência de Deus. Segue-se que, a partir disso, a necessidade agora será a de fazer a demonstração de que este seja benevolente; e, ainda, qual é a natureza de seus mandamentos e o seu caráter de vinculação com a estrutura imanente que começa a dominar as vidas. Para Taylor (2010a, p. 352), “[...] Deus não é essencial à estrutura mesma de suas vidas, mas uma entidade (embora importante) sobre a qual temos de raciocinar fora dessa estrutura”. A ordem moral moderna (OMM) vai surgindo e o processo de secularização segue com o seu avanço implacável, sendo que, nesta nova ordem, parece cada vez mais inexorável que se entenda o ser humano desde a sua condição de bondade natural e capacidade de governar-se a si mesmo, sem se recorrer a qualquer espécie de epistemologia ou teoria moral que parta de noções de heterônomas, pois o que está em curso, no fundo, são os movimentos das histórias de subtração que fundamentam a nova estrutura da ordem moral moderna. Neste sentido, para Taylor (2010a, p. 352),



Qual é a nova estrutura? É aquela que tenho tentado definir aqui. Os seres humanos, formadores de sociedades sob as provisões normativas da Ordem Moral Moderna (OMM), e que alcançam seus objetivos usando o que a Natureza provê, com o auxílio do preciso conhecimento dessa Natureza e as artimanhas do que mais tarde chamaremos de Tecnologia. Além disso, esses agentes adquirem conhecimento ao explorar ordens impessoais com a ajuda da razão desengajada. Esta define agora a condição epistêmica humana. Essa é a transformação massiva no horizonte, que foi identificada como a alvorada da modernidade. Foi compreendida de modos distintos. Por humanistas seculares, é geralmente moldada pelo que denomino a história de “subtração”: as ilusões metafísico-religiosas desaparecem, e os seres humanos descobrem que justamente são humanos em sociedades, as quais não podem ter quaisquer outros princípios normativos a não aqueles da OMM, e assim também para outros aspectos da condição recém-definida.

A partir das reflexões que a interpretação tayloriana oferece sobre a concepção de histórias de subtração, em que os seus relatos tentam elucidar o secular como um fenômeno de eliminação gradual da crença religiosa tradicional, tem-se em vista que há a pretensão de demonstrar como o processo de secularização operou a subtração destrutiva das superstições vigentes. Neste contexto, tanto o agente humano atomizado quanto a sociedade em sua forma holística experienciam a desconstrução de uma série de princípios, valores e normas que vigorava no imaginário social do Antigo Regime. Com o avanço e o percurso da mentalidade cultural e política da secularização, o *self* protegido passa a ficar privado da referência a todo tipo de transcendência e não mais tem a tradição religiosa hegemônica cristã como algo que lhe estimule a desenvolver a capacidade de se ter experiências místicas e pessoais com a divindade monoteísta diante do pluralismo nascente. Esta situação tem uma conexão com a obra da Reforma que acentuou com uma análise negativa e que classificava como mágica as diversas práticas religiosas do período anterior aos movimentos reformatórios. Diante deste fenômeno do mágico que tinha sua relação com a sacralidade da transcendência, a acusação contundente foi a do problema da prática da superstição, sendo esta circunstância interpretada como um estigma do medievo até chegar ao ponto de ser taxado como período das trevas. A ação da Reforma foi a de criticar as práticas religiosas exercitadas ao longo da Idade Média. Como alternativa a isso, o movimento faz algumas proposições para o melhoramento da vida religiosa do povo: (i) a necessidade de uma vida de devoção íntima e interiorizada; (ii) uma atitude de desconfiança diante dos sacramentos e a devoções mágicas controladas pela Igreja; (iii) afirma que a salvação se dá somente pela graça mediante a fé. Conforme Taylor

(2010a), também existia uma visão jurídica-penal sobre a vida espiritual presente no pensamento de Santo Agostinho e Santo Anselmo. O entendimento será o de que este tipo de postura favorecerá o enfraquecimento da fé e abrirá o caminho para o desenvolvimento do deísmo.

Entretanto, o que resulta disto tudo é a produção do processo de racionalização e desencantamento do mundo pela via da dessacralização. O enfraquecimento da visão de mundo mística anterior se orienta fortemente pela via da teologia reformada e inspirada nas elucubrações de João Calvino, que rejeita a questão, como vimos acima, da fórmula dogmática do *ex opere operato*, colocando no lugar deste pressuposto a noção de justificação pela fé individual como elemento suficiente para a vida espiritual do agente humano em sua interioridade, no sentido de que esta seja desenvolvida a *perseverança dos santos*, tendo como base a fórmula doutrinária do *somente pela graça*. Seguindo adiante em sua análise, Taylor (2010a) articula a relevância que os termos conceituais de natureza e autonomia racional vão ganhando, pois estes se tornam a base da realidade que sustenta a possibilidade de superação do imperativo do transcendente sobrenatural como fator de explicação do real. O estatuto específico da natureza se mostra como um elemento que tem vida própria de modo substantivo, deixando de lado a noção de que esta seja um sinal da imagem divina, ainda que esta concepção não negue a existência divina. Aprofundando a sua análise da obra da Reforma, o filósofo canadense denota que aconteceu um desenvolvimento desta espécie de teologia interativa com e paralela a uma pastoral, profundamente devota, sendo que, ainda, neste contexto, existia também outra pastoral que se fiava no afeto negativo do medo, ou seja, tinha-se uma pastoral do medo que era articulada na Igreja romana com o intuito de disciplinar a sociedade como um todo. Esta pastoral do medo proclamava uma série de ameaças e condenações para a vida de seus fiéis.

Além disso, tanto internamente quanto externamente, esboça-se uma reação no seio da Igreja romana que começa a surgir uma gama nova de espiritualidades e carismas que exige do magistério, um novo rigor em sua capacidade de aprovação canônica ou desaprovação dessas novas vias. Para Balado Ruiz-Gallegos (2017), em muitos momentos o itinerário de vida espiritual se dá de forma personalista e autônoma, algo que aparentemente emite a impressão de oposição irreconciliável com a própria essência comunitária da religião cristã propagada pela instituição. Com a desconstrução da imagem de um universo hierarquizado e com a efusão das

forças projetadas pelo mecanicismo e materialismo científico moderno, não se promove mais o privilégio para o tipo de pensamento ontológico centrado em uma espécie de dualismo entre as esferas transcendente e imanente. Agora, o modo de agir que passa a vigorar é o holismo epistemológico traçado pelo pensamento científico, que se aventura a pesquisar o universo natural não mais como um enigma intangível, mas sim que está aí para ser desvendado paulatinamente, não tendo mais o caráter sacrílego e misterioso do inefável. Assim, é na perspectiva que o *self* protegido se desfaz do critério procedimental do transcendente, para passar a observar o mundo natural como se mostra. Segue-se, daí, que o marco estrutural imanente se emposta como a única possibilidade de se explicar a multiplicidade de dados que compõem o real natural. A questão não será a de que a religião tenha deixado de existir com o avanço do processo de secularização; o que está em jogo é o dado afirmativo de que a fonte teológica não detém mais a primazia heurística de poder determinar o que seja o real em sua causalidade pela via da providência divina e da finalidade escatológica que animaria o curso da história do mundo. O que tem validade daí para adiante é a estrutura do ordenamento imanente. Neste sentido, argumenta Canals (2019, p. 211-212),

Charles Taylor afirma que o Ocidente construiu o quadro imanente da cultura através de fatores objetivos e subjetivos, como interpretações do nosso contexto ou sobre nós mesmos. É um quadro dominante que visa se livrar de uma ordem transcendente, é explorada como um quadro fechado. Diante de um fenômeno tão complexo, qualquer explicação monocausal é reducionista. Esse quadro surge em um contexto de desencantamento com a modernidade. A sua face interna envolve a configuração de nossa identidade, na qual um "eu poroso" é substituído por um "eu blindado". Ser um sujeito blindado significa ter fechado a fronteira porosa entre o interior (pensamento) e o exterior (a natureza, o físico). Substitui-se um cosmos habitado por espíritos e forças, por um universo mecanicista. Esse processo é exacerbado por outras mudanças subjetivas, como o surgimento de uma razão desvinculada (meramente objetivista), ou as transformações operadas por uma remodelação disciplinada do eu, bem como o estreitamento e intensificação da intimidade. A ascensão dessa identidade é acompanhada por uma interiorização. Afirmamos que temos profundidades internas, uma atitude que hoje parece natural e convincente. Todos esses fatores acompanharam o processo de civilização. Esse "eu blindado e disciplinado, em busca de intimidade, é cada vez mais considerado um indivíduo". A sociedade hoje é considerada feita por indivíduos, e para indivíduos. A razão para incorporar-se na sociedade é a de se alcançar o bem dos seres humanos. Esse processo veio, também, impulsionado pelo processo da Reforma, que busca uma vida religiosa mais pessoal. Assim, na experiência religiosa, também emerge um individualismo de responsabilidade. Esta nova ordem secular não é mantida por conta própria, como foi o caso da ordem cósmica, mas é algo estabelecido pela ação humana. A ação construtiva é uma atitude instrumental em relação ao mundo. Bem, a identidade blindada do indivíduo disciplinado é desenvolvida em um espaço

social construído, no qual a racionalidade instrumental é um valor fundamental e o tempo é teimosamente secular. Isto é o que constitui um "quadro imanente". Essa estrutura está enraizada e reforçada, muito mais, com a ascensão da ciência natural depois de Galileu. Essa interpretação da situação em que nos encontramos tem como pano de fundo a ideia de que nossa história: chegou ao alcance de sua maioridade.

Conforme o pensamento de Taylor nos desdobramentos das cinco partes de sua obra *Uma era secular*, são muitos os argumentos que vão sendo refinados, expandidos e aprofundados em relação ao início da exposição da problemática e análise dos impactos dos significados produzidos pelo fenômeno da secularização na esfera pública moderna. O tratamento que Taylor oferece à questão em momento algum nega o fato de que a atratividade da religião seja um recurso simbólico potente, no que tange às suas influências na vida dos agentes humanos em suas particularidades e na repercussão em termos de sociabilidade ao longo da história cultural construído no Ocidente. A perspectiva religiosa sofreu uma série de mutações em seu arcabouço dogmático substantivo, sendo algo que gerou o fator do pluralismo religioso em sua forma aberta. Esta situação influenciou na análise tayloriana até o ponto de seu texto seguir adiante com a indicação do tema direcionado, após o momento decisivo que fomentou o *Efeito Nova*<sup>60</sup>. Nos entremeados aspectos de sua reconstrução genealógica, Taylor quer nos mostrar que aconteceu uma evolução da aporia centrada no dado da crença com base doutrinal, e que isso rumou para a condição dinâmica do humanismo exclusivo, o qual se mostrou, em certa medida, na vida dos agentes humanos como sendo a configuração da ordem autossuficiente. Cabe frisar que este tipo de humanismo exclusivo não buscava negar a existência da divindade de forma frontal, mas deixa de explicitar a ideia de que a noção de fonte da divindade estaria relegada a se manter distanciada e sem contato imediato com as novas condições de crença da humanidade moderna. Este movimento se expressa, conforme Balado Ruiz-Gallegos (2017, p. 85), “[...] se quiserem, não se tem mais a providência, porque com o seu impulso criador fez o mundo e o ordenou para que apenas com a razão humana se pudesse alcançar o seu fim”.

Temos, assim, um processo de secularização que se manteve em curso até a constituição da mentalidade niilista, que não se limitou em fazer a negação da existência da divindade, mas também repudiou a sua ação graciosa providente e

---

60 Segundo Smith (2021, p. 219), o Efeito Nova é a explosão de opções diferentes (“terceiras vias”) para a crença e sentido numa era secular, produzidas pelas “pressões cruzadas” concorrentes de nossa história – bem como a pressão concorrente da imanentização e (ao menos ecos) da transcendência.

soteriológica. Logo, o que veio à tona foi uma nova visão de mundo em que se postulou a inutilidade e a falta de sentido desta condição de crença anterior, e tal postura até o tempo presente, atinge muitas vidas, sendo o *Efeito Nova* um processo de efusão abrangente de posições morais e espirituais que são produzidas em um tom expansivo das diversidades de crenças sem precedentes. Este modelo se torna o eixo que concebe a via da inclusão de variadas possibilidades de novas visões de mundo, pautadas por uma espécie de virada antropológica decisiva na modernidade. Assim, o imaginário social do *self* moderno está numa condição mental insular interiorizada, e não mais vulnerável aos poderes mágicos do transcendente ou do demoníaco, estando, assim, numa condição de *self* protegido em contraste com a de *self* poroso<sup>61</sup>. Logo, temos uma ampla panóplia de crenças que foram sendo descobertas e incorporadas pelas camadas das elites estamentais nas sociedades da modernidade. Ora, este conjunto de crenças foi paulatinamente se espalhando para as demais camadas da sociedade de um modo que foram sendo popularizadas ao longo do processo de secularização moderno. Em sua leitura, Taylor (2010a) denota que a vida hodierna se conduz à luz do efeito de uma supernova espiritual, ou seja, esta vida está agora inserida numa arena pluralista cadenciada por esta variedade de espiritualidades. O estudo do filósofo canadense busca, com isso, classificar e distinguir as variantes do fenômeno das novas condições de crença imanentes ao fenômeno da secularização, pois, assim, ele expõe este processo por meio de uma combinação de sentidos triádica: (i) a primeira abordagem é a das origens do humanismo exclusivo que opera como uma alternativa em relação à fonte da teologia e fé cristã (católica ou protestante); (ii) o segundo aporte segue numa linha mais plural e é dinamizada por uma percepção de ordem moral de corte humanista e ética; (iii) por fim, temos a fase da expansão de um imaginário social em que todas as pessoas podem tomar como base a sua autonomia e autenticidade, fazendo a opção pela crença que lhe seja mais interessante e esteja em consonância com as suas necessidades pontuais e volúveis diante da pluralidade opcional de espiritualidades.

---

61 Para Taylor (2010a, p. 358-359), além do poder e razão, existe algo mais muito forte para esse antropocentrismo: uma sensação de invulnerabilidade. Vivendo num mundo desencantado, o *self* protegido não está mais aberto, vulnerável a um mundo de espíritos e forças que cruzam a fronteira da mente, negam a própria ideia da existência de uma fronteira segura. Os medos, ansiedades e até mesmo os terrenos que pertencem ao *self* poroso ficam para trás. E a sensação de autocontrole, de um firme reinado mental interior, é bem mais forte se, além de desencantar o mundo, também aderimos à virada antropocêntrica e não mais nos fiamos no poder de Deus. Poder, razão, invulnerabilidade, um distanciamento decisivo de temores antigos, dos quais ainda temos alguma noção, não apenas a partir da história e não só a partir das massas até então não esclarecidas, mas também porque ressoavam de algum modo em nossa própria infância; tudo isso pertence à ideia de *self* daqueles que promoveram a virada antropocêntrica.

O argumento tayloriano segue indicando que um *self* protegido invulnerável propicia o surgimento da cultura que rompe com os traços mágicos vinculados ao imaginário social mágico do passado, de modo que, nesta fase, a variedade e a possibilidade da diversidade das condições de crença e formas de espiritualidades compõem uma estrutura abrangente que consiste nas posições, tanto de cunho transcendente quanto meramente imanente. O fato se constitui na era secular com agentes humanos e comunidades que são capazes de não mais aceitar a religião (cristã) em sua ortodoxia como fonte primeira para a direção de suas vidas. Porém seguem buscando a combinação de fontes morais e espirituais alternativas das mais diversas, considerando as nossas condições contemporâneas de crença que se movem existencialmente em uma estrutura imanente<sup>62</sup>. O problema que se acirra neste contexto é o de que muitos contingentes de pessoas optaram em seguir a via do radicalismo fundamentalista religioso; já no caso de outras pessoas, a opção foi a de adesão radical à condição do imanentismo e incredulidade ateística. Entretanto, o golpe desferido fortemente foi dirigido às formas de religião ortodoxa. Assim, segue argumentando Taylor (2010a, p. 364),

1. Ela transgride a razão, dando abrigo a uma função para o mistério, propondo noções paradoxais, tais como Deus-homem.
2. É autoritária (isto é, ofende a ambas, liberdade e razão).
3. Coloca problemas impossíveis de teodiceia. Ou tenta evitá-los, sendo geralmente pusilânime ao propor compensar pelos mais terríveis acontecimentos da história numa vida futura, ou então manipuladora ao esconder o quão terríveis são tais acontecimentos.
4. Ameaça a ordem de benefício mútuo:
  - (i) ao mortificar o self: ela censura o corpo, o prazer sexual etc.,
  - (ii) ao mortificar os outros: no caso comum, também, por sua condenação do corpo e do prazer sexual, porém ascendendo a um extremo na perseguição real (caso Calas);
  - (iii) ao ameaçar a autoridade legítima em sociedades dedicadas a promover a ordem do benefício mútuo. Podemos perceber a conexão de todos estes pontos com a noção de ordem imanente, impessoal e racionalmente

---

62 Segundo McKenzie (2017, p. 56-57), depois de explicar o argumento sobre a questão do deísmo providencial e humanismo exclusivo de forma resumida, Taylor pensa que é possível que se responda à pergunta sobre as condições de crença em nossos tempos; pois estamos diante da questão da laicidade. Suas opiniões sobre este tema desenvolvem-se por meio de uma análise fenomenológica complexa. Ele vê que agora estamos vivendo em uma "estrutura imanente" que resulta do processo de desencanto descrito na última seção (especialmente em seu impacto sobre a autocompreensão da vida prática humana) e o surgimento das ciências naturais modernas. Este quadro particular é uma ordem que pode ser entendida por conta própria, sem referência a qualquer realidade transcendente. "A vida do indivíduo protegido, instrumentalmente eficaz no tempo secular, criou um contexto prático dentro do qual a autossuficiência deste reino imanente pode se tornar uma questão de experiência" (Taylor 2007: 543). Mais precisamente, esse quadro é "objetivado" e aparece como incluindo um conjunto de ordens cósmicas, sociais e morais, todas impessoais. Este quadro imanente não deve ser entendido per se como "naturalmente" fechado para o transcendente, mas inclinado para uma ordem impessoal. Como consequência, se está de certa maneira inclinado a aceitar o deísmo como sobreposição ao cristianismo ortodoxo, ou a desvalorizar algumas percepções tais como a oração que vem de outras fontes além da "neutralidade científica". No entanto, o fato é que nós vivemos dentro desta estrutura imanente que nos move para percebemos que somos solicitados tanto pela força da vocação operada pela própria imanência quanto pela atração em forma resistente ao transcendente que nos mostra como o mero fato de viver dentro da estrutura imanente não é suficiente para inclinar nossa postura em uma opção específica. Em poucas palavras, podemos dar um "giro" fechado ou aberto à maneira como vivemos no quadro imanente (Taylor 2007: 555-56).

compreensível na qual vivemos que é destinada a assegurar nossa liberdade e nossas relações de benefício mútuo.

A concepção precedente de visão de mundo, não fazia adesão terminantemente ao postulado da junção entre vida e natureza, devido a sua reticência em relação ao risco de cair no estado de panteísmo e, assim, chegar ao ponto de poderem ser confundidas. O fato importante no caso será o da manutenção do ideal de bem comum que aquela sociedade precedente requeria, de modo que tal ideal continuasse a imperar como cosmovisão advinda da teologia cristã ortodoxa na vida do agente humano. A luta neste instante era travada na perspectiva de que a prioridade era iniludivelmente fazer a defesa das pautas que não desvalorizassem mais a imagem da Igreja cristã e sua ortodoxia. O caráter subjacente da busca pelo sentido da vida se mostrava como um tipo de operador de busca daquelas pessoas que ainda queriam se dedicar à causa divina. Logo, o sentido das condições de crença para a vida envolveria a saída do campo paradigmático gestado pela narrativa do divino e, assim, passaria a ser conduzido pela narrativa da iminência humana exposta pelo humanismo exclusivo. Esta situação, conforme Taylor (2010a) explora e articula as nuances da condição contraposição da possibilidade de que existe uma mística, uma espiritualidade amplamente secular, que expresse o impulso humano de procura pelo significado, sentido e valor da vida, mesmo que seja totalmente inerente à estrutura imanente da modernidade. Deste modo, segundo Smith (2021), o que se tem em mente será o ato de perceber qual seria o sentido da própria realidade e dos acontecimentos que se dão na dinamicidade da vida humana em seu imaginário social. O que demarca esta postura é a trama aberta da virada antropológica, que postula a ideia de que não seja mais necessário que a vida se fundamente em uma fonte que seja externa, vazia e imprecisa. Contudo, a visão posta é a de que não se acredite mais no dado de que haja um tipo de influência que venha a comprometer os arranjos imanentes da vida no presente, isso devido à realidade efetiva, ainda que aberta, em que não se espera nenhuma espécie de recompensa galardoadora num futuro celeste, em razão de um comportamento piedoso exercitado na vida do presente, apesar de se admitir a plausibilidade de interpretação alternativa.

Contudo, esta questão para Moratalla (2011) se forja como um eclipse da transcendência que geraria uma gama de aporias em relação à volta para o campo de sentido da fé ortodoxa. Contudo, fica a pergunta pelo aprofundamento da

condição de imanência diante das novas condições de crença que subsistem em tensão com o universo simbólico das fontes religiosas. Nesta perspectiva é que se articula o pensar tayloriano, trazendo o debate sobre a proposição deísta de Jean-Jacques Rousseau, que postula o abandono do dogma do pecado original, fazendo, assim, o movimento de transição desta consciência religiosa rumo a um humanismo firmado na fonte do desejo natural e livre, para que se tenha a fonte de imunização mental natural positiva em relação à arcaica mentalidade traçada como antropologia negativa trazida pela teologia do cristianismo. Ademais, o movimento do deísmo, com a sua visão de mundo estética do belo, do desenho universal das formas, da força da natureza e da ordem moral imanente livre, tivera de se deparar com o problema da injustiça social, do erro humano, da dor e do sofrimento que, em alta ou baixa escala, não se harmonizava com a imagem otimista da divindade que vinha sendo propagada à época. Um dos exemplos mais emblemáticos pode ser observado na postura de Voltaire, em sua obra *Cândido, ou o Otimismo*, isso no que condiz ao terremoto de Lisboa ocorrido em 1755. Por outro lado, esta situação conduziu muitas mentes a fazerem a rejeição do espectro deísta e as levou à assimilação dos pressupostos do humanismo exclusivo sem qualquer apelo ao divino ou ao transcendente.

Um dos pensadores que marcou o decurso do processo de secularização nas fases subseqüentes da história da política ocidental foi Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). Em sua reflexão presente na obra *A genealogia da moral*, na qual, entre outras coisas, o filósofo prussiano indica que o ser humano é o animal que se questiona sobre o sentido de sua existência, sobre o seu valor moral e sobre as enfermidades que carrega consigo na precariedade de sua vida natural. Neste sentido, argumenta Nietzsche (2013, p. 150),

“Para que existe o homem?” Eis uma pergunta sem resposta; o homem e a terra não tinham liberdade; em cada passo do destino humano ressoava este refrão: “Em vão!” Eis a finalidade de todo o ideal ascético; queria dizer que em volta do homem havia uma imensa lacuna; não sabia justificar-se a si mesmo, interpretar-se, afirmar-se; sofria ante o problema dos seus sentidos. E sofria de muitas maneiras: era antes de tudo um animal doente, o seu problema, porém, não era a dor, mas porque faltava a resposta à pergunta: Por que sofrer? “O homem, o animal mais valeroso e enfermo, não repele a dor, antes a procura, contanto que lhe digam o porquê.” Esta falta de finalidade na dor é a maldição que pesou sempre sobre a humanidade. Agora bem: o ideal ascético apresenta uma finalidade.



Para o filósofo prussiano, o problema do sentido poderia ser buscado nos dogmas do cristianismo, pois para quem crê a vida só teria sentido se fosse conferido por essas fontes religiosas, sendo assim marcada por sua condição limite e suportável de existir. Outro pensador que esteve às voltas com o problema do sentido, foi o filósofo francês Isidore Auguste Marie François Xavier Comte (1798-1857). Este, em nome do sentido, chegou a ponto de pensar numa religião da humanidade positivista. Esta empreitada pode ser interpretada como uma das ações de secularização das clássicas ortodoxias religiosas presentes no ocidente. Com essa iniciativa, Comte irá produzir a mudança de mentalidade no imaginário social moderno e assim, se expandirá o universo social das condições de crença que terá a sua questão nuclear sendo conduzida pelo ideal de progresso por meio da produção científica. Logo, o positivismo se desenvolveu de uma forma quase que religiosa, pois, conforme Taylor (2010a, p. 459), “[...] teve um importante papel no México (Porfirio Daz foi um positivista) e no Brasil, mas em longo prazo, enfraqueceu-se. O ritual não podia sustentar-se numa base tão fraca, não mais do que conseguiria aquele dos revolucionários franceses [...]”. Com efeito, o humanismo exclusivo, nesta toada, foi galgando importância tal que começou a assumir o lugar do cristianismo no que diz respeito aos impulsos do altruísmo, pois este movimento se posicionaria como uma vertente universal e inclusiva, não querendo buscar nenhum tipo de recompensa celestial, tendo em vista que a sua recompensa era o seu próprio modo de agir com base na benevolência onde o ser humano pode se sentir realizado. Uma das consequências das ações deste movimento certamente foi enfatizar a importância da força da natureza em detrimento opositivo às perspectivas trazidas pelas fontes das tradições religiosas.

Esse modo de pensamento promoveu a evolução do aparato científico em suas expressões acadêmicas. Sendo assim, a funcionalidade criticista imprimiu todo um modo renovado e crítico de se ler a teologia bíblica desde as suas fontes históricas. Assim, levou-se em consideração a evolução das leituras biológicas que buscaram estabelecer um sem número de explicações de ordem material, tomando como base a natureza biológica no que tange ao estudo do universo e do avanço epistemológico de investigação do mundo imanente natural em termos evolucionistas. Nesta senda, houve a produção de uma tensão aguda em que a sensibilidade intelectual ocidental de muitas pessoas, acabou recaindo somente para o lado da fé pessoal e histórica, e de outro, se tinha aquelas pessoas que

entendiam que o sentido de plausibilidade as levaria a buscar como explicação última, a ordem moral que fosse impessoal. Muitas mentalidades filosóficas, mesmo aquelas que tinham alguma relação com as religiões monoteístas, seguiram este tipo de dualismo no debate. Um dos exemplos que são trazidos na argumentação tayloriana é o da recepção da obra de Aristóteles na Idade Média, a qual procurou harmonizar o dado cosmológico da eternidade do universo com o da fé dogmática na elucidação da gênese da criação do mundo pelo Deus bíblico. Neste contexto é que se estrutura o aprofundamento da produção científica, que passa fazer com que as respostas para os enigmas da realidade não sejam mais abordadas em última instância pelas explicações religiosas. Porém, o recurso passa a ser a própria investigação, cada vez mais tecnicamente pautada por um tipo de racionalidade desencantada que terá a tarefa de elucidar o que seja o real.

A partir desta circunstância é que entra em jogo o pensamento da suspeita de uma racionalidade que pretender ser metódica, diante das concepções de um paradigma de religião que se pautará por uma espécie de intuição sentimental de dependência absoluta<sup>63</sup> em sua relação com o fenômeno da divindade. Esta perspectiva não basta para conter o crescente materialismo moderno que retoma o legado da escola helênica de filosofia epicuriana, que tinha a ideia de alcançar a ataraxia, mas que agora mostra a sua diferença no sentido de que o agente humano moderno deveria buscar encontrar em si mesmo o seu *télos* fontal como o seu objetivo de plenitude. Neste pano de fundo, Taylor (2010a) se apoia na importante leitura do texto de Martin Marty, *The modern Schism: Three Paths to the Secular* de 1969, que o leva a entender que o agente humano moderno mantém a sua crença religiosa, mas fica perplexo diante dos questionamentos dirigidos aos mistérios da fé, sendo que a força impressa por este materialismo está dada no fato de este não se render diante desses enigmas que são meramente transitórios, e que servem de motivação para que as investigações sobre a base estrutural da natureza sejam decifradas com o avanço e progresso da ciência. Assim, no século XIX, o que temos é o evento da grande fratura moderna em que acontece a produção de uma reação

---

63 Calvani (1998, p. 39) explica que já nos *Discursos sobre religião*, de 1800, Schleiermacher afirmava que religião não é “conhecer” ou “fazer”, mas o discernimento intuitivo e imediato da existência universal de todas as coisas finitas dentro do infinito e através do infinito, de todas as coisas temporais dentro do eterno e através do eterno. Mais tarde, em 1820, em *Fé cristã*, é que apareceu a definição de religião como “sentimento de dependência absoluta”. Schleiermacher parecia perceber os perigos dessa definição, pois sempre enfatizava que esse conceito não é puramente subjetivo. Refere-se a algo que ocorre nas profundezas da alma, atinge a consciência e afeta o intelecto. Religião é considerada, assim, relação entre o ser humano e a totalidade, e o todo. Não é pensamento nem atividade moral, embora essas categorias façam parte do todo. Mas o primordial é a intuição e o sentimento do infinito. Isso tem fisionomia precisa, distinta da metafísica ou da ética.

aos excessos do iluminismo. Entretanto, esta reatividade não servirá de ensejo para o retorno ao campo epistemológico da religião ou da tradução destas fontes como fatores preponderantes de explicação e condução da vida. A questão de que se trata é a de reação como desconfiança em relação à racionalidade e a antropologia do Iluminismo radical, que faz a objetivação da vida humana. Esta crítica foi ganhando forma no estabelecimento do princípio natural de proteção e melhora da vida de uma maneira até então sem precedentes na história humana, quando entra em cena a categoria de expressivismo, que, segundo Taylor, tem o seu maior representante em Herder, sendo denominado de *Sturm und Drang*<sup>64</sup>.

É nessa linha crítica de priorização da racionalidade que se pode afirmar e propugnar o influxo da noção de afirmação da vida cotidiana, da produção de bens e do valor da família. Tudo isso é articulado desde a perspectiva de negação do antigo ideal de vida contemplativa, e o que se põe no lugar como o grande ideal agora é a vida cidadã centrada na bondade, na produção e na família. Esta será uma tríade que se verterá num dos marcos fundamentais para o desenvolvimento de uma mentalidade atravessada pelos valores da justiça, da benevolência e da igualdade no jogo de relações interpessoais na modernidade. Vejamos isso conforme argumenta Taylor (2010a, p. 437),

Esta é uma virada contra os valores iluministas. Entretanto, ao contrário do que geralmente chamamos de contra-Iluminismo – pensadores como Bonald e de Meister -, não se trata, de modo algum, de um retorno à religião ou ao transcendente. Ela continua resolutamente naturalista. Esta é a razão pela qual vou me referir a ela como “contra-Iluminismo imanente”. Ela se rebela contra uma linha crucial do humanismo exclusivo moderno que, por sua vez, inspira-se na tradição religiosa que o precedeu. Esta é, na verdade, uma forte linha constitutiva da espiritualidade ocidental moderna como um todo: uma afirmação do valor da vida, de proteger a vida e sustentá-la, de curar e alimentar. Isso foi intensificado pela virada antropocêntrica, em que os propósitos de Deus foram estreitados para esse único objetivo de sustentar a vida humana. A força contínua dessa ideia talvez esteja evidente no interesse contemporâneo de preservar a vida, de trazer prosperidade, de diminuir o sofrimento, em escala mundial, o que, acredito, não tem precedentes na história. Esse interesse reflete, por um lado, a ideia moderna de ordem moral, ao passo que, por outro, desponta

---

64 Segundo Taylor (2014, p. 33-34), houve uma reação ao imaginário do modelo de Iluminismo francês e que não deveria ser seguido por completo na Alemanha. Assim se desenvolveu uma atmosfera pós-Iluminismo, ao mesmo tempo crítica de alguns dos principais temas da revolução moderna e, não obstante, almejando incorporar muita coisa dela. Nesse esboço esquemático do pano de fundo, quero destacar duas linhas. A primeira ganha expressão na década de 1770, no período do assim chamado *Sturm und Drang*, a revolução na literatura e na crítica alemãs que foi decisiva para o futuro da cultura alemã. Talvez o homem cujo pensamento mais mereça destaque nesse ponto seja Herder, o maior teórico e crítico do *Sturm und Drang*, que exerceu grande influência sobre Goethe nos anos cruciais de formação de sua vida. Herder reage contra a antropologia do Iluminismo, contra o que chamei anteriormente de a “objetivação” da natureza humana, contra a análise da mente humana em diferentes faculdades, do ser humano como corpo e alma, contra a noção calculadora da razão, divorciada de sentimento e vontade. E ele é um dos principais responsáveis por desenvolver uma antropologia alternativa, centrada nas categorias da expressão.

historicamente a partir do que chamei em outra oportunidade de “afirmação da vida cotidiana”. O que eu tentava indicar com essa expressão é a revolução cultural do início do período moderno, que destronou as atividades supostamente mais elevadas de contemplação e a vida do cidadão e colocou o centro de gravidade da bondade na vida cotidiana, na produção e na família. Pertence a essa perspectiva espiritual a ideia de que nossa primeira preocupação deva ser expandir a vida, aliviar o sofrimento, fomentar a prosperidade. Preocupação, sobretudo, com a “vida virtuosa”, com traços de orgulho e autocentrimento. E, além disso, era intrinsecamente desigual, uma vez que as supostas atividades “mais elevadas” podiam ser desempenhadas por uma minoria da elite apenas, ao passo que a possibilidade de conduzir corretamente a vida cotidiana estava aberta a todos. Esta é uma disposição moral para a qual parece óbvio que o nosso principal interesse deve ser nossas relações com os outros, na justiça e na benevolência; e tais relações devem se dar num nível de igualdade.

Um novo tipo de mentalidade calcada na linha de ação do humanismo exclusivo começa a exercer pressão e força na vida cotidiana, pois as suas respostas para os problemas dilemáticos passam a ser articuladas por meio das organizações laicas com base no valor da solidariedade. O que antes era dirigido por uma visão de mundo permeada pela concepção da transcendência, acaba passando a ser pautada por uma visão de mundo fundamentada na determinação de um contra-Iluminismo naturalista e imanente. Ao longo do século XIX, o declínio da credulidade aumenta de tal modo como nunca antes. Desde esta estrutura epistemológica cética é que se levanta o questionamento central da investigação empreendida por Taylor (2010a, p. 41), “[...] 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 transição se deu desde um mundo onde Deus estava presente amplamente na consciência individual e coletiva da ordem moral social e no cosmos. Esta perspectiva não era apenas a de uma mentalidade encantada, mas operava como uma força ordenadora que conferia sentido ao real na vida moral dos agentes humanos, tanto em termos atomísticos quanto holísticos. Diante desta situação, múltiplas opções se mantiveram presente em termos de coexistência social, seja a que vigorava em torno da noção teológica de um Deus revelado e providente ou a que começou a se destacar, que foi a caso do deísmo, em que a revelação está marcada pelo distanciamento e inacessibilidade da divindade, tendo-se assim acesso apenas a sua obra, que é a natureza.

O século XIX é marcado por um processo galopante de declínio da crença religiosa entre as elites. A questão do fenômeno religioso em face da secularização

estava posta no sentido de que os agentes humanos agora estariam superando a velha visão de mundo baseada na mentalidade religiosa do *self* poroso e vulnerável. O que se fazia importante neste momento histórico seria o exercício de se cultivar a elevação intelectual e a eficácia de um tipo de moral utilitarista do cálculo na esfera pública moderna, mesmo que alguns valores presentes no cristianismo histórico pudessem ser conservados como sendo úteis. Esta renovação do pano de fundo da OMM, em boa parte, causou um grande vácuo na vida de muitos agentes humanos dentro do contexto utilitarista liberal. Aqui se tem em mente o elemento de que, a partir daí, o mundo se apresentará apenas como uma realidade material destituída de qualquer tipo de vocação teleológica com fonte religiosa. Diante de tal dilema é que, para muitos, ainda é possível manter algum grau de confiança na mensagem cristã (católica ou protestante). Assim, fazia-se necessário estar, paradoxalmente, contra e a favor do cristianismo. Dando um salto significativo, vemos que o pensamento tayloriano pensa a instauração da primeira guerra mundial, como um divisor de águas ao entender que este processo de destruição, atinge toda uma forma de visão de mundo da ordem moral moderna. O que fica como marca indelével é a desconstrução de uma mentalidade até então vigorosa e a instauração de uma visão de mundo profundamente fragmentada.

Retrocedendo novamente no tempo, segundo Taylor (2010a), um dos grandes pensadores que colaboraram com a constituição da mentalidade do humanismo exclusivo foi o filósofo suíço J. J. Rousseau, que colabora com a configuração da futura postura republicana francesa laicista. Como se sabe, na antropologia filosófica do filósofo genebrino, o ser humano carrega consigo uma inocência natural e originária. Como já frisamos, não existe um dogma do pecado original, sendo o imaginário social, compelido a articular-se desde esta perspectiva naturalizada. A máxima que se valorizaria seria a de se abandonar esta percepção de culpabilidade original cristã, rumo a uma postura antropológica em que o agente humano rousseauiano, tem de sustentar a condição de não se considerar responsável por tal tipo de ação efetiva pelo casal originário. Neste sentido, segundo Cassirer (1999, p. 72),

O que leva Rousseau, com todo o seu *patos* religioso profundo e autêntico, a separar-se definitivamente de todas as formas de fé tradicionais é a firmeza com a qual rejeita toda a ideia de uma culpabilidade *original*. Neste caso, não era possível haver acordo nem reconciliação, pois nos séculos XVII e XVIII, o dogma do pecado original é o ponto principal e central das

doutrinas católica e protestante. Todos os grandes movimentos religiosos da época são orientados por esse dogma e resumem-se a ele. As lutas travadas na França em torno do jansenismo; as lutas levadas a cabo entre gomaristas e arminianos; o desenvolvimento do puritanismo na Inglaterra e do pietismo alemão: tudo isso se encontra sob essa insígnia. E essa convicção fundamental acerca do mal radical na natureza humana teve em Rousseau um adversário perigoso e implacável.

Esta postura hostil e crítica com o corpo doutrinal teológico do cristianismo foi se expandindo até chegar aos modelos de ateísmo político dos regimes chamados totalitários e nos deflagrados conflitos com a Igreja institucional<sup>65</sup>. Em meio a todas estas questões, uma delas tem de ser destacada, aquela que indica que no século XIX, o pensamento filosófico de Nietzsche propugna uma espécie de humanismo moderno, que se choca de uma forma diametralmente oposta com os pressupostos das fontes da tradição cristã ocidental. Em sua análise sobre esta questão, Taylor (2010a), chama atenção para o fato de que o cristianismo não reagiu imediatamente a tal oposição, porém, foram da parte de outras fontes morais que se esboçaram verdadeiras reações. Vemos isso no exemplo que o pensamento de Taylor nos oferece, com o caso de Charles Maurras em sua estratégia de instaurar o movimento de restauração da monarquia na França republicana. Maurras não sustentava qualquer crença religiosa, porém confiava, em uma ordem e num regime que a religião, especificamente a católica, poderia contribuir como um instrumento para o devido objetivo restauracionista. O que interessava na religião católica para Maurras, era segundo Taylor (2010a, p. 486), “[...] o seu sistema de valores de disciplina, obediência, dedicação que formará e oferecerá uma saída para um tipo mais elevado de ser humano. O derradeiro objetivo é a grandeza humana”. Exemplificado neste caudal de acontecimentos é que se vai forjando o fenômeno da ordem moral moderna com a justiça e a heroicidade humanista que se populariza entre os jovens diante do culto à natureza presente na filosofia da vida atuante na Alemanha no final do século XIX.

Conforme o decorrer dos fatos, o ideal de um ordenamento social que aceita a realidade da fé privada se estabelece, pois, no mundo moderno, a consciência revolucionária da validade dos direitos humanos que vai se expandindo. O elemento

---

<sup>65</sup> Segundo Taylor (2010a, p. 485), o que está em jogo é a forma de uma ordem ideal em suas diferentes variantes, começando a partir do individual e enfatizando direitos, liberdades e democracia, alinhando-se contra um contraideal que enfatiza a obediência, a hierarquia, o pertencimento e até mesmo o sacrifício por um todo mais amplo. Para os proponentes do contraideal, esta pareceria ser a maneira óbvia de evitar o caos, tanto política quanto religiosamente. Mas, mais do que isso, a ênfase na obediência e no sacrifício conferiu-lhe uma congruência óbvia em suas disposições com a religião segundo compreendiam, isto é, não a fé antropocêntrica do Deísmo Providencial, mas a noção agostiniana de pecado e da necessidade de submissão a Deus.

relevante será aquele que denotou o fato de que a espiritualidade passaria a ter uma nova dimensão de condições de crença na vida da esfera pública moderna. A mentalidade do agente humano na modernidade passa por uma mutação na qual se estabelecem os valores irrenunciáveis da justiça, paz e direitos humanos, como sendo os novos paradigmas civilizatórios, que passam a ser consagrados como pressupostos fundamentais para a construção da vida cívica em sociedade. Inerente a esta articulação sobre as consequências modernas do *Efeito Nova* nas trajetórias que foram mudando as condições de crença no século XIX, temos a força da desvinculação do *self* das fontes religiosas em termos de necessidade existencial, como algo que culminou no estabelecimento de um ideal moderno de forma de vida humana baseado em fontes de sentido e significado oferecidas pelo humanismo exclusivo. Entrementes, conforme argumenta Taylor (2010a, p. 491), “[...] também houve uma desvinculação da religião da sociedade, ou melhor, uma transferência da espiritualidade para um novo tipo de nicho na sociedade”. Será este tipo de transição que as análises taylorianas irão destrinchar, sobre os desdobramentos do problema das novas condições de crença e de seus múltiplos significados da era secular da esfera pública moderna por meio da via que envolve as múltiplas narrativas da secularização.

### 3.2 FENOMENOLOGIA HERMENÊUTICA DA SECULARIZAÇÃO NA CONSTITUIÇÃO EXPANSIVA DA ERA DA AUTENTICIDADE MODERNA

Entre os significados da secularização que comportam a interpretação realizada por Taylor sobre este fenômeno, requer-se a recapitulação de uma série de argumentos que ele desenvolveu ao longo de sua extensa obra *Uma era secular*. Neste trabalho ele reitera que o elemento da inclinação tendencial para a polifonia semântica ligada ao fenômeno da secularização segue se configurando desde o pano de fundo do século XVIII e nos albores do século XIX, a ponto de afetar fundamentalmente as elites vigentes no Ocidente. Entretanto, em relação aos dois subsequentes séculos, esta forma de se conduzir foi atingida por extensão, cada vez mais camadas da sociedade com diversas e multifacetadas caracterizações e impactos de sentidos. Entre tantos impactos, um dos mais relevantes foi o da retirada da religião da vida pública, sendo o seu declínio como crença e prática uma das novidades nas mutações das condições de crença na modernidade, em que se

constatou o avanço da alternativa da fonte imanentista profundamente humanista. Esta questão do declínio da religião é deveras complexa, tendo em vista que os elementos escatológicos da religião cristã persistem em estarem presentes na vida de grandes contingentes da vida dos agentes humanos na modernidade na configuração de suas identidades. Encontramos, assim, na argumentação tayloriana, a noção de que a religião não pode ser encerrada na concepção antimoderna de catolicismo que adentrou o século XX. Ademais, as intervenções das religiões na esfera pública podem ser explicadas com os mais variados distanciamentos inerentes em suas variantes de altos e baixos na polifonia de sentidos que o fenômeno do secular<sup>66</sup> ostenta.

Assim, conforme argumenta Balado Ruiz-Gallegos (2017), existe dentre as mais variadas teorias da secularização em cotejo com a das religiões, a de Steve Bruce em seu texto *Secularization: The Orthodox Model*. Bruce ostenta uma posição importante pela razão de indicar que na estrutura epistêmica das religiões encontra-se a sua consistência de ações, crenças e instituições que estão baseadas em uma suposição da existência de uma gama de atitudes que têm sentidos sobrenaturais. Isso é que detém o poder de agir por meio de forças impessoais e pela via de processos que são marcados por objetivações morais, que têm a capacidade de estipular as condições de se articular uma visão própria sobre as questões ligadas às demandas da vida humana e ainda intervir no campo de sentido em torno delas. Assim, as constatações tanto de Bruce como de Taylor denotam que a vida dos agentes humanos na modernidade secular esteja cada vez menos influenciada pelos axiomas valorativos propostos pelas crenças religiosas tradicionais. Outro aspecto que entra em jogo será o da diminuição do significado social da religião, mesmo que isso não se avulte com grande relevância. Taylor, no fundo, problematiza a teoria tradicional da secularização, apesar de que em sua argumentação o filósofo canadense conserva como fato plausível, o elemento da secularidade, que é o da subtração da prática dos valores religiosos e do declínio social do religioso. Para Taylor (2010a), com o processo de secularização aconteceu uma redução dos casos nas igrejas e se impulsionou outros modos de agir com formas variadas no que

---

66 Recapitulo que nas análises de Taylor, segundo Smith (2021, p. 222), o secular tem uma tríplice conceituação: (i) como uma definição mais "clássica" do secular, enquanto distinto do sagrado – o plano terreno da vida cotidiana. Sacerdotes inclinam-se ao sagrado; açougueiros, pedreiros e fabricantes de velas conduzem o trabalho "secular"; (ii) como uma definição mais "moderna" do secular como arreligioso – neutro, imparcial, "objetivo" – como numa esfera pública "secular" e; (iii) a noção assumida por Taylor do secular como um era de crença contestada, na qual a crença religiosa não é mais axiomática. Torna-se possível a ideia de não se crer em Deus.



tange ao relacionar-se da vida do agente humano com os pressupostos teológicos do sobrenatural. A análise tayloriana avança no exame dos séculos da era secular, apontando que a produção dos modos de descrença foi aumentando. Sua análise primária se debruça sobre as novas condições de crença da vida secular das elites, sendo algo que subseqüentemente atingiu as condições de crença e o imaginário social das massas populares.

Em sua avaliação sobre este pano de fundo, Taylor segue examinando a forma de vida religiosa desde os momentos do medievo, destacando que existem vários elementos que desafiam a nova mentalidade do agente humano moderno no sentido de este ser um tempo de mentalidade mágica, em que o religioso e o profano, seus rituais e crenças, se mesclavam fomentando determinado modo de viver pautado pelo viés do encantamento. Em certa medida, a funcionalidade da razão Iluminista perpassou a existência das elites, sem descartar as influências injetadas pela teologia da Reforma. Isso resultou numa postura crítica de identificar a forma supersticiosa e rasa de boa parte da religiosidade praticada entre as camadas mais populares no medievo. Nesta toada, é que o *Efeito Nova* ganha força na grande era das mobilizações que conforme Taylor (2010a, p. 496),

Tentemos ver a que ponto chegamos nessa história do despontar da moderna secularidade no Ocidente. O final do século XVIII assistiu à emergência de uma alternativa viável ao cristianismo na forma do humanismo exclusivo; ele assistiu igualmente a um certo número de reações contra este e contra a compreensão de vida humana que o produziu. Foi o início do que estou chamando de efeito-nova, da escala constantemente ampliada de novas posições – algumas críveis, algumas não críveis, outras difíceis de classificar – que se tornaram opções acessíveis a nós. Porém, tudo isso aconteceu no seio das elites sociais, algumas vezes – quando se chegou a desenvolver novas formas de descrença – unicamente entre a intelligentsia. E esse processo de pluralização da elite continua durante o século XIX, em diferentes ritmos, com irrupções de diferentes durações em diferentes sociedades.

Sendo assim, as elites participaram deste processo com protagonismo na absorção da mentalidade que ia se expandido, a saber, a do desencantamento promovida pela racionalização do mundo que atingiu, mais adiante, as classes populares. Esta circunstância gerou muitas modificações, que partiram das mentalidades das classes mais abastadas, sendo a força de fragilização da mentalidade religiosa mágica popular, atingida com um forte ímpeto. Contudo, as carências existenciais e as aporias que envolviam as demandas por sentido da vida não foram sanadas por completo, e, com isso, foi se intensificando e aprofundando

as angústias com o advento das novas transformações nas condições de crença que estavam sendo instituídas no imaginário social. Este sentido do processo de secularização instaura a ruptura com a mentalidade encantada definitivamente, e assim, abre espaço para a solidificação da racionalização desencantada do mundo natural. A produção de múltiplos efeitos sociais advindos daí se mostra com a relevância da apreciação das adaptações que tanto o cristianismo institucional quanto as forças políticas da época tiveram que enfrentar. Com o advento da Revolução Francesa (1789), como um relevantíssimo marco da virada deste tipo de mentalidade, a tentativa foi preencher as mentes com os ideais revolucionários; tal ação pode ser encarada como uma das consequências mais relevantes do processo de secularização moderno.

Uma das evidências desta questão pode ser encontrada no episódio da instituição da religião do Ser Supremo<sup>67</sup>. Taylor (2010a) articula a compreensão de que tanto a liturgia quanto a religião do Ser Supremo foram estabelecidas debaixo da tutela do grande líder revolucionário Maximilien François Marie Isidore de Robespierre (1758-1794), no sentido de evitar uma espécie de grande vácuo que teria sido deixado pela fé católica romana. Uma das motivações foi a de fazer um contraponto com o culto da deusa Razão. Aqui, tem-se a prática de ritos sofisticados com celebrações perfeitamente estabelecidas dentro do calendário revolucionário. Apesar disto, esta festa também esteve envolta em polêmicas, como aponta Terradas Saborit (1989, p. 258),

A celebração da festa do Ser Supremo, que teria lugar em 28 do prairial do ano II (8 – VII – 1794), foi objeto de consideráveis debates, ordens e contraordens. De Boissy d' Anglas a Michelet, a festa do Ser Supremo foi a mais criticada da Revolução, entendida como festa da entronização de Robespierre e ponto de inflexão de sua hegemonia. Criticada também, é claro, junto com as festas da Razão, por terem sido consideradas uma pantomima e um endeusamento ridículo de pessoas e símbolos da Revolução. No entanto, algumas opiniões, inclusive as de alguns antigos girondinos, consideraram a emoção e a espontaneidade da festa muito próprias da revolução e seus valores. O hino de Desorgues-Grossec parece ter contribuído consideravelmente para causar tal sensação e, ao lado de outros gestos, pôde dotar de mais emoção o momento mais caricatural de toda festa.

---

<sup>67</sup> Karl Marx (2011, p. 138) tece comentário pertinente e crítico sobre os propósitos de tal religiosidade no contexto revolucionário francês ao argumentar que o egoísmo da nacionalidade é o egoísmo natural da essência geral do Estado, em contraposição ao egoísmo das delimitações feudalistas. O ser supremo é a confirmação superior da essência geral do Estado, incluindo, portanto, a nacionalidade. Nem por isso o ser supremo deixa de ser chamado a refrear o egoísmo da nacionalidade, quer dizer, da essência geral do Estado. Ora, é uma tarefa verdadeiramente crítica essa de refrear um egoísmo mediante sua confirmação, e inclusive mediante sua confirmação religiosa, ou seja, mediante seu reconhecimento com um ser sobre-humano e livre, por conseguinte, dos freios humanos! É óbvio que os criadores do ser supremo não chegaram, a saber, nada a respeito desta sua intenção crítica.

A partir desta questão é que começa o processo de constituição da nova religião dos jacobinos, dando sequência à restauração da monarquia da Casa dos Bourbon, que postulava a defesa de um tipo de catolicismo ultramontano, sendo ressaltada a importância e o lugar e papel que a religião exerce na estrutura social e política da vida cívica cotidiana. A Igreja, como instituição tradicional, acabou se vinculando ao poder governamental vigente, ou seja, estabeleceu alianças com os donos de grandes extensões de terras e os patrões da época. As nuances dos acordos feitos podem ser observadas no fato de que os proprietários das zonas rurais se mantiveram dentro do paradigma da forma de vida que vinha sendo praticada pela mentalidade do Antigo Regime e do catolicismo medieval. Simultaneamente, com o deslocamento dos diversos contingentes de pessoas para a esfera cidadina, teve-se a colaboração de secularizar, corroer e banalizar as práticas rituais que tinham sua origem na forma do paradigma religioso vindo do catolicismo feudal medieval. O pano de fundo erigido nesta linha terá o desencantamento racionalista que irá se reverter nas lutas disputadas de interesses entre as classes. Tudo isso colabora para que na modernidade ocidental aconteça o avanço e o desenvolvimento da mentalidade científica e das novas técnicas de trabalho mais eficientes. Assim é que ocorre a influência, o aumento, e ganho no curso dos eventos cada vez mais fortes das mentalidades e movimentos políticos com o ideário social-democrata aliado às filosofias materialistas. No âmbito da teologia católica, aconteceu um mal-estar sem precedentes, devido ao fato de a religiosidade popular ter sofrido um processo de fragilização no decurso da modernidade.

Foi com esta espécie de resposta alçada como saída da hegemonia simbólica do poder do cristianismo tradicional, que se estabeleceram as novas devoções religiosas populares, que não aderiram mais às correntes teológicas rigoristas que vinham sendo desenvolvidas no decurso da história precedente. A reação foi a de se aproximar mais a vida dos fiéis de outras formas de espiritualidade, tais como a nova proposta de moral do amor trazida por Santo Afonso Maria de Ligório (1696-1787)<sup>68</sup>.

---

68 Segundo Vidal (2003, p. 44-45), a proposta de moral-espiritual de Santo Afonso Maria de Ligório, entende que a vida cristã se fundamenta no Amor de Deus e consiste na realização da Caridade. O livro que melhor expressa a espiritualidade e a moral alfonsiana é A prática do amor a Jesus Cristo. Essa síntese da moral da perfeição cristã começa com uma afirmação básica na qual se formula o sentido da existência cristã. O amor afetivo e efetivo constitui a resposta, escrita em linguagem de amor, com a qual a pessoa responde ao projeto do Deus do amor e da misericórdia. A essa compreensão de Deus e da moral chegou Santo Afonso opondo-se ao Jansenismo e ao teísmo do Iluminismo. O Jansenismo ordenava a vida cristã sob o olhar de um Deus exigente, elitista e zeloso de sua santidade. O teísmo ilustrado apresentava a Deus como um ser supremo, porém distante da realidade humana. A proposta pastoral de Afonso brota da imagem de um Deus próximo (diante do distanciamento teísta) e benigno (diante do rigorismo jansenista).

Na reconstrução genealógica tayloriana, este tipo de circunstância é marcado pela introdução do vasto processo que passou a vigorar como a Era da Mobilização<sup>69</sup>. Este é um dos fatores extremamente importantes no desencadeamento do curso da história da secularização, pois se inicia a perda do influxo forte da mentalidade paroquial em detrimento do benefício da mobilização secular. O movimento se defronta com as práticas tradicionais no sentido de rejeitá-los. Diversos elementos da fé cristã, que por milênios vinham sendo praticados, a partir de agora eram relativizados, mesmo que alguns permanecessem vivos como manifestações da tradição religiosa. O universo eclesial começou a viver uma tensão mais constante entre clero e laicato, sendo algo que enfraqueceu a hegemonia da Igreja. Outra postura que contribuiu com esta fragilização foi o movimento dos pensadores independentes. Na perspectiva tayloriana, este foi um fenômeno que atingiu toda a cultura europeia no processo de secularização como algo que desembocará nas motivações da era da autenticidade.

Ademais, para Taylor (2010a), quando se faz referência aos últimos séculos passados no Ocidente, no que diz respeito ao conjunto de fatos seculares, observamos a incidência da modificação profunda das condições de crenças imanentes para dentro das nossas sociedades modernas. Em sua articulação, o filósofo denota que um tipo de ação se acentuou com o recrudescimento do individualismo expressivo e generalizado na vida do *self*. Com base neste individualismo, as elites buscaram como ideal de vida a construção da autenticidade ao longo dos séculos XVIII e XIX. Isso se converteu num fenômeno de grandes proporções, influenciando grandes contingentes populacionais. Tudo leva ao entendimento de que se tenha produzido a desconfiança entre os agentes

---

69 Conforme Taylor (2010a, p. 522-523), a mobilização tem seu sentido dado na designação de 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 eclesíásticas e/ou outras elites, não só a 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 sociedade. Descrita dessa maneira, a mobilização já teve lugar durante a Reforma inglesa ou a Contrarreforma francesa do século XVII – na verdade, as cruzadas podem ser vistas como um exemplo ainda mais antigo. Porém, essas mudanças tiveram lugar dentro de um contexto social mais amplo, o do reino e da Igreja, que não eram vistos, eles próprios, como produtos de mobilização, mas, pelo contrário, como já existentes, como o pano de fundo inalterado de toda a legitimação. Porém, numa "Era da Mobilização", esse pano de fundo não está mais aí. Fica cada vez mais claro que qualquer estrutura política, social e eclesial a que aspiremos deve ser mobilizada para dentro da existência. Isso fica evidente, em dado momento, até para "reacionários", cujos paradigmas se encontram no Ancien Régime. Muitas vezes eles são forçados a agir de acordo com esse entendimento antes de conseguirem chegar a reconhecê-lo por eles mesmos. Mas cedo ou tarde seu discurso muda e os aspectos da velha ordem que querem reinstaurar se tornam formas a serem estabelecidas, eternamente válidas talvez, por estarem de acordo com a vontade de Deus ou em conformidade com a natureza, mas ainda um ideal a ser realizado, e não já presente. À medida que esse entendimento desponta através do espectro político/eclesial, adentramos a Era da Mobilização. Em síntese, a Era da Mobilização se dá desde a perspectiva tayloriana, nesta constituição de um arranjo político que não tem mais como fundamento qualquer fonte teológica que possa justificar a sua origem e instituição. Agora a tarefa de construção deste arranjo social e político é tarefa dos agentes humanos em consonância com os princípios da lei e não com o projeto divino, tal empreitada cruza o arco temporal entre os séculos XIX até a segunda metade do século XX.

atomizados e a sua participação na vida cultural coletiva. Este individualismo foi uma das mutações que causaram mal-estares que passaram a vigorar a partir da modernidade. Assim, segundo Taylor (2011, p. 12),

A primeira fonte de preocupação é o individualismo. É claro que o individualismo também denomina o que muita gente considera a maior conquista da civilização moderna. Nós vivemos em um mundo no qual as pessoas possuem o direito de escolher por si mesmas o próprio modo de vida, de decidir conscientemente quais convicções abraçar, de determinar o formato de sua vida em uma série de maneiras, que seus antepassados não podiam controlar. E esses direitos geralmente são defendidos por nossos sistemas legais. Em princípio, as pessoas não são mais sacrificadas às demandas de ordens supostamente sagradas que as transcendem.

Esta forma de cultura da autenticidade fomentou a postura da individualidade que se expandiu e desenvolveu entre as pessoas mais jovens, pois cada pessoa teria condições de tomar consciência da constituição própria do estado de humanização. Nesta perspectiva, buscava-se a própria forma autêntica de viver e existir, em contraposição a todo tipo de subserviência e conformidade com modelos de vida que se impunham de forma heterônoma nos arranjos sociais consagrados como normais, seja com base na tradição das gerações precedentes ou na força de coação que advenha de quaisquer autoridades religiosas ou políticas. Esta situação, após a catástrofe das duas grandes guerras mundiais, se aprofunda, pois o que importa é que cada um faça as coisas de sua própria forma. Aqui residiria a assinatura de constituição da identidade atomizada e, conseqüentemente, da vida moral na busca por autenticidade. De modo consistente, esta argumentação aparece na fala do teólogo luterano Paul Tillich, que incita uma classe de universitários em 1957 a ser inconformista com o estado de coisas da cultura da época, tendo como objetivo o bem de todas estas pessoas e a humanidade. De certa maneira, vemos isso, segundo Taylor (2010a, p. 559), “[...] (talvez não o sentido que ele), seu desejo foi atendido em profusão na década seguinte”. O pano de fundo desta situação será cristalizado na geração de 1968 em que o utopismo marcado pela forma de individualismo, apresenta traços de aburguesamento boêmio, sendo eivado por um sensualismo relacionado às práticas de liberdade sexual com tons expressivos em uma espécie de egoísmo sofisticado.

Outro modo de visualizar esta questão será a de se perceber o estilo de vida que não se quer moldar por posturas fixistas, pois o que entra em jogo é a mutação da individualidade e a negação da força da comunidade como valor último, mesmo

que a significância do social não seja totalmente desconstruída e que se preze pelos valores mais abrangentes de interesse geral. Aqui, vemos o desdobramento de uma nova cultura ligada à era das comunicações e da tecnologia que já prenuncia a força das redes sociais. Temos assim uma análise que é articulada por Taylor ao buscar demonstrar como irá se configurar o imaginário social moderno, que se nutrirá das linhas de força que são a economia, a esfera pública e a soberania popular. Uma das consequências morais desta circunstância temporal moderna foi a da liberalização dos costumes, que teve como reflexo normativo uma série de hábitos práticos dentro dos limites das cercanias do mundo do Atlântico Norte, sendo esta cultura o lugar privilegiado da abrangente análise tayloriana. É neste contexto que entra em cena o movimento da revolução dos hábitos sexuais, gerando um amplo debate sobre as questões que evoluíram a prática da castidade, da monogamia e a defesa do direito à vivência da homossexualidade e de uma sexualidade livre. Este tipo de debate afetou tanto a sociedade civil quanto as camadas mais conservadoras, incluído as igrejas, na medida em que se tinha colocado robusta ênfase no tratamento destas pautas de uma forma inovadora dentro do âmbito desta busca por experiências que fossem marcadas pela força da autenticidade.

Todavia, este movimento de abertura se expandiu para o campo da política. Neste contexto, aprofunda-se a tomada de consciência de que se deva levar a sério e com a devida relevância o processo de escolha pessoal de algum representante atomizado, sendo estabelecida por uma via sistemática de pleito, em que a configuração da identidade individual e coletiva seja forjada de forma cidadã. Cabe destacar que, a partir destas mutações sociais, algumas importantes consequências atingem o âmbito da vida religiosa e assim influem em sua concepção e sentido de pertença comunitária. O processo de secularização atinge o monopólio do sagrado, o sentimento de ordem e a moral tradicional, e acaba conduzindo a vida do agente humano, que tem fé e age nestas esferas, para o exercício do seu papel na vida sociopolítica. O que se percebe é que começa a se produzir o comportamento dissoluto entre o vínculo que condiz a fé e a ordem civilizacional, sendo este contexto avaliado e nomeado por Taylor como a “Era da Vida da Identidade Protegida”. O princípio que passa a vigorar é o da multiplicidade de visões de mundo que não requer limites, mas que tem apenas na lei e no respeito mútuo a sua força de repressão moral. Dentro deste abrangente marco moral, o que se torna importante é ato de selecionar aquilo que autenticamente pode despertar o interesse

do *self* protegido que está construindo a sua identidade neste contexto de autenticidade. Aqui, operam como meras opções de interesses as comunidades religiosas coesas e estruturadas pelo valor da solidariedade. Contudo, existe também a via da forma de vida individualista marcada pelos laxismos no que diz respeito ao sentido de pertença a qualquer tipo de vida austera e de coletividade.

No decorrer do desenvolvimento desta forma de vida capitalista com valores de consumo e de busca por prosperidade econômica, acontecem dois eventos catastróficos: as grandes guerras mundiais no Ocidente. O sintoma que vigorava anteriormente, e também posteriormente às duas guerras, foi o da busca por trabalho e dedicação na linha da ética de espírito capitalista protestante, interpretada na perspectiva weberiana. Isso demonstra também a queda acentuada da valorização das práticas religiosas. O declínio da prática religiosa se dá por falta de tempo para as ações rituais e devido à busca por dinheiro, conforto e tudo o que envolve a vida capitalista modelar, que requer o investimento de tempo e energias na nova cultura do consumo. Assim, conforme Taylor (2010a, p. 576),

É o bastante sobre a lógica da resposta expressionista à identidade protegida. Porém, é claro que isso não precisava ter-se efetivado da maneira que o fez. Ao menos em certas sociedades, o principal catalisador a produzir esse efeito em décadas recentes parece ter sido a nova cultura de consumo individual liberada pela riqueza material do pós-guerra. Isso parece ter exercido um tremendo apelo sobre populações que desde tempos imemoráveis viviam nas garras do que parecia ser uma necessidade imutável, em que o horizonte mais otimista se resumia a manter um nível de modesta suficiência e a evitar qualquer desastre. Yves Lamber mostrou como essa nova cultura afrouxou de repente os estreitos laços da vida comunitária e ritual para uma vigorosa busca de prosperidade pessoal. Nas palavras de um de seus informantes: “On n’ plus le temps de se soucier de ça [la religion], il y a trop de travail. Il faut de l’ argent, du confort, tout ça, tout le monde est lance là dedans, et le reste, pffff! (Não sobra tempo para se preocupar com religião; há muito trabalho a fazer. Há precisão de dinheiro, de conforto, tudo isso; todo mundo agora se jogou nisso; o resto, pffff!)”

O advento de uma nova forma de viver no mundo atravessa a existência do agente humano moderno em sua identidade protegida, sendo que a fundamentação desta forma de viver se dá agora pelo valor do consumo e do individualismo. Com efeito, vê-se o erguimento de uma fissura cultural que destrói fatalmente as antigas bases que mantinham a coesão do antigo regime. Inicialmente, foram afetadas por este movimento tanto a igreja Católica Romana quanto as vertentes internas da Reforma Protestante no decurso da Era da Mobilização, sendo algo que adentrou

avassaladoramente a vida cultural no século XX. Ao acompanharmos as reflexões de Taylor, notamos que aconteceu ainda a fratura nas relações entre fé cristã e ordem moral civilizacional. Com o evento da revolução cultural ocorrido na década de sessenta do século XX, este processo ganhou mais velocidade em razão de se estabelecer uma oposição entre a ética de corte religioso e as novas práticas morais que se expandiram no âmbito da vida sexual secular e a própria proposta de moral cristã ortodoxa ocidental. A realidade da revolução sexual contribuiu com o fortalecimento do movimento de emancipação feminista, pois aquilo que anteriormente tinha a justificação de pertencer apenas aos homens, se estendeu para a experiência de liberdade das mulheres. Assim argumenta Balado Ruiz-Gallegos (2017, p. 98), “[...] as novas liberdades no campo da sexualidade levaram tanto as mulheres como os homens a se desvincularem não apenas da moral cristã no que condiz a esta matéria, mas a avançar para a vida familiar que estivesse em um novo contexto da ordem moral”. A partir de agora, tanto o matrimônio quanto a vida das crianças são valores passíveis de estarem desconectados da larga tradição cristã.

No momento de sua interpretação, Taylor chama atenção para o fato de que aconteceu uma transição de época no momento de fortalecimento da Reforma. Assim se desenvolveu uma pastoral com profundidade na devoção e outra que é o seu oposto, operando como a pastoral do medo. Logo, os debates se acirram dentro do mundo eclesial, tendo em vista que novas e variadas espiritualidades vão surgindo e gerando um campo de tensão com antigas formas de vidas espirituais. Sendo assim, continuamente vão surgindo novas maneiras de se buscar viver a espiritualidade em moldes pessoais e autônomos; tal postura se opõe diametralmente como cisão irreconciliável com as antigas formas de espiritualidade cristã. Em sua articulação, Taylor aborda diversas crenças religiosas contemporâneas e destaca que estas estão aumentando entre os que se declaram ateus, agnósticos e ainda sem religião. Este problema não se encerra em estatísticas quantitativas referentes ao declínio no número de pessoas que manifestam a sua fé em alguma divindade, mas a questão se complexifica devido à efusão da multiplicidade de espectros situacionais religiosos em termos de variedades espirituais.

Dentre as tantas manifestações das novas condições de crenças que podemos destacar, segundo Bruce (1996), temos algumas destas que se



sobressaem: (i) aquelas pessoas que abandonam a sua práxis religiosa ativa e que seguem professando que creem em uma divindade em termos de pessoalidade; (ii) existem as pessoas que admitem a existência de uma outra ordenação que abarca a questão da transcendência, mas que não aceitam a concepção de se ter uma divindade pessoal; (iii) existem aquelas pessoas que seguem a via de depositarem sua crença na adesão às religiões orientais; (iv) aumenta numericamente a proliferação dos modelos de prática da *New Age*, que é a vinculação entre a espiritualidade e o recurso da terapia; (v) os contingentes de católicos e protestantes que aceitam uma parcela dos dogmas de fé de sua tradição teológica e que fazem uma fusão que combina aspectos do cristianismo e do budismo e; (vi) grupos de pessoas que não tem nenhum tipo de segurança ou referência de suas crenças em tradições religiosas de qualquer natureza e que, mesmo assim, fazem as suas preces. Taylor chama para o debate a socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger. Conforme Hervieu-Léger (2008), a articulação da noção de que exista na modernidade uma dissociação entre crença e prática se torna um ponto fundamental do problema, ou seja, o que ocorre é uma espécie de desacoplamento da crença e práxis religiosas na vida do agente humano moderno. Neste sentido, tem-se o contexto da desencarnação da crença e a fragilização do pertencimento a qualquer referência identitária tradicional, ou seja, o que ocorre é um deslocamento das condições de crenças consagradas que serviam como referência absoluta, acrescentando a isso a desconstrução de qualquer tipo de mentalidade de pertença forte e demarcada pela constituição de identidades previamente definidas.

Esta situação tem grande relevância dentro do desenvolvimento dos significados do processo de secularização, pois, neste sentido, a articulação interpretativa de Davie (2000) aponta que este fenômeno denota a existência da crença sem pertença. Contudo, tendo em mente este amplo pano de fundo no qual não se tem mais a hegemonia de qualquer crença, nota-se que a crença não está mais atrelada nitidamente a uma comunidade nacional, mas tem-se a mistura entre elementos religiosos e espirituais das mais variadas origens. Ademais, seguindo a argumentação de Taylor (2010a), notamos que este processo vai promovendo o distanciamento da Era da Mobilização e a aproximação de entrada na Era da Autenticidade. Aqui, destaca-se o movimento de retrocesso da cristandade, num sentido cultural e de fé em que, de uma forma recíproca, se trocam experiências informativas, e ambas as esferas se influenciam na linha de se permitirem

determinada identificação comunitária, como algo que colabora com a formação da identidade do agente humano na modernidade. A partir desta correlação de forças é que se tem, no processo de secularização, a marca e o avultar da multiplicidade das práticas religiosas pontuais no Ocidente. De começo, isto atingiu aqueles grupos que têm as suas práticas religiosas ordinárias e regulares, assim como aqueles grupos que têm se movimentado pela via das práticas religiosas estritamente pontuais, tais como devoções específicas, confrarias fugazes em torno de uma causa, comunidades de oração e caridade com certo propósito. Estas ações são voltadas para certas peregrinações, jornadas juvenis passageiras e outras formas de lidar com o sagrado. No meio do caminho existem aqueles agentes que não se enquadram na práxis religiosa regular, como no caso da Igreja, pois não se submetem à prática sacramental, celebrativa, doutrinária e moral.

Quando pensamos nesta multiplicidade de opções presentes nas condições de crenças, temos que considerar que muitas das mutações atingiram profundamente a vida dos jovens que estariam na busca de uma vida com sentido e pautada pela máxima da autenticidade. Evidentemente que este é um diagnóstico parcial que deve ser avaliado conforme as suas exceções, tendo em vista que muitos não querem fazer qualquer tipo de confrontação com um sistema normativo estabelecido e muito menos com discursos preconcebidos. Tudo isso está implicado mesmo onde se tenha um pano de fundo e uma intencionalidade das normas marcadas pela herança moral do cristianismo. Temos, como exemplo, a vida comunitária dos monges de Taizé, que é avaliada por um peregrino visitante que busca o sentido de viver. Assim, conforme Taylor (2010a, p. 607-608),

Sob alguns pontos de vista, essas formas estão bem adaptadas à complicada situação contemporânea. Hervieu-Léger ressalta como a figura tradicional do peregrino pode ser dotada de um novo sentido hoje, à medida que pessoas jovens viajam em busca de fé ou sentido para suas vidas. A peregrinação também é busca. O exemplo de Taizé é conclusivo nesse tocante. Um centro cristão interconfessional na Borgonha, tendo como núcleo uma comunidade de monges reunidos em torno do falecido Roger Schütz, atrai milhares de jovens de um grande conjunto de países nos meses de verão e dezenas de milhares aos seus encontros internacionais. Seu poder de atração reside em parte no fato de que as pessoas são recebidas como quem está em busca de algo, no fato de poderem expressar a si mesmas sem serem “confrontés a um dispositif de croire, ni même à un discours du sens préconstitué [confrontadas com um dispositivo normativo de crença, tampouco com um discurso com sentido preestabelecido]”. E, no entanto, ao mesmo tempo, o centro está claramente enraizado no cristianismo e em valores do entendimento e da reconciliação internacionais, cujas raízes religiosas são exploradas através

do estudo bíblico e da liturgia. Essa combinação em seu todo é que atrai as pessoas jovens, que desejam encontrar-se com seus iguais de outras terras e explorar a fé cristã sem quaisquer condições quanto ao resultado. Na formulação de um visitante: “A Taizé, on ne vous donne pas la réponse avant que vous posé la question, et surtout, c’ est à chacun de chercher la réponse [Em Taizé você não recebe a resposta antes que tenha feito a pergunta e sobretudo é coisa de cada um procurar sua resposta]”.

Em meio a este abrangente arco de possibilidades de se assumir quaisquer espécies de condição de crença, existem as pessoas que procuram no universo teológico da vida eclesial aquilo que a tradição cristã legou como elemento de constituição da espiritualidade, contribuindo para a formação da identidade do agente humano, operada por meio da vida movida pela liturgia, pelos sacramentos e na relação pessoal com Deus. Apesar da realidade ativa de muitos agentes humanos de não adotarem esta postura de observância de normas religiosas, temos também aquelas pessoas que ficam escandalizadas com a multiplicidade de possibilidades de se viver as condições de crença, seja no âmbito do cristianismo institucional ou não, pois tecem críticas ao exagero da sacralidade da fé que acaba sendo vista, segundo estas pessoas, como um agrupamento de ritos meramente humanizados e profanos que tem a finalidade de apenas ser um dispositivo de obtenção cada vez mais controladora de governo das vidas das fileiras de seus fiéis. Entretanto, segundo Balado Ruiz-Gallegos (2017), o que determina em boa medida o perfil da crença destes sujeitos é a prática que estes têm de apenas expressar uma ligação meramente nominal com as suas igrejas. Estas pessoas apenas respondem aos questionários estatísticos e indicam que se identificam com algum símbolo de suas denominações nominais. Assim, acabam sendo enquadradas no grupo de quem tem algum tipo de crença, mas sem pertença alguma ou ainda com aquelas que vivem a fé em meio a um cristianismo difuso.

Desde os anos de 1960, o movimento que ganha força, conforme assevera Davie (2000), é aquele que pode ser visto como o nominalismo cristão. Em sua análise, Taylor observa que este movimento está carregado de ambiguidades, sendo que, para o filósofo canadense, a terminologia utilizada por Davie para determinar o problema como sendo o de uma crença sem pertença não dá conta da aporia. Na visão tayloriana, neste contexto, não existe crença propriamente dita, mas trata-se de uma mera aceitação cultural de certas ações que se acoplam com a história de determinado país e que se efetiva com a noção de pertença e grandeza pomposa que o rito religioso foi ostentando ao longo de sua história. A questão que se enfatiza

neste quesito é o da glória das celebrações religiosas, que se misturam com ações cívicas dentro da tradição e história de cada país. No caso das análises de Taylor, o seu recorte epistemológico se concentra no âmbito das questões significativas ligadas ao mundo do Atlântico Norte, sendo isso algo que lhe rende muitas críticas dos especialistas na matéria do processo de secularização ocidental. Porém, segue Taylor (2010a), dando o caso dos Estados Unidos da América, desde a sua carta constitucional, em que Deus tem sido um dos fundamentos da visão de mundo e identidade patriótica estadunidense. Evidentemente, a história da religiosidade na América do Norte é curtíssima em relação à longa trajetória dos acontecimentos que se deram na Europa quando se colocam ambas lado a lado. É salutar recordar e destacar que também, no caso da América Latina, esse critério de demarcação se aplica eficientemente. Entretanto, cabe frisar que, na Europa, em vários momentos de sua densa história, aconteceram alianças associativas trágicas entre o campo do religioso e o do poder político estatal.

Pois bem, contemporaneamente, muitos Estados-nações não fazem referências a qualquer tipo de relação com alguma divindade ou religião; ademais, existem outros que fazem explicitamente referência à divindade e a sua condição laica constitucional, como é o caso do Estado brasileiro. Todavia, temos na revolução cultural da década de 1960 um momento ímpar no qual se deu o aprofundamento da fragmentação das práticas religiosas. O que se observa no fenômeno da secularização ligada ao problema das condições de crenças é o fato de que se tem o avanço da perda do contato dos agentes humanos com a gramática da linguagem religiosa tradicional. Neste sentido, argumenta Taylor (2010a), demonstrando em seu exame num diálogo heurístico com P. Valadier, quando este filósofo e teólogo jesuíta francês expressa a compreensão de que, justamente, há casos de abertura profunda para o sentimento religioso, em que se tem a mínima compreensão para tudo aquilo que fundamenta o ato de fé, e que com a simplicidade da experiência que se tem com o sagrado, chega-se à percepção de que a fé não seja um simples absurdo. Contudo, esta atitude de fé pode ser encarada como uma atitude sensata, sendo esta o meio pelo qual se venha a preencher a falta de algo, com um gesto por meio do qual qualquer coisa que tenha relação com o universo religioso possa ser vivida e pressentida.

Destarte, Taylor tem pleno discernimento de que no mundo contemporâneo, a vivência religiosa carrega consigo, todos os requisitos que caracterizam o que ele

denomina de era secular. Entretanto, Taylor parece se encontrar diante de um impasse hermenêutico dilemático, pois a partir de certo momento de sua argumentação ele recorre à categoria habermasiana de pós-secularização. Neste sentido, ele argumenta (2010a, p. 628-629),

Talvez se possa dizer algo análogo sobre a situação da Europa “pós-secular”. Não estou empregando esse termo para designar uma era em que os declínios na crença e na prática ocorridos no último século teriam sido revertidos, porque isso não parece provável, pelo menos não neste momento; refiro-me, antes, a um tempo em que a hegemonia da narrativa principal preponderante da secularização será cada vez mais questionada. Penso que isso está acontecendo agora. Contudo, pelo fato de – assim penso – essa hegemonia ter ajudado a efetuar o declínio, sua superação abrirá novas possibilidades. Ser “espiritual, mas não religioso” é um dos fenômenos ocidentais que têm alguma afinidade com a “religião mínima” de Epstein na Rússia; ele costuma designar uma vida espiritual que mantém alguma distância da disciplina e da autoridade das confissões religiosas.

Enfim, a questão que fica sobre este contexto de avanço da secularização para dentro da era da autenticidade, está dada no fato de que existe um senso difuso ligado ao campo do ecumenismo em sua elevação, que está posto em tensão com a noção de liberdade originária, mesmo que os agentes humanos façam a opção por viver uma vida espiritual confessional diante dos evidentes sectarismos denominacionais vigentes no ocidente. Outro aspecto universalmente relevante é o de que o agente humano pode viver a constituição de sua identidade e caminho espiritual, baseado em fontes, tais como o conhecimento, a moralidade, a arte, o governo e a economia, que devem ser tratados de uma forma zelosa. Porém, isso tudo deve ter como base a noção de liberdade como algo que parte de dentro para fora, não por força ou violência heterônoma. Logo, o problema das condições de crença se avoluma para Taylor (2010a, p. 629), pois, como “[...] quer que seja, estamos recém no início de uma nova era de busca religiosa, cujo resultado ninguém é capaz de prever”. Desta forma, a secularização ganha força com a obra da Reforma e contribui com a fundação do mundo moderno que fraturou o ideal de plenitude contemplativa do mundo antigo e, assim, colocou em voga a primazia da natureza. Nesta linha, o deísmo atuou como um operador importante dessa transição, tendo em vista que, a partir deste momento, é a confiança robusta no papel da racionalidade científica que fortalece a mentalidade do desencantamento racionalista. Com efeito, foi assim que se adentrou no momento de assimilação da vida de autenticidade que requereu a postura individualista que recai na noção de

crença sem pertença, sendo esta atravessada pelo pano fundo das tensões contínuas entre o lugar do secular e o lugar do religioso na esfera pública moderna.

### 3.3 NOVAS CONDIÇÕES DE CRENÇAS NO MARCO IMANENTE DO MUNDO FECHADO E OS DILEMAS DA VIDA DO *SELF* NA MODERNIDADE

As novas condições de crença no bojo do marco imanente da modernidade, compostas substancialmente por uma Estrutura de Mundo Fechada (EMF), estão atravessadas por uma série de pressões cruzadas e sobrepostas que envolvem a vida e a constituição da identidade do *self* na era secular. Taylor segue perseguindo a questão de trabalho levantada para a articulação de sua investigação, a saber: por quais razões é tão difícil crer em Deus nos mais variados contextos do mundo ocidental moderno, se levamos em consideração, que no ano 1500, era praticamente impossível e inescapável ostentar tal condição de crença? Trabalhando para responder a tal questionamento, que implica a presença das religiões na esfera pública moderna, o filósofo canadense recorre a uma gama de questões presentes sobre os significados da secularização. Sendo assim, a questão do desencantamento que abarca a vida do *self poroso* em sua transformação para a condição de *self* protegido, questiona qualquer tipo de rigorismo que venha lhe impor dogmas doutrinariamente rígidos que operem como limitadores de suas potencialidades de ser autêntico. Segundo Dreyfus e Taylor (2016), o que se coloca em voga é um modelo de epistemologia da religião que considera o conhecimento mental referente ao mundo interno do agente humano e a sua vida externa objetivante. Com efeito, não se quer apenas enfatizar algum ato de suspeita de natureza gnosiológica. Porém, o foco se dirige à noção de que existe autonomia introspectiva que provoca no ser humano a ação de se examinar e aprofundar os aspectos referentes à vida do seu si mesmo interiorizado, pela forma representacional da ideia que não é a única possibilidade que existe. Seguem argumentando Dreyfus e Taylor (2016, p. 20-21),

Mas essa afirmação só faz sentido se certa topologia da mente e do mundo for aceita ao mesmo tempo. A realidade que buscamos conhecer se encontra fora da nossa mente, enquanto que o nosso conhecimento sobre ela está dentro de nós mesmos. Deste modo, o saber dependeria que certos estados da mente representaram de um modo preciso o que existe lá fora dela. Quando a representação é correta e confiável, há conhecimento. Se conhecem, pois as coisas “somente através” o “por meio” destes estados

internos que chamamos ideias. Esta imagem pode ser qualificada como mediadora devido a importância crucial que adquire nela a expressão “somente através de”. Através do conhecimento, estabelecemos certo contato com a realidade externa, porém somente mediante os determinados estados internos. Um traço desta importante imagem, que resulta aqui evidente e que com o tempo se há convertido em um contexto indubitável, é precisamente a estrutura “interioridade/exterioridade”. Se supõe assim que a realidade que queremos capturar está fora de nós e dentro dos estados que nos permitem percebê-la. Se as ideias, entendidas como representações internas, são o elemento de mediação, também esta imagem pode ser chamada “representacional”. Porém esta não é a única possibilidade, como veremos.

Pode-se dizer que, a partir deste momento, vai-se forjando outra ordem social moderna, na qual algo extremamente diverso e inédito está sendo posto como base diante do antigo fundamento cosmológico que se considerava como algo imutável. Logo, a ordem moderna surge dentro do caudal da estrutura do marco imanente, que destoa completamente da ordem anterior que tinha o seu fundamento na própria noção de transcendência. A pressuposição do paradigma do marco imanente se estabelece como realidade compreensiva que não recorre mais a qualquer espécie de artifício sobrenatural ou externalista que não possa ser compreendido desde si mesmo. Ao se sustentar em si e por si mesma, a ordem estrutural imanente, se coloca como realidade natural impermeável a qualquer leitura que leve em consideração fundacional o pensamento mágico. Na ordem da estrutura imanente que se cultiva, é a mentalidade de que se alcançou a autonomia da maioria racional, onde qualquer menção que faça referência à divindade como fundamento não faz sentido, mesmo que não se anule por completo a possibilidade de existência da fé religiosa. O elemento que passa a ser cotejado de forma privilegiada é o da natureza, pois esta é quem oferece as condições de se investigar de forma concreta o que venha a ser as bases estruturantes do real em que o agente humano está inserido. Assim, leva-se em conta o sentido de se construir a identidade nas esferas de tensão entre individualidade e coletividade. Entretanto, cabe frisar que esta máxima da autonomia que se basta a si mesma funda-se na força da natureza, mas, inicialmente, não tem como objetivo fazer o rechaço frontal da realidade do divino presente no mundo. Contudo, a sua articulação se dá com a não exigência da ação da força do transcendente, e isso requer a constituição da identidade do *self* protegido na linha da ética da autenticidade.

Inerente a esta ordem estrutural imanente, vê-se que existe uma série de aproximações e conseqüências, sendo a primeira, segundo Balado Ruiz-Gallegos

(2017, p. 103), “[...] experimentada nos Estado Unidos da América, desde a sua fundação onde a confiança e crença em Deus, embora seja produzida dentro de um contexto de imanência e não-confessionalidade, se apresenta unida a um projeto coletivo, que é o da nação Americana”. Esta situação pode ser interpretada como um resquício do deísmo, em que um Arquiteto do Universo transcende o plano da imanência social, pois não se trata de algo que seja coercitivamente imposta de forma absurda, tendo em vista algum modo de dominação própria de eras passadas. Vejamos que, dentro desta perspectiva, existe a abertura para que o indivíduo que tenha fé possa progredir de forma livre em busca de uma vida marcada pelas experiências com a transcendência e seus milagres. E, ainda, pelo contrário, existem aqueles que têm a mentalidade desencantada em razão da ciência, pois postulam a falta de toda e qualquer forma de transcendência como fundamento do real, desde um ponto de vista estritamente materialista. Segundo argumenta Taylor (2010a, p. 642),

Outra faceta desse mesmo pertencimento é nosso sentimento de admiração pelo fato de algo como nós possa ter surgido a partir da natureza mais baixa. Há aí um processo misterioso; algo profundo a entender. Somos fortemente impelidos para isso; queremos explorar esse fato. A visão mecânica que separa o natural do sobrenatural esvazia todo esse mistério. Essa divisão gera o conceito moderno do “milagre”; uma espécie de buraco pontual explodido na ordem regular das coisas a partir de fora, isto é, a partir do transcendente. Tudo o que for mais elevado deve, em consequência, suceder através desses buracos furados na ordem regular, natural, em cuja operação normal não existe nenhum mistério. Curiosamente essa é uma visão das coisas compartilhadas pelos materialistas e pelos fundamentalistas cristãos. Somente para estes últimos ela proporciona a prova para os “milagres”, porque certas coisas não se explicam pelo curso normal da causalidade natural. Para o materialista, é uma prova de que qualquer coisa transcendente é excluída pela “ciência”.

Seguindo a argumentação tayloriana desta problemática que se desdobra na linha da configuração das Estruturas de Mundo Fechadas (EMF), observo que o filósofo do Quebec trava um diálogo com A. N. Wilson sobre a questão da ausência de Deus. Para Wilson, em seu livro *God's Funeral* (1999), se pensar seriamente desde um ponto de vista filosófico, literário, político, artístico e pessoal na condição do mundo hodierno, a imagem de Deus se torna algo irreconhecível. Outra forma de se conceber, a urbanização marcará a vida social moderna, o desenvolvimento industrial e o materialismo científico que enfraqueceram a força e a dependência da ideia de que o mundo tenha como fundamento a providência divina, sendo esta perspectiva amplamente endossada pelas correntes filosóficas céticas da



modernidade. Segundo Taylor (2010a), a compressão adequada da questão é a de que tal descrição referente a este pano de fundo, não tem apenas a possibilidade de ser definida com base neste ceticismo gnosiológico, ou seja, a realidade pode ser interpretada e considerada de outra forma. Apesar desta objeção, o filósofo canadense reconhece que muitas mudanças advieram deste pano de fundo, porém, não se constitui como sendo prudente manter a percepção estrita de que a força do sagrado tenha se retirado totalmente da esfera pública sociocultural. Assim, noto que no século XX, as modificações na vida urbana que foram sendo geradas desde os inícios da modernidade, comportam valiosos avanços nos campos da ciência, da técnica e da estrutura econômica. Contudo, na perspectiva tayloriana, esta situação contribui para que a mentalidade desencantada do *self* protegido tenha se consolidado. No entanto, isso não é sinônimo de que exista de forma plena, alguma ontologia da mentalidade moderna total e necessariamente irreligiosa.

O processo que a articulação e a problematização taylorianas pretende esboçar será a de que existem estruturas que estão fechadas para a influência da epistemologia da transcendência teológica. Com efeito, isso se dá na sequência daquilo que ficou denominado de estruturas de mundo imanente. A questão é trabalhada na argumentação do filósofo do Quebec, seguindo a linha que tenta dar conta do problema que envolve uma espécie de epistemologia fundada na categoria da “Estrutura de Mundo Fechada” (EMF). Neste sentido, o gênero humano é contemplado com esta nova ação tracionada por um agente humano desvinculado e centrado na objetividade dos elementos que compõem os fatos naturais da vida natural. Conforme Taylor (2010a, p. 657-658),

Formulado 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. Nesse caso, “natural” é oposto a algo como “socialmente construído”; e do ponto de vista desconstrutivo, a história do surgimento dessa visão soa bem diferente. Não sucedeu que, num belo dia, as pessoas começaram a enxergar sem viseiras e descobriram a epistemologia; essa foi a maneira encontrada para que se pudesse enxergar a partir de uma nova formação histórica da identidade humana, a saber, a do sujeito desengajado, objetificado. O processo implica uma reinvenção, uma recriação da identidade humana, a passo com grandes mudanças na sociedade e nas práticas sociais. Não há como simplesmente sair andando de uma identidade anterior para dentro da luz límpida da pura natureza. As nossas EMFs contemporâneas se caracterizam por serem entendidas dessa forma naturalizante por aqueles que nelas vivem. Disso também decorre que aqueles que vivem dentro delas não veem qualquer alternativa exceto o retorno ao mito ou à ilusão

anteriores. É isso que lhes proporciona força. As pessoas dentro do seu reduto lutam, por assim dizer, até o último e o mais débil argumento, porque não conseguem visualizar rendição, a não ser como retrocesso. A naturalização emerge numa espécie de narração proferida por eles a respeito de sua gênese, a qual eu gostaria de chamar de “história de subtração”.

Todavia, com este pano de fundo, conforme a reflexão fenomenológica heideggeriana utilizada por Taylor, o que se tem são quatro eixos fundamentais, ou seja, a terra, o céu, o humano e o divino. Dentro deste marco contextual, pautado pela objetividade e a desvinculação da vida do agente humano lançado na imanência do real, o que parece restar para os agentes que creem e que não querem render-se a esta espécie de visão estrita de mundo naturalizada, seria o recurso à regressão às etapas anteriores da história e das próprias condições de crença. Contudo, a Estrutura de Mundo Fechada (EMF), oferece uma série de elementos relevantes que tornam inteligíveis os pressupostos da filosofia da morte de Deus. Esta filosofia carrega em sua base uma multiplicidade de leituras; ademais, a que é considerada como sendo a mais importante, evidentemente, será a formulada pelo filósofo prussiano Friedrich Wilhelm Nietzsche que nasceu em Röcken, Reino da Prússia, em 15 de outubro de 1844 – Weimar, morrendo no Império Alemão, em 25 de agosto de 1900. Taylor, em diálogo com este filósofo, fundamenta a sua leitura extraindo alguns aspectos fundamentais sobre a questão, examinando as obras *A Gaia Ciência* e *A vontade de poder*. Neste jogo de modificações das condições de crença no estofado da estrutura imanente fechada, vejamos que Nietzsche concebeu um tipo de legitimação autorreferente, que de uma forma deliberada, rechaça qualquer espécie de benefício que seja universal, igualitário e democrático, pois estes dispositivos operariam como barreiras no caminho da autossuperação. Esta postura se caracterizaria como atitude radical de fratura com os princípios que fundaram a civilização moderna ocidental.

Certamente, o que se tem não é a viabilização do caminho que possibilita a reforma social destes princípios fundacionais da civilização ocidental, pois, segundo Taylor (2010a, p. 689), “[...] mesmo que de grande alcance, como se pode constatar em Marx, mas rejeição frontal. Deste senso de autorização radical conferida a si próprio, pode originar-se um revigorante senso de liberdade, poder e beleza”. Nesta perspectiva, podemos observar esta intencionalidade, segundo argumenta Nietzsche (2008, p. 512),

Sabei vós também o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo em meu espelho? Este mundo: uma imensidão de força, sem começo, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, não se torna menor, não se consome, só se transforma e, como um todo, é de imutável grandeza, um orçamento doméstico sem gastos e sem perdas, mas, do mesmo modo, sem acréscimo, sem ganhos, encerrado pelo “nada” como por seu limite, nada que se desvaneça, nada desperdiçado, nada infinitamente extenso, mas sim, como força determinada, posto em um determinado espaço, não em um lugar que fosse algures “vazio”, antes como força em toda parte, como jogo de forças e ondas de força, ao mesmo tempo uno e vário, acumulando-se aqui e ao mesmo tempo diminuindo acolá, um mar sem forças tempestuosas e afluentes em si mesmas, sempre se modificando, sempre refluindo, com anos imensos de retorno com vazante e montante de suas configurações, expelindo das mais simples às mais complexas, do mais calmo, mais inteiriçado, mais frio ao mais incandescente, mais selvagem, para o que mais contradiz a si mesmo e depois, de volta até o prazer da harmonia, afirmando a si mesmo ainda nessa igualdade de suas vias e anos, abençoando a si mesmo como aquilo que há de voltar eternamente, como um devir que não conhece nenhum tornar-se satisfeito, nenhum fastio, nenhum cansaço -: este meu mundo *dionisíaco* do criar eternamente a si mesmo, do destruir eternamente a si mesmo, este mundo misterioso da dupla volúpia, este meu “além de bem e mal”, sem fim, se não há um fim na felicidade do círculo, sem vontade, se não há boa vontade no anel que torna a si mesmo – vós quereis um *nome* para este mundo? Uma *solução* para todos os seus enigmas? Uma *luz* também para vós, ó mais esconsos, mais fortes, mais desassombrados, mais ínsitos à meia-noite? *Este mundo é a vontade de poder – e nada, além disso!* E também vós mesmos sois essa vontade de poder – e nada, além disso!

Por meio desta senda aberta com a linha de força do processo de mutação das condições de crença com o avanço da secularização é que este pensamento avassalador de ruptura, unido à racionalidade científica, passou a desmistificar os enigmas e mistérios que anteriormente não tinham nenhum tipo de explicação racional descolada do divino. No entanto, o critério de demarcação daquilo que tecnicamente se torna válido a partir da modernidade, encontrar-se-á no desvendar dos enigmas que ainda embotam a realidade dos fatos da vida cotidiana. A força do imperativo da matéria como princípio fundante do real se mostra como sendo a realidade primeira e última nesta concepção de modernidade. A materialidade do real acaba sendo, segundo a análise tayloriana, a força motriz do mundo que condiciona as demais possibilidades de acesso ao real. Neste contexto, não se faz propriamente necessário recorrer ao elemento moral, contudo, este se torna eficaz para reforçar a mentalidade materialista calcada na ciência<sup>70</sup>. Se a mentalidade

---

70 A visão da transição epistemológica das condições de crença pode ser ampliada na explicação de Beiser (2017, p. 29), isso na perspectiva de se estudar as fontes da crise de identidade da filosofia moderna. A partir dos anos 1840, à década posterior à morte de Hegel, os filósofos começaram a sofrer de uma severa “crise de identidade”. Eles não mais podiam definir sua disciplina em termos tradicionais amplamente aceitos nas primeiras décadas do século XIX. Assim, eles começaram a perguntar a si mesmos, questões bastante difíceis. O que é filosofia? Qual é o seu propósito? E como ela se diferencia das ciências empíricas? Antes da década de 1840, os filósofos não sentiam necessidade de levantar tais questões básicas. A tradição

anterior continuasse a imperar, o que se teria é a configuração da fuga da realidade e a busca por uma forma de vida que fosse reconfortante e conseqüentemente, ilusória. Esta maneira de agir se mostra como a de uma criança que evita o confronto com as durezas e o rigor da formação da identidade que está jogada no mundo como existência finita em contínua construção. Mediante esta postura moral, o que observo é a existência de agentes humanos que entendem que a ciência moderna seja habilitada até um determinado instante, a dar respostas para todos os enigmas da vida, pois a sua metodologia rigorosa no desenvolvimento da racionalidade desencantada, seria a única via possível de resolver tais questões aporéticas. Taylor (2010a) alerta que esta posição epistêmica não está plenamente consciente de que existem fissuras, tanto na esfera da evolução quanto na da sociobiologia e em outras dimensões das ciências fundadas no espectro do naturalismo.

A partir desta questão, se desdobra o exame tayloriano sobre o acolhimento da suposição de que para muitos exista a incompatibilidade entre os avanços levados a cabo pelo progresso da ciência e os argumentos presentes nas crenças religiosas. Como impacto advindo desta postura, pode-se fomentar a visão de mundo que privilegia a ciência como exclusiva detentora de todo o saber existente, excluindo, desta forma, todas as demais fontes de saber que tenham alguma referência à fonte da transcendência. Na perspectiva avaliativa da era secular tayloriana, este tipo de posição pautada numa epistemologia científica que não reconhece o valor de outras fontes de saber é problemática, isto porque, é evidente que existem outras formas de se produzir conhecimento que estão para além do arcabouço procedimental científico naturalista. Segundo o filósofo do Quebec, todo este arrazoado serve para ele ir fundamentando assim, a sua concepção de história de subtração que levará à noção importante de humanismo exclusivo<sup>71</sup>. A questão

---

idealista especulativa parecia ter fornecido respostas claras e convincentes a tais questões. Essa tradição, de Reinhold a Hegel, possuía uma concepção muito bem definida dos objetivos e métodos da filosofia, bem como de suas relações para com as ciências empíricas. De acordo com tal concepção, o objetivo da filosofia era fornecer uma fundamentação para todas as ciências, uma base que as abrigasse contra o ceticismo. Embora houvesse, no interior daquela tradição, diferentes visões acerca do método específico para criar tal fundamentação – raciocínio a partir de princípios autoevidentes, intuição intelectual, construção a priori, dialética -, concordava-se geralmente que o método teria de ser a priori e dedutivo. Seja qual for o método, o filósofo o usaria para construir um sistema completo das ciências, uma enciclopédia, que apontaria a cada ciência seu lugar especial no corpo geral dos saberes. A filosofia era, portanto, a “guardiã das ciências”, sua fundadora e sistematizadora.

71 Conforme Marques (2009, p. 234), a terminologia secularização não se refere ao fato de a política ter-se tornado secular, ou ao fato de os indivíduos terem deixado de frequentar a igreja, mas ao fato de que a crença em Deus ocorre agora em condições bastante diferenciadas. A crença em Deus não acabou (não no sentido que os significados 1 e 2, listados acima, levam a crer). O que mudou foi seu ambiente. Antes, a crença era ingênua. Era possível crer no Deus de Abraão como criador, como fonte do significado do cosmo (e de nossa vida moral), sem imaginar que esta ideia de completude, de plenitude, poderia ser vivenciada de muitas outras maneiras. Hoje, a vida espiritual se desenrola em um ambiente distinto. Nenhuma via escolhida

parece indicar que, para que haja a construção de uma concepção consistente de humanismo na modernidade, teria que se negar e suprimir os pressupostos éticos dos antigos. As condições de crença a partir de agora se apresentam como produto das circunstâncias de privação, humilhação e ausência de esperanças em relação ao transcendente. O modo de agir estipulado será o de sufocamento das ilusões metafísicas e do aprofundamento nos elementos do naturalismo científico. Sendo assim, a crença propagada será a de que com o advento da modernidade, cabe o ato de se desvincular aquelas condições de crença fundadas nas ilusões fantasiosas da religião que distorciam e freavam as capacidades do ser humano produzir conhecimento racional para poder dominar o mundo natural.

Neste quadro, a análise tayloriana grifa a intersecção que se dá na linha da secularidade moderna mediante as quatro esferas centrais inerentes a esta aporia, e assim, podemos examinar, conforme Balado Ruiz-Gallegos (2017, p. 106),

Nosso autor sublinha a interconexão entre a secularidade e quatro facetas-chaves: 1. A tese da “morte de Deus” que postularia a necessidade de prescindir da crença em Deus, para quem quer ser honesto, ser lúcido e sincero. 2. Da história de subtração como parte do humanismo moderno. 3. A religião passa a ser desnecessária quando a tecnologia alcança certo nível de sofisticação. 4. Recessão da religião ante a ciência, a tecnologia e a racionalidade.

Esse arcabouço geral é inerente aos quatro elementos, no entanto, parecem ser os vetores que possibilitam a elucidação do que venha a ser a linha de força do secularismo moderno, conforme a análise inicial de Taylor. Todavia, ele não fica preso a esta gramática tetralógica que pode operar como dispositivo reducionista, pois o filósofo canadense segue em frente com sua investigação criticando qualquer tipo de reducionismo que queira incompatibilizar a prática da ciência com o estatuto da metafísica ou aqueles pressuposto inerentes à técnica com a situação da crença. Nesta perspectiva é que se erige algumas figuras de fundo que foram se impondo de um modo apodítico. A imagem inicial que se configura em um contexto social e

---

tem o direito de entender-se como a única. Estamos o tempo inteiro sendo confrontados com formas distintas de vidas espirituais, com distintas fontes de plenitude. O que antes só era encontrado em Deus e estava sob a autoridade de seus representantes, o clero, hoje é encontrado na natureza, na arte ou na revolução. Esta é a perspectiva a partir da qual Taylor vai estudar o problema, e é ela que torna possível, analiticamente, a abrangência de seu trabalho. O defeito das outras duas perspectivas apontadas acima, a perspectiva da secularização como laicismo ou como ateísmo, é que ambas propõem implicitamente uma narrativa específica sobre a história ocidental. É da necessidade de evitar esta narrativa que advém a necessidade de buscar também um novo ângulo para o problema. Que narrativa é esta que precisa ser evitada? É a que nos conta a história espiritual do ocidente como uma “história de subtração”. Este molde narrativo está tão arraigado em nossa cultura que tendemos a vê-lo como única versão legítima dos fatos. Quando encaramos o problema da secularização a partir dos dois significados expostos acima, tendemos a ser conduzidos, quase imperceptivelmente, pela seguinte versão dos fatos: em nossa civilização (entenda-se: no Atlântico Norte) a religião foi saindo de cena gradativamente, à medida que ia sendo expulsa pelas luzes da ciência.

político neste pano de fundo será a do fenômeno da Revolução Francesa. O agente humano atomizado em seu *self* protegido, que anteriormente fazia parte de um mundo hierarquizado, marcado pela forma de relações sociais de vínculo feudal, passa a ser considerado como cidadão e protagonista ativo de seu próprio destino, dentro da circunstância que valorizaria, fundamentalmente, a questão da soberania nacional, e, por conseguinte, recairia na soberania popular que teria como característica central, o sufrágio universal dos maiores de idade em termo ativo e passivo. Conforme Taylor (2010a), esta perspectiva se aprofunda com os eventos acontecidos nas décadas de 1960 e 1970 do século XX, tendo em vista que o movimento de desprezo pela noção de família tradicional e hierarquia social se expandiu significativamente. O que entra em crise é a noção de autoridade e, com isso, configura-se a busca pela eliminação das distinções dos papéis sociais em todos os setores da vida em sociedade na modernidade.

Com efeito, esta situação, que movimentou a moral da sociedade moderna e causou o estabelecimento de novas condições de crenças, não pode ser elucidada no sentido de que se tenha dado tal mudança de mentalidade em termos de estimulação do cultivo de posturas radicalmente antirreligiosas. No entanto, torna-se iniludível o fato de que estes fenômenos secularizantes contribuíram para que tal mentalidade se arvore com mais energia. Assim, na avaliação tayloriana, se faz outro destaque na direção de se demonstrar o que aconteceu, como uma espécie de açodamento da virada cerrada em direção ao imaginário social com base na imanência. Esta virada evidencia que o mundo moderno foi marcado pela força da postura de autonomia no que tange à ordem cosmogônica, ética e moral. Anteriormente, a concepção de heteronomia era uma realidade presente e frequentemente familiar para a raça humana em todas as esferas da vida comunitária. Desta forma, o que se encontrava, era a noção de sentido e fim da existência vivencial entre agente humano e a entidade divina, seja em termos de monoteísmo ou politeísmo. A partir deste momento da vida na modernidade, o que se alça como fator preponderante é o influxo do individualismo e da racionalidade autônoma, que encaram esta visão de mundo se calcando na máxima da responsabilidade que visa determinar o seu próprio propósito e valores que devem orientar cada uma das existências atomizadas do *self* protegido. A distinção importante feita por Taylor será a de que existem diversas nuances na radicalidade

das novas condições de crença no que diz respeito às explicações da condição atomizada do *self* protegido.

Ora, fato é que, em sua investigação, Taylor se detém na exposição das reflexões de Albert Camus no quesito do que se refere à concepção da ideia de absurdo. O agente humano se encontra diante da força do real que denota o sem sentido, o vazio existencial, isto é, tudo está diante da possível busca pela felicidade. Porém, o agente humano se engolfa na questão de querer ser feliz e não poder ser, em razão da força do absurdo. Neste contexto, argumenta Taylor (2010a, 684-685),

A posição de Camus, em virtude de sua articulação e força retórica, merece ser examinada um pouco mais detalhadamente. Sua jogada crucial é a articulação do senso para a condição humana, após o final das ilusões religioso-metafísicas, com a noção de “absurdo”. O absurdo “naît de cette confrontation entre l’ appel humain et le silence déraisonnable du monde” (o absurdo nasce desse confronto entre o apelo humano e o silêncio irracional do mundo). Sentimo-nos chamados para a felicidade, a *jouissance* [gozo, deleite]. Não se trata de um mero desejo, mas da ascensão de que essa é a nossa condição normal; que é para isso que fomos destinados. E, indo, além disso, sentimos uma demanda imperiosa dentro de nós de dar sentido ao mundo, de descobrir algum significado unificado nele. Em outras palavras, temos uma intuição sobre o significado das coisas, inscrita em nossa inescapável experiência de vida. Em seguida, porém, as demandas por realização e significação são brutalmente negadas por um universo indiferente. Ele não nos deve nada e suas operações aleatoriamente ora favorecem para em seguida acabar com nossas aspirações. O senso nascente para o significado se depara com um enigma que desmonta todo e qualquer significado abrangente. As tentativas de conferir sentido são continua e completamente frustradas. Essa é a contradição que Camus denomina “absurdo”.

Contudo, em meio a esta trama dentro da estrutura imanente da esfera pública moderna em um mundo que parece ser absolutamente marcado pelo fato do irracional, no qual se estabelece o confronto com o desejo de o agente humano encontrar razão e sentido para viver, a questão de se conferir sentido para o modo de vida de pressões cruzadas parece se tornar um imperativo da visão de mundo secular. Esta aporia se ergue como um desafio nuclear para a configuração da identidade e forma de vida dos agentes humanos na modernidade, tendo em vista que os ecos do humanismo exclusivo se constituem num imbróglio que sugere a leitura de que o dado do absurdo seja um dos resultados das projeções socioantropológicas fomentadas tanto pelo fenômeno da religião quanto pela própria racionalidade filosófica. Ademais, tem-se determinada reação no sentido da busca pela felicidade e da premente frustração terrena que não pode ser abandonada. Entretanto, este fracasso deve ser substituído pela concepção de luta no sentido de

promover a conservação do *self* protegido e finito, que tem de se realizar no contexto de sua vida comunitária. Imerso nesta problemática da ausência de sentido, Camus trata do horror e da nobreza que este tipo de valor carrega no sentido de sustentar a moralidade da vida humana sem a dependência de um deus. A luta requer que se tenha um triunfo provisório ligado à condição atomizada do agente humano, que não se aparta radicalmente das coisas perdidas, pois exige deste que sua alma esteja inteiramente imersa nas demandas da existência conflituosa, tanto em suas derrotas como em suas excitações nas vitórias transitórias desta vida precária.

Inserido no campo de sentidos emancipatórios, que tem como imagem por excelência a vida adulta, Nietzsche articula o seu pensamento. Aqui se tem em mente a ideia niilista que frisamos acima: a ausência de um Deus e de sentido pleno para esta vida. Nesta perspectiva, para o filósofo alemão, não se deve conduzir a vida para um estado de fragilidade e covardia, contudo, tem de se incitar e estimular o agente humano a se defrontar com a concepção de ser potente em si mesmo, ainda que tenha plena consciência das limitações de sua finitude, pois o objetivo seria o de se afirmar em sua autonomia. Neste ponto, podemos ver que, para Taylor, existe o desdobramento da virada na história da modernidade ocidental, em que se expressa a sua condição de crença na liberdade e autonomia da vida do *self* protegido. Desde então, este *self* protegido é convocado a viver o dilema da responsabilidade destemida que implica os conflitos interiores de sua vida afetiva e a atitude de emancipação expressivista absoluta. Por meio desse tipo de condição é que foi se desenvolvendo de maneira ímpar as chamadas “Estruturas de Mundo Fechadas” (EMF), tornando-se a condição axiomática valorativa reputada, com a pretensão de validade de ser operada como algo de inexorável em termos antropológicos. Entretanto, esta condição de crença na concepção de liberdade e autonomia vigorosamente absoluta tem de se debater com o lamento ressonante do luto e da perda, que não pode, necessariamente, ser suprido. Somente poderá ser apagado por um determinado espaço de tempo e pela força do regozijo que envolve a luta pela emancipação plena de sua existência. Existe, ainda, outra interpretação que se dirige a quem nutre a busca por sentido e experiência do sentimento espiritual. Assim, conforme Taylor (2010a, p. 695),



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 e, muitas vezes, rumo a Deus. Esses são assombrados pela sensação de que o universo pode, no final das contas, ser tão sem sentido quanto o descreve o materialismo mais reducionista. Eles sentem que sua visão deve combater esse mundo superficial e vazio; eles temem que seu forte anseio por Deus ou pela eternidade possa vir a ser, no final, a ilusão autoinduzida que os materialistas alegam que ele é. Esta foi uma dificuldade familiar durante os dois últimos séculos.

Por conseguinte, o dado das pressões cruzadas conforme a reconstrução genealógica tayloriana do problema dos significados da secularização, desemboca na assertiva de que as transformações acontecidas ao longo da modernidade em sua esfera pública no ocidente tiveram o papel de desestabilizar tão fortemente as estruturas sociais. Isso se tornou pragmaticamente insustentável diante dos arroubos de retorno às formas de vida precedentes no que tange às práticas religiosas, sendo assim empossadas, definitivamente, as novas formas de vida e condições de crença na cultura moderna. Na ótica do filósofo canadense, as antigas formas de vida religiosa inerentes ao mundo ocidental, foram fatalmente atingidas, porém, as mutações não ficaram restritas a esta constatação. Aqui se tem em vista o elemento de que as novas formas de vida religiosas foram de um modo diametralmente oposto fragmentado, devido à incessante mutação das posições pessoais dos agentes humanos de acordo com o fluxo da temporalidade histórica secularizante da modernidade, conforme estas novas condições de crença foram se concretizando. Logo, temos o fato de que tanto a ordem estrutural imanente quanto a linha de força da secularidade da esfera pública da modernidade não fomentaram a rejeição da procura pela plenitude da vida humana. Portanto, basicamente, estas noções articulam a concepção coesa de que tal tipo de plenitude não seja fundada na fonte da transcendência. Desta forma, conforme argumenta Balado Ruiz-Gallegos (2017, p. 110), “[...] é necessário reconduzir as possibilidades reais para tudo aquilo que oferece a vida e a existência”. Com isso, a discussão sobre a crença e a descrença, segundo a escritura tayloriana, faz referência ao debate a respeito daquilo que dá consistência à busca por uma autêntica plenitude da vida e a constituição configurativa da identidade do *self* protegido em uma correlação com o bem moral<sup>72</sup>.

---

72 Neste ponto, para Marcon e Furlan (2020, p. 5), a identidade como orientação é considerada como uma categoria relevante para se resgatar as reflexões do autor canadense a respeito do tema em *As fontes do self*. Nesse momento, Taylor (1989/2013) se volta para a análise aprofundada das condições gerais de construção da identidade moderna, por meio da identificação do que ele denomina de fontes morais. Se, por um lado, tal investigação claramente ultrapassa nosso escopo presente, por outro, nos é bastante relevante, a reflexão do autor a respeito do conceito de identidade e sua relação

### 3.4 DILEMAS ENTRE O HUMANISMO EXCLUSIVO E TRANSCENDÊNCIA NA ESFERA PÚBLICA MODERNA NO FLUXO DAS HISTÓRIAS DE SUBTRAÇÃO

Pode-se dizer que, tendo em vista os dilemas apontados por Taylor em seu estudo sobre a era secular, sobressalta-se a tensão acirrada entre a força do humanismo exclusivo e a busca pela transcendência em que o agente humano segue se indagando sobre sentido de plenitude. Assim, a procura pelo significado, sentido e valor da vida entram em jogo, mesmo que seja algo posto totalmente para dentro da estrutura imanente. O problema que se torna recorrente na forma de pensar a questão para o filósofo canadense será a sua análise detida sobre as questões que envolvem a cultura da modernidade e as suas promessas de fraternidade universal, de moral cívica e da demarcação valorativa que se fundamenta centralmente na Declaração da Carta dos Direitos Humanos. Uma das aporias que fica posta em voga é a da relação problemática entre a religião cristã ocidental e os pressupostos inerentes a esta declaração em seu conteúdo de universalidade. Na linha de argumentação tayloriana, o imperativo humanista exclusivo, se torna um valor taxativamente estruturante na constituição da identidade do *self* protegido. A intencionalidade de fundo é a de reabilitar aquilo que foi ordinariamente pautado por uma racionalidade individualista, cientificista e materialista, rechaçando do seio da cultura moderna o império da narrativa religiosa. Quando se ventila a ideia do mal, chama-se a atenção para o dado de que tal elemento deva ser considerado como um acontecimento exógeno, fomentado pela sociedade que é marcada pela força histórica que foi sendo delineada pelo avanço do capitalismo e das injustiças forjadas no funcionamento deste sistema. Neste, a mentalidade fugaz, nômade, hedonista e arraigada na técnica, molda a cultura na construção das grandes metrópoles. Muitas questões advindas deste cenário geraram o caos social e o desgoverno coletivo da vida em sociedade com o processo de secularização e as implicações éticas que passam a ser forjadas neste pano de fundo da esfera pública moderna.

---

com o "bem", que é a base para se compreender o que o autor tem em mente quando se refere a horizontes morais. A tese do autor é a de que o conceito de identidade é indissociável do conceito de bem e que, portanto, evoca necessariamente uma reflexão no âmbito moral. Na acepção de Taylor (1989/2013), identificam-se três eixos gerais do que em última instância pode ser tratado como "pensamento moral". Tratam-se aqui: (1) do sentido de respeito e obrigações em relação ao outro (no sentido de "fazer o bem"); (2) dos modos de pensar o que constitui uma vida plena (no sentido de identificar em que consiste um "bom" viver); e, por fim, (3) dos sentidos relativos à dignidade (relativos ao caráter motivacional que sustenta as assertivas morais – diferenciando-se aqui um respeito "atitudinal" em oposição ao respeito "de direito" do primeiro eixo).

Portanto, Taylor (2010a) segue tomando como base as reflexões nietzschianas e a de outros pensadores, apontando que ocorreu uma espécie de domesticação da vida e das potencialidades humanas que fundamentalmente foram operadas pelo movimento do cristianismo ocidental. O que foi sendo estimulado com isso é a constituição de uma alternativa de vida laica, sendo a noção de espiritualidade religiosa transferida em suas condições de crença secularizadas para dentro do contexto de uma ética renovada pela normatividade axiológica estipulada pelos Direitos Humanos e pela concepção de solidariedade universal. O problema posto é o de que dentro deste novo paradigma trazido com a modernidade, os valores mais genuínos inerentes à raça humana ressurgem em sua forma mais primitiva e originária. A partir de agora, os problemas morais que envolvem a personalidade humana serão deslocados para o campo do tratamento terapêutico e não terão as suas raízes na forma e fontes da vida religiosa. Muito distante de se enaltecer a natureza humana, a questão se movimenta de um modo inverso, pois ao se fundamentar estas questões com base nos dilemas patológicos e, por conseguinte, centrar o foco da análise na prática terapêutica em que se começa a busca pela cura, abandonando, assim, a possibilidade de uma ação teológica poimênica que fosse pautada pela prática da conversão, torna-se evidente a não recorrência à fonte religiosa como sendo a única forma de se reorientar a vida moral. Desse modo, as questões de desvios morais serão tratadas na linha da patologização da vida humana.

Nesta perspectiva, passa-se ao modelo de pensamento secular, o qual não há mais a necessidade de se arrepender, pedir perdão ou se confessar diante de Deus; o que se impõe com isso, é a noção de cura terapêutica para as patologias. Agora o que acontece, é uma virada terapêutica no cuidado da vida na modernidade. Logo, o deslocamento operado foi o da forma precedente de hermenêutica agostiniana centrada no pecado original como a força do mal que causaria desorientação espiritual, para o modelo de processos terapêuticos que fossem diagnosticados como enfermidades patológicas. Apesar de este novo paradigma secularizante ir se impondo na modernidade, conserva-se determinada crença nas fontes religiosas em setores variados da sociedade. Isto se mostra até mesmo no fato de que muitas pessoas manifestam o seu descontentamento com o divino tradicional, mas sem abandonar o desejo genuíno de eternidade. Talvez, esta intuição esteja presente no estado de ser mais fundamental da vida humana, que

busca realizar as suas potencialidades perpetuamente no mundo da vida. Para Balado Ruiz-Gallegos (2017), o *self* protegido está jogado numa cultura marcada pela força da terapia, e o significado disto é que tudo requereu a explicação causal de natureza orgânica, que desemboca na perspectiva da estrutura química que serviria de objeto para a aplicação de soluções psicoterapêuticas e neurofarmacológicas. Inerente a este contexto, nota-se que as múltiplas linguagens éticas e espirituais deixam de ser, paulatinamente, fonte de interpretação dos dilemas da vida para as novas gerações nascentes. Na compreensão tayloriana, esta articulação heurística, fundada na terapia, não se ergue como problema antagônico em relação às questões referentes ao âmbito da configuração da identidade e espiritualidade na vida do agente humano, seja numa visão de mundo secular ou religiosa.

Pois bem, certamente, existem muitos comportamentos e condução ativa da vida dos agentes humanos que confrontam tudo aquilo que se refere à moral social, pois a própria consciência e o desejo de plenitude presentes na vida do *self* protegido terão de lidar com as demandas das pressões cruzadas. Esta situação tem a potencialidade de se transformar em sofríveis afecções psicológicas e até mesmo psiquiátricas, sendo que precisam ser tratadas, em muitos casos, por ambas as especialidades terapêuticas. Com efeito, observa-se, na argumentação tayloriana, o dado de que o elemento espiritual não pode ser desconsiderado em relação aos eventos deste contexto de forma radical, devido à mutação das condições de crença. Qualquer tipo de reducionismo que envolva a busca por plenitude da vida do *self* protegido, em direção somente ao fator funcionalista e orgânico, padece de deficiência. A questão, no fundo, pode ser encarada na forma de uma correlação intrínseca entre estes dois fatores heurísticos. O que se torna relevante é o aspecto de não se considerar esta espécie de cultura terapêutica como o único poder de explicar exclusivamente toda a realidade dilemática da vida do agente humano, colocando, assim, em condição de subalternidade e descrédito, as fontes morais espirituais que este *self* protegido possa vir a usar para explicar a si mesmo. Tendo em mente este pano de fundo, Taylor faz referência às duas formas de críticas que se erguem contra o fenômeno religioso, como a mentalidade ostentada por agentes humanos não religiosos.

Destarte, o argumento crítico se centra no caráter ascético, limitado, mortificador e castrador que se impõe na anulação das potencialidades da vida

humana. A proposição de fundo é a de que a vida do *self* protegido seja um fim que encerra a sua transcendência humana em si mesma. Este tipo de postura pode ser encontrado no curso dos postulados desenvolvidos pelo movimento do romantismo alemão<sup>73</sup>. Desde outro ângulo, passa-se a reprovação da religião no que tange a sua incapacidade para enfrentar os cenários trágicos em que a vida antropológica humana se desdobra existencialmente. Na reflexão proposta pelo filósofo canadense, as posições da filósofa Marta C. Nussbaum são trazidas à baila na linha da argumentação inicial exposta acima. A crítica da filósofa estadunidense se dirige àquele tipo de cristianismo que fomentou posições rigoristas e ascéticas que demonizava como impuros os desejos sensuais presentes naturalmente na vida humana ordinária. Conforme Taylor, (2010a) entende-se que esta argumentação de Nussbaum é de extrema importância, pois o fato de o cristianismo, em suas vertentes católica e protestante no Ocidente, ter sido capaz de fazer desaparecer do imaginário social de seus fiéis aquela relevância que se dava ao dado natural e ordinário da vida secular, cuja renúncia se impunha como condição *sine qua non* para se alcançar a perfeição, era proposta pelas ascetes em torno da busca por santidade e a visão beatífica ou união com Deus, na linha de conferir sentido e realização da plenitude de vida.

Dá para entender, portanto, que o problema da santidade entra em cena na perspectiva de problematizar a questão de se a natureza humana (amor, sensualidade, sexualidade) seria um empecilho ou não para a ação de se viver a plenitude. A aporia posta converge no questionamento sobre se o cristianismo seria um entrave para a vivência autorrealizadora destas potencialidades. Se encarmos o problema em caso afirmativo, o cristianismo deve ser considerado como força anti-humana que trabalha com o dualismo reducionista operante entre mal e bem, sendo assim considerado como algo patológico. O argumento tayloriano se desenvolve no tratamento da questão da contra ilustração imanente, onde se faz as seguintes distinções entre as respectivas tipologias: (i) humanistas; (ii) seculares; (iii) neonietzschianos e os; (iv) grupos que reconhecem que existem algo que transcende esta vida terrena, pois entendem que são possuídos por motivações

---

73 Segundo Fazio (2022, p. 115), os procedimentos culturais do romantismo tiveram como fator vetorial o movimento cultural *Sturm und Drang* precisamente nos anos em que, na França, o florescer do espírito iluminista preparou o clima que deveria conduzir à Revolução francesa, na Alemanha desenvolvia-se – contemporaneamente à maturidade do pensamento kantiano – um movimento principalmente cultural e literário, mas com contornos filosóficos importantes. Este movimento teve uma função fundamental na transição do iluminismo para o romantismo e costuma na perspectiva de o *Sturm und Drang* operar como um movimento na linha da tempestade e ímpeto. Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) foi a sua personalidade mais destacada e o seu principal ponto de referência, a quem se uniu, mais tarde, Friedrich Schiller (1759-1805).

semelhantes de relevância comum. Vejamos com mais especificidade que os humanistas exclusivistas recusam a possibilidade de qualquer tipo de visão de mundo que seja fundada na fonte da transcendência. Já os neonietzschianos e os grupos pautados pela fonte da transcendência, curiosamente, encontram-se unidos na crítica das decepções que foram produzidas pelo movimento do humanismo secularizado que não teria cumprido as suas promessas de progresso. Observamos, ainda, que os humanistas seculares e os grupos religiosos encontram-se na mesma corrente de defesa da noção de que o bem humano seja de fundamental importância diante dos riscos promovidos pelo antihumanismo postulado pelos neonietzschianos. Contudo, nesta perspectiva, é que aparece uma quarta posição, que postula uma visão peculiar entre a dos demais grupos religiosos. Esta posição se fincou destacando a primazia da prática na vida em contraposição aos arroubos teóricos, como sendo algo que garantiria um grande benefício para toda a espécie humana e que, inclusive, pode ser entendida com o atributo da providência tão marcadamente articulada nas diversas variantes do cristianismo histórico.

No entanto, com o movimento de busca por consensos entre tais visões de mundo imanentista e a de abertura para transcendência, a perspectiva religiosa poderia incidir no julgamento de que haveria determinada simplicidade ao se considerar que apenas a visão de mundo que faz negação da força da transcendência, esteja em condições de orientar a condução do desmoronamento da possibilidade da correlação com as normas morais destranscendentalizadas. Taylor (2010a) segue argumentando ao tratar do problema do sacrifício nas religiões e, fundamentalmente, no cristianismo. O apontamento de que Jesus Cristo, com seu sacrifício, será o exemplo de vida para as comunidades cristãs em exame. A concepção de sacrifício se transformará em satisfação para a salvação na linha de se alcançar a plenitude de vida. A noção de redenção acabou recebendo na teologia paulina a plena carga de conteúdo jurídico e punitivo explícitos, algo que se mostrou como um evento marcado pela concepção de expiação de impurezas humanas. Assim se compôs a forma de se olhar, de maneira isolada, a totalidade da obra soteriológica do Messias; porém, esta visão não se mostra como uma categoria de fácil apreensão num mundo marcadamente antropocêntrico, até a ponto de poder encarar tal perspectiva salvífica como um elemento bizarro. O movimento do famigerado deísmo seria um bom exemplo da sustentação da ideia de que a recompensa seria uma concepção-chave nesta questão sacrificial satisfatória.

Portanto, quando se esvai de vez esta ideia é que se segue a extinção última da teologia que era compreendida como sendo o castigo que conferia sentido pedagógico à obra de salvação. O dilema entre o pensamento descrente secular foi impulsionado pelo movimento do humanismo exclusivo, que tendeu a fazer com que a patologização entrasse em vigor na vida do agente humano, em contraposição às explicações poimênicas da teologia. Neste sentido, esta situação será entendida como a revolta imanente. Taylor (2010a, p. 761) argumenta,

Mas a virada antropocêntrica coloca a fé cristã também numa espécie de tensão ou dilema, que apresenta algumas correlações ou paralelos com aqueles da descrença. Por um lado, o cristianismo é inconcebível sem sacrifício, sem a possibilidade de algum sentido positivo para o sofrimento. A crucificação não pode ser posta de lado como meramente um subproduto lamentável de uma valorosa carreira de ensino.

Agora, com esta ideia dilemática, a partir de seu contexto, pretende-se determinar os limites da crucificação, diante de todo o processo de sacrifício do Cristo da parte do pensamento da revolta imanente como um acidente de percurso contestado por Taylor. Esta formulação demonstra que aconteceu algo de acidental no decurso do caminho; assim, se representa que não aconteceu nada no cerne originário de sua missão. Lança-se, pois, na visão tayloriana, a ideia de que as correntes antropocêntricas e do humanismo exclusivo não encontrariam significado religioso para a vida. Assim, consideraram ser incoerente um Deus que ama a humanidade e que deseja a sua prosperidade, mas sacrifica seu filho. Os benefícios estipulados seriam posições taxativamente ostentadas pela bondade moral das correntes seculares. Taylor reconhece que existe uma série de problemas atrelados a este dilema, porém, em sua percepção, a divindade sempre pode ter um determinado propósito para a vida do ser humano. Esta circunstância está posta para além da concepção de prosperidade que não se orienta somente na perspectiva de retorno ou recuperação do estado primordial idílico perdido. O argumento tayloriano se centra na análise da visão articulada daquilo que é denominado como o marco jurídico penal de corte paulino-agostiniano. Este paradigma jurídico-teológico latino tem como fundamento e eixo as noções de dívida e satisfação, sem deixar de ser um elemento fundamental, pois não se consegue explicar todo o alcance que a categoria teológica de soteriologia latina detém sem tematizá-la. Esta forma de encarar tal questão pode resultar numa espécie de inadequação, conforme expõe Karl Rahner, teólogo que Taylor chama à baila para

fundamentar tal cotejo de posições. Nesta toada, o filósofo canadense assevera que o ato de levar a sua última potência tais metáforas jurídicas e penais de redenção e satisfação tem se dado em maior medida no âmbito teológico do protestantismo, como é o caso da vertente calvinista com a sua teologia dogmática da dupla predestinação.

No campo teológico católico romano, as diversas correntes monásticas com seus rigorismos e termos de moral, também se destacam neste quesito. Entretanto, ambas as tradições cristãs dominantes no Ocidente são herdeiras da concepção hiperagostiniana que forja a severa teologia de que a uma parte da raça humana será condenada com a danação ao mundo dos infernos. Porém, a questão que resulta disso será a de se organizar a militância ativa da Igreja em que os movimentos calvinistas buscaram erigir uma nova ordem moral social de governo das condutas sob a tutela do poder eclesiástico. Para Taylor (2013, p. 294),

Em outras palavras, embora os humanos não possam fazer nada para efetivar a reconciliação, a pessoa reconciliada sente uma necessidade imperativa de consertar a desordem das coisas, de colocá-las de novo em seu devido lugar no plano de Deus. Seu desejo e esforço nessa direção são apenas o fruto da ação reconciliadora de Deus nessa pessoa; emanam de sua regeneração. Na verdade, é consequência natural de sua regeneração. Para o calvinista, parecia evidente por si mesmo que a pessoa realmente regenerada ficasse, sobretudo, horrorizada com a ofensa a Deus que era um mundo pecaminoso, desordenado; portanto, um de seus principais objetivos seria endireitá-lo, organizar a confusão humana ou pelo menos, mitigar o insulto tremendo e contínuo feito a Deus.

Nesse quadro, ocorre a condução da vida do *self* protegido para dentro do contexto de uma pedagogia que tomava como base, cada vez mais, um aspecto penal de castigo, que adviria da ira divina e da destruição de diversos aspectos que envolvem elementos inteligíveis forjados outrora no campo teológico, e que, no decurso da modernidade, foi sendo operado em outra perspectiva. Sendo assim, apesar desta perspectiva dilemática, Taylor assevera que não se pode simplesmente anular os fatores inerentes ao campo de sentido da teologia cristã, como é o caso da paixão de Cristo. O problema será o de que na vida do *self* protegido, a questão das condições de crença se avulta com o processo de secularização numa tensão marcada pelas posturas de crença e descrença a respeito das verdades teológicas tradicionais. Vemos na argumentação tayloriana que, diante das grandes catástrofes presentes na vida humana, tais como as aspirações despóticas do calvinismo e suas guerras religiosas, ou mesmo as duas



grandes guerras mundiais, geram-se as condições de se ler tais tragédias como parte das mutações da modernidade no sentido de que, agora, não se deva creditar tal vileza à ação do castigo divino sofrido pela humanidade. Contudo, a visão que se conserva, apesar de tudo, será a da noção de providência divina que não abandona a vida da humanidade em meio às tragédias e aflições vividas também por grupos religiosos. O sofrimento humano, desde a ótica religiosa, se apresenta como fruto do pecado, e muitas das formulações legítimas que a fenomenologia da vida religiosa propõe são dependentes desta visão de mundo. Para a vida do *self* protegido moderno, na construção de sua identidade, esta forma de ver os fatos não faz nenhum sentido, tendo em vista que a sua vida não deve ser conduzida pelos ditames do dogma cristão ortodoxo. O *self* protegido moderno não adere objetivamente ao itinerário do reconhecimento de pecados ou à aceitação da possibilidade de receber algum castigo da parte da ira divina. No fundo, a vida do *self* protegido moderno se configura na linha de poder contar com a possibilidade de desenvolver uma vida de bem-estar e comodidade, para poder enfrentar as suas lutas cotidianas na constituição de sua vida boa, envolvendo a construção de sua identidade na esfera pública moderna secular.

Portanto, neste sentido, podemos notar a enorme crítica que se faz à religião na modernidade, tendo em vista que as categorias teológicas teriam caducado em sua proposição e significado. Não faria mais o mínimo sentido falar de renúncias ascéticas e sacrifícios com o avanço do processo de secularização moderna. Um dos enfoques presentes na argumentação tayloriana se centra na perspectiva antropológica que as tendências humanas foram produzindo de forma desordenada com o avanço na autonomia da vida do *self* protegido. O elemento de destaque é o da virulenta crítica do imaginário religioso que surge nos escritos de vários pensadores, como é o caso de Marx, Nietzsche, Weber e Bataille. A questão será a de examinar se tais tendências marcadas pela desordem na vida do *self* protegido são questões postas como desafios incontornáveis. Segundo Balado Ruiz-Gallegos (2017), a questão que entra em jogo é aquela em que terá de se estabelecer uma relação, na qual a vida do *self* protegido irá lidar com os seus dilemas no sentido de que isso seja algo inevitável, pois este se defrontará com a proposta de significado niilista nietzschiano do super-homem. Esta lhe convoca para usar a sua força de superação na busca autoafirmativa do poder que reside na vontade humana. Outra via será a da transformação profunda que se imbricam com a noção de conversão

que é proposta pela divindade, sendo esta uma posição que exige a entrega total de todas as energias humanas na forma de vida devota a Deus, no sentido prático de se ter a base consistente para se combater todo o mal.

Com efeito, tendo em mente estas realidades desordenadas e completamente amorfas que foram experienciadas pela vida do *self* protegido em seu desenvolvimento moral, quer seja do ponto de vista comportamental atomizado ou holístico, o movimento do humanismo exclusivo oferece a proposição da construção de um tipo de pactuação moral unida aos valores propugnados pelos direitos humanos na dimensão da paz e da liberdade. Este tipo de posição agrada até certo ponto aos movimentos religiosos, sendo algo que os leva a se associarem a tal perspectiva. Existe o movimento unívoco de reprovação dos fatos aviltantes pautados pela violência e brutalidade ocorridos ao longo do século XX e que precisam ser reprovados com veemência. O que opera como reação a esta ameaça de barbárie é a construção de um pacto de ordem universal que visa sustentar a conservação e a permanência histórica da vida humana. Contudo, destaca-se a necessidade de se acentuar o exame da problemática desde um ponto de vista humanista e religioso, sobre qual seria o sentido denso da ação do *self* protegido em sua forma de vida neste contexto de mutações das condições de crenças na modernidade. Um dos pensadores que Taylor dialoga é o francês Luc Ferry, especificamente com o seu livro *O Home-Deus*. A questão mais fundamental que se trabalha é da aporia do agir e do ser humano, sendo esta percepção colocada desde aquilo que acontece e existe ordinariamente na vida humana. Assim, o que fica implicado são as demandas do cotidiano, tais como o trabalho, o sexo, a procriação, a educação das crianças, a vida familiar, os estudos, as profissões a serem desempenhadas e o bem da amizade.

Dentro deste horizonte múltiplo, temos variadas posições hermenêuticas que se avultam e diferem entre si. Determinadas posições ostentam que não se deve estabelecer qualquer espécie de metapergunta sobre a vida cotidiana, considerando que este tipo de indagação não faz o menor sentido. O movimento do humanismo exclusivo adota esta postura por meio da autodisciplina naturalista, que, apesar de atender às suas necessidades existenciais momentaneamente, contudo, não possibilita o aprofundamento e o acesso à solução destas carências de sentido, com propostas de ordem transcendente. O filósofo francês Luc Ferry oferece uma resposta inusitada para a questão do problema que envolve a transcendência que se

encontra na imanência. A questão se move sob o eixo de que o trabalho universal, em busca da construção da paz e do progresso de toda a humanidade, vai muito além da própria esfera da vida hodierna e, assim, oferece sentido à vida do *self* protegido, que tem o desejo por plenitude. Mas, este, deve resignar-se diante das limitações imanentes que carrega em sua existência nesta vida terrena. Em sua articulação, Taylor (2010a) nos oferece, como exemplo, variados trabalhos realizados pelas ONGS, que se integram à multiplicidade das formas de vida da juventude, lhe legando significado no sentido de participação em uma grande causa pela qual viver. Neste sentido, para a visão tayloriana, o que temos é uma espécie de transcendência que emana de nossa própria existência cotidiana, porém, esta transcendência se manifesta no âmbito da vida horizontalizada e não verticalizada. O dilema posto por Taylor, ao dissentir de Ferry, será o de que se constitui como fato mais importante: o dado de se dar e conferir sentido à vida ordinária como fluxo de contínuo progresso; todavia, este movimento fenomenológico não se torna autosuficientemente nas ações dos agentes humanos em seus processos de avaliação forte e busca por plenitude.

Se neste mundo observamos que as sociedades são marcadas por uma gama gigantesca de conflitos, a busca por paz e harmonia universal será o movimento dialeticamente oposto que busca identificar e isolar os problemas que perturbam o avanço constitutivo do progresso na nova ordem global. O que vigora como operador de busca pela paz neste pano de fundo é o sentido último de que exista alguma configuração moral em termos de ordem universal, que possa conferir sentido às ações dos agentes humanos na vida cotidiana. Para Taylor (2010a), a questão pode ser respondida por meio da literatura, como é o caso da obra citada, *A Peste*, de Camus. Sendo assim, para o *self* protegido que não acredita em Deus, terá como sentido da vida e sua dignidade própria, ou seja, o fato de que a sua honra atomística se constitui como a única força moral possível. Conforme representa Camus (2017), a vida de sua personagem Vigny ajuda a compreender de forma satisfatória que a honra seria a única estrutura moral possível e que, assim, sustentaria a vida do ser humano sem Deus. Esta fratura oferece as condições reais de o humanismo secular tomar consciência a respeito de suas próprias potencialidades, agindo inserido na imanência dos grandes problemas universais de natureza socioeconômica, de violência bélica e nas tragédias naturais, entre outras aporias. O imperativo, desse modo, será o de que o *self* protegido, com as novas

condições de crença articuladas na esfera pública moderna, assume o papel que lhe confere o dever de exercer um agir ético que vise cooperar e auxiliar as demais pessoas em todas as partes do mundo, sem fazer nenhum recurso às potencialidades das fontes religiosas.

Ora, as evidências disso são a multiplicação das ONGS e de seus programas de cooperação e auxílio, que se espalham tanto em contextos nacionais como internacionais. O objetivo destas instituições da sociedade civil visa colocar em evidência a empreitada de se ter de colaborar, tanto com os desafios mais distantes de sua origem nacional, como os de sua própria nação. Logo, este modo de operar filantropicamente e solidariamente acaba sendo catapultado por uma espécie de visão de mundo humanista robusta. Assim, vemos bem esta questão quando na argumentação tayloriana aparece uma comparação do paralelo com os antigos ideais religiosos missionários mais elevados de caridade. A questão em foco é a de se existem tragédias humanas, e se ainda se faz necessário agir com generosidade em uma forma intensiva, para que se consiga, com a mesma rapidez, distribuir as benesses destas ajudas filantrópicas. Neste contexto, o que se tem é uma ética que, deontologicamente, condiciona o agir com razões profundas até minimizar o sofrimento alheio com a secularização da fonte moral oriunda da caridade diaconal praticada pelo cristianismo. Taylor (2010a) aponta que, apesar das ações do partido político dos verdes alemães, ter a postura admirável de defesa da vida natural, causa estranhamento o caso relatado a ele por um amigo budista, o fato de que estes grupos simultaneamente nutrem posições de ódio aos partidos majoritários daquele país. Certamente, este movimento traz uma pauta inovadora e honrada para a política, e isto demonstra que a vida ética do *self* protegido passa a ter de lidar com desafios que em muitos momentos, são inalcançáveis. Todavia, para o filósofo canadense, não se pode descartar o sentido último que intensamente estimula a vida do *self* protegido a construir sua identidade com profundidade de seu agir moral na esfera pública secularizada, tomando como base as suas convicções mais íntimas e incondicionais que o motivam em seu proceder guiado pelo bem.

A transição do medievo para a era secular é marcada por uma gama infindável de circunstâncias que foram configurando o pano de fundo da cultura moderna. Taylor articula uma das questões ventiladas sobre o problema da morte e de seu significado no mundo secular, seja do ponto de vista de seu sentido atomizado ou do holístico, dentro deste contexto sociocultural. A questão do sentido

da morte não pode ser colocada de lado em uma cultura que valoriza profundamente a vida cotidiana. Um dos filósofos que trata desta questão, e fundamenta a leitura de Taylor, é Martin Heidegger. Para Heidegger (2008), a existência autêntica condiz com uma atitude atrelada ao modo de ser, isto é, a atitude existencial de *ser-para-morte*. Na vida hodierna, as pessoas sentem profundo sofrimento quando perdem um ente que amam, e o que fica é o vazio existencial, sendo a concepção teológica de uma vida eterna a resposta mais bem elaborada pela tradição cristã no Ocidente.

O humanismo exclusivo racionaliza e desencanta a vida do *self*, tornando este protegido, no sentido de lhe oferecer uma espécie de explicação naturalista e científica que atenda aos dilemas da morte. Desta forma, para Taylor, a vida precisa ser perscrutada desde o seu sentido de ser, pois, assim, pode-se buscar um lugar na realidade do mundo da vida diante da possibilidade de se encontrar o nada. Com isso, para o filósofo canadense, sublinha-se mesmo que exista a posição fortemente naturalista e científica do humanismo exclusivo, que tem como pano de fundo o processo de secularização vivido com as novas condições de crença do *self* protegido, e que não necessariamente pode ser elevada a uma condição de verdade acabada e absoluta na linha de apenas ter que se resignar e ter uma vida sem sentido.

A virada da revolta imanente que Taylor aponta na vida do *self* protegido é a de que a sua experiência vivida esteja centrada na pessoalidade, e, assim, se desdobra ao longo da finitude histórica. Dessa forma, a reconstrução do filósofo trata da problemática num diálogo com o pensamento de Flannery O' Connor, que coloca com propriedade a questão da pressão entre o conflito de atração pelo sagrado e a noção de descrença que todos observamos vigorar nesta era secular. Nesta perspectiva, acontece uma virada paradigmática que chama a atenção no sentido da existência de elementos invisíveis, tal como são expressas pelos artistas com suas expressões estéticas por meio da genialidade de suas obras. Estas potências emanadas pelos artistas com suas expressões conduzem a fruição para além das análises sociológicas e psicológicas no sentido de tangenciar esta forma de vida com as fronteiras do mistério da existência. Em sua argumentação, Taylor aborda o tema da conversão que as pessoas vivem dentro das dinâmicas de busca de sentido, inerentes à cultura moderna secularizada. Neste processo de mutação, existe a ordem superior que tem a pretensão de que se possa estar em sintonia com a ordem política, ética, cultural e social. Todavia, os desníveis são iniludíveis quando

se faz referência aos processos ligados ao contexto que produziu esta situação, o da sociedade secularizada. O problema em foco é o de que existe a postura de grupos conservadores que, nostalgicamente, em alguns casos, buscam estabelecer o valor idílico de uma época áurea perdida no tempo onde não imperava qualquer espécie de desordem.

Destarte, com o decurso do processo de secularização que avançou modernidade adentro, parece que se estabelece o consenso de que tanto o subjetivismo quanto o individualismo se elevam como categorias que marcam esta época, pois esta se centra na mentalidade procedimental cientificista. Para diversos pensadores, os baluartes desta virada foram Lutero, Descartes, Montesquieu, Rousseau, etc. Muitos teólogos enfatizaram a ideia de que o movimento do cristianismo Pós-Reforma foi central para a formação e os fatos ocorridos ao longo do século XX. Taylor (2010a) nos oferece o caso de Charles Péguy, que, sabendo ser membro da Igreja, nutriu o pensamento de que vivia seu catolicismo livremente de condicionamento políticos e acoplamentos com o fundamentalismo, dentro do sistema de governo imperante na França ao longo do século XIX e começo do século XX. Desde o pensamento de Péguy, vemos diversos temas que irão influenciar o mundo eclesial e secular: (i) a liberdade; (ii) a noção de povo e; (iii) a concepção do pluralismo cultural e religioso. O século XX foi um período de grandes contradições que envolveram as relações entre as igrejas institucionais e os governos laicos seculares. A questão dos valores fundados na modernidade colocou uma série de grandes desafios para a tradição e o magistério católico e também para as igrejas protestantes, pois, conforme a articulação tayloriana, a via de tratamento para o problema do chamado modernismo estaria no desafio de voltar novamente à atenção para as teologias forjadas pelos pais da Igreja. A intencionalidade presente nesta posição é a de se traçar a possível renovação da espiritualidade numa relação significativa entre os atos do fazer propriamente teológico e os da vida mística.

Entrementes, perseguindo as análises tayloriana, faço o destaque em linha com o pensamento de Balado Ruiz-Gallegos (2017, p. 120) que, “[...] se refere à questão de que se tenha existido, se existe ou se existirá uma época que em si mesma, possa denominar-se cristã. Existe um paradigma de ordem cristã no passado?”. Segundo os argumentos do filósofo do Quebec, muitos elementos foram perdidos ao longo dos séculos, pois a existência de uma imensa variedade de

caminhos para Deus variou, ora na circunstância da negação, ora na sua afirmação e enobrecimento. Contudo, esta variabilidade pode ser encarada desde um ponto de vista que demarca a posição da Igreja institucional dentro de sua busca por unidade do corpo eclesial, apontando para a dádiva da eternidade como promessa que atravessa o tempo histórico em suas várias épocas. No fundo, a Igreja propõe um conjunto de itinerários de formas de vidas pelas vias das espiritualidades, que poderiam ser tratadas como paradigmáticas, pois, assim, reuniram e se hospedaram a não identificação com nenhuma época de forma estritamente concreta. A questão que se coloca não é da destruição das alternativas sem nenhum tipo de avaliação crítica, pois existiram momentos da história da raça humana no Ocidente moderno, em que o movimento do cristianismo serviu de referência moral para a vida do *self* em geral na construção de sua identidade, mas, também, aconteceram diversas situações de tensão e tragédias na relação com a proposta moral de formas de vidas apresentadas por vários setores da Igreja.

Neste enquadramento temporal, também aconteceram diversos momentos em que as propostas de formas de vida prezam pela busca da concórdia e do reconhecimento mútuo entre as instituições que representavam o poder secular e o poder eclesiástico da igreja em geral. Esta posição de tensão entre a esfera pública secular e a esfera da vida religiosa eclesial gerou muitos conflitos ao longo de um milênio do avanço e influência cultural que o cristianismo foi desenvolvendo no mundo ocidental, e assim, foi despertando paixões e posturas de oposição em relação a estas propostas de vida. Quando lemos as análises de Taylor, notamos o destaque que é dado à questão da busca por sentido de plenitude da parte de todas as pessoas, sejam elas ateístas ou cristãs. Neste sentido, uma das conclusões a que o filósofo canadense chega será a de tecer algumas especulações desde os dados recolhidos em sua investigação sobre os prognósticos do que poderá acontecer no futuro destas tensões dilemáticas. Em certa medida, o seu objeto de pesquisa é o diagnóstico das antigas e novas condições de crença presentes em nossa era secular. O pano de fundo histórico de sua pesquisa funciona como um estofado que proporciona as condições necessárias para o desenvolvimento de suas análises; a razão substantiva para tal perspectiva se consolidar está no fato de que a história do ocidente só tem sentido desde a referência de uma determinada interpretação sobre qual seja o lugar que a espiritualidade religiosa ou secular ocupa no processo de construção da identidade na vida do *self* protegido.

No fundo, Taylor (2010a) acumula uma gama ampla de material que o leva a reconhecer que apesar das aporias geradas pela especulação sobre o futuro, avulta-se a possibilidade de se estabelecer linhas de forças, em sua avaliação, na perspectiva de qual seja o futuro da era secular e o que se fará com a religião num caudal de escassez, mesmo que, nesta perspectiva, não se abra espaço para a ocupação massiva e plenipotenciária da mentalidade científica, como previam tanto os ateus quanto os racionalistas modernos. Assim, o que se nota é que sempre haverá lugar para a existência de manifestações de irracionalidade e para questões de crenças substantivas num sentido amplo. Contudo, o filósofo recorre ao pensador Steve Bruce para fundamentar a análise de que chegará o momento em que as pessoas que ostentam alguma espécie de fé religiosa, representarão aquilo que se pode denotar como o dado que se esperaria da parte de alguém como se fosse começar do zero. Esta questão deve ser considerada porque todo o mundo rumará para construir a sua própria explicação da realidade desencantada. Assim, segundo Taylor (2010a, p. 896),

Um dos futuros, o que decorre da teoria da secularização da corrente principal, vê a religião encolhendo cada vez mais. Evidentemente ninguém espera que ela desapareça totalmente, deixando caminho livre para a ciência, como fez a antiga geração dos ateístas racionalistas (confira as citações de Renan e Comte no capítulo 15). A maioria dos ateístas aceita hoje que sempre haverá certo grau de “irracionalidade” ou ao menos de desatenção à ciência e que as ideias mais estapafúrdias sempre terão defensores. Mas chegaremos a um ponto, como formulou Steve Bruce, em que o número de pessoas que irão à busca de alguma forma de crença religiosa será aquilo que se poderia esperar se partíssemos do zero e cada um inventasse a sua própria explicação para as coisas.

Ora, para Taylor, existe a possibilidade da existência de outro tipo de futuro que se estabeleça como devir viável, pois não se tem a determinação nítida e já perfilada dos eventos que se darão no tempo. O desafio que se levanta é o de se reaver diversos elementos passados no nível das crenças para configurar os intentos de querer satisfazer a busca por satisfação com a transcendência. Se tivermos em mente a articulação dos axiomas dominantes no bojo do humanismo exclusivo. Isto, talvez, se reverteu no resultado coletivo de que a obrigação de realização da busca por plenitude não se encontre suficientemente articulado no espaço público no qual se permita ao *self* protegido, se movimentar com ampla liberdade e desembaraço. Balado Ruiz-Gallegos (2017) segue argumentando que se trata, aqui, de encontrar determinado território muito mais amplo para que, assim, se



proporcione ao *self* protegido este tipo de possibilidade de circunstâncias em que se possa construir a sua identidade diante das diversas fontes presentes no imaginário social. Para a reflexão tayloriana, existem profusas e diversificadas realidades das coisas que estão jogadas no mundo e que são desejadas. Outro aspecto ao qual o filósofo canadense faz referência com insistência é a noção de conversão, sendo esta uma via de acesso ao amor e ao verdadeiro conhecimento do divino. Esta senda aberta não é uma trajetória superficialmente fugaz, mas sim um caminho denso a ser seguido. A conversão não significa o retorno melancólico e desmedido ao passado e muito menos a uma forma de vida que busca se enclausurar numa esfera consistente de segurança que vise blindar as configurações da vida do *self*<sup>74</sup>. Na vida daqueles agentes humanos que assumem o ateísmo como visão de mundo, o imperativo da exclusão das visões de mundo religiosas acaba imperando como gramática de leitura da realidade moderna.

O sentido desta aporia sectarista se esvai para as condições de crença daqueles agentes humanos que depositam fé no monoteísmo, como é o caso dos que creem no Deus de Abraão. O motivo desta questão é a de poderem sugerir as seguranças fortemente arraigadas na produção de convicções mal apreendidas e compreendidas, mesmo que estas sejam professadas na base da forma excludente. A noção de que a fé religiosa tenha uma reserva de periculosidade salta aos olhos nesta análise, pois, segundo Taylor (2010a, p. 898), a “[...] crença religiosa pode, portanto, ser perigosa. Abrindo-se à transcendência, fica repleta de perigos”. Desta realidade é que se podem derivar diversos conflitos, embora tal fenômeno, de igual modo, pode acontecer e atingir até mesmo a vida de ateus quando estes radicalizam as suas posições humanistas exclusivistas que também podem ser encaradas como sectárias. O pensador do Quebec antecipa em suas ponderações sobre as novas condições de crença na era secular o fato de existir um equilíbrio entre ambas as posições de crentes e seculares, ora com maiores tendências, e em outros instantes menores para o âmbito da imanência das pressões cruzadas. A teologia foi se

---

74 Taylor (2010a, p. 897) segue articulando que ele prevê um futuro, baseado, em outra pressuposição. Ele constitui o oposto da visão da corrente principal. Em nossas vidas religiosas estamos respondendo 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. Modos de plenitude reconhecidos pelos humanismos exclusivos e que permanecem dentro da moldura imanente estão, por isso mesmo, respondendo à realidade transcendente, sem, no entanto, reconhecê-lo apropriadamente. Eles estão ocultando características cruciais dela. Assim, a característica estrutural das (re) conversões religiosas que descrevi anteriormente em que alguém sente que está irrompendo de uma moldura mais estreita para dentro de um campo mais amplo, que confere sentido às coisas de maneira diferente, corresponde à realidade. Pode muito bem acontecer que um sentido anterior de plenitude passa a receber um significado novo e mais profundo, como vimos em Bede Griffiths, que primeiramente interpretou sua epifania no pátio da escola à luz de um romantismo wordsworthiano e depois passou a vê-la em termos cristãos.

afastando cada vez mais da lei negativa da culpa gerada pelo pecado, que a ortodoxia tanto valorizou no passado, como se esta fosse a responsável pelas punições do tempo presente. A narrativa forjada pela ideologia da penitência religiosa que postula a responsabilidade dos impactos das ações presentes devido às culpas pretéritas foi suplantada e, em seu lugar, entraram em jogo os confrontos civilizacionais e as demandas máximas que são as formas de definir as aspirações espirituais e morais mais sublimes, no sentido indicar a trajetória de mutação que envolva a redução de conflitos na valorização daquilo que seja essencial para a efetivação da busca por plenitude na vida dos agentes humanos.

Pode-se pensar que um dos exemplos emblemáticos é o caso das relações entre o Islã e a vida cultural do Ocidente, supostamente marcada pelo caudal religioso e cultural do cristianismo. A problemática exige a posição de equilíbrio em sua análise, pois as narrativas que jogam toda a culpa nas tradições religiosas em razão de todas as tragédias ocorridas no Ocidente, seja no passado ou no presente, padecem por falta de equilíbrio reflexivo no sentido de conferir plausibilidade à própria narrativa da secularização. Seguindo a articulação tayloriana, observa-se que, no passado, as sociedades eram marcadas pela mentalidade que creditava a raiz do real à causalidade religiosa operada por deuses e demônios. Assim, os eventos inexplicáveis da vida cotidiana tinham esta motivação de fundo, porém, no caso das novas gerações, nota-se que estas agem com maior liberdade e fundadas no pensamento racional e cientificista. Sendo esta postura responsável pela ampliação dos saberes e a desconstrução dos tabus que era avassaladoramente imperante com a virada antropológica moderna, as gerações passam a buscar sentido para as suas aspirações vivenciais na lógica do progresso da ciência. Neste ponto, a análise do filósofo canadense faz referência recorrente ao pensamento que se concentra no campo da imanência, pois este trará a sensação de que estas novas gerações estariam vivendo em um tipo de terra arrasada, sendo algo que levará os mais jovens a procurarem aquilo que existe para além dos limites estabelecidos. Taylor (2010a) argumenta que ninguém detém em si as condições necessárias para prever para onde isto levará; contudo, ele entende que os pressentimentos de Mikhail Epstein sejam pertinentes no sentido de elucidar tal situação que se credencia como uma resposta aos avanços do ateísmo e ao processo de secularização.

Sobre esse tópico, segundo Veliq (2017), os pressentimentos de Epstein denotam a existência do modelo de religião mínima<sup>75</sup>, tendo a influência do racionalismo iluminista e a marca dos fatores ligados ao pós-secular. Logo, os variados elementos que atravessam a vida destes grupos são marcados pela força da imanência e das experiências livres que são compartilhadas no seio da vida doméstica de modo imediato nas interações das novas gerações. O fator de destaque será o de que, para estas gerações, não existe mais os prejuízos e as radicalidades de outrora em termos de condições de crenças, pois, antes, estas eram devidamente impostas como tarefas devocionais ao Deus transcendente, mas agora se reverte no culto em as pessoas corporalmente presentes compartilham o seu contexto de experiências vivenciais. Logo, o minimalismo de crenças tem a sua proveniência de práticas que são abertas e autônomas, e assim se incorporam às estruturas institucionais das confissões religiosas existentes. Entretanto, estas conservam sempre tal marca de abertura, pois dificilmente esta característica de abertura pode ser totalmente conciliável com as suas tradições, porém, isso não é algo impossível com as regras de fé e moral das confissões religiosas. Desta forma, não se pode reduzir todas as coisas às aproximações situacionais precedentes; a demanda será a de se refletir sobre qual venha ser o futuro do pretérito religioso, pois este não pode ser relegado ao esquecimento de uma forma irresponsável. Conforme Taylor (2010a), enorme parcela de nosso passado mais longínquo não pode ser desconsiderada como meramente obsoleta, devido às debilidades de nossa espécie, mas, este pretérito deve ser valorizado porque comporta algo de autêntico em si, algo de relevante e valioso que ajuda na construção e avaliação forte da vida e identidade do *self* protegido no tempo secular presente da modernidade.

No entanto, temos ainda outro problema muito significativo que atravessa evolutivamente a intenção de uniformização, principalmente desde as inovações religiosas que foram trazidas com o movimento da Reforma. O ataque frontal, feito por este movimento reformatório ao inferir o descrédito que desqualificou a até então

---

75 Segundo Veliq (2017, p. 73-74), o conceito de "Religião mínima" proposto por Mikhail Epstein se torna extremamente interessante. Para este autor, a Religião contemporânea se caracteriza por aquilo que ele nomeia de Religião mínima. Tal Religião mínima seria uma espécie de sentimento de pertença a algo maior, mesmo que o indivíduo não saiba dizer com certeza o que seria esse algo maior. Para esse autor, a Religião mínima seria uma resposta ao ateísmo e ao processo de secularização e por isso mesmo não poderia ser colocado apenas como algo fruto da própria secularização. Sua análise tenta mostrar que o ateísmo soviético, ao tentar eliminar toda forma de Religião, acaba promovendo um ressurgimento de um novo tipo de religiosidade na cultura russa. Esse novo tipo de espiritualidade tem uma visão diferente sobre Deus, pois o vê não mais dentro de uma estrutura teísta, mas como algo que estaria além de qualquer tipo de simbolização. A noção de Deus como ausência é vista como capaz de sintetizar em parte essa nova percepção de Deus em nosso tempo.

inquestionável espiritualidade da vida monacal, em sua entrega à divindade na contemplação e no compromisso que foi sendo desenvolvido na tradição monacal, tanto oriental como ocidental, com suas mais variadas expressões de formas de vidas, ganha destaque na argumentação tayloriana no cotejo dos aspectos advindos da tradição de espiritualidade do cristianismo latino. O esforço de Taylor será o de buscar entender como funciona o avanço do processo de secularização na esfera pública moderna do Ocidente. Desta maneira, o filósofo canadense segue rastreando em sua reconstrução genealógica de filosofia da história os desdobramentos dos significados da secularização que já tem no medievo as mais diversas controvérsias ligadas às disputas entre as correntes filosóficas e teológicas. Podemos notar tal questão com o exemplo dos embates entre o realismo tomasiano e o nominalismo ockhamista na escolástica. O apontamento aqui fica dirigido ao fato de que se estabeleceu um nexos entre os pressupostos do nominalismo e o pulsar culminante da ciência mecanicista, assim como a capacidade evolutiva da potência humana de estabelecer uma nova atitude racionalista instrumentalizada em relação à forma do agir humano na estrutura imanentização da nova Ordem Moral Moderna (OMM) nascente com as suas novas condições de crença.

A partir desse momento e à medida que o nominalismo contribuiu com o desenvolvimento da distinção entre o que seja da ordem do natural e aquilo que é taxativamente ligado ao sobrenatural, ou seja, o que se tem é a operação de uma dialética entre estrutura da imanência e realidade da transcendência. Este pano de fundo serviu como o cenário das questões em geral que pulularam ao longo do desenvolvimento da concepção de secularização moderna. O estabelecimento do novo método mecânico de se perscrutar o mundo segundo Balado Ruiz-Gallegos (2017, p. 124), “[...] é um primo longínquo da *entzauberung* ou desencantamento, no sentido de ser utilizado como termo que indica: o declínio e o desvanecimento das crenças e práticas que apelam a espíritos e forças morais religiosas”. Nesta perspectiva, Taylor (2010a) sublinha que a complexidade produzida pela obra da Reforma ao longo de todo este processo de secularização se estriba na concepção de deslocamento do mundo vivido pelo imaginário social que impregnava a mentalidade do *self* desprotegido com o imaginário encantado, rumando agora para o imaginário social do *self* protegido e racionalmente desencantado. Esta foi a grande contribuição destas mutações nas condições de crença que promoveu a destruição paulatina do império cosmológico até então vigente de forma soberana no

cristianismo medieval. Esta aporia forjou o que Taylor denomina de Narrativa Mestra da Reforma (NMR). Esta proposição opera com as ações de desencantar, disciplinar e reordenar a vida social dos agentes humanos na esfera pública moderna da era secular. Assim, os pressupostos de sentido do movimento do cristianismo antigo e as demandas de fé passam a experimentar o seu colapso. Acontece de modo indutivo, segundo Taylor (2010a, p. 905), “[...] uma reviravolta antropocêntrica e, em consequência, uma quebra do monopólio da fé cristã”. Portanto, o que temos é a produção de vários problemas relacionados ao futuro da religião no que diz respeito ao seu lugar no âmbito da esfera pública moderna.

Nesse caso, o corte radical entre o que deveria ser do campo do natural e do sobrenatural, se acirrou. Esta situação não foi algo amplamente suficiente para dar conta dos novos desafios que surgiram com o avanço da secularização no marco imanente da ordem moral moderna. No fundo, conforme Taylor (2015), a tarefa será a de se erigir uma ordem moral social que viesse a ser sustentada por um imaginário social, devidamente pautada pela fundamentação exclusiva e marcada pela força da imanentização. Com isso, esta ordem imanente passa a ser efusivamente erguida nas formas modernas da esfera pública moderna racionalizada com uma nova economia de mercado que afetará as condições de vida moral e crenças dos agentes humanos modernos na era de mobilização. Um dos dilemas candentes com o processo de secularização em curso na modernidade certamente será o da operação de vetores que alimentaram a religiosidade pessoal marcada pela racionalidade do desencantamento, e que contribuiu para fragilizar todas as manifestações rituais de corte coletivista. Tal referência está presente, segundo Taylor (2015, p. 97), “[...] obviamente, nos rituais em sentido forte, onde as orações, os sacrifícios, os exorcismos e etc., transformam as pessoas, o mundo delas e sua relação com Deus ou a esfera superior (seja ela qual for)”. Neste sentido, o ritual produz uma espécie de efeito na esfera superior ou em nossa relação interativa com esta esfera transcendente no sentido da individualização das experiências religiosas.

Desde o ponto de vista meramente imanente, torna-se presente a ideia de que existam rituais civis, ou melhor, da religião civil a serem realizados, pois uns saúdam os símbolos nacionais como a bandeira da sua devida pátria, entoam o hino nacional, renovam o seu juramento à nação, etc. Porém, a eficiência destas ações atinge com mutações significativas somente a vida interior psicológica dos agentes humanos. O que realmente importará serão as manifestações dos rituais seculares

que visam revigorar o espírito cívico dos cidadãos de uma nação, como que lhes incitará a ter a postura de entrega filial à pátria-mãe. Na perspectiva tayloriana, os rituais cívicos consistem numa espécie de ação corporal que está eivada do sentido simbólico nacionalista. Aqui temos o ato que evoca algo que de fato seja concretamente palpável, algo que ostenta o relevante significado de corte cívico-existencial, pois indica a causa central da questão na visão do filósofo canadense que atravessa a universalidade condescendente da misericórdia divina para o universalismo abrangente da cidadania republicana do Estado-nação. Para Taylor (2015), estas duas linhas de forças, ou seja, a sagrada e a profana, consistem naquele tipo de esforço humano que busca compreender, de forma renovada, a eficácia da ação do *self* protegido na constituição de sua identidade dentro dos limites do seu pensamento racional, suas emoções e disposições. Pois, bem, na análise tayloriana, o símbolo é de extrema importância, sendo este recurso o incitador que desperta o pensamento do *self* protegido para a realidade do significado. Contudo, esta questão não faz mais referência à presença real de algum ente transcende na estrutura imanente. De fato, o que entra em exame são o fenômeno da era secular e as novas condições de crença com os significados simbólicos que vão sendo incutidos na esfera pública moderna.

Por conseguinte, a questão do movimento de secularização dos símbolos nos âmbitos das tendências ao dualismo entre o sagrado e o profano, não são de menor importância. Assim, enquanto o fator corpóreo expressa algo meramente externalista, o que se mostra como sendo relevante, para Taylor, é a tensão que abarca a vida do *self* protegido em relação às coisas que se sucedem em sua vida interior. Estes vetores paradigmáticos, a saber, os do sagrado e profano que operaram no Ocidente, geraram a concepção inovadora daquilo que venha ser a própria noção de religião. Um dos exemplos desta virada de tal concepção, como sabemos, é o caso do deísmo<sup>76</sup>, pois este movimento tem dois aspectos fundamentais que exemplificam esta mutação na visão de mundo sobre a religiosidade no decurso do processo de secularização: (i) o aparecimento e

---

76 Conforme Passos (2010, p. 41), quando olhamos o processo de racionalização, podemos perceber um movimento diverso em suas rupturas com a religião. Há primeiramente um movimento explícito de ruptura, dado na esfera da reflexão, da filosofia e da ciência. A centralidade da metafísica e da teologia será, gradativamente, rompida na direção de uma racionalidade imanente e empírica. Em um primeiro momento o deísmo significou uma espécie de negociação entre a tradição medieval e aquela moderna que emergia com vigor: Deus era o criador e o arquiteto que respondia como causa prima da ordem da criação com suas leis imanentes e autônomas. Em seguida, com o avanço das ciências naturais, sobretudo com o evolucionismo de Darwin, a natureza revela sua capacidade de autocomando, seja pelas variações casuais, seja pela seleção natural. A natureza não precisava mais de uma origem e de uma teleologia externas à sua dinâmica de funcionamento, como postulavam as tradições da teologia clássica e do deísmo moderno.

desenvolvimento da ordem moral moderna; (ii) o predomínio das ordens impessoais. A partir desta questão, a legítima religião passa a ser estruturada num corpo doutrinário que precisa ser racionalmente defensável, isso tendo em vista que é desta fonte que emerge uma moral sustentada por meio da própria razão. A concepção de Deus como criador que delegou o universo gerado aos seres humanos, para que estes extraíam algo de suas leis naturais e tenham, assim, determinado respeito por elas, tem em vista o cenário escatológico redistributivo de galardões e punições numa esfera transcendente. A questão do cumprimento satisfatório ou insatisfatório de determinadas exigências, fica posto em jogo como critério de ação na ordem moral moderna estabelecida. Taylor (2015) entende que as demais coisas acabam se tornando meramente superficiais, tendo como base a falsidade que pode ser expressa nos rituais que, conforme a intencionalidade de seus praticantes, deveriam fomentar efeitos reais. Logo, justamente as formas de vida comunitária acabam sendo aquelas que abafam a força da liberdade da consciência individual, que é a esfera por excelência da potência de produção das ações de autenticidade na vida moral do *self* protegido.

Portanto, trata-se de forjar um modelo de religião que seja legitimamente responsável em colaborar com a criação das primeiras manifestações do movimento deísta. Este fenômeno do deísmo se expande para diversos contextos e os agentes humanos começaram a poder se adonar dos elementos advindos desta cultura do deísmo em seus contextos culturais. Entretanto, existiram também, contingentes de pessoas que cotejam os elementos do deísmo com as suas culturas e religiões autóctones, deixando de lado assim qualquer espécie de ortodoxia religiosa, dominando as suas práticas cotidianas. Nem mesmo o cristianismo ortodoxo escapou deste ecletismo; assim, temos alguns exemplos de perspectivas diversas nesta direção, pois podemos pensar, conforme Taylor (2015, p. 99), “[...] nas propostas de reforma de Ram Mohan Roy<sup>77</sup> em Bengala, no começo do século XIX,

---

<sup>77</sup> Contextualizando esta situação recorremos ao pertinente esclarecimento de Unzer (2019, p. 102), que pondera o fato de que nas questões internas indianas houve ganho a ênfase nas reformas propostas no subsequente governo de William Bentick (g. 1825 – 1835). A BEIC tinha apresentado anos de prejuízo a ser socorrido pelo governo de Londres, algo que deveria ser resolvido pelo novo governador designado para a Índia. Assim, medidas de corte de gastos foram implantadas, gerando descontentamento entre aqueles britânicos na Índia que alimentava ambições imperiais maiores na Ásia. Com Bentick, a influência de políticos e pensadores que propunham uma maior ocidentalização da Índia, inspirado pela filosofia e pensamento utilitarista de Jeremy Bentham (1748 – 1875) e James Mill (1773 - 1836), ganharam destaque. Foram reformadas as escolas indianas, de acordo com ideias de Macaulay, com maior peso ao ensino da língua e literatura inglesa e as disciplinas ocidentais. O inglês tornou-se a língua oficial da corte e do governo, substituindo de vez o antigo uso do persa pelos mongóis. Sobre os costumes tradicionais indianos, Bentick buscou coibir a prática de autoimolação de viúvas na pira funerária do marido, o sati. Contou com a ajuda e apoio de Rammohan Roy (1772 – 1833) a conter os excessos da poligamia, da rigidez da divisão de castas e do casamento infantil. Assuntos que chocaram as sensibilidades principalmente dos conservadores britânicos, entre eles os

e ainda temos as ações de Peng Guangyu, que no ano de 1893, apresentou no Parlamento Mundial das Religiões, ocorrido em Chicago, a visão ortodoxa dos estudos da dinastia Qing”. A defesa é a de que o Confucionismo não é uma religião, mas uma espécie de lei e ensino sobre as relações humanas em bases morais que operam de forma correta. É verdade que, em séculos anteriores, já se tinha conferido ao Budismo e Taoísmo o mesmo estatuto de serem religiões propriamente constituídas. Em efeito, a análise tayloriana indica que para que se tenha uma religião em sua forma mais pura, deve-se liberar esta do *wu*, isto é, do Xamanismo que comporta a magia, a bruxaria, etc. Desta forma, constata-se uma situação que se desenvolve em paralelo, que influenciou e acabou sendo influenciado por meio de uma trajetória que conduziu até a forma do deísmo praticado nos moldes ocidentais. Taylor se pergunta se todo este movimento nos leva à era secular e até a convergência de uma realidade possível ou não, no sentido de que venha existir um único modelo social que deva ser correto, ou não.

Outro passo importante é o de que a reflexão do filósofo canadense busca problematizar se, realmente, todas as religiões do mundo estão fadadas a se conformar às condições de crença da modernidade ocidental. A questão do desencantamento do mundo gerará a profunda busca de sentido na direção de que talvez exista uma ordem imanente autossuficiente. Com efeito, a constituição da identidade do *self* protegido acaba sendo marcada decisivamente por expressões panorâmicas de configuração de formas de vidas que estão inseridas no pano de fundo aporético das pressões cruzadas. Para Taylor (2015), se nós estamos realmente assegurados de que esta circunstância de trama humana seja normal, sendo o tratamento barrado no passado em razão da ignorância que atravessava a vida do *self* poroso, como bem expressa Siewierski (2016, p. 33), “[...] refere-se a um *eu* que se fez presente em eras passadas e que se deixava penetrar por crenças, superstições, anjos e demônios”. Esta questão aparece sustentada pelas histórias de subtração, pois, neste sentido, esta noção de transição das condições do *self* poroso para o *self* protegido teve a sua pretensão de verdade estruturada durante um longo período que se intensificou no decurso do processo de secularização da vida da esfera pública nas sociedades em formação no Ocidente com os albos e desdobramento evolutivos da modernidade. Torna-se importante a definição

---

evangélicos, católicos e anglicanos. A ascensão desses religiosos conservadores, junto com os utilitaristas, irá gerar um ambiente colonial mais intolerante e alienado das classes britânicas do restante da população indiana nas décadas posteriores.



tayloriana de que se poderia retirar da narração alternativa que ele vem reconstruindo genealogicamente, o dado de que todos os elementos que estão sendo cotejados requeiram o acerto de contas com um custo determinado, ou seja, com dispêndios das revoluções axiais. Estas revoluções denotam a presença das diversas concepções de bem superior, e no caso da Reforma, estas, foram ocorridas no campo teológico e cultural da igreja no ocidente. O movimento de supressão da mentalidade encantada e a repressão de rituais místicos coletivos trouxeram como resultado, explícito, a conseqüente fundamentação de uma ordem moral estruturada em fatores puramente imanentes. Decerto, este tipo de fenômeno acabou sendo acolhido como um ato de progresso, de modo que este foi sendo acolhido até certo momento, com muito entusiasmo.

Por conseguinte, neste pano de fundo, abre-se a fissura que gerou uma postura ambivalente, que se manifestou em geral, num tom de nostalgia e com a sensação de que ficaria faltando alguma coisa, ou seja, o desejo da presença de uma espécie de significado mais genuinamente fecundo. A reflexão tayloriana demonstra que os cenários que podem ser evidenciados extrapolam desde a reconstrução da história do progresso absoluto. Aqui, se distinguem as imagens que podem ser desenhadas como um segmento do traçado configurador da era secular na linha de sentido de uma filosofia da história de corte ambivalente, que envolve o lugar das religiões e seus agentes na esfera pública moderna. De modo particular, a diferença salta aos olhos quando se trata de predizer que a variabilidade das formas de vida religiosas evidenciou a possibilidade de serem realizáveis apenas com o decurso da história humana e em longo prazo. As grandes narrativas históricas imperaram durante um bom tempo, pois postulavam a concepção de que existia uma civilização culturalmente unívoca. Atualmente, segundo Taylor (2015, p. 101), “[...] faltam inclusive os conceitos para identificar as diferenças entre as civilizações e sociedades com formas de religiosidade muito diversas [...]”. Nesta perspectiva, segundo Taylor (2011), talvez tenha sido preferível apontar de uma maneira básica para o fato de que esta situação apresente um diagnóstico amplamente tenso e dilemático.

Por fim, observo que as variedades das experiências do passado religioso são confrontadas com os dados do presente e do futuro diante destas fontes, pois, certamente, estas poderiam ser muito mais numerosas. A abordagem de Taylor em sua obra, *Uma era secular*, equivale à construção de uma antropologia filosófica da

cultura moderna ocidental. Esta reflexão nos conduz até a configuração do painel de como chegamos ao estado de coisas hodiernas de nossa era secular. O problema não será somente o de rastrear como se deu o surgimento do secular, pois Taylor é, segundo Smith (2021, p. 13), “[...] um observador arguto de como estamos todos presentemente no secular. O secular toca todas as coisas. Não somente torna a descrença possível; também *muda a crença* – e isto incide sobre o cristianismo (e sobre todas as comunidades religiosas)”. Portanto, as reconstruções genealógicas de Taylor sobre a redefinição do significado da secularização na esfera pública moderna, são um esforço de diagnosticar quais sejam as origens e a amplitude que comportam as variegadas partes das tradições teológicas presentes nos cristianismos e nas visões de mundo seculares no Ocidente. Por fim, isso acabou nos legando a possibilidade de alçarmos o entendimento daqueles impactos impressos por este fenômeno do secular no contexto do pano de fundo cultural da esfera pública, implicando no exame do lugar que as religiões vão ocupando no desenvolvimento dos imaginários sociais da modernidade.

#### **4. SOCIEDADE SECULAR E LUGAR DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA NA CONCEPÇÃO ÉTICO-CIVIL DE CIDADANIA COMPLEXA SEGUNDO CORTINA**

Neste capítulo introduzo a posição da filósofa espanhola Adela Cortina, que trata da questão dos significados da secularização e o lugar das religiões na esfera pública moderna, tendo como eixo para o modo de encarar o problema uma concepção idiossincrática forjada pela categoria de cidadania complexa, adveniente da formulação de sua ética civil. Entendo que a posição de Cortina opera neste presente trabalho como uma interpretação complementar às de Habermas e Taylor. Com sua leitura, a filósofa espanhola busca tratar do tema na linha das interações entre sociedade civil e instituições religiosas, desde a perspectiva da construção de uma vida cidadã nas pluralistas democracias comunicativas deliberativas. Cortina sabe que vários são os problemas que perpassam o ideal de construção da vida cidadã no marco das relações entre agentes religiosos e seculares no mundo contemporâneo. A concepção de cidadania complexa, para a filósofa de Valência, opera como um vetor que paramenta uma possível base comum de coexistência estruturada pelos valores morais pautados metodologicamente na filosofia primeira da ética civil. Destarte, no pensamento cortiniano encontramos uma crítica ao reducionismo formalista da noção de cidadania, sendo o resultado disso a impossibilidade plena de o povo em geral efetuar este tipo de tarefa cívica. Cortina problematiza a questão dos espaços deliberativos de comunicação das democracias e indica que a gestão da diversidade, da complexidade e dos conflitos são realidades irrenunciáveis na efetivação da vida cidadã democrática. Desta maneira, a concepção de cidadania complexa opera no trato das demandas intrincadas, que visam concretizar os valores fundamentais da vida cidadã na esfera pública democrática pluralista no horizonte das interações de interculturalidade, multietnicidade e da variabilidade das visões de mundo em termos objetivos, estabelecendo uma boa coexistência entre as perspectivas vivenciadas e os agentes humanos com as suas ontologias religiosas ou estritamente seculares.

#### 4.1 A COEXISTÊNCIA DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA SECULAR NA PERSPECTIVA CONSTITUTIVA DA CIDADANIA COMPLEXA

O processo de constituição da vida cidadã perpassa o nível da convivência marcado pelas mais variadas formas de diferenças morais e culturais, pois isso acaba sendo algo que implica num dos elementos característicos sobre o lugar que ocupa o fenômeno das religiões nas sociedades secularizadas. A filósofa espanhola Adela Cortina encara esta questão a partir da noção valorativa de cidadania, ao se inserir no marco dos debates sobre o lugar das religiões na esfera pública democrática. Tal debate envolve as diversas contribuições das mais variadas vertentes das ciências humanas, pois tem relação com os elementos que englobam as noções de sentido e identidade pluralista que marcam as formas mais variadas de manifestações das religiões e os seus fundamentos, que, ao serem compartilhados, contribuem para a possibilidade de constituição de uma forma de vida em comum. Este debate está situado no âmbito da razão pública e acaba sendo um esforço que coloca em exame os argumentos que fundamentam as balizas éticas de coexistência entre crentes e não crentes. Conforme Martin-Fiorino (2019), procurar uma justificação ética e propor um compromisso político necessário para a construção da realidade operam-se como um processo necessário que deve ser cumprido desde a constituição da cidadania, sendo que precisa estar em relação com a justiça dentro da esfera de imanência do âmbito relacionado aos conteúdos oferecidos pela ética civil. Usar a racionalidade para de forma prudente chegar a acordos que promovam os mínimos necessários para uma boa coexistência, requer que se faça adesão ao compromisso de valorização e respeito desta dinâmica de coexistência entre as diferenças a partir dos mínimos que são postos como acordos comuns, para que assim se possa decidir viver segundo determinados máximos, que, na perspectiva cortiniana, não podem ser imperativamente impostos para as demais alteridades.

Esta forma de encarar as demandas da realidade da vida cotidiana implica certamente no desafio de se compreender, desde a confluência entre público e privado, as fases que marcam de maneira coerente e progressiva, ainda que potencialmente conflitiva, segundo Martin-Fiorino (2019, p. 3), “[...] a segurança da sobrevivência, a construção das relações de coexistência, o avanço da capacidade de conviver em meio a diferença e o compromisso de respeito aos espaços de

busca pela felicidade pessoal”. O desafio de construção da cidadania ao longo da história do pensamento humano teve de se deparar com diversos contextos circunstanciais complexos que têm ocupado as mais diversas correntes da filosofia política. Quando penso na América Latina, imediatamente se ergue a imagem de que temos uma herança consolidada em relação às forças culturais da modernidade racionalista trazidas pelos europeus no processo de colonização, algo que gerou diversos efeitos patológicos socialmente assimétricos. A construção da cidadania se efetiva dentro do horizonte daquilo que Kliksberg (2001) entende como um enfraquecimento da dignidade substantiva da cidadania caracterizada pelos altos níveis de destruição das questões de interesse público, pífia participação civil e altos níveis de corrupção institucional como algo que estabelece um marco condicional de muita iniquidade, desigualdades e injustiças. Estas condições desfavoráveis, além de atingirem objetivamente as condições de sobrevivência material, acabam oportunizando a possibilidade de debilitação das capacidades de participação na vida pública democrática, pois, assim, os agentes humanos acabam não se sentindo como parte de um projeto social que pode ser construído em comum.

Desde esta fragilidade que demonstra um profundo déficit de atividade efetiva da cidadania, o questionamento acerca de qual seja ou deva ser a função que a cidadania tenha de cumprir na esfera pública democrática hodierna, segundo Camps (2010), explicita que somos remetidos a outra pergunta preliminar, referida ao modo como se pode recuperar o espaço necessário em que a situação deficitária encontra-se imbricada e paralisada diante dos importantes obstáculos de constituição da vida política cotidiana, que certamente precisam ser superados, tendo em vista a potencialização construtiva da cidadania nas sociedades secularizadas, racionais e utilitariamente eficientes, mas que não deixam de ser hostis em seus modelos de gestão da vida. Nesta direção, as sociedades democráticas ocidentais que podem ser interpretadas como “pós-seculares” teriam, segundo Cortina (2003, p. 38), a pretensão de “[...] traduzir para linguagem racional os conteúdos religiosos que cumpriam a função de legitimar o poder político e ser um fator de coesão social, são um exemplo da modernidade desencantada e de uma modernidade sem lugar”. Decerto, Cortina reconhece que este tema remonta às reflexões habermasianas sobre a questão, que está orientada em estabelecer o dado de que, após a tradução racional e sua tarefa de fundamentação da coexistência, restam os problemas de insuficiência na resolução destes déficits

constitutivos da vida cidadã. A problemática exige que se recorra a outras fontes de respostas, sendo uma delas as fontes religiosas. A consequência inicial em relação à condição de construção da cidadania é que na esfera pública torna-se necessário contar com a presença ativa da pluralidade polifônica de vozes.

Ora, num outro ângulo, conforme o pensamento cortiniano, existe a necessidade de discernir que esta forma de racionalidade secular, esvaziada de conteúdos religiosos, não poderia mais simplesmente se identificar com a razão pública que é própria no ordenamento da esfera pública. Porém, esta forma de racionalidade secular pode ser encarada, segundo Cortina (2011, p. 38), como “[...] uma das que tem de ser entendida pela razão pública, uma das que deve fazer ouvir sua voz na esfera pública para que os cidadãos possam ter informação suficiente e formar seu juízo”. Segue-se daí que, para garantir a forma da equidade, as razões de corte religiosos devem ter seu lugar de expressão na esfera pública, e não somente na linha de ser uma espécie de direito assegurado de exercício de cidadania individual dos agentes crentes em sua vida privada. No pensamento cortiniano o direito das instituições da sociedade civil tem de ser respeitado, como é o próprio caso das comunidades religiosas, porém deve se demonstrar que existe a necessidade de operatividade da razão pública na perspectiva de que esta agirá com uma força mais exigente no que tange às questões de efetivação da justiça, quanto mais exista a dinamicidade dos jogos de deliberação cidadã na esfera pública. Nesse horizonte, a noção de coexistência conjugada com o desafio da constituição da vida cidadã no pensamento de Cortina nos remete ao desenvolvimento do conceito central desta tese: a cidadania complexa. Vejamos que, nas sociedades ocidentais, com o avanço do processo de secularização, muitos aspectos inóspitos de violência e desprezo pela vida atingem fatalmente os projetos existenciais das pessoas cidadãs, reduzindo o ideal de vida em comum em um tipo de falência de fragmentação territorializada das potencialidades construtivas de sobrevivência.

O pensamento de Cortina (2011) nos estimula a refletir a respeito da tarefa de se repensar as possibilidades de construção de um modelo de cidadania que seja ativo e que busque as condições justas para que os agentes humanos crentes ou seculares possam pensar, eleger e realizar seus projetos de vida desde a inspiração ética da vida boa. Aqui se busca relacionar os conteúdos de uma ética de máximos que seja compatível com uma ética de mínimos. O conteúdo dos referidos projetos

de vida, além de conferir sentido à vida atomizada de cada um, tem de procurar fazer que a sua realidade possa ser constituída como uma via propositiva a ser compartilhada com as demais vidas a sua volta. A motivação seria a de conformar os seus projetos de vida pessoal com um projeto de vida em comum em sentido totalmente amplo, sendo uma espécie de conexão valorativa de realização das potencialidades humanas, sem deixar de lado a vinculação das potencialidades pessoais, comunitárias e sociais. Algumas dificuldades se levantam diante destas possibilidades construtivas de vida cidadã, tais como a visão de mundo produtivista e utilitária da modernidade, desembocando na expansão ativa da razão instrumental que acaba sendo perpassada pela força ideológica da eficiência. Nas sociedades atuais, em grande escala, o que se tem visto é que a esfera pública tem se transformado em um ambiente inóspito para a vida dos agentes humanos crentes ou não, sendo computado como resultado disso o fato de que, segundo Martin-Fiorino e Rojas Claros (2021, p. 108), “[...] deixam-se unicamente espaços fragmentados de sobrevivência em que a cidadania não parece ser muito mais que um pacto para manter a marca fronteira dos indivíduos egoístas”. Na perspectiva das democracias deliberativas, do pluralismo e da democracia comunicativa, temos a base do pensamento de Cortina ao nos oferecer estudos muito importantes sobre a complexidade dos debates concernentes aos diversos modos de constituição da cidadania e os problemas que envolvem a sua participação por meio dos agentes humanos na esfera pública secular.

Esta contribuição de Cortina pode ser encontrada em suas diversas obras, de forma ampla, já de modo específico no texto de 1997, *Cidadãos do mundo: por uma teoria da cidadania*, e o de 1999, *Os cidadãos como protagonistas*. Ambos os textos ofereciam os elementos fundamentais para o desenvolvimento da concepção de cidadania em suas esferas sociais, econômicas e interculturais. Nestas obras, Cortina aborda o propósito de erigir a concepção de espaços de encontro entre a racionalidade atomizada e as normas que podem ser entendidas como fatores que contribuem para um aprofundamento humanizador da vida. Estas reflexões demonstram que os valores compartilhados podem ser acolhidos pelo conjunto dos cidadãos, visando contribuir para a realidade interativa de que estes se transformem numa comunidade que inclua, de maneira geral, tanto na teoria quanto na práxis, o valor basilar da solidariedade. Seguindo esta perspectiva reflexiva, suas obras que dão atenção específica a este debate referente aos vínculos humanos são *Aliança* e

*contrato: política, ética e religião*, de 2005, em que consta o arrazoado do desenvolvimento das demandas relacionais entre o papel das religiões na esfera pública em face das exigências de efetivação da cidadania democrática, e temos na mesma linha temática como fonte seu artigo de 2011, “Cidadania democrática: ética política e religião”. Recentemente, em 2017, Cortina também publicou o livro *Aporofobia: um desafio para a democracia*, no qual ela problematiza a questão do desprezo pelos pobres no sentido de ser um dos limites da expansão dos valores de vida cidadã. Em 2021 foi publicado o seu mais recente livro, *Ética cosmopolita: uma aposta na prudência em tempos de pandemia*, em que ela questiona o que aprendemos com a pandemia para o desenvolvimento de uma vida cidadã no futuro. Estes trabalhos e outros mais contribuem para que o pensamento de Cortina desenvolva a sua concepção de cidadania complexa.

#### 4.2 CIDADANIA COMPLEXA E TENSÕES DE COEXISTÊNCIA DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA SECULAR

Cortina desdobra o seu conceito de cidadania complexa, segundo Rubio-Carracedo (1996), desde o ponto de vista evolutivo da concepção de cidadania expressa na contemporaneidade, se movendo na dimensão da perspectiva referendada por um marco normativo da identidade compartilhada, que se expressa como cidadania integrada. Uma das chaves teóricas que sustenta e inspira a formulação do conceito cortiniano é o de cidadania diferenciada, encetada por Will Kymlicka e Wayne Norman, em um artigo de 1997 denominado “O retorno do cidadão: uma revisão da produção recente na teoria da cidadania”. Este trabalho é uma relevante reconstrução da produção no campo conceitual da teoria da cidadania, o qual deságua nos conceitos de cidadania justa e cidadania cosmopolita, oferecendo os fundamentos para a proposição de cidadania complexa trazida pela filósofa de Valência. O que está em jogo nesta concepção é a ambição de responder às demandas de estabelecer a integração dos mínimos que foram firmados para que passe a existir um espaço qualificado de convivência democrática. Esta circunstância envolve tanto setores religiosos como não religiosos da esfera pública secular na construção do exercício de sua cidadania. A questão que motiva esta tomada de posição certamente é a do cotejo do problema do respeito e da valorização da diversidade diante do marco das exigências de homogeneização dos



direitos como prática adotada historicamente pelo poder estatal na regulamentação da coexistência entre os diversos grupos que compõem a sociedade civil.

A concepção de cidadania complexa está bem situada teoricamente nas reflexões de outros pensadores, tais como Michael Walzer com a sua proposição de igualdade complexa, Charles Taylor com sua noção de cidadania comum e na formulação de justiça complexa, explicitada por José Rubio-Carracedo. A cidadania complexa, no caso de Rubio-Carracedo (1996), objetiva oferecer solução para a pressão das forças que interagem entre pertença e participação. Ora, tal percepção da problemática teria a intenção de oferecer atenção para a tríplice gama de exigências: (i) iguais direitos fundamentais para todos os cidadãos referentes aos mínimos comuns irrenunciáveis; (ii) direitos diferentes para todos os grupos, que sejam maiorias e minorias que compõem assim a ordem social moral governada pelo poder estatal e (iii) condições mínimas de igualdade para que exista um diálogo livre e abertos dos grupos em termos sociais e culturais. Nesta perspectiva, para Cortina (2017, p. 2), “[...] existem dois modelos de cidadania: a simples e a complexa. A primeira prescinde das diferenças, contudo a complexa articula uma cidadania igual para todos, porém tendo em conta o critério das diferenças”. No pensamento cortiniano, a concepção de cidadania se constrói na linha de fundamentação do valor da diversidade. Entretanto, Cortina faz certa distinção nas formas da diversidade, pois nem todas elas podem ser consideradas legítimas, tendo em vista que não se deve tolerar o desprezo pelas vidas das mulheres, os discursos de ódio, o antissemitismo, o racismo, o rechaço ao pobre e o menosprezo pelas vidas das pessoas que têm alguma visão de mundo constitutivamente religiosa.

Nesta notamos que em comum com a cidadania intercultural, a cidadania complexa se estrutura no dado do reconhecimento da diferença naquilo que se refere ao indivíduo e a sociedade, sendo que esta forma de enfrentar as tensões das contradições que vão se avultando liga-se ao pensamento cortiniano, na tradução das consequências relacionadas com a formulação da teoria da justiça cordial. Sendo assim, podemos compreender a concepção de cidadania complexa como a convergência entre grupos sociais diversos de maneira complexa, pluralista e diferenciada. Este entendimento se alarga para Cortina (2017, p. 3): “[...] dentro de um marco de exigências de justiça e respeito à diferença, pois assim a condição religiosa é algo de necessário para se contribuir com a formação de ambientes da

vida cidadã no marco das sociedades democráticas”. A questão da coexistência nos espaços cívicos e estatais entre religiosos e seculares na esfera pública secular tem como estofa o permanente trabalho de conseguir estabelecer consensos para avançar na busca consciente e efetivamente determinada da realização de graus mais elevados de justiça. Logo, a interação entre os poderes do Estado e da sociedade civil, nesta perspectiva, deve se complementar e fomentar a formação com base no que seja justo e bom, sendo algo que se reverte no pensamento de Cortina na forma conceitual da cidadania complexa. A forma da cidadania complexa quer integrar todos os valores, ideais e princípios democráticos de maneira sistêmica, como um todo, em que as partes se identificam e tomam decisões dentro deste todo chamado sociedade. O entendimento que Cortina formula e denota sobre a concepção de cidadania complexa está em relação com a diversidade e aquilo que seja orientado a coexistir em comum. A filósofa de Valência indica que se deve determinar que o tratamento dado à questão das diferenças envolve primordialmente o contexto vital de coexistência entre cidadãos religiosos e seculares dentro do horizonte da vida cidadã cosmopolita.

Ademais, a concepção de cidadania complexa tem o desafio de responder aos problemas não meramente em sua vertente contextual, mas em termos globais, tais como os casos da exclusão, da pobreza, do racismo, da homofobia e da intolerância racial. Contudo, Cortina aponta que uma das dificuldades atuais mais prementes é a de situar qual seja o lugar das religiões na esfera pública secular, implicando nos desafios de coexistência entre cidadãos religiosos e seculares no sentido de se fomentar a construção de espaços de convivência cidadã. A concepção cortiniana de cidadania complexa é a baliza que exige o tratamento da necessidade de estabelecimento de qual seja a função e o procedimento da atuação dos agentes seculares e religiosos, dentro do paradigma do uso da razão pública. Partindo do campo de sentido das religiões e da ética de máximos influenciada pela força da linguagem e conteúdos religiosos, o pensamento cortiniano se propõe a fazer um exame acurado do que seja a coexistência entre a pluralidade dos grupos com acento destacado para a relevância da efetivação da justiça cordial. Sendo assim, a concepção de cidadania complexa remete e se funda naquilo que pode ser chamado de cidadania cosmopolita, justa e cordial. Segundo Martin-Fiorino e Rojas (2021, p. 110),

Por outro lado, seguindo a tradição de pensamento de Kant, em Adela Cortina está presente a ideia de uma “cidadania cosmopolita”, ao qual os conteúdos religiosos contribuem para a ideia de que os humanos são iguais em dignidade e unidos por vínculos de fraternidade e solidariedade: nesse espaço cabe reconhecer, compreender e compadecer-se do outro desde os procedimentos de justiça, entendida a partir da razão e do coração enquanto “justiça cordial”.

Há na concepção de cidadania complexa um aporte significativo sobre a questão que implica na relação de coexistência entre religiosos e seculares na esfera pública secular pluralista. Os desafios colocados pela racionalidade secular requerem um tipo de exame atento das desesperanças e possibilidades de se pensar num futuro melhor. O devir impõe frequentemente um amplo espectro de complexidade na vida cotidiana das sociedades contemporâneas que são analisadas de forma crítica por Cortina. Esta forma crítica de pensar cortiniana encontra uma série de fraturas no bojo desta racionalidade secular que não consegue dar a devida atenção a esta problemática, a ponto de gerar muita decepção, grande vazio existencial e aridez de se acreditar num devir futurístico auspicioso que parece ser a marca do tempo presente. Muitos pensadores tentam interpretar este estado de coisas na contemporaneidade, sendo um excelente exemplo desse esforço hermenêutico a expressão cunhada por Axel Honneth: a *sociedade do desprezo*<sup>78</sup>. No fundo, todos os esforços feitos pelos estudiosos do mal-estar social atual podem ser sintetizados na ideia de que existe uma ausência cada vez mais forte de vínculos sociais comunicativos e um significativo sinal de desesperança nas mentes e corações dos agentes humanos na vida hodierna. Nesta direção, argumenta Martin-Fiorino e Rojas (2021, p. 111): “[...] agrega-se a tal situação o fato de que nos países com regimes autoritários, são fomentadas estratégias de aprendizagem das desesperanças como técnicas de domínio sobre as populações”. Tendo em mente tais circunstâncias, aprofundam-se as ações de desprezo pelo valor da vida cidadã, afetando assim gravemente a possível realidade

---

78 Ao examinar a dinâmica social do desprezo, Honneth (2011, p. 136-137) explica que a ocupação com uma investigação deste tipo mostra, com grande regularidade, que a motivação para o comportamento de protesto social dos estratos inferiores não se baseia na orientação por princípios morais positivamente formulados, mas na experiência de violação de ideias de justiça intuitivamente dadas; e o núcleo normativo destas ideias de justiça consiste repetidamente em expectativas relacionadas com o respeito pela própria dignidade, honra ou integridade. Agora, se estes resultados forem generalizados para além dos seus respectivos contextos de investigação, conclui-se que a aquisição do reconhecimento social é a condição de toda a acção comunicativa: os sujeitos encontram-se no horizonte das expectativas mútuas, como pessoas morais e a fim de encontrar o reconhecimento pelos seus méritos sociais. Se esta tese for plausível, uma outra consequência é uma indicação dos acontecimentos que são percebidos na vida social quotidiana como injustiça moral: para as pessoas em causa, tais casos ocorrem sempre que, contrariamente às suas expectativas, há uma falta do que elas consideram ser o merecido reconhecimento. Gostaria de me referir às experiências morais que as pessoas têm tipicamente deste tipo como sentimentos de desprezo social.

se de mudar este estado de coisas por meio da tomada de decisões eletivas dentro do pano de fundo institucional.

Deveras, o que mais passa a ser afetado são as formas de se viver uma vida social em comum, no respeito às diferenças e, simultaneamente, à fragilização da linha de organização das ações de convergência societária concentradas nos axiomas da justiça e da solidariedade. Um dos resultados desta precarização da potencialidade de se pensar em um projeto de vida baseado na construção de um futuro comum mais qualificado será o fomento do comportamento humano como desilusão e desencantamento do mundo de modo contínuo diante das premissas de bem-estar, em seus vieses mais amplos possíveis, sabendo que ocorre a diminuição dos espaços de tomada de decisão autônomas e a desconfiança em relação às potencialidades comunicativas de justificação deliberativa que podem ser promovidas para o pensamento cortiniano pela razão cordial. Os destinos futurísticos da natureza humana estariam comprometidos com esta forma de se entender a realidade, mas este tipo de formulação já aparece no pensamento habermasiano e serve de forma útil e insistente no sentido de catalisar a necessidade, segundo Cortina (2011, p. 48), “[...] de não privar as sociedades de reservas de fundamentação de sentido e identidade que são provenientes das religiões, por esta razão se faz necessário mobilizar a racionalidade moderna, que se tornou derrotista, e que já não fomentam os projetos de uma moral fundada na justiça”. Para a filósofa de Valência, a esfera pública secular e pluralista das democracias comunicativas deliberativas tem de confluir na aceitação da presença das mais diversas vozes, dando assim liberdade para que elas se expressem no sentido de que possam conhecer suas propostas e argumentos que servem para elas de respaldo justificativo de suas ações. Portanto, essas vozes, para Cortina (2011, p. 48), “[...] podem ser propriamente a expressão cabal do uso público da razão, tanto da parte das tradições religiosas como das seculares”. O único critério limítrofe para a expressão dessas vozes, no entender da filósofa espanhola, será o da respeitabilidade dos conteúdos normativos da ética civil no seio das sociedades plurais, e com isso tomar como meta nuclear o não estabelecimento de condições estratificadas de cidadãos de primeira e cidadãos de segunda classe nas democracias.

Desta maneira, será inaceitável que umas pessoas sejam livres e possam se expressar publicamente, e outras estejam na condição de servidão chegando a

ponto de serem submetidas ao silêncio e à reclusão de seus discursos no campo da vida privada. Cortina insiste que o modelo de cidadania complexa sustenta uma noção de sociedade pluralista que possui uma dinamicidade de vínculos comunicativos, porém acaba também sendo tecida pelas diferenças éticas, religiosas, sexuais, e não pode se contentar em reconhecer o valor da cidadania simples. A filósofa espanhola responde a questão de qual seja o significado da secularização e o lugar das religiões na esfera pública democrática, na intenção de anular a força simbólica das intolerâncias nas sociedades atuais que tendem a deixar as vozes vindas das esferas religiosas de soslaio, que dão a justificativa para tal ação devido aos malefícios promovidos pelos fundamentalistas religiosos. Porém, este impedimento de dar vez e voz aos agentes religiosos precisa considerar que também há fundamentalismos laicistas da parte dos agentes seculares. Vejamos, assim, que a proposta de Cortina é a constituição de uma democracia comunicativa integrada nos arranjos do poder estatal laico. A marca desta abertura cortiniana seda em razão da sociedade aberta e pluralista em que a cidadania complexa interage dentro do paradigma da esfera pública secular e pluralista, chancelando a manifestação da polifonia de vozes que não colocam em risco os acordos dos mínimos éticos fomentados pela ética civil compartilhada como base moral comum. A tentativa aqui é se delinear o procedimento de evitar os atos extremistas promovidos pela força do poder estatal laicista que difere do Estado laico, e propriamente dos arroubos totalitários dos poderes dos Estados de cunho confessional religioso. Sendo que, no primeiro caso, a meta seria a de se excluir a presença e o lugar das religiões na esfera pública secular plural, relegando os agentes religiosos à condição de cidadãos de segunda categoria. Segundo Cortina (2011, p. 49), “[...] descartar a *priori* a possibilidade de que as religiões tenham algo de positivo a oferecer a vida em sociedade, seria privar os cidadãos da utilidade que tais conteúdos têm de bom em termos de oportunidades, isso seria o ato de lhes tirar o direito de conhecer tais benesses”.

Quando se pensa na condição do Estado com corte confessional religioso, trata-se então de encarar os cidadãos seculares como agentes de segunda categoria e busca-se coagir estes cidadãos a assumirem uma matriz de fé que somente em termos voluntários estes poderiam com sentido adotar. Para o pensamento cortiniano, ambos os modelos de poder estatal são marcados pelo fundamentalismo e totalitarismo, sendo incapazes de ser úteis como estrutura para a

construção de uma sociedade civil livre, justa, igualitária e pluralista. Mediante os desafios do soerguimento de espaços de coexistência como os que hodiernamente estão abalados em termos globais, com advento da pandemia do novo coronavírus (Covid-19), não é apenas útil, mas fundamentalmente sensato e prudente aproveitar o ensejo para que, segundo Cortina (2011, p. 49) “[...] todos os recursos de solidariedade, de justiça e de fraternidade que procedem das propostas religiosas ou seculares que se expressam na esfera pública polifônica, não sejam silenciados por causa da justiça e justificações racionais elementares”. Nesta perspectiva, o pensamento de Cortina examina a questão do lugar das religiões na esfera pública secular e pluralista, entendendo que os seus conteúdos são valiosos no sentido de servirem como instrumentos de proteção e emancipação das camadas oprimidas da sociedade. Nas religiões estaria presente o coração de um mundo sem coração. Dessa maneira, pode-se anexar a ideia de que este sentido abre uma via de interpretação da cultura moderna das sociedades ocidentais democráticas em que o processo de debilitação e fragmentação dos conjuntos de interações sociais, propostos como vias concretas para fortalecer os valores da tríade da fraternidade, solidariedade e cuidado, servem de baliza para a construção dos conjuntos de estruturas de aprendizagem do exercício permanente de cidadania na linha da sua complexidade.

Com efeito, um dos grandes objetivos desta perspectiva visa educar para a vida em comum com base no vínculo sociodemocrático comunicativo. De fato, a mediação que tem de ser feita é a da gestão racional entre o equilíbrio dos consensos e dissensos na constelação das diferenças de valores que são expressas pela diversidade presente nos matizes culturais comunitários em razão da busca por convergência em favor da construção da cidadania complexa. As estruturas da cidadania complexa estão onde o cerne das relações de coexistência entre agentes religiosos e seculares se dão, sob uma base de ética civil comunitária que visa erigir uma sociedade bem ordenada, justa e solidária para que se possa encarar com sentido de abertura às possibilidades de convergências estratégicas nas ações de empreender de forma conjunta, aquilo que se reverte, segundo Martin-Fiorino e Rojas (2021, p. 112), “[...] tanto nas situações de emergências como nas das condições de mera subsistência, existentes previamente são todas intoleráveis para uma ética que se enraíza na tradição da racionalidade ocidental, mas também na tradição do amor e do dom”. Desta maneira, Cortina fundamenta sua posição nesta

tradição para tratar dos problemas do mundo contemporâneo, tomando como mote os valores da solidariedade e responsabilidade social como categorias éticas propícias para as mais relevantes mutações nas atividades sociais que sejam solidárias, fraternas, recíprocas no serviço aos que mais sofrem pela dinâmica do desprezo na sociedade. Estas ações devem ser promovidas tanto por agentes religiosos como por seculares, porém o destaque fica para o dado de que tais impulsos são primordialmente originados primitivamente dentro das tradições religiosas.

Esta forma de se fazer uma opção criteriosa no saber a quem auxiliar imediatamente não tem como inspiração originária somente o modelo de ética racional que vem sendo guiado no processo de secularização por critérios formais de justiça. A questão se aprofunda no sentido de se burilar o fundamento consistente desta postura, que tem como cerne a ética do cuidado, cuja substância encontra-se vinculada à concepção de uma teologia cristã da compaixão. O esforço de dar conta do desafio do cuidado mútuo está situado na linha de algumas formas de vínculos sociais que superam qualquer prevalência do contrato social. Na verdade, trata-se de um espaço da valoração que Cortina entende ser a expressão de um tipo de encontro em que os mínimos éticos necessários agem para que exista uma coexistência cidadã que considere a diversidade e não dispense de forma simultânea a superação abrupta dos mínimos éticos e assim alce a escalada de um espaço de reconhecimento, de solidariedade e de serviço para o bem comum. O espaço onde se expõe tal possibilidade não se resume apenas à esfera da ética civil, que estaria fundamentada, conforme Cortina, na ética do discurso. Mas, de forma central, teria uma ligação comunicativa firmada no modelo da ética da razão cordial. O vínculo comunicativo tem o seu estofo sustentado pela capacidade de julgar deliberativamente onde se pode compreender o que entra em jogo na valoração do bem que colocamos em comum no âmbito da coexistência. O comunicar-se, cujo significado etimológico é “colocar em comum”, exclui o que seja orientado sectariamente pela perversão do individualismo radical, pois fazer algo em comum é oferecer o que seja o bem para si mesmo em direção ao outro, para que assim o comum prevaleça.

Ademais, pensando no vínculo comunicativo, podemos encontrar a estrutura da capacidade e as potencialidades da comunidade presentes no reconhecimento cordial e compassivo. Logo, segundo Cortina (2007, p. 124), “[...] porque é a

compaixão o sentimento que urge em preocupar-se com a justiça”. Desta feita, a compaixão acaba sendo compreendida não como condescendência e muito menos como a magnanimidade da ação dos fortes em levarem em conta os a fraqueza moral dos desprezados do mundo. A compaixão na realidade é a capacidade de se compadecer com o sofrimento e o prazer daqueles que se reconhecem reciprocamente como sendo seres da própria espécie com suas limitações finitas, quer sejam religiosos ou seculares. Cortina entende que a compaixão leva os agentes humanos a refletirem sobre as suas vulnerabilidades, mas também em sua condição de autonomia e interligação por meio da racionalidade da cordialidade. Tal ligação tem a capacidade, segundo Martin-Fiorino e Rojas (2021, p. 113), “[...] de construir comunidade, sendo algo que leva, segundo a autora, à obrigação, ‘mais original que o dever, compadecer-se com o sofrimento e a alegria’, o que torna a exclusão intolerável e também qualquer forma de desconhecimento do outro e do diferente”. Tomando como conteúdo de justificação o estofo conectivo comunicativo de um tipo de linguagem que seja cordial, para que sirva de estrutura substantiva de formação da noção de cidadania complexa. O que se constata é que assim emerge uma gama de possíveis ações argumentativas e compassivas, que possui condições de promover renovadas formas de cidadania calcadas no *ethos* do cuidado mutualístico, como o marco da vida e da responsabilidade comunitária, quer seja da parte de cidadãos religiosos ou seculares na esfera pública secular, perpassado, segundo o pensamento cortiniano, por um olhar preferencialmente focalizado nos que mais sofrem e são injustiçados num mundo sem coração.

No entanto, a esfera do cuidado consegue demonstrar que o vínculo comunicativo que se forma processualmente nas interações sociais não apenas desvela as potencialidades argumentativas sobre o que venha a ser o verdadeiro e o justo, mas dá conta também de demonstrar a dimensão daquilo que sejam as ações de cordialidade e compassividade, pois, segundo Cortina (2007, p. 125), “[...] sem a qual não é possível a comunicação sendo algo que representa uma ética empenhada em mostrar que para se argumentar com êxito sobre o justo e o injusto tem de se aprofundar o exame de suas raízes na vertente da cordialidade e compassividade”. Aqui são impulsionadas as mais diversas situações de emergência em que a temporalidade apresenta uma série de riscos para a vida da espécie humana e todo o ambiente. Esta circunstância desafiadora exige que se forjem novas formas de constituição das práticas da vida cidadã na perspectiva daquilo que



Cortina situa na sua concepção de cidadania complexa. Portanto, a cidadania complexa opera, no caso dos agentes religiosos ou seculares, como algo que requer, inicialmente, a permanente postura de cuidado e valorização das potencialidades da vida dos agentes humanos no compromisso do exercício da cidadania complexa, na dimensão da corresponsabilidade ativa e no enfrentamento dos imbróglis emergentes da esfera pública secular nas democracias contemporâneas. Com efeito, segue-se que tais demandas, em face da cidadania complexa, envolvem problemas ligados à noção de interdependência, felicidade, fraternidade e solidariedade no exercício de uma postura cidadã na dimensão de uma ética civil.

#### 4.3 CIDADANIA COMPLEXA E COEXISTÊNCIA NA ESFERA PÚBLICA SECULAR PLURALISTA FUNDADA NO MODELO DE ÉTICA DA RAZÃO CORDIAL

Quanto ao conceito de cidadania complexa, Cortina entende que a sua funcionalidade se encontra na perspectiva de ser um mecanismo de gestão inteligente da diversidade na esfera pública secular pluralista que também engloba as relações de coexistência entre cidadãos com visões de mundo religiosas e seculares distintas. Ora, para a filósofa espanhola, a diversidade se constitui como um signo distintivo que salta aos olhos evidenciando as mais variadas formas de vida, seja no âmbito da natureza, da biodiversidade, do fator étnico, cultural e religioso. Portanto, esta questão denota um avanço na forma da interculturalidade que desemboca no âmbito da ética civil e sua metodologia mais refinada de trato destas questões se dá pela via da ética da razão cordial. Ao se pensar na dimensão da vida concreta dos agentes humanos, os caminhos que exigem a constituição de uma nova forma da cidadania complexa incluem uma nova perspectiva de tratamento da condição cidadã em reconhecer e valorizar as diferentes formas de se compreender e desenvolver os variados projetos de vida dos agentes humanos, independente se estes têm alguma visão de mundo religiosa ou não. Sendo assim, estes projetos de vida são eleitos e construídos, conforme Martin-Fiorino e Rojas (2021, p. 114), “[...] objetivando a felicidade pessoal desde às éticas de máximos, porém e ao mesmo tempo são desenvolvidos responsavelmente em articulação com todos os membros da sociedade, no marco das relações de interdependência construtiva e seguindo a orientação da ética cívica”.

Em outra perspectiva, a concepção de interdependência, também utilizada e afirmada neste pano de fundo, tem grande valor para a sua ponderação de cidadania complexa, sendo algo que acaba representando, para Cortina (2007, p. 115), “[...] o reconhecimento de que necessitamos dos outros para levarmos adiante nossos planos de vida, e, sem dúvida, acaba se mostrando como um sintoma de maturidade que urge ser potencializado”. O referido argumento da interdependência de corte mutualístico opera de forma valiosa no interior da concepção de cidadania complexa. Se pensarmos na linha do fenômeno biológico que pode ser situado no início da vida por meio das relações informativas que são fundamentais para a manutenção da vida, a interdependência se lança na esfera pública secular pluralista como um imperativo ético civil que visa a construção de estratégias sensatas de resolução dos problemas que permeiam a vida pública e a vida privada. Nesta direção, estabelecem-se diversas fases que, de uma forma progressiva que não está livre de conflitos, denotam as condições de sobrevivência, construção de relações de coexistência e o aprofundamento da capacidade de convivência entre cidadãos com visões de mundo religiosas e seculares na esfera pública democrática moderna em meio às diferenças e o respeito que implicam nos espaços de busca pela felicidade em termos atomísticos e holísticos. O lugar e a funcionalidade das religiões na esfera pública secular pluralista, para o pensamento cortiniano, tem a potencialidade de ampliar completamente os termos do debate a respeito daquilo que vem a ser a concepção construtiva da forma de vida cidadã de religiosos e seculares diante do desafio do estabelecimento da coexistência na linha de formação da cidadania complexa.

No entanto, como aponta Cortina (2008a), a expansão da ideia de pessoa que veio a se tornar uma das fontes primordiais para a condição de cidadania, teve assim como objetivo central a própria prática de coexistência entre religiosos e seculares nos albores de sua formulação no Ocidente. Isso recai na necessidade de se determinar qual seja o dever e a funcionalidade da cidadania complexa e quais seriam as condições e os percalços a serem superados para que se efetivasse a construção plena de cidadania com base neste modelo. Assim, os aspectos aí implicados não podem ser compreendidos meramente como a fração de um contrato e operação de um tipo de cálculo de gestão das razões dos indivíduos em sua condição atomizada, no que tange às demandas de uma racionalidade calculista e meramente política. Na verdade, este procedimento pode ser encarado como uma

espécie de esforço comunicativo deliberativo, pois assim se daria o modo de proceder segundo a razão e a prudência para que se construam relações de coexistência entre religiosos e seculares na linha da virtude da harmonia para a boa vida social. Num outro sentido, o que se erigiria seria uma aliança valorativa e afirmativa fundamentada na força da compaixão para que se tenha como resultado de valoração da forma de vida fraterna e solidária o pluralismo das visões de mundo dos indivíduos e suas comunidades da forma mais abrangente possível. Se pensarmos para além dos cálculos políticos racionais, o exercício de ser e torna-se cidadão acaba sendo um exercício de reconciliação na abordagem dos motivos éticos civis, que, devido às diversas circunstâncias complexas, indicam as tensões adversas para que se exerça a prática do existir com sentido e a aceitação das vulnerabilidades pessoais internas e externas dos outros. Mas, o que entra em jogo também é o desafio de reconhecimento da dignidade do outro e o expediente de se coexistir com a aceitabilidade e a valoração pela via da respeitabilidade do predicado da diferença na esfera pública secular pluralista, como se constata na visão de mundo e desenvolvimento da vida cidadã complexa entre os agentes religiosos e seculares.

Destarte, dentro daquilo que pode ser entendido como um caminho de convergências e exigências em meio às divergências na perspectiva da justiça, o que entra na pauta a ser considerada é ensejo de se buscar a efetivação da compaixão para com os que sofrem pela patologia social do desprezo. O entendimento sobre a funcionalidade da noção de compaixão, para Cortina (2007, p. 125), é o de ser “[...] o motor que dá sentido para a justiça que busca e encontra argumentos para construir um mundo à altura do que merecem os seres humanos”. A modalidade positiva de construção da cidadania justa na linha da forma de cidadania cosmopolita se faz como um procedimento processual que tem de ser realizado na relação de coexistência com os outros, sob e com as suas diferenças mediante a ação de desmantelamento da oposição amigo e inimigo. O que terá valor de verdade aqui é a reconstrução da via comunicativa de interlocução na mutualidade associativa com a proposição da amizade como justificação do reconhecido do valor da solidariedade fraterna, independente se a visão de mundo dos agentes seja marcada por ontologias religiosas ou seculares, pois o que importa é que se faça o processo de construção permanente da cidadania complexa. Cortina justifica a sua posição a partir da sua concepção de ética da razão cordial, na qual

os agentes humanos são primordialmente entendidos como existentes desde o nível sociopolítico. Estes agentes humanos são portadores da força da linguagem e, por conseguinte, da força construtiva de projetos de vida em face de um devir cosmopolita. Assim, o encontro entre o modelo de ética cívica e ética de máximos dá-se também pelas contribuições de sentido e força simbólica advindas da identidade linguística dos conteúdos propugnados pelas visões de mundo das religiões na esfera pública secular pluralista. Estas são agregadas socialmente ao âmbito do valor moral da compaixão e da solidariedade para com os que sofrem, tendo em vista a sua formação sob a égide da cidadania complexa para usufruto da vida boa em termos da coexistência com os cidadãos seculares.

O fato relevante é o de se pensar o que venha a ser uma comunidade política, que seja o resultado da contribuição dos agentes humanos nas mais variadas expressões das visões de mundo em termos de olhares políticos e religiosos. Na visão de Cortina (2011), esta asseveração tem relação direta com a democracia comunicativa, dotada de uma espécie de intencionalidade persuasiva, podendo ser exercida entre cidadãos livres e iguais, para que se construa um tipo de comunidade performativa dedicada ao cuidado com os desprezados e desvalidos. Para a filósofa espanhola, esta linguagem da compaixão, da fraternidade e da solidariedade não se traduz como algo meramente técnico, mas está preocupada em mexer com a sensibilidade dos agentes humanos a ponto de relativizar o imperativo da eficácia produtivista, e assim colocar em seu lugar a aceitabilidade, o reconhecimento e a acolhida da diferença que emana das alteridades. A constituição da cidadania no diapasão da complexidade requer uma postura de abertura para a coexistência com os fatores que marcam a vida de cada agente humano ao levar a sério as diferenças pessoais. Este desafio de construção da cidadania complexa é perpassado pelo aprofundamento do desenvolvimento da sensibilidade em relação aos marginalizados, aos pobres, aos estigmatizados no que tange neste caso às suas crenças religiosas ou não. Nesta dimensão, Cortina (2017) entende estar presente a ação desta complexidade cidadã que age mediada pela hospitalidade cosmopolita. A mencionada sensibilidade advém do sentido valorativo da fraternidade e da solidariedade. Esta inspiração da sensibilidade está convocada a cooperar para que os arranjos sociais possam desenvolver expansivamente a capacidade de comportar as diferenças vigentes nas vidas de religiosos e seculares dentro do turbilhão cultural da esfera pública secular pluralista da modernidade.

O ponto de inflexão será o de que a cidadania complexa, ao ser desenvolvida, poderá oferecer uma abertura para as possibilidades de que ambas as visões de mundo tenham como fundamentação justificadora a meta de se tornarem pessoas. Isso se dará na medida em que agirem com base na experiência da força da reciprocidade mutualística interacional de compartilhamento dos valores religiosos e civis entre si na esfera pública secular pluralista, para que assim se constituam como pessoas cidadãs. O estofado desta postura enquadra-se na perspectiva da ética civil e cordial na linha de desenvolvimento da autonomia da moral que não privilegia os pressupostos religiosos de convivência, mas também não os rejeita. O objetivo é construir um conjunto de valores morais que possam ser compartilhados pelas diferentes comunidades que compõem uma sociedade secular moralmente pluralista. Com efeito, o que se opera aqui é a possibilidade de que se construa um mundo em conjunto, exatamente pela razão de que exista uma base comum que seja compartilhada entre os agentes religiosos e seculares. A questão não é excluir ou assumir totalitariamente uma visão de mundo que elimine as demais, a questão é a de que se tenham um critério para que se possa definir um mínimo ético de fundamento, para que qualquer pessoa possa basear suas ações, qualquer que seja a sua crença em termos de sagrado, laico, ateuista ou agnóstico. A posição ética cívica cordial no debate se expressa da seguinte forma, segundo Cortina (2003, p. 32),

Assim sendo, é importante recordar que uma ética cívica situada no nosso tempo, como é o caso da ética civil própria das democracias liberais pluralistas, pouco difere em conteúdo da ética de uma moral religiosa, igualmente situada no tempo, sobretudo no que se refere a um mínimo de justiça. Porque tanto uma como a outra exigem que se respeitem os direitos humanos, valorizam a liberdade, a igualdade e a solidariedade, rechaçam a intolerância e a tolerância passiva e apostam no diálogo para resolver os conflitos. Qual é, então, a contribuição das religiões? A experiência de salvação, a esperança de vida futura, a redenção dos que, no passado, pereceram vítimas da injustiça, a superação da solidão radical pelo diálogo com um “você” ao mesmo tempo diferente e, no entanto, totalmente íntimo a cada pessoa.

Sendo assim, no pensamento cortiniano, as religiões podem contribuir propiciando a viabilização do fomento expansivo dos valores civis da solidariedade, fraternidade e hospitalidade em meio aos conflitos morais e de visões de mundo vigentes nas sociedades democráticas contemporâneas. Aqui temos uma ampliação da convocação das capacidades das identidades com seus conteúdos religiosos ou

seculares no sentido de que se tornem mais inclusivas e hospitaleiras em relação às diferenças ostentadas pelos seus próximos que não comungam das suas visões de mundo. O elemento de valorização que Cortina (2017) reforça como traço de efetivação da cidadania complexa está no bojo de uma ética civil que, por sua vez, será o da defesa da igualdade em termos de dignidade, de capacidades pessoais e a garantia de direitos simetricamente garantidos. Estes valores se concretizam no esquadro da complexa coexistência do pensamento e fomento das diferenças entre as alteridades, na perspectiva do liame da ética da razão cordial fundada na justiça cordial. Não fica de fora desta reflexão moral a prioridade da valorização da promoção do desenvolvimento dos dons que cada agente carrega consigo, da compaixão e do amor entre na constituição de sua cidadania complexa. Para Cortina, ser cidadão requer a sapiência de se oferecer respostas às exigências de se repensar os significados das fontes que constituem as identidades cívicas holistas, que está para além dos exíguos limites de um si mesmo atomizado e daquilo que já está corriqueiramente posto como conhecido desde sempre na perspectiva de pensar juntos desde uma base comum com os que não são nossos pares. O imperativo desafiador será, segundo Cortina (2009b), o de se expandir o reconhecimento dos valores das comunidades, quer sejam religiosas ou seculares, isso para que se possa superar as relações de coexistências superficiais, tendo em vista a práxis formadora da cidadania complexa na dimensão da ética civil com inspiração na razão cordial.

## **5. IMPLICAÇÕES ÉTICAS SOBRE O DEBATE DO LUGAR DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA MODERNA (PÓS) SECULAR**

No último capítulo deste trabalho, mantenho como objetivo central o esforço de continuar averiguando a indagação aporética: quais são os significados da secularização e o lugar das religiões na esfera pública moderna? Sendo assim, faço um esforço de elucidação e continuidade de tratamento deste problema, desde algumas implicações éticas sobre as supostas posições que os agentes humanos, com identidades marcadas pelas fontes das religiões ou seculares venham a ocupar em suas relações na vida pública moderna governada pelo poder do Estado. Para tanto, continuarei a cotejar as interpretações filosóficas dos referenciais teóricos que venho utilizando ao longo de minha argumentação, a saber, os pensamentos de Habermas e Taylor. Entretanto, trago à baila no debate a posição filosófica de Adela Cortina, pois penso que a filósofa espanhola trata o problema de maneira consistente, ao postular que a esfera pública secular, seja em sua natureza, um lugar de acolhimento da diversidade de vozes em que se garantirá a construção da forma da cidadania complexa e a possibilidade da efetivação dos jogos de soma positiva. Ora, por esta razão, é que acabo me associando, em última instância, às observações trazidas pela filósofa de Valência, sem descartar por completo as potencialidades das posições filosóficas de Habermas e Taylor em suas abordagens sobre o significado do fenômeno da (pós) secularização e o lugar das religiões na esfera pública moderna no decurso do debate. O enfoque dado às posições destes filósofos diante da posição de Cortina se estrutura no sentido de alargar o debate e articular melhor os vários elementos sobre o papel ativo das religiões na formação da identidade do agente humano e nas relações entre religiosos ou seculares na esfera pública moderna. Aqui se tem em vista o sentido complexo das relações entre agentes religiosos e seculares, diante do fator da pluralidade e dos conflitos culturais presentes no seio das democracias contemporâneas.

### **5.1 O SIGNIFICADO DO LUGAR DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA MODERNA PÓS-SECULAR COMO TRADUÇÃO SEGUNDO HABERMAS**

Ao analisar o lugar que as religiões ocupam na esfera pública pós-secular democrática, desde a perspectiva de Habermas, pode-se logo observar a possível

situação ativa de diálogo interacional na coexistência entre religiosos e seculares diante das situações conflitantes das democracias atuais. As tradições religiosas e suas comunidades de fé ao longo da história humana têm apresentado a sua devida relevância no desenvolvimento cultural do Ocidente. Porém, desde as origens da modernidade e decurso do século XX, a sua relevância política se mostrou como algo indispensável devido aos conflituosos fatos ocorridos entre religiosos e seculares. Tais acontecimentos certamente despertaram o interesse filosófico de Habermas, pois cabe frisar que estes, sobretudo, indicaram os limites do positivismo e as insatisfações mundiais com este tipo de visão de mundo. Esta forma de olhar o mundo buscou impregnar as religiões de uma imagem e teor que não ajudam a alcançar êxito no progresso do sistema global capitalista. Muitos são os conflitos: sejam nacionais, transnacionais e étnicos que foram estimulados de uma forma sistêmica com uma gama de mutações de ordem política, econômica e anárquicas, chegando às raias de gerar células terroristas que tiveram a potência de operar em todo o planeta. De fato, muitas foram as motivações destas ações violentas que agiram como reações ao imperativo de manutenção da supremacia presente na concepção de raça e cultura superior que foi atrelada ao típico modo de vida europeu-estadunidense em seu tom de superioridade diante dos demais povos com suas condições peculiares culturais e étnico-raciais. Em suas análises, Habermas observa que o Irã fez forte oposição ao regime nefastamente corrupto vigente no Ocidente, por meio de um real controle governamental dos sacerdotes, e que se mantém até os dias de hoje com a República dos Aiatolás. Os países que compõem o mundo islâmico e Israel colocam em vigência a suplantação do direito civil promulgado pelo poder estatal, oferecendo outro modelo, o do direito familiar religioso. Assim, conforme Habermas (2007a, p. 129-130),

No Irã, o protesto contra um regime corrupto, imposto e promovido pelo ocidente, fez surgir um verdadeiro domínio de sacerdotes que serve de modelo a outros movimentos. Em muitos países do Islã, mas também em Israel, o direito familiar religioso substitui o direito civil estatal, já constituído, ou, ao menos oferece uma opção alternativa. Em países como o Afeganistão e o Iraque, uma ordem constitucional que é, em linhas gerais, liberal, tem de se compatibilizar com a Scharia. Na própria arena internacional eclodem fenômenos religiosos. As esperanças ligadas à programática política das “modernidades múltiplas” (*multiple modernities*) continuam alimentando-se da mesma autoconsciência cultural das religiões mundiais que até hoje marcam indelevelmente a fisionomia das grandes civilizações. Também no lado ocidental, a percepção dos conflitos e das relações internacionais modificou-se antes os temores de um “choque de civilizações” (*clash civilisations*) – do qual “o eixo do mal” constitui apenas um



exemplo destacado. Os próprios intelectuais ocidentais, até agora autocríticos, começam a reagir ofensivamente à imagem de um ocidentalismo tecida pelos não ocidentais.

A partir do exposto, podemos pensar que o fundamentalismo pode ser encarado como o resultado que foi sendo gestado no tempo em razão da colonização coercitiva, que apenas procurou explorar junto com os dominadores as potencialidades das colônias. Posteriormente, com a descolonização, o que se constatou foi uma ação fracassada de saída, que certamente produziu uma gama de traumas e fraturas sem precedentes na vida cultural destas sociedades. Com efeito, o avanço técnico e modernizante do capitalismo foi promovendo sua devastação em larga magnitude, sem precedentes, que adentrou nos contextos das comunidades e suas culturais locais, impulsionando uma série de condições desfavoráveis, incertas socialmente e com reações culturais de reprovação continuamente expansivas de dominação dos povos colonizados. Tendo em vista esta situação de tensão, os grupos religiosos vão tomando cada vez mais a tonalidade de corte político, e buscam combater esta visão de mundo pela via da adoção de posturas conflitivas e bélicas diante do risco do desenraizamento cultural. Como não aconteceu a relação de paridade cultural e os efeitos da modernização capitalista acelerada foram se impondo, tais grupos locais não pestanejaram em forjar as suas reações fundamentalistas e violentas diante dos invasores estrangeiros. Habermas (2007a), em sua avaliação sobre os processos eleitorais no Ocidente, constata que grande parcela das pessoas cidadãs se declararam portadoras de identidades religiosas ativas e militantes, desde a segunda metade do século XX. O problema, de fato, será o de que os grupos religiosos fundamentalistas islâmicos enfatizam o sectarismo fomentado pela via da mentalidade cultural, em que existe a marca da divisão política no que tange à visão de mundo do Ocidente. Esta questão está expressa de forma exemplar no espírito dos ataques terroristas de 11 de setembro às Torres Gêmeas estadunidenses; como consequência, a guerra contra o terror foi implantada violentamente contra o povo iraquiano no Oriente Médio.

A Europa, com sua história repleta de contradições, acabou seguindo a perspectiva que imperou no decurso da modernidade com o processo de secularização, como viemos apontando. Contudo, o pensamento habermasiano nos mostra que alguns efeitos relevantes aconteceram no caudal destes acontecimentos, tais como a abolição da pena de morte, as regulamentações

liberais dos procedimentos de aborto, a vedação radical da prática da tortura, o estabelecimento da equivalência em termos das orientações sexuais e o estabelecimento do trato com equidade das núpcias entre pessoas do mesmo sexo. Segundo Habermas (2007a), a impressão que fica é a de que a vida europeia adentra num estado de coisas solipsistas que a isola dos demais contingentes da humanidade. Nesta perspectiva, o modelo de interpretação weberiano relacionado ao racionalismo ocidental passa a ser uma via de leitura que vai perdendo a sua relevância interpretativa da vida e da cultura ocidental. Com isso, a postura europeia, segundo Carneiro (2012, p. 146), “[...] em relação ao restante dos países configura para ele uma espécie de experimento da psicologia de *Gestalt*, um teste de inversão: aquilo que era tido como modelo “normal” para o futuro da comunidade planetária, virou um caso de exceção”. Apesar de tais mutações, faz-se necessário considerar as iniludíveis situações conflituosas e críticas que se levantaram politicamente, mesmo que os recursos elucidativos calcados no processo de secularização contribuam para que as teorias da modernização sejam postas frontalmente diante das diversas evidências que são ilusoriamente contraditórias<sup>79</sup>.

Avançando em sua análise do problema, Habermas (2007a) chama atenção para o resultado das pesquisas feitas por Garry Wills a respeito do alto grau do contingente de pessoas no escopo da tendência eleitoral do pleito estadunidense à época, que optaram por George W. Bush e que não faziam qualquer tipo de relação entre o grupo terrorista da Al-Qaeda e o governo iraquiano, no sentido de este estar envolvido com os ataques do dia 11 de setembro às Torres Gêmeas. Como é sabido, Bush se tornou presidente estadunidense com o apoio do eleitorado de corte eminentemente religioso. No universo acadêmico, o questionamento sobre o real papel político das religiões na esfera pública civil e do estado democrático entra em ebulição. Observamos que, segundo Carneiro (2012), a reflexão habermasiana articula que, conforme a pesquisa de W. Y. Goldstein, indica-se que os votos dados a Bush alcançaram o percentual de 60% de latinos, 67% de cristãos protestantes caucasianos, 78% de evangélicos ou cristãos renascidos e grande parte dos cristãos

---

79 Vejamos que, para Habermas (2007a, p. 132), esta espécie de percepção acaba sendo mencionada numa interlocução com Norris e Inglehart que são defensores da clássica hipótese, segundo a qual, o processo de secularização se impõe à medida que se propaga conjuntamente às condições de vida sociais e econômicas mais bem aprimoradas. Logo, o sentimento de segurança existencial entra em vigor de forma amalgamada com a assunção demográfica que denota um decréscimo da taxa de fertilidade nas sociedades desenvolvidas, tal hipótese esclarece que inicialmente por que razão o processo de secularização atingiu, de forma geral, somente o mundo ocidental. Os países desenvolvidos entram no grupo da exceção, pois num primeiro momento, devido a um capitalismo que não assegura a toda a população um bem-estar maior, expondo-a, em média, a um grau mais amplo de insegurança existencial; num segundo momento, devido à grande quantidade de imigrantes oriundos de países periféricos cujas sociedades são tradicionalmente conservadoras e que tem uma cultural reprodutora familiar tendencialmente alta.

católicos romanos que tradicionalmente têm a tradição de votar nos candidatos democratas, votaram no candidato republicano. A problemática analisada por Habermas se fundamenta na primeira emenda constitucional estadunidense que estabelece o imperativo de que ao Congresso deste país está vetado o ato de produzir qualquer espécie de lei no sentido de infringir os direitos fundamentais, sendo vedado estabelecer qualquer tipo de religião oficial ou mesmo de dar preferência a uma dada religião (a *Establishment Clause* da primeira emenda, que institui a separação entre a Igreja e o Estado). A política estadunidense foi pioneira neste tipo de regulamentação legislativa de garantia da liberdade religiosa, sendo tal dispositivo, amparado no valor da própria liberdade, no respeito mútuo e na condição da liberdade alheia em professar a sua própria religião.

Na contramão da tradição europeia, o contexto estadunidense, nos albores da época migratória, privilegiou o princípio da liberdade religiosa. O significado disso foi uma conquista para os contingentes de imigrantes europeus que tinham sido banidos do Velho Mundo, sendo que desde os primórdios deste país seria possível vivenciarem a sua fé livremente. Habermas (2007a) evoca o exemplo do artigo XVI, proclamado na Virgínia no ano de 1776, que se constitui como o primeiro documento voltado para liberdade religiosa garantida como direito fundamental, em que os cidadãos, no seio da comunidade democrática, se estabelecem de maneira mútua na forma da independência dos limites estabelecidos entre as diversas comunidades de fé. Com efeito, conforme Carneiro (2012, p. 147), “[...] tanto o cidadão secular, quanto o religioso envolvido na discussão do papel político da religião reiteram sua lealdade para com a constituição”. Tomando como base estes elementos, o pensamento habermasiano trava um debate com o pensamento do filósofo estadunidense John Rawls em termos de Filosofia Política, pois, em sua filosofia, nota-se a colocação de ênfase na questão conceitual de uso da razão pública. Esta perspectiva constituirá o movimento investigativo de se embrenhar na senda de saber quais são as fronteiras de separação entre a Igreja e o Estado, exigidas pela Carta constitucional e como estes limites operam e conseguem influenciar sobre qual seja o lugar ou papel que deve ser desempenhado pelas múltiplas tradições e comunidades religiosas, num sentido lato, na esfera pública da opinião civil, fazendo com que as pessoas cidadãs livres e iguais possam, a partir de suas volições pessoais, agir no mundo da vida.

Nesse caso, pode-se denotar que tal aporia conceitual incita que constantemente se verifique quais sejam os limites de constatação das renovadas fronteiras entre as esferas religiosas e seculares. Estes ângulos distintos ostentam interesses em ter o seu espaço garantido de atuação na esfera pública democrática. Contudo, o processo de secularização concedeu grande abertura aos cidadãos seculares, pois, assim, caberia saber se os cidadãos religiosos têm feito o devido contraponto no sentido de tomarem como base epistêmica a realidade das sociedades secularizadas e pluralistas para emitirem igualmente as suas vozes sobre os mais variados problemas das democracias contemporâneas. Esta situação de saber qual seja o lugar das religiões na esfera pública democrática moderna acaba sendo precedida pelo problema de como se deve estabelecer a compreensão adequada da própria modernidade em curso. Aqui, temos um ponto de convergência temático entre as filosofias dos pensadores estudados neste trabalho, porém, cada um a seu modo, forjará as suas elucidações sobre tais problemas. Ora, estabelecer a autocompreensão do que seja o poder estatal e jurídico nas democracias, a partir da tradição filosófica, se constitui como um determinado privilégio delegado à razão natural que pode ser expressa por meio de argumentos públicos que, numa ampla dependência, relaciona as suas pretensões de validade que podem ser viáveis da mesma forma para todos os implicados, direta ou indiretamente, nas disputas inerentes a este arranjo social. O motivo de tal perspectivação se deve a realidade de se adotar uma racionalidade que seja comum em termos de fundamentação epistemológica, que procura justificar o poder estatal secularizado que não depende da aprovação de nenhuma doutrina religiosa. Cabe frisar que, na filosofia habermasiana, encontramos referência à tradição judaico-cristã, que se tornou hegemônica histórica em boa parte do cenário político europeu no ocidente.

Portanto, quando se levanta a dúvida sobre o elemento comum de o gênero humano ser de ordem metafísica (algo que é utilizado pela religião cristã), pode-se ver de outro ângulo o problema da razão que é estabelecida por meio de argumentos públicos. Temos que reforçar os problemas históricos das guerras religiosas e outros quiproquós concernentes às relações entre as múltiplas confissões religiosas que operam dentro do pano de fundo democrático pós-secular, tendo em mente a relevância das análises da filosofia política em sua interação com o problema da presença, lugar e influxo das religiões na esfera pública moderna feita por Habermas. A ação constitucional do poder estatal foi a de reagir neutralizando o

uso do poder, e, assim, deu-se o deslocamento originário de qualquer espécie de visão de mundo que tenha o seu ponto de partida num tipo de pressuposto *a priori*. O procedimento estabelecido foi o de formalizar a abertura que seja fomentadora da participação pública no âmbito democrático das pessoas cidadãos no sentido de disporem de direitos radicalmente igualitários, independente de ostentarem algum credo religioso ou não. Assim, conforme Carneiro (2012, p. 148), “[...] tal gênese, certamente foi o passo fundante de uma teoria da justiça com a robustez que John Rawls firmou no campo da Filosofia”. Logo, o axioma do direito fundamental e atrelado ao princípio da liberdade de consciência será o de se poder professar qualquer tipo de fé religiosa na esfera pública. Logo, segundo Habermas (2007a), isso será a materialização por meio de uma via política robustamente assertiva, no sentido de amparar o hermético processo de tolerância e respeito no que tange às múltiplas variedades das experiências religiosas, fomentadas pelo pluralismo religioso hodierno operado de forma pacífica.

De outro lado, sinteticamente, esta posição acima permite que se desfaçam os impulsos beligerantes nas relações sociais entre as pessoas cidadãos. Ora, o potencial conflitivo que permanece em voga é o de natureza cognoscitiva nas suas crenças existenciais que abarcam crentes das mais variadas confissões religiosas e, também, outros grupos com suas doutrinas seculares. Quando pensamos nestas liberdades, temos que observar que estas são configuradas na perspectiva da necessidade, isso, porém, não representa as condições legítimas que asseguram de forma equânime tanto a liberdade religiosa quanto a manutenção do princípio neutral secularizado do estado democrático. Assim, segundo Habermas (2007a, p. 136),

O direito fundamental da liberdade de consciência e de religião constitui a resposta política adequada aos desafios do pluralismo religioso. Isso permite desarmar, no contexto do trato social dos cidadãos, o potencial conflituoso que continua permeando, no nível cognitivo, as convicções existenciais de crentes, de não crentes e de crentes de outras denominações. Para uma garantia simétrica da liberdade de religião, o caráter secular do Estado constitui uma condição necessária, porém, não suficiente. Tal função não pode ser preenchida pela benevolência desdenhosa de uma autoridade secularizada. As *próprias* partes envolvidas têm de chegar a um acordo sobre as fronteiras precárias que separam o direito positivo ao exercício da religião da liberdade negativa, segundo a qual, ninguém é obrigado seguir a religião do outro. Para proteger o princípio da tolerância contra a suspeita de uma determinação repressiva dos limites da tolerância para definir aquilo que ainda pode ser tolerado e aquilo que não pode mais ser tolerado, há mister de argumentos convincentes e aceitáveis, de modo igual, por todas as partes. A criação de regras equitativas pressupõe que os participantes aprendem a assumir as

perspectivas uns dos outros. E nesse sentido, a formação deliberativo-democrática constitui um procedimento adequado.

Por conseguinte, as pessoas cidadãs, livres e iguais recebem esta direção de atribuir os direitos fundamentais de forma mutualística, a pretensão de forjar modelos mínimos de civilidade e coexistência entre si. Ao utilizarem tais expedientes na linha de garantir esta forma de vida livre, a razão e o dispositivo jurídico positivo que foram obtidos por meio de uma práxis constitucional acabam sendo levados a cabo pela forma positiva de agir do Estado democrático de direito moderno. Portanto, a existência de um Estado democrático como balizador das ações interativas entre as pessoas cidadãs, conforme Carneiro (2012), coloca a exigência de estabelecimento do procedimento equânime de conteúdo que será confirmado basilarmente por meio de dois fatores relevantes: (i) o de participação política igualitária das pessoas cidadãs, assegurando-se às influências por meio das leis das condições abertas de se estabelecer a forma de compreensão mutualística, e, inclusive, o sentido de serem seus coautores e; (ii) a esfera epistemológica de determinadas formas de conflitos que são orientados pelo modelo discursivo, pois estes mantêm firme a suposição de que os consequentes resultados naturais são possibilitados e aceitos dentro dos limites de aceitabilidade racional. Quando pensamos nas circunstâncias que possibilitam a participação exitosa dos agentes humanos na práxis comum de autodeterminação dirigida para o âmbito da compreensão social, define-se que estas condições são, de fato, essencialmente importantes no desempenho das ações que devam ser exercidas pelas pessoas cidadãs que compõem o arranjo social do Estado democrático de direito. O que ocorre é justamente a necessidade de se pautar o estatuto das interações nos relacionamentos humanos, que tem como base inspirativa a virtude do respeito mútuo que as definem justamente como partes de uma comunidade política.

Em decorrência disso, as relações humanas, em geral, são sempre transpassadas na modernidade pela concepção liberal de igualdade de direitos no Ocidente, mesmo que se tenha a coexistência de variegados dissensos nas demandas que implicam diversos desafios para as múltiplas condições de crenças religiosas e as cosmovisões seculares. Tendo em vista que o imperativo da solidariedade é o que deve ser praticado pelas pessoas cidadãs que compõem o Estado, surge assim, como aporia, a tarefa de se construir o entendimento recíproco que tem como fundamento estipuladom o rol de argumentos com bases racionais. A

questão será balizada pelo critério de que quando surgirem os conflitos e as disputas em torno de alguma questão, torna-se necessário que as pessoas cidadãs apresentem publicamente umas para as outras determinada gama de argumentos racionais, tendo em vista o dirimir de eventuais dissensos. Habermas (2007a) segue argumentando que o pensamento rawlsiano introduz determinada reflexão, partindo da noção categórica de dever que as pessoas cidadãs que compõem o Estado, precisam ter como postura em seus atos de ação cívica, fazer o uso da razão pública. Fundamentando esta visão é que argumenta Rawls (2011, p. 522-523),

A ideia da razão pública, tal como compreendo, faz parte de uma concepção de sociedade democrática constitucional bem-ordenada. A forma e o conteúdo dessa razão – a maneira como é compreendida pelos cidadãos e como interpreta a relação política – deles – é parte da própria ideia de democracia. Isto porque uma característica básica da democracia é o pluralismo razoável – o fato de que uma pluralidade de doutrinas abrangentes razoáveis e conflitantes, religiosas, filosóficas e morais é o resultado normal de sua cultura de instituições livres. Os cidadãos percebem que não podem chegar a um acordo ou mesmo aproximar-se da compreensão mútua com base em suas doutrinas abrangentes irreconciliáveis. Em vista disso, precisam considerar quais tipos de razões podem razoavelmente oferecer uns aos outros quando se trata de questões políticas fundamentais. Proponho que, na razão pública, as doutrinas abrangentes da verdade ou do direito sejam substituídas por uma ideia politicamente razoável voltada aos cidadãos na condição de cidadãos. É central para a ideia de razão pública que ela não critica nem ataca nenhuma doutrina abrangente, religiosa ou não, exceto na medida em que essa doutrina seja incompatível com os elementos essenciais da razão pública e de uma sociedade democrática. A exigência básica é que uma doutrina razoável aceite um regime democrático constitucional e a ideia de lei legítima que o acompanha.

Acompanhado os argumentos de Machado (2013) temos a justificação do que seja justo e bom na percepção de algumas implicações correspondentes ao princípio da neutralidade na esfera do discurso. Isso envolve o uso da razão pública e o papel das pessoas cidadãs justificarem suas ações pela via do processo de diálogo democrático na esfera pública, tendo em mente que os seus posicionamentos políticos com acento nos fundamentos constitucionais que estão em vigor nas pós-seculares democracias modernas balizam a sua forma de viver. Segundo a reflexão habermasiana, o pensamento rawlsiano faz referência, preferencialmente, aos princípios axiomáticos concernentes à noção de razão pública e as premissas que são adotadas e refletidas no sentido de que possam ser assumidas também pelas demais participantes dos diálogos de modo razoável. A motivação de tal perspectiva será a de que o Estado continuamente tenha de partir dos pressupostos de

neutralidade no que tange aos pontos de vista das cosmovisões distintas vigentes; somente entendem ter valor de verdade as decisões políticas que possuem condições de ser justificadas com base em argumentos que sejam publicamente razoáveis e suscetíveis de serem acessados, repletos de imparcialidades, quer para pessoas religiosas ou seculares, pois, neste contexto, não se pode excluir as peculiaridades das pessoas cidadãs que ostentam a sua fé de forma robustamente pluralista entre as suas relações intersubjetivas. O exercício de poder, conforme denota Carneiro (2012, p. 151), “[...] que não consegue ser imparcial, será ilegítimo, porque uma parte estaria impondo sua visão sobre o todo constituinte daquela comunidade política”. Logo, as pessoas cidadãs que integram alguma comunidade política democrática precisam ofertar, entre si, argumentos racionalmente convincentes na perspectiva de que seja garantida a sanidade das interações sociais entre os agentes humanos crentes e seculares.

Entrementes, denota-se que justamente desta maneira é que o poder político deixa de ter a sua marca de distinção peculiar no sentido de se ser um poder de ordem repressora. Portanto, a ponderação forjada será a de que, segundo Habermas (2007a, p. 138), “[...] tal reflexão nos confronta com a polêmica (*Proviso*) à qual deve ser submetido o uso público de argumentos não públicos”. Quando pensamos no dispositivo que faz a distinção entre as esferas próprias da Igreja e do Estado, temos que nos remeter ao mesmo pressuposto que normatiza o fato de que, tanto os políticos, como os servidores públicos na dinâmica interna das instituições governamentais do Estado, concebem leis e, para, além disso, articulam as justificações destas, bem como o que concerne às tomadas de decisões do judiciário. A meta seria a de fazer com que as ordens e as medidas sejam operadas em uma espécie de linguagem que venha a ser acessível para todas as pessoas cidadãs, sem colocar barreiras em razão das posturas religiosas que são assumidas nestes arranjos sociais. No que tange à concepção de esfera pública, as pessoas cidadãs, agremiações políticas e seus representantes eleitorais, os movimentos sociais, as religiões e diversas igrejas não devem estar restringidas a qualquer tipo de reserva pontualmente restrita que não seja pautada por princípios constitucionais.

O pensamento habermasiano toma como fundamento uma série de procedimentos discursivos que envolvem a razão pública, pois segundo Duque (2018) chama à baila o pensamento rawlsiano no sentido de inicialmente enfatizar



que as doutrinas razoáveis e compreensivas, estejam livres do domínio das religiões e de suas fontes, podendo ser postas em jogo a qualquer momento no campo dos debates políticos. Porém, terão que observar que os argumentos públicos políticos sejam adequados quando forem expostos e não funcionem como razões particulares restritas destas doutrinas compreensivas. O problema da liberdade religiosa não deve ser legitimado pelo poder estatal a qualquer preço. O contraponto disso é que a situação das comunidades religiosas requer que estas venham assentir na linha de suas tradições, não apenas a questão da exigência de neutralidade das instituições que pertençam ou estejam atreladas de alguma forma ao poder estatal desde o olhar jogado por meio de suas cosmovisões singulares. Tendo em mente tudo isto, tal situação significa, conforme Carneiro (2012, p. 152), “[...] a necessidade de reconhecerem a separação entre Igreja e Estado, além, também, da determinação restritiva do uso público da razão e dos cidadãos”. Na mesma linha de significância, temos o reconhecimento rawlsiano no que concerne à densidade e a gama de problemas que tal proposição fomenta para a indagação tecida pelo filósofo estadunidense, ao se questionar sobre como podem as pessoas crentes endossarem um regime constitucional, mesmo que as suas doutrinas compreensivas não consigam se expandir em tal regime, sendo que ainda estas correm o perigo de serem extirpadas de seus arranjos de fontes simbólicas institucionais agentes na esfera pública moderna secular.

De todo modo, muitas críticas foram tecidas contra esta espécie de determinação por demais estrita, recebendo a alcunha que lhe foi legada de ostentar uma posição que seja extremamente secularista. Isso se dá no sentido de encarar o lugar das religiões na esfera pública moderna secular no cenário das sociedades de arranjo liberal como devedoras de explicações, para que, como bem define Milani (2015, p. 164), “[...] cada qual deve estar preparado para esclarecer o critério no qual se baseia para esperar dos outros que razoavelmente o apoiem”. Com efeito, o que acaba sendo enfocado na reflexão habermasiana será a separação das pretensões que sejam ilegítimas quando se observa tal questão desde a gramática jurídica constitucional. Nesta linha, argumenta Habermas (2007a, p. 139-140),

A concepção do uso público da razão provocou posicionamentos críticos decididos. As objeções não se dirigem inicialmente contra as premissas liberais enquanto tal, mas contra uma determinação por demais estrita, secularista, do papel político da religião no quadro de uma ordem liberal. A mim interessa a linha que separa pretensões ilegítimas do ponto de vista de

um direito constitucional. Não obstante, não podemos confundir dois tipos de argumentos – não tão rigorosos – em prol de um papel político da religião, a saber, de um lado, os que são inconciliáveis com o caráter secular do Estado constitucional e, de outro, os que constituem objeções justificadas contra uma compreensão secularista da democracia e do Estado constitucional.

Devemos agora analisar nos remetendo à premissa precedente que estabelece uma forte distinção entre as esferas da Igreja e do Estado, tornando evidente a exigência de que as instituições do poder estatal devem ser rigorosamente justas nas suas relações com as demandas das comunidades religiosas, não importando se tais ações sejam provenientes dos parlamentos, tribunais de justiça e gestão administrativa do poder público. Fica vedado o ato de infringir a concepção de neutralidade no âmbito do arranjo social do poder estatal, pois este é um princípio que tem de ser preservado no sentido de afastar o risco de que algumas cosmovisões sejam assumidas *a priori*. Caso se acabe privilegiando algum grupo religioso, imediatamente, colocam-se em desvantagem outros grupos seculares ou religiosos de outras confissões que não foram beneficiadas com tais determinados privilégios. Da mesma maneira, não se pode aplicar qualquer espécie de ação redutora que parta das preferências particulares dos grupos e pessoas seculares no sentido de o Estado ter de se resguardar das diversas formas de políticas que sustentam ou estabelecem fronteiras em relação à participação das religiões na esfera pública democrática. Neste caso, teríamos o mesmo problema manifesto, só que em seu ângulo oposto. Por isso, o rechaço do secularismo não representa a possibilidade de revisões relacionadas à separação entre as esferas da Igreja e do Estado na linha destas serem dirimidas. Devido a esta distinção é que a mera adesão a uma visão ou outra, mesmo que se tenham justificações, podem produzir confusões que colocam em risco a legitimidade do processo discursivo e legislativo até ao ponto de comprometer os fundamentos da publicidade e neutralidade do poder estatal.

No tocante à questão colocada, o pensamento habermasiano entende que a postura liberal rawlsiana orienta o enfoque de sua crítica, não tanto para a concepção de neutralidade que as instituições pertencentes ao poder estatal precisam recorrer quando o problema fizer referência aos temas ligados às cosmovisões, porém, fundamentalmente, segundo Habermas (2007a, p. 140), “[...] às implicações normativas do papel de cidadãos do Estado”. As críticas tecidas

contra a posição rawlsiana buscam seus fundamentos nas contribuições e influências que podem ser apresentadas pelas igrejas ou grupos religiosos em geral, no fortalecimento e erguimento construtivo dos valores dos direitos humanos e da própria democracia. Existem muitos exemplos de religiosos que lutaram por justiça no plano da imanência, contudo, durante os desdobramentos históricos, diversos movimentos de lutas, oriundos nos espaços religiosos, foram fundados. Habermas argumenta sociologicamente, que o filósofo Paul Weithman, faz a descrição das igrejas e comunidades religiosas em sentido amplo como agentes da sociedade civil que contribuíram e agem por meio de seus pressupostos basilares, para a manutenção e sobrevivência da maior democracia do Ocidente, que no caso, é a estadunidense. Estas comunidades articularam argumentos no sentido de participar dos debates no âmbito da esfera pública, relacionados àqueles temas que abarcam a vida moral e, assim, chamaram para si a responsabilidade de participação da comunidade política.

No diapasão de reflexão habermasiana, tal argumentação materializa as demandas de desvantagens e vantagens no que se refere às discussões públicas. Ademais, o ativismo das igrejas cristãs em termos sociopolíticos, seja na América do Norte ou do Sul, teriam grandes dificuldades em fazer adesão por completo ao modelo do *Proviso*, postulado por Rawls. A razão desta situação da necessidade de continuamente ter de se fazer a opção entre os valores políticos e religiosos tem em vista que para cada tipo de manifestação religiosa, teria de necessariamente conferir existência a um pressuposto paralelamente acessível à forma da linguagem comum. Nesta perspectiva, tanto as pessoas cidadãos seculares quanto as das mais diversas vertentes religiosas seriam atendidas. As consequências desta noção articulada desembocaram no paradigma do Estado liberal que renuncia por razões de ordem procedimental e funcionalidade a movimentação de impor às igrejas e grupos religiosos plurais em termos de crenças, uma espécie de autocensura. Ora, se esta situação acontece em nível institucional, seria justo não fazer a submissão destas restrições, qualquer pessoa cidadã. Logo, o poder estatal não pode coagir as pessoas cidadãos, pois, segundo Habermas (2007a, p. 142), “[...] aos quais garante liberdade de religião, obrigações que não combinam com uma forma de existência religiosa – porquanto ele não pode exigir deles algo impossível”. O pensamento habermasiano trava uma discussão com as reflexões filosóficas de Robert Audi, que concebeu a percepção de que deve haver uma espécie de dever virtuoso da práxis

da civilidade. Esta forma de raciocínio já tinha sido forjada no modelo de pensamento rawlsiano, tendo como base mais relevante os invólucros do princípio de justificação da ação na esfera pública, o critério de apresentação de argumentos que sejam de ordem secular.

Neste caso, a implicação é a de que não se pode coagir ninguém a fazer qualquer tipo de defesa ou aceitação irrefletida de qualquer espécie de lei ou política pública. Segundo Carneiro (2012), os argumentos só têm validade quando existem razões seculares nítidas ou as condições de predisposição para estipular estas como sendo válidas para sua sustentação ou tolerância. Segundo o pensamento de Audi, ainda existe uma anexação de critério de que tais argumentos seculares possam ser convincentes, e que sejam livres das convicções religiosas ou não, fomentando, assim, as motivações racionais necessárias de forma paralela. De forma contrária, os resultados de tais debates não teriam valor algum em termos decisivos na perspectiva das condutas socialmente adequadas. Quando se pensa no pleito eleitoral e, de uma forma mais estrita, no voto, vemos os exemplos reais de tal condição. Conforme Carneiro (2012, p. 155), “[...] não que uma avaliação ético/política de um cidadão em particular e a sinergia entre as motivações da ação e dos argumentos oferecidos publicamente, possam ser irrelevantes na ótica subjetiva”. O dado importante será o de que em tal postura sistêmica de contribuição a ser oferecida por todas as pessoas cidadãs, tem-se o interesse nas demandas da esfera pública política que acabam fomentando a conservação das práticas adequadamente benéficas no âmbito cultural da política liberal. Portanto, apenas os argumentos expressos e plausíveis de compreensão e aceitabilidade da parte dos envolvidos acabam tendo consequências factíveis para a constituição da maioria, sendo este elemento, o que torna legítimo a alcunha da decisão democrática das corporações de ordem política. Na reflexão habermasiana, vemos a dispensa da exigência de determinada motivação auxiliar que pode ser encontrada em Audi, tendo em vista que tal perspectiva se refere aos resultados em termos políticos.

No entanto, a totalidade das temáticas, das posições, das informações e argumentações que se referem aos conglomerados que operam seus interesses no âmbito da comunicação pública oferecem fatores mínimos no que tange às motivações cognoscitivas na tomada de determinadas decisões, quer sejam imediatas ou indiretas, sendo estas definidoras das implantações que são operadas com o poder estatal. Em sua análise, Habermas coloca que não se faz tão relevante

o ato de tecer diferenciações com argumentos exteriorizados de forma pública e outros que são úteis como motivações no processo em que alguma pessoa cidadã esteja diante de uma urna eleitoral. Quando se pensa em um recorte expansivo de tal paradigma, aquilo que está no cerne da problemática das interações argumentativas será a demanda de que certa premissa atenda ao critério de justificação secularizada. Assim, no espaço de poder secular estatal, exige-se que sejam utilizados argumentos seculares e que os agentes humanos seculares e religiosos sejam interpelados a forjar dentro de suas crenças religiosas ou seculares um tipo de equilíbrio entre o ético e o teológico. Nesta perspectiva, fica evidenciado que as pessoas cidadãs religiosas não são coagidas a se desfazerem de suas motivações religiosas, e isto significa, conforme Carneiro (2012, p. 156), “[...] mas, ao se deparar com o discurso, necessita traduzir sua cosmovisão de tal maneira que possa ser minimamente compreendido pelo outro”. Nesta perspectiva, as pessoas cidadãs seculares têm de exercer certa tolerância no que tange aos seus pressupostos preconceituosos ostentados *a priori* que estejam talvez fundados nas bases epistemologicamente científicas, sem se valer das suas ojerizas diante das doutrinas abrangentes religiosas. O sentido será o de compreender e poder cooperar na contribuição dos debates com as camadas das pessoas cidadãs religiosas dentro do cenário pluralista das religiões e visões de mundo laicas.

Observo que o pensamento habermasiano infere que o princípio de justificação religiosa, colocada em seguida pela reflexão de Audi, segundo frisa o próprio Habermas (2007a, p. 143), “[...] tudo indica que esse princípio da justificação religiosa pretende impor aos cidadãos que se deixam orientar *inicialmente* por argumentos religiosos a obrigação da autocertificação crítica”. Em oposição a esta exigência, torna-se praticamente simples compreender as ineficiências presentes nas ações de muitas pessoas cidadãs religiosas de não darem conta de efetivar uma distinção formal da própria consciência, sendo esta situação uma geração de descompassos condicionados. Em determinado sentido, esta percepção atacaria a legalidade de seus saberes e ações efetivas. Ademais, configura-se como relevante a compreensão da questão nuclear espelhar indicações normativas. Com efeito, a referência será direcionada à concepção de papel destes agentes em sua totalidade, pois, assim, podemos inferir a partir do pensamento habermasiano que as posições tomadas pelas religiões implicam ações de tolerância na coexistência entre as pessoas crentes e não crentes. Visto que as pessoas religiosas, mediante a esta

situação, terão de se defrontar com a sua existência à luz dos rudimentos próprios da fé e dos valores seculares. Por isso, que a fé genuína não se encerra na própria concepção doutrinária de dogma como o conteúdo dado para se depositar fé; porém, ainda existe a fonte de vigor pela qual se nutre a vida da pessoa crente de forma holística com bases nos princípios seculares. Com essa perspectiva religiosa de interpretar a vivência da fé genuína é que o aparelho psíquico das pessoas crentes se amplia com o olhar do real naturalístico e do social, pois se descreve, assim, a fenomenalidade relativa da realidade apresentada pelo sobrenatural.

Entretanto, o agente humano religioso que tem uma abertura expansiva de consciência para as realidades supostamente sobrenaturais acaba seguindo a senda da justificação de suas posturas crentes espirituais, culturais, sociopolíticas e até mesmo econômicas na esfera pública moderna. Esta ação exige que se faça a justificação de determinada visão de mundo doutrinária que expressaria os conteúdos que representem a sua vida interior que não podem ser obnubilados. Na linha habermasiana de se pensar, tal aporia é relevante; desta feita, o argumento colocado será o de que não se pode aguardar que todas as pessoas crentes articulem alguma justificação de suas posturas políticas, se apartando por completo de suas condições de crenças religiosas ou até mesmo visões metafísicas de mundo. Por conseguinte, este critério só tem condições de ser elaborado e direcionado aos políticos que agem como representações oficiais das camadas da sociedade no cargo dos mandatos públicos ou concorrem ao pleito para ocupar os cargos eletivos, pois somente por este fato seriam forçados a assumir uma postura de neutralidade no que diz respeito às diversas cosmovisões<sup>80</sup>. Por meio da neutralidade exposta pelo exercício do poder é que se fará viável pressupor determinada legitimidade igualitarista da liberdade religiosa. E precisa-se levar em consideração, também, a possibilidade de não se orientar por nenhuma destas possibilidades. O deslocamento relacionado a esta perspectiva institucional está atrelado ao afastamento distintivo moderno entre as esferas da Igreja e do Estado, pois isto implica na tomada de posição diante de situações e posturas ligadas às organizações e pessoas cidadãos no âmbito da esfera pública política de forma

---

80 Conforme Habermas (2007a, p. 145), esse fato levanta a seguinte questão interessante: até que medida os candidatos em uma campanha eleitoral podem apresentar-se como pessoas religiosas? O princípio da separação entre Igreja e Estado se estende, em todo o caso, à plataforma, ao programa ou à "linha" que pretende ser seguida pelos partidos políticos e seus candidatos. Do ponto de vista normativo, as eleições que se orientam mais por características pessoais do que por questões objetivas são problemáticas. E a questão fica ainda mais problemática quando os eleitores se orientam pela autorrepresentação religiosa dos candidatos.

ampla, constituindo a indagação nuclear de qual seja o lugar das religiões na esfera pública moderna na progressão expansiva do processo de (pós) - secularização. Segundo Carneiro (2012), o poder estatal secularizado não representa o sentido atomizado da vida do agente humano; precisa de normatividade subjetiva e objetiva de se complementar continuamente, de suas crenças religiosas. Assim, o problema será o daquelas demandas de traduções exigidas pela via dos equivalentes linguísticos que tenham condições de acessibilidade universal, tendo como base os pressupostos demarcados por meio de argumentos racionais no debate público.

Simultaneamente, a previsibilidade normativa demandaria das pessoas cidadãs religiosas uma gama de tomadas de posições no instante da intervenção no pleito eleitoral, quando estas são conduzidas pelas justificações argumentativas seculares que não se relaciona, imediatamente, em fixar qual seja a opção de pautar, politicamente, as suas vidas ativas pelas suas convicções de fé. Com esta posição afirmativa postulada, temos de ter em mente que as pessoas crentes se manifestam na esfera pública secularizada, sendo a diferença que fica em relevo a de que estas pessoas e seus grupos religiosos ostentam a distinção de fontes em relação às demais camadas da ordem social moderna. Outro elemento relevante desta ordem social moderna será o de que as pessoas crentes e suas comunidades não experienciam a religiosidade de forma monolítica, devido ao fato de a sociedade ser pluralista em termos culturais e religiosos. As pessoas que ostentam crenças religiosas na esfera pública do mundo da vida partem das conjecturas de que a constitucionalidade do poder estatal secular e as balizas do direito operam como mediadores das interações entre os agentes humanos e seculares e o sistema institucional; precisam estar fundados em razões que sejam racionalmente adequadas para a atenuação dos conflitos de coexistência entre crentes e seculares. Um dos problemas que as pessoas cidadãs têm de enfrentar na esfera pública democrática secularizada é o de que, diante da cultura moderna iluminada, tem de viver as suas convicções de fé tensionadas com os pressupostos da racionalidade desencantada. De fato, as religiões do livro sofrem muito mais que as religiões que se calcam em tradições orais, porém, ambas são tensionadas pelos aportes metodológicos das ciências duras.

Seja como for, as religiões do livro tem tradicionalmente presença fundadora nas universidades do ocidente ao longo dos séculos, e esta situação representa que existem ortodoxias que não admitem releituras heterodoxas de seus dogmas

centrais milenares, decerto que estas posturas conservadoras não consideram as vivências coexistenciais em sociedade no universo imanente de suas comunidades presentes no mundo da vida, que vão se tornando cada vez mais e expansivamente pluralistas em termos religiosos e culturais. Segundo Carneiro (2012, p. 158), “[...] neste contexto, Habermas afirma que as convicções existenciais enraizadas na religião, fogem das formas de abordagem discursiva irrestrita, às quais se expõem outras cosmovisões e formas de orientação ética [...]”. Desta maneira, tem-se uma série de concepções mundanas de bem, mas as variegadas tradições religiosas, de forma mais acentuada ou não, têm posições tanto inclusivas como exclusivas, ainda que não considerem as posturas políticas, culturais e sociais em termos de profissão de fé das suas fileiras de pessoas praticantes. A perspectiva contemporânea liberal do Estado democrático de direito, no que tange às liberdades, tem de garantir todas as formas de vida religiosa, não podendo de modo coercivo tratar as pessoas cidadãs religiosas no âmbito da esfera pública democrática. Faltaria o estabelecimento das condições de igualdade, se os argumentos religiosos, por serem encetados por pessoas religiosas, fossem relegados para o espaço da vida privada.

Vejamos que esta espécie de ação poderia efetivar a postura do poder estatal em implementar práticas de violência às identidades que se pautam pelas fontes religiosas como visão de mundo. Sendo assim, conforme Habermas (2007a, p. 147), “[...] o Estado liberal não pode transformar a exigida separação institucional entre religião e política numa sobrecarga mental e psicológica insuportável para os seus cidadãos religiosos”. Ademais, o pensamento habermasiano postula a persistência de que o poder do Estado conte com os argumentos que sejam pautados pelo crivo da tradução para uma linguagem secular. O fato de tais argumentos terem de lidar com esta exigência de tradução, faz com que os termos epistemológicos desta participação religiosa na esfera pública não sejam destituídos de forte criticidade. Neste campo, tanto as teologias quanto as doutrinas abrangentes seculares precisam possuir elementos fundados no mínimo de reserva de racionalidade. Dentro da arena dos debates públicos, que tem a participação das pessoas cidadãs religiosas, reconhece-se, praticamente, a impossibilidade de que não se assumam pressupostos ligados aos seus credos religiosos. Estes grupos têm como fontes as suas intuições particulares que representam o sagrado na sociedade, e não coercitivamente faz-se necessário se desvencilhar de suas identidades com uma



cisão entre questões de ordem pública e privada. A pessoa cidadã religiosa, em última instância, tem a liberdade de se expressar e ostentar a sua forma de ver o mundo com qualquer espécie de linguagem religiosa, ainda que não consiga elaborar alguma forma de tradução de seus conteúdos para a linguagem secularizada.

Por outro lado, apesar de ter a legitimidade de usar somente os conteúdos de sua linguagem religiosa, o caráter do dever cívico faz com que as pessoas religiosas componham com suas identidades religiosas os arranjos de poder social gerido pelo poder estatal. De fato, neste instante, o axioma da solidariedade social é trazido à baila para que as pessoas religiosas possam, pela via das traduções cooperativas amalgamadas com os seus concidadãos, participar ativamente nas deliberações dos processos legislativos, ainda que a gama de argumentos decisórios neste jogo democrático seja hegemônico por argumentos secularizados. Notamos que no pensamento habermasiano as pessoas cidadãs crentes não necessitam imperativamente de fazer tradução de seus argumentos, pois existem tradições religiosas que são suscetíveis a assumir as diversas formas de compreensão e visões de mundo que possibilitam estabelecer um frutífero diálogo com a pluralidade dos conhecimentos produzidos pela cultura humana em geral. O problema que se ergue é o de que as pessoas e grupos religiosos que não pretendem participar dos debates mantendo os seus discursos cerradamente religiosos, podem, com liberdade, permanecer com sua posição de base. Porém, outras camadas de pessoas cidadãs secularizadas com posturas críticas podem, de forma voluntária, fazer a tradução de forma cooperativa e racionalmente adequada para dentro dos debates realizados na esfera pública moderna pós-secular.

Ora, o papel do Estado liberal tem de ser o de fazer a gestão e a garantia da liberdade de expressão das manifestações religiosas no campo da esfera pública política, assim como, e fundamentalmente, sua ação política nas interações públicas e institucionais que representam as camadas institucionais de espectro do sagrado. O pano de fundo não será aquele de vedar ou limitar a participação de pessoas cidadãs crentes e comunidades religiosas de se posicionarem desde o ponto de vista político, pois, para Carneiro (2012, p. 160), “[...] não podem existir pré-conceitos de antemão e fica impossível saber se a proibição de tais manifestações não estaria cerceando a sociedade de ideias importantes para a criação de sentido”. Logo, as pessoas cidadãs seculares, assim como as crentes das diversas

confissões heterodoxas que detêm uma visão mais expansiva de mundo, estão habituadas aos debates pautados pelo critério de racionalidade, e podem, sim, aprender mutuamente com as camadas religiosas que são ortodoxas. Em Habermas (2007a), encontramos argumentos analíticos sobre as posturas dos grupos ortodoxos que, por diversas vezes, conseguem reconhecer naqueles conteúdos de ordem estritamente normativa de certas expressões religiosas, uma gama de conteúdos que são comuns com as suas próprias posturas dogmáticas. Contudo, uma das capacidades que as tradições religiosas têm em seu poder é a força de unir as disposições emotivas para tratarem diversas intuições morais representativas no sentido de fomentar um estado de coisas, favorecendo a coexistência pacífica entre as identidades de pessoas religiosas e seculares dentro dos arranjos democráticos do Estado liberal.

Ademais, quando se avalia o estatuto de legitimidade dos discursos religiosos em relação às demandas políticas, vê-se uma ampla potencialidade de eventuais conteúdos de valor de verdade. Entretanto, tomando como base o pensamento habermasiano, temos o destaque para existência de um distanciamento entre a forma como são direcionados os temas no seio da esfera pública política no que diz respeito às suas peculiaridades asperamente marcantes no campo de domínio das instituições do Estado. As raízes modernas destas instituições estatais foram configuradas para apenas acolherem as ofertas advindas de posturas seculares como é o caso dos parlamentos. A tarefa da tradução tem de ser entendida desde o prisma das ações cooperativas em que há a participação igualitária de pessoas cidadãs religiosas e seculares neste processo de equalização de conteúdos. O anverso disso demonstra que as pessoas cidadãs religiosas que tem a disposição de participar de tais procedimentos mencionados ficariam circunscritas ao mundo privado dos discursos religiosos de forma sobrecarregada. Habermas (2007a) estabelece um diálogo com Rainer Forst, sobre o tema da tradução, sendo que, para este último, não existe o aspecto cooperativo entre as pessoas cidadãs religiosas e seculares. A posição de Forst se liga à postura rawlsiana e audiana, pois estas entendem que as pessoas cidadãs devem participar da esfera pública política com a consciência de que precisam se preocupar com a questão da tradução. Contudo, as pessoas cidadãs religiosas têm a liberdade de se expressarem com as suas linguagens religiosas, não obstante, o critério da tradução que tem de ser cumprido.

Diante do exposto, a perspectiva habermasiana entende que tal demanda será compensada pela prospecção normativa em que as pessoas cidadãos seculares podem estabelecer a abertura, para que sem fardos, a via de possibilidade de acesso compensatório aos conteúdos de verdade advindos das posturas substantivas religiosas seja assim, desvinculada das posições preconceituosas. Nesta perspectiva onde o peso de uns sobre outros é contrabalançado pela expectativa normativa, Habermas diz que (2007a, p. 149-150), “[...] os cidadãos seculares se abrem a um possível conteúdo de verdade de contribuições religiosas e entram em diálogos nos quais as razões religiosas podem, eventualmente, aparecer como argumentos acessíveis em geral”. Na verdade, o que entra em disputa é a justificação da parte das pessoas cidadãos que compõem a comunidade política democrática na tarefa de fundamentarem as suas posições, conforme forem percebendo sua necessidade em níveis de interações políticas e de forma mútua por meio de suas argumentações com bases racionais. Assim, segundo a importante ressalva de Carneiro (2012, p. 161), “[...] as contribuições religiosas na esfera pública política necessitam de trabalhos cooperativos de tradução”. Ora, segue-se a necessidade de colaboração para a tradução de argumentos religiosos na esfera pública moderna. Neste sentido, argumenta Milani (2015, p. 168-169),

Resta clara a posição de Habermas no sentido de que no âmbito do debate político, inclusive no Parlamento, é necessária participação de todos os cidadãos com suas visões de mundo. Pois bem, argumentos religiosos podem ser apresentados na esfera pública política, mas necessitam de uma tradução que não pode ser imposta a seus autores, até porque nem sempre tem essa habilidade. Portanto, a “tradução” para uma linguagem que possa ser aceita por todos viria por meio de uma cooperação entre os concidadãos seculares e religiosos, a fim de se alcançar, ao final, uma justificação institucional. Com efeito, os cidadãos religiosos que só trazem argumentos religiosos, a fim de se alcançar, ao final, uma justificação institucional. Com efeito, os cidadãos religiosos que só trazem argumentos religiosos à esfera do debate político, tem que contar com a tradução colaborativa de seus concidadãos seculares.

Outro ponto, por sinal, muito importante, será a destacada posição de Weithman como interlocutor de Habermas. O primeiro entende que as pessoas cidadãos detêm à luz de um olhar moral, o direito de se posicionarem politicamente com base no contexto de sua doutrina religiosa ou de poder ostentar determinada visão de mundo. O pensamento habermasiano recorda que, mesmo assim, faz-se necessário efetivar dois critérios normativos para que a exigência exposta por Weithman não atrapalhe as premissas do Estado liberal, ou seja, existe a demanda

de se estar convencido de que o poder governamental esteja justificado em efetivar as leis e políticas, e que as pessoas cidadãs venham a dar o devido apoio quando entra em jogo a mediação de argumentos religiosos ou outras formas de se ver o mundo. Consequentemente, segundo Habermas (2007a), estas pessoas têm de se colocar na esfera pública com a devida preparação na linha de elucidar por quais razões acreditam em tais soluções aportadas. De frente para esta questão, e sem maiores barreiras de instituições, o que pode vir a ocorrer é que uma lei ou política seja legalizada e implantada meramente pelo fato de a grande maioria religiosa ter deliberado normativas públicas nesta direção. Este tipo de situação forjaria uma série de danos irreparáveis para a sociedade democrática, tendo em vista que a viabilização das ações do legislativo no campo das disputas dirigidas às questões das convicções de fé cerradamente dogmatistas teria as condições de mudar o poder neutral do Estado no sentido de se tornar um órgão apoiador das deliberações da maioria religiosa, e que, assim, faça o movimento de impor a sua visão de mundo particular que prejudicaria os procedimentos deliberativos isonômicos legais no campo da democracia. Ora, conforme Carneiro (2012), o risco será o de surgir uma realidade da tirania de alguns, que será motivada pelo nome das divindades das religiões de massa, tendo como implicação a força da alienação aterradora promovida pelas religiões na linha da crítica da ideologia marxiana.

Com tudo isso, o processo de sufrágio democrático não se constitui como um problema em si, pois, à luz do pensamento habermasiano, qualquer ataque transgressor ao princípio da neutralidade obstrui as condições necessárias para o uso pública da razão e da neutralidade que supostamente o exercício do poder político estatal tenha que operar na esfera pública. Este é o fundamento que vai fazer a gestão de todas as deliberações que forem implantadas pelo poder estatal, pois devem ser formuladas, tendo em vista a viabilização de uma linguagem que seja palatável para todas as pessoas cidadãs, sem excluir nenhuma camada da sociedade e sem fazer a opção de assumir nenhum tipo de cosmovisão religiosa ou secular. Se ao longo do percurso de constituição da política democrática, o poder exercido por uma maioria que se reverta numa espécie de força opressora, que reprima pela via da coerção o uso justificado desta hegemonia com os conteúdos de seus credos religiosos, tendo em vista que isso se traduza na negação da prática da cidadania das minorias seculares e daquelas camadas que pertencem aos estratos sociais das demais confissões, se mostrará como algo que não contribuirá para a

coexistência cidadã e pluralista entre religiosos e seculares. Assim, tal situação trará a possibilidade de se replicar discursivamente as razões, que são justas, para que o processo democrático igualitário seja efetivado. Ora, a reflexão habermasiana visa assim, demonstrar como os conflitos bélicos travados em nome da fé surgem e tem condições de continuar a vir à tona se tal razão tirânica se mantiver na superfície das relações humanas nas sociedades desde os princípios constitucionais. Logo, conforme Habermas (2007a, p. 153),

Certamente, a concepção empirista da democracia liberal sempre interpretou as decisões de maioria como a submissão temporária de uma minoria sob o poder fático do partido mais numeroso. Entretanto, segundo tal teoria, a aceitação do procedimento da votação se explica pela disposição dos partidos em negociar um compromisso; mesmo assim, eles concordam, apesar de tudo, em aceitar a circunstância de que um deles se orienta pelas próprias preferências pela maior participação possível em bens básicos tal como dinheiro, segurança ou lazer. E uma vez que todos desejam os mesmos tipos de bens compartilháveis, podem assumir compromissos. Não obstante, tal categoria não é mais preenchida a partir do momento em que a irrupção dos conflitos não acontece mais no âmbito de bens básicos consentidos, mas na esfera de bens salvíficos concorrentes. Ora, os conflitos existenciais sobre os valores entre comunidades de fé não se prestam a compromissos. Tais conflitos somente podem ser desarmados por uma despolitização que lança mão de princípios constitucionais, ante o pano de fundo de um consenso que se supõe ser comum.

Isto, contudo, demonstra que toda espécie de harmonização das mais diversas visões de mundo, que são até mesmo antagônicas, torna-se possível pela via da postura de solidariedade cidadã, que não pode ser coercitivamente imposta com a ação de regras jurídicas ou da força policial. As pessoas cidadãs conforme vão se reconhecendo como legítimas participantes dos arranjos democráticos, na linha da igualdade de direitos com ações comuns, é que possibilitam a construção da opinião pública e da vontade da maioria que legitima esta espécie de ação inclusiva. Ademais, Carneiro diz que (2012, p. 164), “[...] afinal, neste instante perceberam que uns “devem aos outros” argumentos para seus posicionamentos políticos na esfera pública”. Os aparelhos ativos institucionais com sua força moderadora e os debates que se pautam a partir do fundamento básico da tradução, são procedimentos que beneficiam os argumentos seculares. Isso coloca a exigência criteriosa de elucidação das posições das pessoas cidadãs religiosas que não são adeptas desta modalidade de interatividade social nas operações de aprendizagem e de adaptabilidade, surtindo, assim, algo que libera as pessoas

cidadãos secularizadas de tais exigências de igual traduzibilidade de seus argumentos laicos. Aqui temos uma questão delicada que necessita de atenção seriamente articulada no diapasão da justiça como equidade, tendo em vista que as conjecturas e esperanças jungidas sejam funções exigidas pela cidadania democrática como algo que decai quando não existe a mesma correspondência de visão de mundo com impactos concretamente democráticos e não meramente teóricos.

Todavia, as implicações que repercutem em razão desta situação, devido a não efetivação de tais procedimentos, fazem surgir os mais diversos afetos negativos socialmente balizados e um grau de ressentimentos da parte daquele que se encontra com o sentimento de sobrecarga e incompreensões de ambos os lados que buscam agir na esfera pública democrática por meio de amplos debates. No âmbito da cultura ocidental, acontece o processo de mutação efetiva na forma de sua consciência religiosa. Esta modernização opera determinada reação responsiva da consciência religiosa e ainda três demandas complexas postas pela modernidade, que são, na visão habermasiana, comportar o fato do pluralismo religioso, a expansão das ciências modernas e a disseminação do direito positivo e da moral social profana no processo de pós-secularização. Sendo assim, as comunidades de fé, particularmente aquelas mais tradicionais ligadas ao cristianismo latino, encontraram diante de si demandas assimétricas cognitivas que são postas no universo da vida secularizada ou que são postas somente no caso de que tais indivíduos e comunidades seculares tenham de seguir forçosamente doutrinas abrangentes religiosas. A perspectiva habermasiana postula que as pessoas cidadãs religiosas que compõem essas comunidades hegemônicas com suas particularidades, têm a necessidade de enfrentar e se deparar com determinada demanda epistemologicamente de coexistência específica de forma afável, às diversas formas pluralistas de manifestações religiosas e cosmovisões seculares, tendo em vista que temporalmente, no presente, tinham conhecimento somente pela via *apriorística* dos conteúdos teológicos ostentados pelas religiões desde suas fundações traditivas genéticas na histórica da evolução humana.

As pessoas cidadãs religiosas estão diante do desafio de forjarem uma postura epistemológica mais flexível no que diz respeito à cultura secularizada, e, assim, manterem certa abertura para aprendizagem com os saberes dos especialistas das mais diversas áreas seculares que atuam nas instituições da

sociedade civil regida pelo poder do Estado liberal. A meta seria a de se adequarem harmonicamente os progressos impressos pelos conhecimentos desenvolvidos pela ciência e as potencialidades de reserva advinda dos dogmas religiosos. Outro ponto importante será o de que as identidades de agentes humanos religiosos individuais e de suas comunidades religiosas, conforme o pensamento habermasiano, teria de lidar com a demanda da tradução de suas posturas em termos de ênfase epistemológica para lidar com os seus argumentos que necessitam ser traduzidos para a compreensão da parte das identidades de agentes humanos individuais e seus grupos seculares, diante de temas morais que estão em disputa na tomada de posição deliberativa na esfera pública democrática. Esta situação só se tornará viável na justa proporcionalidade equânime de conseguir introduzir conforme Habermas (2007a, p. 155), “[...] o individualismo igualitário do direito da razão e da moral universalista no contexto de suas respectivas doutrinas abrangentes”. O esforço autorreflexivo de interpretação que deveria ser realizado será o de que as identidades religiosas deveriam erigir o procedimento de autopercepção de sua condição religiosa na esfera pública do cenário democrático pós-secular. Cabe frisar que, no campo da tradição cultural ocidental, a primazia hegemônica de protagonismo interpretativo ficou a cargo da teologia desenvolvida pelo cristianismo latino, sendo este um fator que definiu muitas das nuances pós-seculares.

Apesar disso, tanto na tradição católica quanto na protestante, tornou-se muito corriqueira a presença de movimentos apologéticos, seja no âmbito filosófico ou teológico, que desempenharam a tarefa de avaliar e demonstrar a suposta razoabilidade dos pressupostos da fé cristã. As comunidades religiosas, devido ao fato do pluralismo religioso e cultural, cada uma a seu modo, terão de responder aos desafios colocados pelas demandas vivenciais do Estado liberal. As pessoas cidadãs religiosas com suas doutrinas abrangentes sofrem as exigências dos processos de adaptação, porém, se estas identidades religiosas apenas aderirem a tais demandas em razões de imposições do poder estatal, esta postura estaria em franca contradição com a própria compreensão normativa do Estado constitucional democrático e com o seu papel de neutralidade inclusiva das diferenças políticas, religiosas e culturais. Portanto, a questão que se coloca em exame é a da concepção de cidadania que não se imponha, e segundo a indagação de Habermas (2007a, p. 157), “[...] será que a concepção de cidadania, por mim sugerida, não impõe às tradições religiosas e às comunidades religiosas um *fardo* que continua

sendo, apesar de tudo *assimétrico*?”. As pessoas cidadãs religiosas têm a tarefa de exercitarem a aprendizagem de dialogar com as seculares e, a partir deste ângulo, estas pessoas cidadãs não religiosas também precisam continuamente esboçar o empenho de assumir esta perspectiva de diálogo respectivamente aberto de cooperação de tradução dos argumentos trazidos pelas religiões para a esfera pública. Igualmente, conforme as pessoas cidadãs seculares se mantiverem convictas de que as tradições religiosas e suas comunidades sejam somente dadoras de problemas históricos advindos de sociedades arcaicas, que precederam à modernidade e que permanecem em vigência nas sociedades contemporâneas, segue-se que, segundo Carneiro (2012, p. 166), “[...] eles considerarão a liberdade religiosa apenas como uma proteção adicional às culturas historicamente existentes e “inferiores” às novas sociedades, rumo à extinção”.

Agora, pensemos que, a partir da concepção secularista, seja viável antever quais são as dificuldades das cosmovisões de natureza religiosa que serão sanadas pela crítica científica encetada às comunidades religiosas, e que serão assim forçadas a aceitar as exigências robustas da modernização social e cultural em constante processo de expansão na modernidade. Neste ângulo, torna-se complexo requerer das pessoas cidadãs seculares que considerem com seriedade as contribuições das pessoas cidadãs religiosas no sentido de estas oferecerem em suas intervenções uma linguagem que seja traduzida na forma de uma linguagem secular que se justifica desde suas premissas semânticas. Todavia, com base nos fundamentos normativos do poder estatal constitucional, o fato da aceitação da participação da linguagem com expressões religiosas no âmbito da esfera pública política só se torna razoável quando tal exigência se universaliza para todas as pessoas que são cidadãs, independentemente de suas crenças. Assim, a perspectiva será a de não se fazer a exclusão dos conteúdos cognitivos de tais contribuições, pois, no entendimento de Habermas (2007a, p. 157), “[...] respeitando, ao mesmo tempo, a precedência de argumentos seculares, bem como a ressalva da tradução institucional”. Observamos que no pensamento habermasiano, encontra-se o friso de que esta mentalidade não seja autoevidente no processo em movimento das sociedades secularizadas no mundo ocidental. Sendo assim, em tais arranjos sociais, o entendimento ativo dos cidadãos seculares de que se faz importante o reconhecimento da ação participativa na sociedade pós-secular, deve estar ligado epistemologicamente às comunidades religiosas ativas em meio ao pluralismo



religioso e cultural. Logo, a dependência relacionada a uma mudança de posição relacionada a algumas pretensões não é inferior àquela ostentada pelas consciências religiosas, que procuram se adequar às exigências justas, postas pelo discurso secular ao serem colocadas na esfera pública para averiguação de todas as pessoas cidadãos implicadas.

Trata-se, assim, segundo pensamento habermasiano, da presença da inferência de que tal pressuposição, significando que a ação democrática das pessoas cidadãos que compõem o Estado só podem ser introduzidas de forma simétrica, segundo Habermas (2007a, p. 158), “[...] a todos os cidadãos se estes, tanto os seculares como os religiosos, passarem por processos de aprendizagem *complementares*”. A teologia cristã latina, passando pelos importantes eventos históricos da Reforma Protestante e do Concílio Vaticano II, trouxe a robusta contribuição até os dias hodiernos no sentido de fornecer vários elementos para o avanço do processo de secularização e atualização modernizante da consciência religiosa no ocidente. Habermas advoga pela possibilidade de integração dos múltiplos saberes, sendo que, a partir daí, entra em pauta a questão da concepção de consciência secularizada, que tem de lidar com a pluralidade das visões de mundo, objetos das discussões filosóficas alargadas na contemporaneidade, e que de igual modo permeiam o campo dos saberes objetivos das ciências particulares. Ora, a noção habermasiana de pensamento pós-metafísico funciona como um contraste pós-secularizado para as consciências religiosas em um tom reflexivo, pois lhes possibilita que pontuem duas vias distintas de ação segundo a visão habermasiana. A primeira via deixa de lado a ação de emissão de juízos a respeito das verdades teológicas das religiões e não estabelece fronteiras rigorosas entre a concepção de fé e saber. Com a segunda via, volta-se contra a concepção estritamente cientificista de racionalidade humana e se opõe às posturas excludentes das variabilidades das doutrinas à luz da racionalidade vigente na esfera pública democrática.

A postura do pensamento pós-metafísico habermasiano mostra-se crítica das soluções ontológicas referentes à constituição daquilo que seja o ente na forma de sua totalidade do real. Assim, existe a seguinte reticência, segundo Carneiro (2012, p. 168), “[...] isso também não quer dizer uma visão simplista do nosso saber sobre as inumeráveis afirmações que representam respectivamente o estado atual das ciências”. Portanto, o modo de ação do cientificismo moderno tem o poder de induzir

de forma muitas vezes pouco refletida quando fazem a confusão entre os conhecimentos de base teórica das ciências naturais e as imagens de mundo forjadas com inspiração nos campos epistêmicos destes conhecimentos. Logo, quando pensamos nos modelos de sentenças frasais declarativas que não são passíveis de serem observadas, em termos experimentais, estas são frontalmente destituídas de valor pelos métodos de pesquisas de ordem naturalista. Na verdade, no pano de fundo deste contexto, consta uma série de asserções morais, jurídicas, axiomáticas e de fontes religiosas. Contudo, a auto-objetivação de corte naturalista dos agentes humanos providas das capacidades de falar e agir, que são deslocadas para a vida diária, não interagem de forma harmoniosa com a concepção de uma integração de ordem política, em que a conjectura deste cenário possibilite existir entre as pessoas cidadãos, religiosas ou não, um tipo de consenso subentendido de resguardo da liberdade e igualdade nas ações. Ademais, esta questão não se atrela de forma arraigada ao mundo objetivo, pois, conforme o pensamento habermasiano, estas expõem a racionalidade desde a perspectiva de uma visão de mundo multidimensional.

Quanto a isso, é fundamentalmente relevante a motivação que advém do elemento comunicativo, o qual o pensamento habermasiano, acaba sendo desenvolvido de forma amplamente complexa na sua teoria da ação comunicativa. Logo, com a pressuposição dos procedimentos de agir comunicativo é que o pensamento pós-metafísico, não se restringe ao legado da herança deixada pela metafísica ocidental. Aqui, nota-se que a certificação de relação interna do pensar pós-metafísico se relaciona com o fluxo das fontes religiosas universalmente e, para Habermas (2007a, p. 160), “[...] também se certifica de sua relação interna com as religiões mundiais cujas origens se situam – do mesmo modo que os indícios da filosofia antiga – na metade do primeiro milênio antes de Cristo, portanto, na época que Jaspers caracteriza como era axial”<sup>81</sup>. Quando se coteja as marcas das tradições religiosas na modernidade, incluindo aquelas que fazem parte do mundo oriental, segundo o pensamento habermasiano, frisa-se que a filosofia, ao identificar em várias circunstâncias o estado de coisas possíveis de se desdobrar uma gama

---

81 O período axial, conforme Gauchet (2005, p.63), representa a separação deste mundo em relação ao do além, a subjetivação do princípio divino, a universalização da perspectiva de vida: estas são as resultantes fundamentais da subversão religiosa, alojada na intimidade mesma da articulação coletiva, que penetra e cristaliza o cerne do discurso social, no momento de surgimento espiritual da época axial. Tudo o que ali se estabelece através desta cesura central como referências do religioso – referências sempre do que identificamos instintivamente como procedente por essencial do religioso –, tudo que se instaura de fato em relação com a realidade, de maneira que seja pensada, estava desde muito tempo imperceptivelmente traçado pelo vínculo social.

de ideias rejuvenescidas e representativas quando consegue haurir dos discursos substantivos fundantes os devidos conteúdos cognitivos. Desta forma, seria uma falta de racionalidade se desfazer a despeito de qualquer dado da experiência, do pensamento complacente, conforme o qual as religiões mundiais efetivam a manutenção de espaço destacado com determinada importância diante da modernidade secular, em razão de o seu conteúdo semântico cognitivo, que não foi em sua totalidade notado, o que já estivesse decodificado e traduzido não deixou de manter a sua validade. Assim, não há condições de obnubilar o fato de que as religiões oferecem, com seu influxo na esfera pública moderna, uma série de concepções, que, com as suas potencialidades, agem no sentido de desenvolver de forma inspiradora na vida diária das interações intersubjetivas entre as diversas camadas das sociedades democráticas do ocidente.

Convém notar que o pensamento pós-metafísico se espraia para duas vertentes reativas diante do fenômeno religioso: (i) agnóstico e (ii) motivado pela aprendizagem. A persistência do pensamento pós-metafísico encontra-se na diferença que representa para Habermas (2007a, p. 162), “[...] diferença entre certezas de fé e pretensões de validade contestáveis em público; abstém-se, porém, de adotar uma presunção racionalista, a qual o levaria a pretender decidir por si mesmo sobre o que é racional e o que não é nas doutrinas religiosas”. Um dos problemas que pode ser levantado é a posição ceticista que se indaga sobre quando a razão toma posse de um conteúdo da linguagem do sagrado, que é traduzida secularmente, pois tal postura poderia representar a intolerância e destruição da fé alheia. Certamente, se a defesa da fé é realizada por meio da metodologia conceitual filosófica, esta tarefa não é algo próprio da filosofia, pois, no pensamento habermasiano, a filosofia é agnóstica e livre para assimilar metodologicamente na linha da aprendizagem livre os mais diversos tipos de saberes pluralístico. A relação epistêmica aberta que o pensamento pós-metafísico tem para com as religiões, segundo Carneiro (2012, p. 170), “[...] levanta a pressuposição cognitiva para a disposição de cooperação que se espera de cidadãos seculares aos cidadãos religiosos. Esta permitirá um enfoque epistêmico que cidadãos seculares precisarão assumir enquanto participantes de debates públicos”. Ora, as pessoas seculares com as suas disposições de aprendizagem para com as contribuições das pessoas cidadãs religiosas é de fundamental importância. Mas, exige-se na linha de pensamento pós-metafísico habermasiano que deva ocorrer, sistematicamente, a

tradução para um modo de linguagem que seja acessível de forma ampliada. Em meio a tal contexto, as implicações que são exigidas das pessoas cidadãos religiosas e seculares, com base no critério de racionalidade pública, serão a assunção do centro de atenção epistemológica pela via de disposições adequadas, que possam demonstrar, nesse jogo de linguagem, a distribuição justa de pesos e contrapesos na forma simétrica entre os influxos das interações entre ambas as forças comunicativas que envolvem interesse de agentes humanos religiosos e seculares na esfera pública moderna pós-secular.

## 5.2 TAYLOR E O SIGNIFICADO DO LUGAR DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA MODERNA SECULAR COMO PLENITUDE DE SENTIDO DA VIDA

A presença das religiões com seus influxos designativos na esfera pública democrática secularizada, segundo Taylor, está inserida numa crise de sentidos inerentes às perspectivas da ordem moral moderna, pois esta está eivada de uma série de mal-estares que desencadearam diversos imbróglios dilemáticos morais e manejos institucionais no processo de secularização da modernidade. Em meio a isto tudo, a questão da trama imanente que comporta os fatores de sentido e significado, agrupa-se num feixe de pretensas posturas morais que sejam pertinentes no contexto de determinado horizonte ligado aos imaginários sociais modernos. Contudo, ainda que as fontes estruturais das pressões cruzadas da imanência sejam fortes, as aspirações de transcendência insistem em ficar descerradas na vida de diversas comunidades e agentes humanos. A filosofia tayloriana ostenta uma inquietude existencial que propõe a noção de autointerpretação do *self* diante da variedade pluralística das fontes de transcendência e imanência contemporâneas. O ponto de convergência entre as aspirações religiosas e científicas instrumentais desaguam na configuração de uma gramática moral austeramente rigorosa na ordem moral moderna (OMM), tendo em vista uma nova organização da sociedade em termos de benefício mútuo, em vez de um dever para com as normas superiores ou eternas.

Esta operação ocorre em meio ao enfraquecimento das propostas religiosas tradicionais e mesmo de algumas posturas materialistas, e muitos agentes humanos persistem na ideia de suprasumir o real que está dado de imediato. O modo abrangente de Taylor observar as condutas dos agentes humanos na esfera pública

secular moderna recai na ideia de que este agente humano atomizado seja detentor de várias aspirações espirituais e interesse na densidade de sentido em termos estéticos e contemplativos. Nesta perspectiva, a filosofia tayloriana denota que o amplo arco das motivações que envolvem a vida do agente humano e a sua procura por autoafirmação não podem ser atendidas por uma visão de mundo que seja exclusivamente de corte materialista. Diante de tais dilemas, observo que na leitura da obra de Taylor existe a proposição de uma via intermediária que possibilita o trato daquilo que diz respeito à constituição da forma de vida humana e do seu estado de bem-estar entre as estruturas de mundo fechadas (EMF) e a perspectiva de transformação que visa à mutação na vida humana para além do mero florescimento neste mundo.

Por isso, conforme Taylor (2010a), existe a possibilidade de tratar estas demandas se concentrando no exame das fontes morais que contribuíram para que o agente humano viesse a encontrar múltiplas saídas diante dos dilemas modernos, para estabelecer, assim, a construção de sua identidade moral. A busca por significado não é um desejo trivial ou infantil; como pontua Kotz (2018, p. 105), “[...] é parte integrante do agir humano. Dentro da estrutura imanente, algumas possibilidades apontam para um sentido, um horizonte de esperança e eternidade. São eles: a arte, a literatura e o ritual da morte”. Esta aporia se volta para a articulação do estado de coisas da condição ética entre as posturas e as buscas por transcendência e o contentamento dos desejos da vida ordinária em jogo. O agente humano moderno acaba sendo atingido pelas questões fomentadas e produzidas pelos espasmos de mal-estares, pois, assim, busca continuamente erigir vias alternativas que tenham condições de satisfazer a procura por plenitude. As fontes da transcendência implicam no desejo indagador que movimenta a vida do agente humano, pois este se depara com o desafio da prática do bem como consequência de que ainda existam as experiências de fé e as demandas éticas que tem como inspiração o transcendente, porém, não se identificam mais com a noção de divindade aportada pela via dos métodos teológicos tradicionais. Desta forma, o resultado será o de forjar as novas formas de espiritualidade que surgem no pano de fundo de sentido imbricado na vida do agente humano na esfera pública secular moderna. Ademais, existem diversas motivações para que a estrutura imanente se mantenha aberta. Como é notório, na perspectiva de Taylor, é com o advento da Reforma que se deu o estopim que desencadeou as novas condições de crenças da

modernidade, modificando, assim, paulatinamente, a interação entre os agentes humanos com a fonte da tradição teológica da divindade cristã e o cosmos à sua volta articulado, doravante, com as ações dos *selves* protegidos.

Uma das viradas que o movimento da Reforma operou foi o de intensificação do processo de desencantamento do mundo e a modificação da mentalidade de *self* poroso para a de um *self* protegido. Nesse sentido, conforme Taylor (2010a, p. 633), “[...] o eu protegido começa a achar praticamente incompreensível a ideia de haver espíritos, forças morais, poderes causais com uma disposição propositada”. Este deslocamento antropológico fomentou a experiência religiosa interior imanentizada, pois agora existe a atitude que é calcada na aderência personalista focada na busca pela autenticidade, que se exprime na condição de poder agora escolher e tomar decisões próprias com suas ações. O modo inovador de se procurar o sentido e o significado desde a imanência tem como critério o estatuto epistemológico estritamente humano representado na estrutura do humanismo exclusivo. Ora, esta situação constitui, segundo Taylor (2010a, p. 636), “[...] a 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”. Esta situação é estendida a todos, porém, não suprime totalmente a esfera do transcendente. Ainda que a estrutura imanente seja predominante, o agente humano, de forma inerente ostenta, tanto a abertura como a linguagem com predicados, denotam a relevância dos axiomas da esfera da transcendência. O agente humano atomizado, que paulatinamente passa a viver numa modernidade que está em processo de secular urbanização, avanço econômico e multiplicação das relações sociais instrumentais, tem em vista a constituição de sua identidade pela via da interiorização desencantada. Assim, o agir do agente humano se embrenha para dentro da imanência e não busca mais primordialmente construir a sua identidade num diapasão de sentido meramente externalista em relação com alguma divindade. Com efeito, a estrutura imanente moderna nascente fortalece a afirmação da vida cotidiana com a vida ordinária comum, sendo esta a potencialização do movimento de desencantamento que ajuda no acontecimento do encerramento da experiência das formas de vidas religiosas abnegadas, pois agora será o âmbito das relações da vida privada e familiar que prevalecerão. Neste percurso, o processo de desencantamento do mundo e a noção de desproteção dos espíritos em relação às potências cósmicas que se insurgem sobre a vida do agente

humano geram a distinção da condição de crença da existência da vida social e pública em relação à vida privada, sendo algo que fez começar e aparecer conflagrações configurativas da nova ordem moral, fundadas na noção de impessoalidade.

Nesta ótica, a meta do cristianismo promovido pela Reforma será a de uniformizar e fomentar a comunhão, desde o princípio que expunha a intencionalidade de se fazer o nivelamento horizontal das formas hierárquicas das relações de poder. Neste âmbito, é que novas modalidades de espiritualidade nasceram advindas da grande pressão cruzada sobre as condutas dos agentes humanos modernos, pois, como implicação, passou a existir, segundo Kotz (2018, p. 106), “[...] a inadequação das respostas imanentes para a busca de sentido e uma visão negativa do transcendente, provenientes das antigas formas de vivência da religiosidade”. Em face às mutações nas condições de crença é que a identidade do *self* protegido se desloca para a dimensão de um espaço construído em que a racionalidade instrumental será um dos elementos mais valorizados e de central importância na leitura sobre o tempo que é regido pela era da secularização. A concepção de fundo será, segundo Taylor (2010a, p. 636), “[...] a de que essa moldura constitui uma ordem ‘natural’, a ser contrastado com uma ordem ‘sobrenatural’, um mundo ‘imaneente’ contraposto a um possível mundo transcendente”. Ora, mesmo que o vácuo de sentido e significado tenha se imposto como condição advinda da fragilidade das posturas ostentadas pelas crenças religiosas, a ruína começada a ser impressa pela metodologia científica envolveu uma série de dificuldades oriundas dos fatos históricos ao longo dos séculos no decurso do processo de secularização; o agente humano lançado na era da autenticidade teria as condições de ansiar e procurar com renovadas formas de vida. Aqui, se tem em vista, sanar o dissabor existencial dos tipos de mal-estares, pois somente assim se poderá ter a pretensão de querer algo onticamente superior em termos transcendentais desde a estrutura imanente de pressões cruzadas.

Portanto, a motivação ôntica do agente humano fundada nesta intenção de busca por algo superior fez surgir certa articulação entre os demais agentes humanos, fomentando uma infinidade proposital de aspirações morais e renovados sistemas institucionais, que objetivavam a instalação dos valores axiomáticos da igualdade e liberdade de consciência. Por conseguinte, a pluralidade se manifesta como um tipo de sintoma de descontentamento em meio às angústias da vida que

atravessam a existência do agente humano na era da modernidade secular. Com o estado de coisas pavimentado no ideal de busca por sentido em termos de pura imanência, o que se desvela é o fato de que tais configurações estabeleceram uma via centrada numa espécie de narrativa uniforme. Logo, a plenitude de sentido humana só poderia ser atingida e obtida por meio do exercício da racionalidade e seguida pela visão de mundo estritamente materialista que passou a dominar o imaginário social moderno. Esta situação resultou no avanço do processo de secularização, em que os agentes humanos foram sendo colocados numa ordem imanente cerrada. Ainda que a estrutura da ordem imanente tenha se expandido com veemência na esfera pública secular moderna, isto não significa que as aspirações por transcendência tenham sido anuladas por completo. Observemos que muitos agentes humanos buscam viver sob a referência de uma ordem moral que seja aberta, tendo em mente que a vida poderia ser experienciada no campo da imanência pela via de outras formas de vida não impostas coercitivamente de forma exclusiva pela perspectiva naturalista.

Todavia, na visão tayloriana, o ponto nodal será o de dar conta do problema ligado a quais sejam as motivações consideradas para que se mantenha a estrutura imanente continuamente aberta. Fato é que a estrutura imanente não dilui o sentido e significado da própria força de sentido da transcendência, pois isso se justifica em razão da pluralidade e da possibilidade de escolhas e multiplicação das aspirações morais que suscitaram variegadas formas de se interpretar o próprio fenômeno da transcendência. Para Taylor, talvez exista a possibilidade de se ter uma proposta de abertura em relação à estrutura imanente cerrada, tendo em vista que esta seja ligada e operada como referência estipulada no que tange à noção de bem, que seja animado por uma volição sublimada no sentido de se erigir de forma constitutiva, alguma relação com a própria divindade. Assim, segundo Taylor (2010a, p. 639),

Ora, onde 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, 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 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 "ideias" teológicas definidas é algo consubstancial com Deus; quero dizer, com isso, que esse bem é inconcebível sem Deus ou sem alguma relação com o mais elevado. É claro



que “inconcebível” não quer dizer aqui o que costuma significar no discurso filosófico, onde falamos da incoerência conceitual, como quando alguém fala de “quadrados redondos” ou solteiros casados. Significa, antes, que eles não podem dar sentido ao bem que experimentam sem fazer referência a alguma forma do transcendente.

Entretanto, a noção de bem comunitário, em seu conjunto, segundo a percepção tayloriana, detém a mesma natureza e identidade essencial diante da noção consagrada de divindade. Esta unidade de substância forma um agrupamento propositivo de vias que, segundo Taylor (2010a, p. 640), “[...] constitui um dos conjuntos positivos de maneiras pelas quais a estrutura imanente pode ser vivida como inerentemente aberta para a transcendência”. A gama de experiências que são vivenciadas pelos agentes humanos e sua autonomia como valores axiomáticos da modernidade estabelecem a oportunidade de se viver, com sentido e significado, as condições de retomada do ideal de bem comunitário e comunhão com a divindade que foi abalada. Numa perspectiva ética, a concepção de reconstituição do bem comunitário se traduz na conjunção da possibilidade de o agente humano viver em uma estrutura imanente aberta. No decurso configurativo do pano de fundo da sociedade moderna, surgem elementos ligados aos impulsos transcendentes que tinham sido deixados de lado, porém, estes agora são retomados com robusta vitalidade baseada nas novas condições de crenças. Sendo assim, tal força vital provém dos espaços de peregrinação que são nomeados como novos lugares sagrados que oportunizam novas configurações de crenças para que os agentes humanos saiam do tédio e marasmos da vida cotidiana. O elemento que lhe é colocado neste novo instante da era secular é o de uma espécie de temporalidade festiva de ordem *kairótica*, ou seja, tem-se aí a temporalidade marcada pela ação efusiva da graça divina. Conforme Taylor (2010a), estes instantes de abertura são marcados por momentos arrebatadores que oferecem uma gama de experiências variadas de espiritualidades que superam o mero materialismo fechado da estrutura imanente natural. Com efeito, o compartilhamento da substância do bem de forma coletiva ou comunitária, forja a constituição irruptiva da abertura rumo à outra gama de interpretações referentes à força da transcendência em termos de plenitude operante dentro do plano da imanência.

Logo, vemos que os espaços mais tênues, delicados e generosos suscitam ações de dedicação da parte do agente humano no sentido de superar a forma ordenada e instrumentalizada racionalmente que passou a ser hegemonicamente

dominadora de suas ações. Com o advento da Filosofia das Luzes, que imperou durante os séculos XVIII em diante, observa-se que o fato de as experiências religiosas terem sido em geral fortalecidas, poderia soar como uma espécie de risco às potencialidades da razão iluminada e assim, obnubilasse a intensificação das aspirações pela busca de coisas que não estivessem além das capacidades meramente humanas, tendo em vista que o objetivo posto era o da operação de uma racionalidade que não embaraçasse o mecanismo humanista de benefício mútuo. Com isso, o fortalecimento direcionado para o nível das potencialidades humanas se dirige, segundo Kotz (2018, p. 108), “[...] para o resultado objetivo da ciência, aliado à tecnologia que trouxe seus benefícios e avanços, mas, no último século, a razão instrumental e racional foi direcionada para grandes momentos de desumanidade e destruição em massa”. O agente humano, lançado no mundo da vida secular repleto de eventos dilemáticos desafiadores, se depara com um determinado fenômeno que irrompe no sentido de podermos observar, segundo Taylor (2010a, p. 644), “[...] o transcendente como ameaça, tentação perigosa, distração, obstáculo ao nosso supremo bem, ou podemos interpretá-lo como resposta a nossa mais profunda súplica, necessidade, realização do bem.” Quer se olhe desde a ótica da religiosidade ou da racionalidade, o que se constata é que ambas as esferas trouxeram promessas e perigos para a vida na esfera pública moderna secular. Sendo assim, o papel exercido pelos agentes humanos ao tomarem posição diante dos diversos dilemas se dá no sentido de se direcionarem no curso da via que estabelece o valor axiomático da racionalidade que proporcione equilíbrio necessário em meio às pressões cruzadas.

Por conseguinte, em face destas demandas dilemáticas próprias da modernidade, o pensamento tayloriano sublinha a relevância de se adotar posições que sejam intermediárias e que não anulem os possíveis elementos de ordem transcendente. Deve-se ter a plena consciência da possibilidade real da existência de realidades que estão para além da estrutura cerrada da imanência. No pensamento tayloriano, a indicação de que a trama da estrutura imanente condiciona robustamente a forma de pensar a ordem moral moderna, porém ainda, existe a possibilidade hermenêutica de se pensar as renovadas posturas que pretendem entender a realidade desde o pano de fundo da secularidade em curso. Tais possibilidades abertas de interpretação inovadoras das condições de crenças ficam na dependência de os agentes humanos articularem um conjunto variável de

proposições e formas abrangentes de se observar a vida. Esta posição coloca em voga a exigência na maneira de se poderem ostentar as suas crenças autenticamente, tentando forjar o sentido de aprofundamento da fé com as motivações que lhes animam em assumir as suas tomadas de posição e senso de responsabilidade diante, e em meio, aos fatos ocorridos na ordem moral moderna (OMM). Nesta direção, segundo Taylor (2010a, p. 646-647),

Nessa linha, 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; talvez seja melhor falar aqui de “convicção antecipatória”. É isso que significa falar de um “salto da fé” neste ponto. Contudo, o termo fé naturalmente possui um sentido diferente quando falamos da religião teísta. Nesta, ele se refere a uma característica crucial do nosso senso abrangente das coisas, a saber, a relação pessoal de confiança e confidência com Deus, mais do que aos nossos motivos para assumir essa postura. Ele descreve o *conteúdo* da nossa posição, não as *razões* para ela. É claro que a experiência pode fazer com que aumente nossa confiança na nossa postura. Porém, jamais nos movemos até um ponto além de toda antecipação, além de todos os pressentimentos, àquela espécie de certeza de que podemos desfrutar em certas questões mais estritas, ou seja, na ciência natural ou na vida ordinária. Assim, embora a fé no segundo sentido, o teísta, seja peculiar a certo tipo de postura de abertura dentro de uma estrutura imanente, as duas posturas, a aberta e a fechada, implicam um passo além das razões disponíveis para dentro do reino da confiança antecipatória.

Desta forma, Taylor compreende que o processo de secularização se encontra lançado numa gama de intencionalidades abertas ou fechadas, ligadas às novas condições de crenças que irão emergir na ordem moral da estrutura imanente. Manter em vigência o entendimento de que o processo de secularização tem de ser situado no expansivo espectro de crenças e valores e não apenas na redução do procedimento de crenças e na distinção laica entre religiões e o poder estatal, demonstra que o sentido desta deve rumar para a adesão dos valores e metas que enfatizam os ganhos atomizados na vida dos agentes humanos. Neste sentido, para Baptista (2015), nota-se que a esfera pública secularizada pode ser entendida como aquela em que existe a pluralidade dos influxos ativos das crenças, que devem considerar as potencialidades que conferem sentidos designativos de avanços extensivos do processo de secularização continuado no fluxo cultural da modernidade. O advento e a expansão da ordem moral moderna forjaram a nova estrutura imanente que não ficou passiva em termos de neutralidade e que desencadeou a mutação significativa nos pressupostos do campo religioso. Esta operação de encarnação significa, para Taylor (2010a, p. 650), “[...] a passagem das

formas corporificadas, “encarnadas” de vida religiosa para aquelas que se encontram mais na cabeça”. Tal enfoque se concentra na esfera personalista e interna da vida do agente humano, pois, a partir daí, lhe caberá a tarefa de se autointerpretar. Com os eventos das mutações representativas na esfera da vida religiosa que lhe fizeram deslocar de lugar, o que aconteceu foi o movimento de relacionamento entre agentes humanos fundado no aspecto afetivo e de pertença à condição de interiorização impessoal. Isso rechaçou a presença do fenômeno cosmológico reativo e a própria relação pessoal entre a criatura e seu criador.

O que Taylor faz em sua análise interpretativa é o movimento de destrinchar o processo de como se deu o deslocamento de uma era em que a vida religiosa era fortemente sólida, pois o influxo ativo da presença do sagrado na vida pública se materializa por meio de rituais ou era observada, sentida e experienciada na caminhada traçada pela via das peregrinações. Logo, a mutação se orientou no sentido de fundar a era secular profundamente arraigada no poder da mente; a virada se dá, segundo Taylor (2010a, p. 650), “[...] 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”. Quando se pensa na ordem impessoal moderna, constata-se o distanciamento do agente humano em relação às experiências que abarcam a dimensão afetiva e personalista característica das narrativas religiosas. A manutenção deste tipo de postura da parte do agente humano, o condiciona a permanecer numa situação de impessoalidade que lhe leva a estar encerrado como *self* protegido na estrutura moral moderna e imanente fechada. O fato de o agente humano estar imerso nesta estrutura de mundo fechada, representa na visão tayloriana, a oportunidade da existência da dimensão aberta para transcendência. Nesta perspectiva, tal espécie de visão de mundo não foi destruída com o processo de secularização, pois, no fundo, o que se dá é o anverso disso, isto é, a forma da transcendência possibilita o desarme da postura de neutralidade referente à racionalidade que torna viável a indagação da validade dos pressupostos naturalizante das estruturas de mundo fechada (EMF). Estas são as formas que restringem determinados modos de se compreender os fenômenos da vida, não sendo reconhecidas conforme se apresentam. Estas estruturas de mundo fechadas operam por meio de uma série de valores próprios que não são fantasiosos e muito menos neutros.

Segundo este ponto de vista, notamos que as estruturas de mundo fechadas têm a potência de obnubilar e reduzir naturalissimamente as possíveis e distintas formas de o agente humano interpretar o mundo à sua volta. Esse modo de ver as coisas, segundo Kotz (2018, p. 110), “[...] se desenvolveu, a partir de quatro facetas que colaboraram para que os agentes morais se desenvolvessem com a consciência adulta nas denominadas estruturas de mundo fechadas – axiomas incontestáveis para a impossibilidade de novos caminhos de transcendência”. Entre as quatro facetas, temos a ciência, como um procedimento metodológico demonstrativo pautado na racionalidade, pois qualquer aspiração de hegemonia religiosa no campo do saber será concluída com a percepção da falta de relevância do aparato religioso para elucidar diversos aspectos relacionados à vida orgânica do agente humano. Como desdobramento desta posição, ergue-se a visão da rejeição dos pressupostos metafísicos e religiosos como explicação última, tendo em vista que o agente humano, agora, pode contar com a força operacional da racionalidade e da autonomia que as podem levar a desertar da prática de constituição de sentido com as formas de vida religiosas. Mais um elemento, será o da questão que envolve os fatores políticos e morais em que o agente humano, por meio de sua autonomia, poder ser identificado como um cidadão político. Assim, a noção de autonomia do agente humano o leva a ostentar a sua liberdade moral diante das autoridades externas. As estruturas de mundo fechadas trazem o dado novo importante que será o de que os agentes humanos agora podem com autoridade e responsabilidade estabelecer suas próprias leis, e exercerem sua autonomia moral plena ao dirigirem-se para efetivação na seleção de seus valores vivenciais nas estruturas imanentes fechadas da era secular.

A causalidade desta espécie de responsabilidade atomizada na vida do agente humano desencadeia num tipo de medo e arrepio nas vidas, conforme vai se experienciando o sentimento de que se está desafiando a concepção de mundo antiga no que tange aos pressupostos da autoridade de ordem superior, e assim, para Taylor (2010a, p. 682), “[...] mais do que humana; e, ao mesmo tempo, ela pode nos galvanizar mediante o senso de nossa própria responsabilidade e a coragem que necessitamos para assumi-la”. Com o avanço da influência dos valores que são operantes como novidade na modernidade, em sua estrutura de mundo fechada, tais como a liberdade, a moral e a autoridade que passam a imprimir marcas incontestes na vida do agente humano, resulta em novos contrastes da

busca por sentido num universo que se apresenta numa forma apática e oca de significados. O pano de fundo de tal situação é o abandono do ideal teológico beatífico de vida, pois agora se apresenta um cosmos sem sentido que tem como consequência, a vinda à tona do movimento de préstimo do humanismo. Assim, faz-se o reconhecimento da força do sentido das coisas que são agora resultado de sua exclusiva responsabilidade na gestão de suas condutas e enfrentamentos com os seus ímpetos atrelados à procura por verdadeiro sentido na vida imanente.

O traço exigido e exposto pelo pensamento iluminista setecentista que requer a condição de amadurecimento do agente humano seria a de se desvencilhar da crença em algo que provenha do além. Logo, deve-se enfrentar a realidade como esta se apresenta na dimensão da perda de sentido advinda de todos os resultados do processo de desencantamento do mundo. Este cenário passou a ser o pano de fundo vigente na realidade de constituição da identidade do agente humano moderno, que foi seguida pela expansão desta forma de se encarar o real no imaginário social da comunidade política. O pensamento tayloriano nos oferece a leitura de que a teoria da subtração histórica não se constitui como a narrativa imperante, ou seja, há problemas quando se afirma que houve qualquer espécie de supressão da religião da esfera pública no sentido de vislumbrar o seu futuro desaparecimento. A situação desta afirmativa da extinção das religiões com o processo de secularização pode ser encarada como uma forma de ver as coisas meramente parciais. Logo, segundo Kotz (2018, p. 111), “[...] esta teoria não contempla a explicação da passagem de uma condição, na qual os indivíduos passaram a representar para si mesmos a condição de plenitude”. O ponto de vista tayloriano entende que a religião se mantém persistente com os seus influxos ativos na esfera pública secular moderna, pois, assim, se mantém como uma das possibilidades factíveis de abertura na estrutura imanente de mundo. Ora, a crença terá de seguir sendo vigente como uma das vias de sentido possíveis, sendo isto válido até mesmo para a justificação da visão de mundo dos ateístas. Assim, imaginar que, segundo Taylor (2010a, p. 694), “[...] a crença possa simplesmente desaparecer, é imaginar uma forma de não crença fundamentalmente diferente, uma que esteja inteiramente desconectada da identidade”. Portanto, o fator da crença insistirá em pulular no cerne do imaginário social moderno dos agentes humanos, tendo em vista que existe uma enorme gama de desafios ligados à questão do

sentido e aos novos espaços de significados que permanecem em jogo na fruição das novas condições de crenças na modernidade secular.

Por isso, pode-se articular a ideia de que a religião se mantém como um fenômeno que não pode ser suprimido do pano de fundo interacional dos sem religião. Contudo, na esfera aberta da estrutura imanente de mundo, torna-se possível sublinhar que haja a seguinte duplicidade de concepções existentes: (i) aquela que esboça a noção de um universo ordenado e impessoal e; (ii) aquela que explicita a experiência de sentido em termos espirituais. Por conseguinte, conforme Taylor (2010a, p. 695),

A primeira versão é familiar a partir da discussão precedente; aqueles que desejam optar pelo universo ordenado e impessoal, seja em forma científico-materialista, sejam 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. [...] A segunda versão é a que experimentam aqueles, cujas inclinações mais fortes põem em movimento rumo a, pelo menos, alguma busca por sentido espiritual e, muitas vezes, rumo a Deus. Esses são assombrados pela sensação de que o universo pode, no final das contas, ser tão sem sentido quanto o descreve o materialismo mais reducionista. Eles sentem que sua visão deve combater esse mundo superficial e vazio; eles temem que seu forte anseio por Deus ou pela eternidade possa vir a ser, no final, a ilusão autoinduzida que os materialistas alegam que ele é.

Além de que, na perspectiva tayloriana, encontramos a postura da crença como algo que se mantém como uma das possibilidades inerentes ao pano de fundo da imanência, sendo o influxo da presença das religiões na esfera pública secular moderna, algo de inelutável. Tanto as opções quanto as narrativas são plurais e, assim, a variação de possibilidades denota o aspecto de ênfase da beleza, da estética e do sentido. Com isso, a intencionalidade aqui será a de acompanhar de perto o sentimento de procura que os agentes humanos objetivam ao contrapor a instauração de uma condição de opacidade de sentido, que atinge as suas próprias vidas no decurso da cultura da modernidade secular. Este tipo de situação suscita um amplo debate ético sobre a noção de plenitude e o fator teleológico da vida humana. O pano de fundo que engloba a vida dos agentes humanos na modernidade serão certamente as estruturas imanentes do mundo que não necessariamente imprimiram um rigor declinativo e destruidor dos influxos religiosos na esfera pública moderna secular. Em suas reflexões, Taylor não procura meramente articular o suposto processo de declínio do fenômeno religioso na modernidade, porém em sua escritura, ele evidencia a demonstração de como foi se

dando o enfraquecimento das antigas tradições religiosas. O pano de fundo será o da dominação da nova perspectiva materialista supressora dos afãs que aspiravam à plenitude oferecida pela força da fonte da transcendência. Será desta forma que os agentes humanos se encontrarão em meio a tanta fragilidade, pois é aí que sua existência se encontra incluída na cultura da modernidade secular. Então, a vivência e a experiência que lhe tensionam diante de uma abrangente multiplicidade de opções pluralísticas de formas morais de se viver irão lhe conduzir até o expressionismo romântico de fins do século XVIII. Assim, ergue-se a compreensão de que cada um/uma carrega a sua forma idiossincrática de realizar o ideal de humanidade que, conforme Smith (2021, p. 221), “[...] somos chamados a vivenciar isso (expressar isso), em vez de conformar-nos aos modelos impostos por outros (especialmente instituições)”.

Nesta perspectiva, a visão interpretativa tayloriana articula-se com a explosão das opções diferentes para crenças e os sentidos inerentes à era secular, que foram forjadas pelas pressões cruzadas ao entrarem em disputas na nossa história secular, entre as pressões cruzadas da imanentização e os despojos da transcendência que se concentram na concepção de *Efeito Nova*. Tais elementos se desenvolvem ao longo dos séculos XIX e XX no âmbito do da esfera pública moderna do mundo ocidentalizado. Um dos resultados deste efeito foi a fragilização dos espectros religiosos e mesmo materialistas, por meio da amplitude das alternativas de crenças que foram sendo produzidas. Logo, anteriormente, temos a seguinte questão, segundo Taylor (2010a, p. 701), “[...] 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”. Apesar da tensão entre as perspectivas imanentes e transcendentais, o que se nota é que elas são fragilizadas, e isso devido ao esfacelamento das posições ontológicas que colocaram no mesmo nível todas as possibilidades num mesmo plano de sentido. Com toda essa pressão propagada para dentro do campo da cultura moderna, o agente humano tem de lidar com o dilema conflitivo das visões de mundo materialistas reducionistas e as que fazem determinada apologia das ortodoxias religiosas. Desde o fomento dilemático entre essas forças nos bastidores da cultura moderna, o que aconteceu foi que o agente humano livre, consciente e autônomo pôde seguir a via da ponderação e da tomada de decisão entre crer ou descrever na existência de alguma entidade transcendente.



Ademais, o agente humano moderno segue sendo defrontado com os fatos e eventos que ocorreram nos séculos anteriores, pois tem de lidar com as interpelações subjetivas quando se coloca em busca de sentido e significado para sua vida diante de um universo opaco e marcado pela neutralidade dos propósitos de vida comunitária e bem comum.

A posição de Taylor recebe muitas críticas nos debates contemporâneos no campo da filosofia política, mesmo assim, ele permanece postulando a noção de existência da perspectiva de se entender o curso filosófico da história com as chaves de leituras que tem as marcas teleológicas e metafísicas. Neste sentido, o agente humano carrega consigo a potencialidade finalística em sua vida de experienciar um horizonte configurativo de sentido. Entrementes, o que se percebe nesta leitura é a tríplice articulação, segundo a qual indica Taylor (2010a, p. 700),

(1) Há a percepção de que somos simplesmente determinados, de que somos ativos, construtivos, criativos, agentes formadores. Leibniz e Kant foram defensores cruciais dessa visão. Isso é tanto um vislumbre de como nós realmente operamos quanto uma repulsa ética à negação desse fato. (2) Há também uma objeção espiritual: nós possuímos motivos ético-espirituais mais elevados, como, por exemplo, a “Achtung für das Gesetz [o respeito à lei]”, de Kant; Jaurès, Arnold e outros também assumiram posições similares contra a redução. (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. Elas possuem um significado mais profundo. Ora, todas elas podem levar pessoas a retornar a uma crença ortodoxa ou reafirmá-la. Se negar Deus leva a isso, então parece ser um lance ruim. Porém, muitos dos que compartilham essa reação negativa ao materialismo também desejam definir-se em contraposição à religião ortodoxa ou, ao menos, ao cristianismo. Eles buscam um caminho intermediário.

Por conseguinte, a tríplice forma de entender estas modalidades supera a visão de tipo monolítica no que concerne ao imaginário social que era até então o modelo dominante de ser dirigido pela razão instrumental e pelas posturas ortodoxas e materialistas. As novas formas de se compreender o sentido da vida por meio da via da posição intermediária se dão a fim de deslocar-se para a concepção de peregrino moderno que vive em busca de alcançar a plenitude. Este fenômeno se enquadra em qualquer espécie de compreensão que seja plausível na perspectiva de dar conta do sentido da vida humana. Sendo assim, na compreensão de Taylor (2010a, p. 704), “[...] 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”. Ora, no âmbito do arranjo imanente da estrutura de mundo cerrada, às exigências de fatores éticos na linha do sentido e significado da vida, se arvoram como sendo algo de necessário, tendo em vista que o agente humano não se minimiza na percepção de sentido simplesmente fisicalista, biologiscista e materialista da vida. Em contraposição à linha de articulação da visão de mundo exposta pelo pensamento tayloriano, segundo argumenta Kotz (2018, p. 114), “[...] 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”. Assim, a estrutura materialista foi construindo a sua consistência credível e se expandiu por meio do imaginário social moderno, pela via das múltiplas descobertas e progressos da tecnociência que estabeleceu a consistente qualidade de vida para os agentes humanos no decurso da modernidade. A vida destes não está encerrada na estrutura de mundo fechada natural, pois estes são livres, criativos e detentores de seus anseios espirituais. Tais aspirações se revertem num denso sentimento de contemplação que leva até à volta ao senso de criatividade, em que deseja veementemente os elementos morais e éticos do universo da espiritualidade.

Todavia, cabe frisar que o mundo moderno foi sendo atravessado no decurso do processo de secularização, sobretudo, pelos fatores da economia e do materialismo naturalista. Porém, um dos elementos que, de igual modo, atinge com grande impacto a esfera pública será o das religiões e espiritualidades ao longo dos debates culturais articulados pelas múltiplas modernidades. Com efeito, as demandas éticas destas discussões são demonstradas quando se faz o exame das formas mais relevantes de religiosidade nos dias atuais, pois, assim, conforme Taylor (2010a, p. 707), “[...] 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”. Decerto, as disputas não se concentram somente nas categorias de plenitude e realização de determinada espécie de forma de vida mais elevada dos agentes humanos. Contudo, o que interessa são as perspectivas éticas que se erguem como aporias tratadas no âmbito comunitário em geral. O pano de fundo cultural moderno pode ser interpretado a partir das análises taylorianas, pois estas focalizam os modos de completude de vida, quer sejam atuantes desde as

identidades religiosas ou seculares no âmbito dos dilemas colocados na esfera pública moderna. Portanto, segundo Taylor (2010a), há o desdobramento de um elenco de perspectivas éticas que necessitam ser discutidas no horizonte da cultura moderna ocidental: (i) a espécie de concepção que seja motivadora como é o caso da disposição da ágape no cristianismo; (ii) as justificações que obstaculizam o acesso coletivo à fonte da completude; (iii) a ideia de como se pode acessar a noção de completude de forma holística; (iv) a discussão se existe a possibilidade de suprassunção das motivações adversas e; (vi) as ponderações a respeito dos custos da negação ou da superação das concepções opostas e hostis da modernidade.

Ao abordar estas questões sob as perspectivas entrelaçadas substantivamente na cultura moderna no âmbito dos conjuntos de seus problemas éticos, esta abordagem conduz Taylor ao distanciamento peremptório da força reducionista do materialismo ateu e das ortodoxias religiosas. A proposição tayloriana será a de que existem posturas intermediárias que conduzam as esferas da beleza, da arte e da natureza, na linha de ser o pano de fundo que confere sentido à autorrealização da plenitude de vida nas condutas dos agentes humanos modernos. Para o pensamento tayloriano, o esplendoroso não se encontra apenas na estupefação da totalidade do real, mas pode estar situado no modo como os agentes humanos emergem de seu estado de fragilidade e insignificância, pois, mesmo assim, permanecem capazes de apreender esta totalidade do sublime com suas potencialidades humanas. Sendo assim, conforme diz Taylor (2010a, p. 711), “[...] primeiro porque a força e a genuinidade dessa experiência do maravilhoso não excluem a possibilidade de que algo similar, talvez até mais rico, possa ser recuperado no registro da crença religiosa [...]”. Outro elemento importante será o das razões que conduzem a outros modos de experiência do belo, sendo que é por meio desse poder que, evidentemente, se faz a inseparável experiência de sua forma de ser como um evento de epifania estética. Assim, manifesta-se a beleza que transcende até mesmo a força material da natureza em sua estrutura ordinária. Com efeito, a questão da fruição está ligada ao esplendor e sentido do maravilhoso que a vivência estética encontrada na arte, na natureza, na corporeidade e na via da criatividade consegue suprassumir as barreiras das estruturas imanentes de mundo supostamente fechadas na vida do *self* protegido.

As interações humanas que procuram por lugares com dimensões éticas e morais intermediárias com a pretensão de validade de se imprimir um grau de

equilíbrio nas ações intersubjetivas, na boa convivência e no rechaço das aspirações que visam impor determinada uniformidade nas formas de vidas fogem das duas posições iniciais indicadas acima. O ponto nodal será o de dar toda atenção às nuances de diversidade que tem de agir de um modo multifacetado no horizonte dos imaginários sociais modernos. Esta perspectiva conciliadora pode gerar muitas incompreensões, porém, o dado objetivo será o de se fazer uma análise crítica no sentido de articular a síntese positiva de ambas as posições. Esta concepção de postura intermédia crítica faz o liame com a relevante esfera corporal da vida em sua experiência ética e de concretização de aspirações pessoais. Quando se fala das demandas da vida religiosa cristã desenvolvida ao longo dos séculos, uma das implicações robustas foi àquela ligada à questão da sexualidade. O que aconteceu, foram ações de se exercer pressão ascética de mortificação da carne, dos desejos sexuais e das expressões inerentes às satisfações prazerosas do corpo humano. Tudo isso ocorreu em detrimento das preocupações com os elementos do espírito que será encarado como o bem a ser mais valorizado e estimado. Toda esta espécie de ascese controladora e repressiva da sexualidade humana por parte do cristianismo instaurou, definitivamente, um fosso incalculável entre aquilo que era propagado nas pregações e a real experiência de fé praticada pelas pessoas fiéis e suas fileiras. Em outra linha de análise, observamos que, na modernidade, a esfera do corpo pode ser entendida como um ponto de partida autorrealização da vida dos agentes humanos; assim, conforme Kotz (2018, p. 115), “[...] 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”. Logo, esta intencionalidade não se resume em apenas vislumbrar os desejos da carne em tom de repressão, porém, alçá-los até à importância da procura por sintonia entre corpo e alma. Sendo assim, dentro deste espaço pluralizado e globalizado, repleto de pressões cruzadas e posturas dilemáticas éticas da modernidade em que surgem variadas aspirações morais, este fenômeno, como estamos observando, será importante e entendido pelo pensamento tayloriano na perspectiva interpretativa da era secular como efeito nova.

Na era secular moderna, as tensões entre as posturas humanistas e religiosas, calcadas na dialética entre transcendência e imanência, aumentaram significativamente. Para Taylor (2010a), esta aporia pode ser articulada desde a

dialética entre crença e descrença, tendo em mente que as tensões mais hercúleas, são oriundas do universo da vida ética. A partir daí, advêm as diversas fraquezas que têm a sua gênese no âmbito do religioso e das posições redutoras, fomentadas pelas visões de mundo materialistas. O agente humano moderno em sua individualidade vive a pressão das permanentes tensões que lhe atingem cotidianamente pelo processo de desencantamento da temporalidade. Assim, o pano de fundo fragilizado da ordem moral moderna relacionado às perspectivas diversificadas, é vista no desdobramento das questões de pluralismo e das alternativas que enfraquecem as posturas religiosas e materialistas. Dito isto, constata-se o aparecimento de um enorme dilema, a saber, em qual parte do real vivenciado das pressões cruzadas é que se pode encontrar a possibilidade de plenitude e autorrealização? Qual é o tipo de substrato que tem a capacidade de conferir sentido denso em sua forma de pleroma ao modo de existir do agente humano? O campo de problemas em disputas tem o seu acento em dilemas éticos que são postos desde a perspectiva universalista. Com isso, as proposições de resolução dos dilemas da esfera pública secular moderna circulam no âmbito das discussões atreladas às bases das fontes morais. O modo de tratar tais dilemas na esfera pública moderna secularizada tem a sua cópula estabelecida com a noção relevante de fontes morais. Segundo lembra Baptista (2015, p. 91), “[...] 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”.

Neste sentido, podemos perceber qual sejam o entendimento e a funcionalidade que as fontes morais operam diante dos dilemas e desafios ao qual a fé e as aspirações do humanismo exclusivo precisam enfrentar, uma vez que estas nos condicionam a viver conforme nossos compromissos universais mais fortes, pois estes se jungem, para Taylor (2010a, p. 846), “[...] com os direitos humanos e o bem-estar, assim como descobrir como evitar a virada para a violência, que retorna estranhamente e muitas vezes despercebidas, nas formas ‘superiores’ de vida que supostamente a colocaram de lado definitivamente”. Em face de tais desafios, a vida do agente humano na modernidade secular, quer sejam as posições do humanismo exclusivo ou as ostentadas pelas confissões religiosas, ambas objetivam as fontes morais pela razão de elas darem sustentação às bases dos compromissos, tais como os direitos humanos e a vida de bem estar social. Isto significa que as

condições razoáveis para uma vida boa, têm o bem como ocaso teleológico da existência, podendo ser interpretado como a possibilidade de suplantação das ações fundadas na violência. No pensamento tayloriano, as sociedades seculares modernas vivem uma intensa pressão; entretanto, quando se pensa nas nuances deste debate, não são todos os agentes humanos que sentem os resultados destes dilemas, porém, ao dar-se azo aos questionamentos das indagações de corte universal que são apresentadas e que desejam erigir-se em nível ético, comporta um pacto entre as intenções da transcendência e a normatividade moral imanente que impera de modo a suprimir toda e qualquer espécie de violência vigente. A tensão que se apresenta neste pano de fundo secular moderno entre o humanismo exclusivo e as exigências de corte mais elevado, se referem àquilo que condiz à questão da fonte da transcendência. A renovação dos arranjos da ordem moral social moderna trouxe à baila novamente, o modo de ver as coisas explicitamente calcadas em fontes de ordem moral imanente que, para Kotz (2018), demonstra-se a ênfase na busca e defesa do valor do corpo que passou a ser vista não mais por meio do entendimento teológico em que a corporeidade teria sido apenas objeto de apreensão por uma teologia do pecado original.

Entretanto, com o avanço da secularização na esfera pública moderna, passou-se a ter a visão forte e de alta estima relacionada ao corpo, e mesmo nos momentos em que este se apresenta com alguma espécie de desordem, joga-se sobre o corpo com um olhar terapêutico ao qual deve ser tratado como vítima de alguns fatores anômalos e objeto de tratamentos patológicos. Este estímulo de práticas de ordem terapêuticas anula o sentido condenatório da teologia do pecado original. Assim, a ação do mal sobrenatural teve como consequência a desconstrução de qualquer implicação sentencial da parte da teologia penitencial conversionista na esfera da espiritualidade cristã rumo à assunção das novas condições de crenças das fontes morais seculares. Para Taylor (2010a), o discurso do processo de secularização moderno apresenta o rechaço da noção de que a existência do agente humano seja classificada como imperfeita e suscetível de sofrer as penas dos pecados e desvios morais classificados pela teologia moral. Contudo, a mentalidade que foi tomando conta do imaginário social moderno será a do aumento da violência e do mal moral como forma patológica. Assim, o agente humano, a partir de então, estaria apenas doente psicologicamente e incapacitado de fazer ponderações e deliberar diante das demandas da vida cotidiana. A

mentalidade religiosa reage a este tipo de visão terapêutica da corporalidade humana, pois tece a crítica que se esboça desde a visão de que o agente humano passe por tratamentos que tem de ser vistos de forma insuficiente, pois não bastaria serem classificados como seres que se encontram apenas incapacitados. Segundo esta reação, a compreensão de dignidade da vida do agente humano é menos elevada que o escopo teológico do humano como ontologicamente pecador. Logo, o valor axiomático que teve o dever de adensar a indignidade da vida dos agentes humanos acabou sendo reduzido, pois agora, restaria apenas o fato de este agente humano ser alvo de tratamentos clínicos e de manipulações medicamentosas. A forma da transição para a metodologia terapêutica procurava se distanciar da busca pela fonte da transcendência, pois passa a tratar o agente humano como ser que está lançado nos arranjos das estruturas de imanência com as novas pressões cruzadas que vão surgindo no decurso do processo de secularização da cultura vigente na esfera pública moderna.

A modernidade produz um estado de coisas densamente opaco que acabou sendo marcado pela força do mal-estar, sendo que as consequências disto se expressaram no fato de que, a procura do agente humano por plenitude, acaba se conformando com a perspectiva simplista de se posicionar no mundo somente de forma materialista e imanentista, pois sendo assim, tal postura não teria condições de atender às aspirações da busca por plenitude. Notamos com isso que a leitura interpretativa tayloriana recai num acento espiritual e ético, pois tudo leva ao pensamento de que se faz um cotejo do problema da autorrealização do agente humano tomando como pressuposto, as fontes teológicas do cristianismo latino. Quando pensamos na situação das pessoas seculares que não professam fé religiosa de ordem confessional, estas se situam diante da aporia de que as religiões, com suas fontes, podem ser entendidas como empecilhos na autorrealização humana, devido ao fato de estipular elevados níveis ascéticos de renúncias que se encontram para além do florescimento humano de imanentização. A partir daí levanta-se uma acentuada crítica referente à esfera das ações religiosas, pois se as religiões são movidas pelo orgulho ou pelo medo, estipulam-se assim os objetivos que são totalmente exigentes para a vida moral do agente humano em termos de ascetismo, mortificações e negação de objetivos comuns, pois, segundo Taylor (2010a, p. 731), “[...] desfere-se a crítica de que a religião não consegue enfrentar os duros fatos concretos sobre a natureza e a vida humana”. As visões de

mundo imanentistas que criticam as posturas que acreditam em realidades transcendentistas postulam que as bases destes desejos por transcendência encontram-se calcadas em um tipo de mal-estar que se expressa no temor de ter de se defrontar com as contingências da finitude humana.

No mundo ocidental, o cristianismo latino acaba sendo pejorativamente taxado como o grande responsável, devido a sua hegemonia, pelas práticas de satanização e impureza de tudo aquilo que seja ligado à sensualidade sexual na vida ordinária do agente humano. No entanto, o problema dilemático da aspiração ou não pelo transcendente, permanece em vigência na modernidade. Ora, ao longo do processo de secularização moderna, está uma problemática condizente à transcendência e o ser humano não pode ser encarado como um ponto de discussão pacífica. O debate é difuso, porém, este vai ganhando força com a noção de nova valorização e afirmação dos bens humanos com a afirmação do valor e a da vida cotidiana como um modo de enfatizar a transcendência na esfera da própria imanência. Os valores da vida hodierna entram em jogo com mais vigor. Assim, nesta perspectiva, segundo Taylor (2010a, p. 736),

O que é recuperado nesses momentos de retorno é uma noção de 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 às conquistas e aos prazeres mais existentes ou ostentosos na vida – uma carreira repleta de conflito e aventura, ou um caso de amor passional e dramático. (Mas talvez estes sejam excitantes no final das contas em virtude do nosso ardente desejo de transcendência). E então nosso companheiro adoece ou sofre um acidente quase fatal, e subitamente nos damos conta do que esse amor significa para nós.

Portanto, ainda que o fenômeno da transcendência tenha sido posto em exame com o processo de secularização moderna, as articulações taylorianas postulam a noção de que a transcendência não deixou de permear a vida dos agentes humanos. Pois bem, esta será entendida como uma aspiração de valor que leva ao cultivo de um tipo de amor afetivo na busca de plenitude. Um dos problemas centrais de negação do espectro religioso estaria ligado à postura de retrocesso. Assim, segundo Taylor (2010a, p. 747), “[...] 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”. O agente humano leva consigo a ânsia de transcender, sendo entendido como algo que não se pode olvidar, pois a existência da realidade desta força interna não estaciona no ponto de articulação que se encerra nas aspirações limitadas do âmbito da visão de mundo materialista. O pensamento tayloriano tem de lidar com as diversas tensões dilemáticas que foram surgindo com as novas condições de crenças, pois assim, suas análises não se centralizam somente nas forças materialistas, porém, o seu entendimento é o de que as fontes espirituais compõem os anseios substantivos de autorrealização das vidas dos agentes humanos. Para Taylor, residem aí as demandas máximas que se referem às motivações que forjam os anseios da vida do agente humano e que se orientam por meio das pulsões vitais, dos desejos e das abrangentes extensões atreladas às motivações humanas que objetivam as experiências da própria busca por plenitude. Notamos, assim, que nas reflexões de Taylor existe uma justa medida entre os anseios morais, espirituais e a afirmação do valor da vida humana no cotidiano. Certamente a filosofia tayloriana estabelece a síntese que não é nada simples, pois harmoniza as demandas da transcendência e da imanência demonstrada na hermeticidade da esfera pública cultural do mundo moderno secularizado com a noção de condição intermediária.

No que diz respeito à demanda máxima e ao anseio por completude, o agente humano no pensamento tayloriano não pode ser enquadrado nos postulados dos teoremas materialistas que se mostraram insuficientes, pois falham totalmente, segundo Taylor (2010a, p. 751), “[...] 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”. De modo similar, agiram as religiões que propuseram a mortificação da carne, dos desejos e das pulsões sexuais na vida dos agentes humanos no decurso da construção de suas identidades historicamente. De mais a mais, conforme argumenta Kotz (2018, p. 118), “[...] as alternativas materialistas parecem estar longe 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 [...]”. A razão determinante na reflexão tayloriana será a de se esperar pela mutação densa e plena da vida humana, mudança amplamente acentuada na viabilização e na concepção da transfiguração que possa atingir aos mais obtusos, autocentrados e

cultores de ações violentas. O problema candente será o de se fazer a síntese teórica que abarque a diversidade e a amplitude das múltiplas motivações morais relacionadas a esta questão de modificação das condições de crenças entre as eras. A tensão que permanece é aquela das fontes religiosas que, mediante as suas propostas de abertura para a transcendência, permanecem em tensão com as fontes materialista naturais de visão de mundo seculares na estrutura imanente cerrada.

A pressão entre as proposições dos influxos religiosos, no sentido de se adequarem aos pressupostos culturais da modernidade materialista naturalista, não é pacífica. Ademais, o que se verifica é a dualidade das razões que se erguem como obstáculos diante de tal processo, logo: (i) tem-se inicialmente que será a de que, em determinada direção, é que se orientam para onde denotam e não podem ser provadas como legitimamente certas e; (ii) a outra, não pode demonstrar totalmente o que significa ao colocar esta, num código e na perspectiva de uma forma de vida completamente específica, mas somente, indicar para vidas modelares de determinadas pessoas e comunidades que fundam algum caminho a ser seguido. Os tensionamentos ideológicos suscitaram este embate entre as posições de corte materialistas e transcendentistas que disputam espaços na cultura moderna ao longo dos séculos, no sentido de evidenciar qual seria a melhor proposição que corresponderia à satisfação dos agentes humanos nas suas aspirações de satisfação de completude. O que vai se impondo como proposta é a internalização na vida do agente humano das fontes de ordem materialistas medianas e alguns aspectos das fontes de transcendência, que venham proporcionar as condições de se experienciar o estado de coisas da própria noção de plenitude. Por conseguinte, conforme Taylor (2010a), tem-se o exemplo do desejo sexual que pode rumar evolutivamente para uma forma de experiências mais profundas de amor, pois tal situação de comprometimento implica na autoafirmação que conduz a dedicação das pessoas que se amam e se trata com compaixão, sendo algo que desperta a atenção para as condições das pessoas afetivas que estão ao seu entorno. O resultado desta situação não será a de se viver em uma tensão dualística; porém, a intencionalidade nuclear será a de melhorar as interações mutualísticas com as experiências imanentes de pluralidade de fontes das novas condições de crença.

O que se tem assim é o fato de que a vida dos agentes humanos participa de uma realidade amplamente hermética e que não se encontra meramente matizada

em subdivisões superficiais. A esfera pública moderna secular se constitui num cenário complexo, pois, por esta razão, não será adequado apenas tomar como referência epistêmica para sua elucidação, a visão de mundo materialista. A condição humana não está circunscrita a esta postura materialista, tendo em vista, que as religiões em seus influxos designativos na esfera pública moderna secular foram forjando a noção de que a natureza humana possa ser interpretada, tendo como sua base, a própria imagem divina. Este processo ocorre por meio das mutações dos impulsos via conversão religiosa, sendo que na visão tayloriana este tipo de ação mutável canaliza as energias no sentido da suprassunção do mal, da violência e da reorientação para assim trilhar o caminho que faz a condução da existência até um encontro místico com a divindade. Em meio aos debates sobre crença e descrença, os dilemas que permanecem atuantes ostentam débeis soluções que foram sendo oferecidas ao longo desta dialética inconclusa. Na modernidade, a sociedade procurou intensamente lidar com as questões morais, contudo, as aporias se mantiveram como base das articulações da esfera pública secular moderna, que são, segundo Taylor (2010a, p. 789), “[...] nossa lealdade à ordem moral moderna e 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”. No pano de fundo social da modernidade, o que acontece é a retomada pela questão do sentido em relação às insuficiências que as vertentes teóricas materialistas oferecem como solução.

Portanto, a problemática teórica que está em jogo será, conforme Ferry (2019, p. 17), “[...] o ‘sentido do sentido’ – a significação última de todas essas significações particulares - nos falta”. Esta é a indagação que demonstra a existência de uma ordenação escalonada de valores e metas que têm as condições de levar de forma mais apropriada aos anseios morais. Esta circunstância emerge desde a concepção de que existam objetivos que teriam as condições de engajar mais completamente de forma densa do que as metas meramente ordinárias. Aqui se encontra a mesma noção, pois, segundo Taylor (2010a, p. 790), “[...] de que 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”. O dado que salta aos olhos será o do caminho intermediário oferecido como proposta também por Ferry e que é corroborado por Taylor, ou seja, trata-se da concentração de sua preocupação com o significado do significado que

desemboca na significação última de todos os significados. A viabilidade de se solucionar factualmente a questão na esfera da imanência suscita o esforço de que se pavimente e, assim, se alcance a plenitude ao encontrar-se a proposição real da proteção da vida do agente humano e de seu bem-estar na modernidade. Um dos exemplos oferecidos pela reflexão tayloriana será a dos Médicos sem Fronteiras, que se verte numa espécie de movimento de transcendência horizontalizada e não verticalizada. Logo, para Taylor (2010a, p. 791), “[...] até mesmo pretendeu usar o termo “sagrado” (muito na tradição francesa, como vimos), 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”. A proposição da existência de valores que superem o meramente ordinário será considerada a forma como o agente humano coloca em ação a constituição legítima de sua identidade numa posição intermediária entres as fontes naturais e religiosas.

Sendo assim, tanto a inquietude quanto a indagação são consideradas como pontos nodais daquilo que seja viver na esfera pública da era secular moderna. O entendimento de Taylor relacionado à secularidade é a do terceiro modo interpretativo das novas condições de crença. Ora, a vida num mundo complexo que está em permanente mutação se ergue para os agentes humanos como um hercúleo desafio; nesta perspectiva, segundo congrega-se a pluralidade de aspirações dentro de uma única narrativa, seria a de matar o espírito. Neste sentido, conforme Kotz (2018, p. 120), “[...] o princípio de Taylor é o da valorização e do respeito pela diversidade de aspirações, ou seja, reforçar os novos efeitos, novos movimentos que transcendem a mononarrativa”. Relacionado a esta máxima da não uniformidade discursiva, torna-se algo ineludivelmente necessário buscar a etimologia e o sentido do termo “católico” que, preliminarmente, compreende o reforço das diferenças e da diversidade no complexo cenário cultural da modernidade. A questão está posta dentro do campo semântico das ações do cristianismo tradicional, que ao longo dos séculos tentou padronizar e reunir dentro de um mesmo código, os seus esforços teológicos de não ter de tergiversar a configuração de sentido da constituição das identidades religiosas, que seriam a de valorizar a forma da pluralidade de suas manifestações nas inúmeras tradições internas inerentes a esta forma de monoteísmo no mundo latino. Ora, a avidez pelo significado e o erguimento das novas condições de crenças na estrutura de mundo pautada pela imanência no campo do desencantamento das mentalidades

religiosas. O que se opera é o abandono das motivações pretéritas que não mais inspiram hegemonicamente os imaginários sociais modernos dos agentes humanos, devido a sua fragilidade e opacidade diante dos novos paradigmas que passaram a se impor na cultura da era secular moderna.

Por conseguinte, observamos que no pensamento tayloriano a concepção de desproteção porosa do agente humano na modernidade, a partir de então, não mais é assolado pelas forças míticas de espíritos demoníacos, mas tal fragilidade está posta diante dos sofrimentos e do mal moral que se exacerba com o avanço do processo de secularização no ocidente. Assim, existe nesta linha, para Taylor (2010a, p. 794), “[...] 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”. Desta forma, diante do processo de secularização que trouxe o desencantamento e a fragilização da vida dos agentes humanos com a marca da porosidade, que não é sentida de imediato em termos universais, o que se dará inicialmente são as reações atomizadas que podem ser matizadas em duas direções: (i) a de uma reação negativa e autodefensiva que se mantém fechada, pois se pode desenhar a imagem mais nítida das coisas onde o sofrimento se encontra bloqueado; (ii) e a de uma reação positiva em que se postula a postura de ser parte da solução total dos problemas e não somente uma fração do problema, pois esta espécie de sensação pode ser experimentada quando se age em uma escala reduzida, buscando sentir o objetivo maior que seria curar o mundo. A proposição assim será a de que o agente humano seja parte das resoluções das aporias e provocações éticas do mundo moderno, agindo moralmente no confronto diante do mal, tendo em vista, a promoção de práticas equânimes nas interações intersubjetivas sobre a justiça e o bem.

Com efeito, diversas são as tensões dos embates contra o mal moral e o sofrimento que denotam as vias que são incertas e taxativamente ambíguas, tendo em vista que a máxima da responsabilidade recai sobre a vida de cada agente humano que reafirmar e enfatizar a práxis do bem como maneira de enfrentar o mal. Contudo, as práticas violentas não foram apenas fomentadas pelas fileiras religiosas, porém, também teve seus traços presentes no pano de fundo das posturas seculares e ateístas. Com o avanço do processo de secularização na modernidade, temos a valorização da superação de ações violentas que foram

sendo fundadas desde as fontes da racionalidade e da benevolência mútua entre os agentes humanos. O dispositivo do reconhecimento em termos horizontais da pluralidade das formas de vidas entre os agentes humanos implica em condições de cidadania que estão no nível das garantias ligadas à dignidade humana. Nesta linha, segundo Kotz (2018, p. 122), “[...] as culturas e os povos, pelo próprio movimento interno, iriam estabilizar-se e viver a harmonia dos interesses. 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”. Assim, em meio a uma sociedade intensamente interligada e globalizada, agora a pauta será a do dispositivo racional, que leva ao entendimento que a proposição preponderante seja a da vida humana digna e civilizada. O valor da civilidade não é o único valor civilizatório; ainda se tem a coragem e a justiça, que são os modelos motivadores que podem promover a mudança em relação às diversas práticas de violência e de insultos que são proferidos. O pensamento tayloriano indica que, aparentemente, se faz necessário ostentar o agir pautado em um código ético que se sustenta a si mesmo, e assim seja intensamente potente em termos de se ter a correlação necessária mais forte com o bem comum e com o influxo da prática de maior solidariedade. Logo, para Taylor (2010a, p. 807), “[...] 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”.

Ademais, na análise tayloriana, há a demonstração de que com as novas condições de crenças, não se pode mais pensar que exista apenas a homogênea concepção de fonte moral; não existe mais um código sisudo que abarque a esfera da plenitude, porém, existe a pluralidade de visões de mundo que são legitimamente válidas. As posturas das mais diversas compreensões estão em jogo, tais como a diversidade de fontes que não podem ser encapsuladas em uma forma de entendimento mononarrativa. Assim segundo Taylor (2010a, p. 822), “[...] 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”. Logo, a outra perspectiva é a de se a concepção de pluralidade em condições de virtudes poderá sofrer processos de conflitos entre si, pois a liberdade e igualdade, a justiça e a piedade fazem com que as coisas sejam tecidas de forma interativa com a fundamentação burocrática que se refere a cada

agente humano em sua condição de vida atomizada. A forma por meio da qual o pensamento tayloriano encara a questão dilemática, instaura a via diferenciada de se tratar os problemas do debate entre as fontes morais instaurado na ordem moral moderna. O ponto forjado como sendo alternativo pelo pensamento tayloriano, toma como princípio de discussão, aquelas fontes morais religiosas e seculares, que colocam em jogo o problema da aspiração pela plenitude da totalidade. Assim, entra em voga o significado da valorização dos valores axiomáticos do corpo, do desejo e dos direitos humanos ao objetivar a determinação que estipula a reconciliação e a deliberação resolutiva dos interesses entre as partes conflitantes. Com isso, Taylor (2010a) entende que será por meio do reconhecimento e da relevância da esfera do transcendente que se tem as condições de oferecer a fissura necessária para o acesso à plenitude. O que se indica é a proposição valorosa da condição de dignidade da vida humana, no sentido de ser algo que objetiva o desenvolvimento das escolhas éticas e sociais que ofereçam o estado de coisas cabíveis para que se viva determinada forma de vida com base no valor intrínseco de sua dignidade inviolável.

Neste sentido, podemos entender que se fiar em apenas uma via fontal como fundamento para obter a visão compreensível do que constitua a modernidade, mostra-se taxativamente deficiente por não oferecer um panorama dos problemas inerentes ao pano de fundo cultural que foi sendo erigido com o processo de secularização e os influxos das religiões na esfera pública moderna. Ao nos debruçarmos sobre o pensamento filosófico de Taylor, observamos que não há a proposta de que somente exista uma via interpretativa que seja suficiente para condicionar os agentes humanos em fazerem sua autoavaliação de forma consciente diante do real que se apresenta à sua volta. Com isso, a postura propositiva dos gestos de reconciliação e confiança, faz parte do pano de fundo que requer ações de cooperação e suprassunção dos gestos de violência, no sentido do agente poder alcançar o estado de pacificação e plenitude. A questão da suprassunção da violência no pensamento tayloriano denota um tríplice caminho nos desdobramentos morais de busca pela vida boa. Assim, temos os três momentos: (i) o momento inicial é o da constituição das condições necessárias para que existam políticas de base democráticas bem ordenadas; (ii) a outra é a do fomento de benefícios dirigidos à população que anseia por formação e inclusão de camadas que são excluídas e; (iii) o momento final faz referência ao agir das religiões que

atuam como linhas de forças potentes em termos morais no forjar de posturas de corresponsabilidades e práxis ligadas ao evangelho propagado pelo cristianismo no Ocidente. No fundo, a concepção universalista está sendo propagada na linha de que as camadas sociais modernas sejam pautadas pela noção de vida boa e de qualidade para todas as pessoas. O que conseqüentemente fica em evidência será o eterno anseio por completude. No caudal cultural da modernidade, os agentes humanos estão situados num espaço amplamente fragmentado, pois estes desencadeamentos de fatos geraram certa fragilidade das posições religiosas e materialistas, e isso opera, segundo Kotz (2018, p. 123), “[...] no que se refere à capacidade de dar sentido e significado ao homem moderno. Essa pluralidade e variedade de opções morais se proliferam, frente à forte presença do individualismo expressivo”.

Tem-se então como modo de articulação, em Taylor, o expediente de se investigar a questão do *self* moderno protegido para assim, demonstrar que os desafios que se lhe apresentam, são pautados pelas máximas do sentido e significado, pois nesta perspectiva, esta questão não se mostra como sendo algo de trivial quando se está em jogo a configuração da identidade. O anverso disso está no anseio por perenidade, que pode ser classificado como algo inerente à agência humana, baseada em fontes religiosas que não se prendem aos valores desta vida. Em outras palavras, o que se pode asseverar é que a espécie humana aspira por algo que lhe dê condições de viver, tanto na imanência em busca da vida boa quanto em algo que lhe reporte para a esfera da eternidade, isto é, para algo que exceda o florescimento humano. O tempo secular moderno trouxe diversas incertezas para a vida do agente humano lançado na imanência e um apelo para a tomada de posição ética no relacionamento com Deus. As demandas da modernidade levaram os agentes humanos a redescobrir os elementos que viabilizassem a experiência com a plenitude, sendo que foi isso que movimentou e reuniu as energias dos agentes para buscarem os dispositivos imanentes na perspectiva de vivenciar estas experiências de novas condições de crenças. Pode-se afirmar que algumas experiências imanentes desencadearam vivências com novos significados na constituição da identidade, tais como arte, literatura, poesia e a noção de contingência na finitude da vida desencantada. O que Taylor (2010a) toma como tarefa será a busca pelas fontes morais que possam capacitar os agentes humanos a viverem os diversos compromissos universais na perspectiva



dos direitos humanos e com a noção de bem-estar. O objetivo maior será o de recuperar o significado relacionado à era da mobilização que visa construir a ordem política, tomando como fundamento os fatos que são operados no cotidiano. O dado relevante é o de que, apesar desta valorização de afirmação da vida cotidiana, não houve a anulação da presença e do influxo das religiões na esfera pública moderna secular. Viver na temporalidade secular remete, conforme Taylor (2010a, p. 830), “[...] a consciência mais antiga de tempos mais elevados desapareceu e permitiu o crescimento de novas noções de tempo e memória”. A afirmação da vida cotidiana, diante dos tempos mais elevados, deixa de fazer sentido na esfera pública secular; assim, é a sucessão dos tempos comuns que atinge seu grau potencial mais alto.

Em sua reconstrução genealógica, Taylor demonstra como funciona o movimento das narrativas festivas, trágicas e os instantes *kairóticos* que desaguardam numa concepção interpretativa de corte transcendente. Ao lidar com essas experiências que as pessoas, segundo Taylor (2010a, p. 833), “[...] se sentem unidas nas ações de luto e estas agora se fundem num vasto tributo comum, criando um novo momento *kairótico*, um momento decisivo na história de muitos indivíduos e nas ações comuns da sociedade”. Diante desta situação, o que se nota é a busca intensa por significado da parte dos agentes humanos, tendo em vista que, a instigação contínua nestes momentos de junção, pois parecem dar retorno a alguma relevante necessidade que é sentida em meio à multidão solitária que vigora atualmente. A forma de localizar o significado recaiu de forma recrudescente sobre a vida do agente atomizado, quando a afirmação da vida cotidiana entrou em jogo e a esfera que está para além do florescimento humano deixou de ser o fato mais relevante na vida dos agentes humanos. Ora, o que passou a vigorar como mais importante será a estrutura imanente que objetivou a forma do bem-estar na vida hodierna, pois, segundo Taylor (2010a, p. 835),

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 e 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. Um importante aspecto do mundo é que essas narrativas ficaram sob ataque.

Efetivamente, tanto a promessa do progresso quanto o da evolução da ciência, não conseguira garantir a concepção de plenitude que estava em jogo, isso, fundamentalmente, pela razão de as duas grandes guerras terem frustrado todo o otimismo presente no imaginário social da modernidade secular. Logo, a forma de como deveria ser encarar a vida ficou fragilizada, pois, segundo Taylor (2010a, p. 836), “[...] ficamos com uma visão da vida humana que é vazia, não consegue inspirar compromisso, nada oferece que realmente valha à pena, nem responder à ânsia por metas às quais podemos nos dedicar”. Contemporaneamente, ao lermos as reflexões taylorianas, notamos que uma das evidências expostas será a de que a busca por completude se faz presente nas vidas dos agentes humanos como um valor irrenunciável. A opacidade que advém das articulações argumentativas da racionalidade instrumental e tecnicista não tem mais condições de oferecer o contentamento verdadeiro e último para estas formas de vida. Este modelo de narrativa sofreu uma espécie de enfraquecimento, pois, ao ser criticado, o que foi colocado em exame é a sua proposta de eficácia. Uma das vias implicadas nas relações humanas na linha do significado e sentido será configurada por meio de três linhas de força na modernidade: (i) a que se ergue como força por meio da natureza; (ii) a que é operada por meio da arte e por fim (iii); a dos rituais que lidam com o fenômeno da morte. Assim, em meio a um modelo de sociedade que se encontra esvaziado, a procura pelo sentido encontra-se calcada nas interpretações de ordem fundamentalmente imanentes. Ademais, os apontamentos se dirigem até as perspectivas de ordem mais significativas, que tendem às aspirações que se encaminham à procura da felicidade. O dilema do significado do que seja da felicidade sempre está em voga na interpretação do sentido do tempo histórico. Nesta direção, segundo Taylor (2010a, p. 840),

Mas esse é exatamente o problema. O tipo mais profundo, mais forte de felicidade, mesmo no momento, está mergulhado numa ideia de significado. E o significado parece negado por certos tipos de final. Esta é a razão pela qual a maior crise em torno da morte deriva do falecimento de alguém que amamos. “Alle Lust will Ewigkeit [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. E quando olhamos em retrospecto para nossa vida juntos, aqueles momentos felizes, aquelas viagens no verão estavam banhadas na consciência de outros anos e de outras viagens que pareciam estar vivas na atual. Este é o Grande Retorno, o verdadeiro “ewige Wiederkehr [eterno retorno]”, não apenas a recorrência de algo semelhante, mas o retorno do que estava morrendo naquele momento.

Mesmo que a vida humana seja marcada pela sua fugacidade, as aspirações ligadas à perenidade são uma constante, tendo em vista que a esperança relacionada à noção de que a finitude e a curta duração da vida não sejam fatores determinantes de seu fim, na linha da renúncia plena de seus vigores pulsantes. O que ocorre é a virada para dentro da importância do sentido de transcendência, renovando tudo o que é achado na própria trama da imanência. Desta maneira, as diversas tensões dilemáticas estão postas nas variadas esferas de dimensão humanista e da própria concepção de fé. No entanto, na visão tayloriana, se faz necessário tratar dos dilemas e das demandas que o humanismo exclusivo e fé têm de tratar de forma irrevogável na esfera pública da modernidade secular. Os desafios que se erguem são os de localizar quais sejam as fontes morais que tornam os agentes humanos capazes de viver segundo os compromissos universais robustos dos direitos humanos e os de bem-estar. Por conseguinte, a tarefa de desvelar e evitar as ameaças de estabelecimento da violência comportam estes tipos de situação que podem retornar como algo corriqueiro na vida, sendo que, supostamente, tinha sido colocado de lado definitivamente em momento anterior. A tensão segue, para Taylor (2010a, p. 846), “[...] de um lado possuir as respostas que outro não tem, verificamos que ambos enfrentam as mesmas questões, e cada um com alguma dificuldade. Quanto mais refletimos, mais minadas são as tranquilas certezas da “virada”, seja ela transcendental ou imanente”. Com efeito, o processo de secularização vai se mostrando como um fenômeno deveras hermético, sendo que as discussões tomam, assim, o rumo das questões de natureza ética entre as posturas que buscam pela noção de transcendência e aquelas que miram somente a satisfação dos desejos da ordem moral imanente. Nesta perspectiva, segundo Kotz (2018, p. 125), “[...] 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”. Ora, o problema do lugar da transcendência na reflexão tayloriana ganha vulto conforme vai sendo desdobrado o significado da aporia e do lugar dos influxos das religiões na esfera pública secular moderna.

As percepções fenomenológicas traçadas por Taylor sobre esta questão do problema do lugar e os influxos das religiões na esfera pública secular moderna, com sua força de transcendência, seguirão três linhas de articulação da aporia exposta em meio às experiências de plenitude e de efervescência que extravasaram

as estruturas da imanência. A linha inicial é a da fonte da transcendência que será pautada pela motivação e o desejo de interpelação performática dos agentes humanos que se movimentam no sentido de se orientarem para cooperação de forma fática quando buscam resolver os problemas e os elementos críticos que estão vigentes no mundo hodierno. Aqui se nota a iniciativa fortemente humanitária que é guiada pela prática do bem e mostra-se como uma marca peculiar no modo de agir dos agentes na civilização moderna, pois esta está comprometida com os diversos projetos de ordem social, cultural, religioso e humanitário que são operados nos diversos espaços da esfera pública democrática secularizada. A motivação imperativa será a de estar realizando o denso desejo de busca por significado, que ecoa insistentemente na vida dos agentes humanos na dimensão de se estar em harmonia com o todo. Existem diversas figuras na história que se erguem como grandes paradigmas da prática do amor na sua forma *agápica*, sendo vetores de inspiração para os agentes humanos e até servindo de ponto de contato com a esperança inspirada na transcendência. Todavia, para Taylor (2010b), estes são espaços em que a força da transcendência consegue evidenciar-se no mundo da vida, e que esta se coloca para além do seu eclipse, pois, assim, emerge o dado de que os agentes humanos estão próximos da divindade ao obterem a efetivação da aspiração do amor advindo daí, que opera novamente na imanência da vida das pessoas. O que será a referência da busca por significado é a promoção da sociedade de benevolência, que se autoalimenta com as mais variadas experiências afetivas e que podem ser interpretadas como a extensão da luz divina.

Outra fonte importante será a da própria transcendência que faz referência à procura da questão do sentido, ou seja, aqui se trata de uma gama de experiências que se mostram como sendo excepcionais, dentro das estruturas de mundo fechadas da ordem imanente, na perspectiva de se notabilizaram por sua abertura para a semântica do sentido advindo da transcendência. Em suas análises, Taylor articula uma linguagem que mantém diálogo com pensadores atuais no sentido de lidar com a sutileza de suas linguagens filosóficas, literárias, artísticas, naturais e estéticas, na linha de manifestação das experiências de sentido. Sendo assim, segundo Kotz (2018, p. 126), “[...] essas experiências são um caminho possível para a aproximação com o sagrado, uma grande possibilidade de aspiração a Deus”. Neste pano de fundo, o que se nota é que a experiência da conversão excede as circunscrições das estruturas de mundo fechadas no campo da estrutura imanente.

A conversão de suas nuances, no sentido de ser uma experiência autêntica e verdadeira, fomenta uma série de mutações na vida do agente humano. Tais mutações acabam produzindo impressões de contato e de aproximação com a totalidade do mundo circundante, e ainda com tudo aquilo que seja indispensável para o aguçamento da atenção e do desejo de averiguação na vida nos agentes humanos. Entretanto, a conversão intensifica a forma de busca por conhecimento afetivo e substantivo daquilo que a move e de sua convicção no sentido de que se faz necessário viver o processo daquilo que se acredita com veemência devota. A conversão realmente excede o modelo de linguagem racionalista, objetivista e instrumental que domina a modernidade. Quando entra em jogo a concepção de linguagem religiosa, o que se percebe é que existem certa sutileza e sensibilidade que agem na linha da mudança de paradigma da fonte transcendente para a imanente.

Ora, esta forma linguística tem elementos afetivos e apaixonados de modo que se torna viável a aproximação com a esfera de vivência experiencial com o divino. Sendo assim, a reflexão tayloriana sobre as novas condições de crença no que tange à questão das conversões, indicam que a motivação do evento de conversão dos influentes escritores e artistas nos últimos séculos, abrange este aspecto. Logo, segundo Taylor (2010a, p. 853-854),

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. Flannery O'Connor, que não admitiu ser uma nova convertida, mas que sentiu essa pressão de modo agudo, falou do "conflito entre uma atração pelo Sagrado e a descrença nele que respiramos na atmosfera de nosso tempo". Ela falou também de como, no seu gênero de realismo, ao qual ela às vezes aplicou o termo "grotesco", o escritor utiliza "uma imagem extrema para associar um exemplo da vida cotidiana com 'um ponto não visível a olho nu, mas crido por ele firmemente, tão real para ele, de verdade, quanto àquele que todo mundo vê". Esse "ponto não visível" é o ponto situado fora do sistema autocontido da explicação corriqueira, aquele em relação aos quais todos os nossos significados ordinários mudam, o gonzo da mudança de paradigma. O artista nos leva, "deixando psicologia e sociologia para trás, 'rumo aos limites do mistério'".

Nesta perspectiva, observo que no pensamento tayloriano as conversões estão situadas no campo categorial dos *insights*, pois estas extrapolam as variações imanentes e forjam a renovada maneira de expressão que se mostrou muito mais

vasta. No caso da expressão de ordem religiosa, fundamentalmente, quando se centra o olhar na tradição cristã latina, encontramos uma justeza que se expressa numa gama de exercício disciplinar, de regras e pela via de um aparato racional sistematizado que encapsulou as experiências de fé em seus aspectos afetivos. A partir do avanço do processo de desencantamento do mundo e uso da razão instrumental na esfera pública democrática, pois a religião cristã foi alvo de certa excarnação, o que aconteceu foi uma travessia das formas corporificadas e encarnadas de vida religiosa para o patamar do cultivo da vida religiosa que se centrou mais na forma da religiosidade cerebral. Este modelo de excarnação religiosa gerou entre os agentes um tipo de afastamento do sentido mais afetivo, que é originário do cristianismo primitivo. Assim, a vivência da experiência religiosa perdeu este sentido, que animou diversos movimentos religiosos que em razão dos vínculos afetivos e de espiritualidades que exigiam devoções encarnadas na vida de fé das pessoas, como algo que foi caindo em desuso em detrimento de uma vida de fé mais iluminada. Logo, Taylor (2010a) apresenta três vias de conversão, sendo que o ponto de contato entre elas será um apego ao desencantamento vigente no curso da modernidade secular, porém, esta situação poderia até mesmo fazer com que estas posições se colocassem em combate por meio de uma postura que fosse crítica da modernidade, reacionária e ainda defensora do conservadorismo atuante no antigo regime. O robusto *insight* encontra-se presente na atitude experiencial traçada ao longo da vida moderna, que podemos acompanhar nas imagens das seguintes personagens: (i) Ivan Illich; (ii) Charles Péguy e; (iii) Manley Hopkins.

A via inicial apresentada por Taylor é aquela aberta por Ivan Illich, que foi um dos mais sagazes críticos da esfera pública cultural moderna. Um dos postos de articulação do pensamento de Illich será o de retomar o valor da experiência mística da vida evangélica, tendo o seu exemplo por excelência expresso na parábola do Bom Samaritano. O enfoque está centrado em restaurar o fator motivador de uma espécie de ação estabelecida pelo agente humano que se orienta pela prática do bem, ou seja, assim, tem-se um tipo de convocação que provoca o jogar de um olhar para acolá das meras regras, das normatividades e dos códigos instaurados no seio da vida cultural em seus desdobramentos que privilegiavam discursos unilaterais. Dito isso, podemos observar nesta direção que, segundo Kotz (2018, p. 128), “[...] 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”. A reflexão tayloriana indica que não se faz possível viver de forma totalmente desregrada e isenta de códigos legais; a operatividade da lei é algo de essencial para o funcionamento do arranjo social. Os códigos morais são necessários e devem ser incutidos nas mentes das novas gerações. Assim, segundo Taylor (2010a, p. 865), “[...] 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 [...]”. A figura de Illich representa a imagem de um significativo pensador moderno que detém uma gigantesca sensibilidade e percepção de ordenamento do mundo do sistema de normas, dos aparelhos burocráticos que foram sendo forjados nos discursos institucionais da era secular.

Contudo, Illich recupera a noção de contingência na linha de ser um fator central de articulação da vida para que exista tanto de motivação na perspectiva do sentido, assim como do significado, em meio às novas condições de crenças na visão tayloriana. A meta de Illich não é a de destruir o uso das regras, todavia, lançar outro modo de encarar as coisas na de superação das normas em si mesmas, ou seja, deve-se abrir o campo interpretativo para outras formas distintas de ser ler a mesma coisa, observando a pluralidade e as possibilidades mais diversas. Ademais, o que se busca é a posição da sabedoria que deseja utilizar a concepção de ação que seja equilibrada diante destas demandas dilemáticas modernas. Nesse sentido, para Taylor (2010a, p. 866),

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 redes de interesse pela vida, que não devem ser sacrificadas ao código, que de tempos em tempos devem até mesmo subvertê-lo. Essa mensagem procede de certa teologia, mas poderia ser ouvida por todas as pessoas. Tenho argumentado, seguindo Illich parcialmente, que tem havido, no Ocidente, uma tendência muito antiga no sentido de identificar fé cristã e ordem civilizacional. Isso não só perde de vista a transformação plena para a qual os cristãos são chamados, mas também nos faz perder o distanciamento crítico crucial da ordem que identificamos como cristianismo, quer se trate do que está estabelecido no presente ou de algum anterior que estamos lutando para restaurar. Illich acha que essa tomada do cristianismo por parte de uma ordem que nega o seu espírito é o mistério do mal (*mysterium inequitatis*, p. 169-170). Mesmo que não se chegue a esse ponto, é possível ver os perigos inerentes a isso.

Por conseguinte, a avaliação de Illich, desde o pensamento tayloriano, nos condiciona a vermos que o fator crítico se encontra no fato de que qualquer caminho que se apresente como sendo a única via que conduz à plenitude, cai em descrédito, pois até mesmo os mais excelentes códigos e normas são passíveis de falibilidade. A meta aqui será a de expandir a consciência dos agentes humanos para que estes possam entender o pano de fundo pluralista em que vivem na modernidade e não fiquem reféns de códigos que sejam rigorosamente severos. O contraponto de Illich será o de retomar as práticas que atuam na dimensão da forma de vida espiritual e comunitária com base no fator constitutivo da criatividade. A via seguinte é a postulada pelo eminente poeta e ensaísta francês Charles Péguy, que foi um contumaz crítico da postura que joga o seu olhar que seja meramente pautado pelo objetivismo e a instrumentalização da realidade. Para Péguy, cabe fazer a retomada do passado no sentido de conservar a tradição que envolve valores e a reflexão sobre estes, porém, a meta central será de incitar uma práxis em sua forma criativa. Nesta linha, Péguy enfatiza o valor da tradição no sentido de esta deter a força inspiracional divina, como uma espécie de significado e o resgate renovador interno que demonstra o traço da criatividade do espírito. Nesta perspectiva, segundo Taylor (2010a, p. 870),

Ademais, não se tratou da questão de como estudar o passado, mas ela teve significado prático importante. O que estava em jogo não era apenas como tomar conhecimento do passado, mas 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 fossem carimbadas dentro dela. A renovação criativa só foi possível na ação, que, por sua própria natureza, precisa ter certa profundidade temporal. Esse tipo de ação precisa inspirar-se nas formas que foram moldadas num passado mais profundo, só que não mediante a simples reprodução mecânica, como ocorre com o “hábito”, e sim mediante a reaplicação criativa do espírito da tradição.

Em certo sentido, conforme Péguy, a questão não se centra na repetição dos acontecimentos do passado, entretanto, o dado mais relevante será o de agir na dimensão de uma fidelidade de ordem criativa em relação à tradição e a mística. No caso da mística, existe a posse da continuidade como o liame que está anexado ao passado que joga luzes no tempo presente, pois este é marcado pela força da liberdade e da não dominação e atos de repressão. Com a conversão de Péguy, o que se deu foi o deslocamento para uma condição de ação autêntica, sendo



marcada pelo reconhecimento de operações ativas desde a perspectiva mística. Com efeito, viver a máxima da liberdade, de acordo com Kotz (2018, p. 129), “[...] 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 [...]”. Dentre as fontes temos, conforme Taylor (2010a, p. 873), “[...] “antique [seu amor pelo pensamento e pela cultura gregos], juive [sua admiração pelos judeus e pelo judaísmo], socialiste, la chrétienne [a antiga, a judaica, a socialista e a cristã]”. Sendo assim, foram as ações destas fontes de fomento que desencadearam a busca e o encontro de sua própria vocação na direção de ser um chamado mais sublime. O modo por meio do qual Péguy sustenta a sua descoberta será pautada pelo desvelamento das condições de autenticidade e reconhecimento como viabilidade de se experienciar renovadas possibilidades. Ora, as esferas da espiritualidade e da vida eclesial ativa são resultantes do imperativo da dádiva da comunhão, pois esta demonstra a força relacional da harmonia em que a concepção de vivência da espiritualidade permanece sendo algo ligado ao fator da encarnação que gera a vida de fé de modo vivaz. A última via cotejada que Taylor nos apresenta é aquela aberta pelo poeta e padre jesuíta Gerard Manley Hopkins.

Nesse contexto, a crítica de Hopkins se erige por meio da identificação no pano de fundo da forma de pensar a cultura moderna que é determinada por uma postura exígua, quando se visualiza a vida humana ao ser baseada na centralização da máxima da razão instrumental disciplinadora. Como bem se observa neste contexto moderno pós-romântico, perde-se, segundo as reflexões de Péguy e Hopkins, na interpretação de Taylor (2010a, p. 880), “[...] o contato com o mundo natural que nos rodeia e, ao mesmo tempo, com uma dimensão mais elevada em nossas próprias vidas”. O que passa a imperar é a governança do fator econômico e a instrumentalização das relações humanas pela técnica que forjaram o desencantamento em relação ao belo que existe no mundo natural. A forma da exploração economicista moderna vai ganhando cada vez mais força na gestão das vidas e na exploração das forças materialmente naturais do mundo. Hopkins tem o objetivo de restaurar a potência que a linguagem poética esboça como sendo a via de se ter acesso a Deus como um fator nuclear na forma de interação social. Assim, para este autor, será com a poesia que se tornará possível fundamentar a senda que gerará o liame pertinaz com tudo aquilo que de mais profundamente espiritual existe, pois assim, para Taylor (2010a, p. 880), “[...] a fala, a expressão linguística,

faz coisas existirem para nós de um modo novo, o modo da consciência ou reflexão ‘Besonnenheit’, o termo usado por Herder”. O dado relevante será o de que a modernidade tomou a direção de utilizar o modelo de linguagem mais objetiva e verificável, passível de demonstração na dimensão de se encontrar a verdade. Como esta forma dominante de narrativa unívoca, os espaços para a fruição da linguagem poética ficaram reduzidos justamente por esta forma de linguagem não ser, em última instância, objetivável, e muito menos oferecer as condições necessárias para se estabelecer a forma da verificação do mundo externo. Contudo, fica expresso que esta linguagem poética faz parte da esfera relevante da vida cultural dos agentes humanos desenvolvidas como subjetividade na modernidade.

Ademais, para além da forma da linguagem poética que pode ser uma catalisadora do modo de aproximação e sentido nas relações sociais, os agentes humanos articulam a configuração criativa dos dispositivos dos símbolos. Estes são de grande importância no uso da linguagem, pois nesta perspectiva, conforme Taylor (2010a), encontra-se o elemento central que diz respeito ao trato de um único vetor de referência que seja capaz de abrir a questão do domínio de sentido, ou seja, tem-se a única forma que seja capaz de realizar por meio de imagens, determinados sentidos que passam a conferir existência para os agentes humanos de outros sentidos mais de significação de esferas da vida humana. Desta forma, as coisas que dizem respeito ao infinito ou ao próprio Deus, que envolvem os sentimentos mais íntimos dos agentes humanos, são passíveis de ser mudada para a configuração de objetos que pululam os pensamentos e a forma de se considerar a via da expressividade do sentido da forma simbólica. Com efeito, será pela forma da linguagem simbólica que os agentes humanos gerarão e irão reconfigurar os símbolos que oferecem novos significados, com o seu devido valor na perspectiva da efetivação simultânea relacionada às ações que são evocadas na agência do *self* protegido no mundo. Sendo assim, os símbolos são eficientes até o ponto de objetivarem nos pensamentos dos agentes humanos, as coisas que não podem ser vistas e que porventura pertençam à esfera das realidades espirituais. A poesia, para Hopkins, será o vetor linguístico que viabiliza a possibilidade de se ter um possível encontro com a divindade. Nesse ponto, para Kotz (2018, p. 130), “[...] a poesia passa a ser uma possibilidade, um *insight* em direção ao encontro com Deus, uma experiência de sentido [...]”. O problema da linguagem na modernidade como

algo meramente instrumental aparece como um dispositivo que, conforme Taylor (2010a, p. 883),

Frequentemente se fala disso como de um nivelamento ou empobrecimento da *linguagem* e não simplesmente como de uma compreensão inadequada da linguagem por parte de (alguns de) seus usuários. Isso também decorre da compreensão de linguagem que estou descrevendo aqui. 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). A poesia pode ser vista como um evento dotado de força performativa, palavras que estabelecem contato, torna algo manifesto pela primeira vez. Mas que evento é esse? À parte das interpretações em sua maioria subjetivistas que resenhei acima, há também um lado objetivo: algo que transcende a linguagem é manifesto, é liberado. Mas isso também possui um aspecto inevitavelmente subjetivo.

Não obstante, a linguagem de corte poético demanda dos agentes humanos uma gama de critérios exigentes, ou seja, atitudes de atenção e sensibilidade no que concerne às realidades que exacerbam a dimensão do olhar objetivo e um tipo de visão que seja observacional e capacitada para tecer tais análises. Esta questão se dá, mediante o domínio do comercial, do instrumental e da ocupação com a materialidade dos bens inerentes à imanência no que condiz à esfera da criatividade e dos novos significados, pois o que aconteceu foi a anulação de suas potencialidades. Sobretudo neste contexto, segundo Kotz (2018, p. 130), “[...] só um sujeito atento e autêntico reconhece neste mundo turbulento, as novas formas e aspirações para se alcançar caminhos de significado e plenitude”. Na linha da reflexão poética tecida por Hopkins, em todas as peculiaridades atomizadas que dizem respeito ao agente humano como *self* protegido constata-se obnubilada a faísca de singularidade que remete sempre para aquilo que está posto para algo de mais além. Por conseguinte, a imanência da existência que está colocada na linha da singularidade, implica o fato de que cada agente humano atomizado esteja diante da divindade no tempo presente. Hopkins orienta a sua análise para a esfera da vida em comunhão, onde a ligação do propósito de Deus se relaciona com as suas criaturas, isto é, faz-se a demonstração do reconhecimento da contiguidade dos agentes humanos com a divindade que lhes criou. Na visão tayloriana, a via aberta por Hopkins denota a demanda por fidelidade, sendo esta uma referência que direciona o entendimento para a dimensão do sentido e significado. Com esta postulação contributiva, o poeta e padre jesuíta ressalta a importância de caminhos

heterodoxos que proporcionam experiências com a divindade, isso mediante o pano de fundo nada propício e até mesmo hostil das novas condições de crenças da esfera pública secular moderna.

Inerente às múltiplas modernidades enquadradas pela reflexão tayloriana, o que se tem como mais uma fonte importante é a transcendência na imanência que o próprio agente humano passa a experimentar na modernidade, desde a sua condição existencial de *self* protegido em sua identidade. O que Taylor ressalta é a percepção do agente humano em relação às exigências éticas diante do transcendente, é uma realidade irrenunciável. Contudo, não necessariamente, esta posição irá encontrar Deus pelas vias metodológicas tradicionais que foram consagradas e que vinham sendo utilizadas pelos influxos das religiões desde os seus lugares na esfera da pré-modernidade em diante. Pela via do clamor referente ao ético, os agentes humanos modernos forjaram renovadas formas de espiritualidades que englobam o agir, a afetividade e a expressividade do seu corpo como vetores que proporcionam a superação da sensualidade e ainda, a sua interação com a força metafísica da plenitude. Sendo assim, segundo Taylor (2010a, p. 894-895),

Desfazer a redução consistiria em redescobrir o modo como a vida em nossas cercanias naturais, bem como o sentimento corporal, a ação corporal e a expressão corporal podem ser canais de contato com a plenitude. No passado, a vida religiosa era repleta de tais modos e rituais corporais. Mas foram precisamente estes que tenderam a ser marginalizados com o avanço da Reforma, por formas mais cerebrais de fé e ritual cristãos e, em seguida, pelo mundo secular disciplinado, desengajado. Porém, o desejo não será negado aqui, e não provoca surpresa o fato, do cristianismo que mais rapidamente cresce o pentecostalismo, com muita frequência abre um espaço importante para rituais corporais, particularmente de cura. Mas isso se contrapõe ao que muitos cristãos ocidentais veem como a maior conquista da Reforma religiosa durante todo o período moderno. Nisso reside outra importante fonte potencial de conflito.

No entanto, a sensação da existência do espectro de mal-estar no âmbito da imanência, desencadeia no agir dos agentes humanos, religiosos ou não, na esfera pública em expansão na modernidade secular ao buscar continuamente a variabilidade de caminhos que alternativos, ou seja, o que se quer são as ações dos influxos e das formas inéditas de espiritualidade múltiplas em meio às novas condições de crenças. O desejo pela concepção de significado e o anseio pelas experiências religiosas, acabam desvelando a gigantesca aspiração pela busca da perenidade. Tensionando esta posição, existe o enorme desejo pela transformação

da trama imanente que age como fonte inspirativa e motivadora da cultura secular moderna. Na perspectiva tayloriana, as religiões participam de forma designativa, desde os seus lugares e influxos significativos na formação das condições de crença da esfera pública secular moderna. Entrementes, segundo o filósofo canadense, existem duas linhas que são heterogêneas e indicam o futuro dos influxos participativos do que venha a ser o espaço da espiritualidade na vida dos agentes humanos na modernidade. O aspecto inicial será relacionando esta questão que envolve o futuro, e tem a sua referência ligada ao elemento antevisto de que as religiões estão paulatinamente diminuindo o seu tamanho, porém, ainda assim, os influxos ativos das religiões na esfera pública moderna não serão extintos por completo. Logo, segundo indica Kotz (2018, p. 131), “[...] o que não se pode apagar é o desejo de busca por alguma forma de crença, uma explicação para as coisas”. Ora, o aspecto seguinte sobre o futuro das religiões na esfera pública moderna secular é aquele que envolve os agentes humanos com as suas capacidades de oferecerem respostas para a realidade do transcendente. Neste sentido, todos nós, de acordo com Taylor (2010a, p. 897), “[...] temos algum senso para isso, que emerge do fato de identificarmos e reconhecemos algum modo do que chamamos de plenitude e da busca por ater-nos a ele”. O que se observa nas análises taylorianas é o dado de que esta procura pela plenitude acaba sendo a implicação irrenunciável advinda da realidade transcendente.

Contudo, ainda neste contexto de análises das novas condições de crenças moderna, conforme Taylor denota-se que os agentes humanos carregam consigo um senso de plenitude, pois assim, não se constata a existência de um vazio pleno sobre esta questão primordial das fontes religiosas e morais que animam suas vidas. Todavia, uma gama enorme de agentes humanos seculares tomou como fundamento, a cultura civilizatória humanista exclusiva imanentista, pois esta posição se caracteriza como um gesto de negação ao acolhimento da realidade transcendente como fonte de ação em suas vidas. Sendo assim, fica cada vez mais iniludível que o processo de secularização social ganhe contornos de sentido e significados para dentro da estrutura de mundo fechada fortemente imanentizada. Ademais, não basta relegar às crenças religiosas um desvalor para que o processo de secularização se expanda. Isso muito menos desembocará na privatização e no declínio dos influxos religiosos com seus significados na esfera pública secular moderna. Entretanto, na visão de mundo de Taylor, o que poderá acontecer será o

espectro de que as novas condições de crença manterão as religiões com seus espaços e influxos atuantes no pano de fundo da esfera pública das sociedades democráticas modernas, tendo em vista a busca pela plenitude de sentido no reencantamento da vida, tanto pela via do florescimento humano ou na perspectiva de transformação que produz formas de vida que sejam plenificadas.

Com isso, a reconstrução deste cenário das novas condições de crenças hodiernas assevera que a era secular moderna, a seu modo, nos indica que, segundo Taylor (2010a, p. 629), “[...] estamos recém no início de uma nova era de busca religiosa, cujo resultado ninguém é capaz de prever”. Deste modo, denoto que, para o filósofo canadense, a senda de constituição configurativa da identidade do agente humano, seja secular ou religioso, passa pela marca da busca por autenticidade na autorrealização de sua plenitude. Ora, isso envolve a realidade de se inclinar para a transcendência, pois os agentes humanos no seu estado de seres livres estão abertos para a interação com suas alteridades em todos os níveis. Por conseguinte, o trajeto que se configura como via de busca pela plenitude, se orienta numa ação que visa de fato, o encontro com o bem. Assim, o que aconteceu foi que houve o deslocamento de um tipo de mundo onde o papel da plenitude era destituído de aporias, quer seja na forma externa ou interna a vida humana, pois, neste contexto, temos uma era repleta de conflitos onde esta forma de interpretação acaba sendo desafiada por outras que situam a plenitude num abrangente espectro de vias que são as mais diferentes que envolvem a busca por sentido e referência para a vida humana. Por fim, segundo Taylor (2010a, p. 29), “[...] é disso que se trata em muitas das importantes lutas travadas mais recentemente”. (em comparação com uma época anterior, quando as pessoas lutavam até à morte por diferentes leituras da interpretação cristã). Então, o pensamento tayloriano faz uma leitura do fenômeno religioso na linha distintiva, de designação do discernimento entre as fontes transcendentais e as imanentes, pois busca estabelecer uma condição intermediária na sua interpretação sobre os significados da secularização<sup>82</sup> na esfera pública moderna.

---

82 Temos que considerar nesta perspectiva a argumentação exposta por Helfer (2013, p. 33), em que seja possível estabelecer um nexo entre a secularização e o avanço da modernidade no sentido de as sociedades modernas (entendendo-se por este também as contemporâneas) são sociedades que crescem com a secularização. Não no sentido de que sem as crenças religiosas o mundo vai melhor, mas no sentido de que o espaço das estruturas políticas, erguido por pessoas crentes e não crentes, por pessoas com crenças diferentes e até dispares, quando se unem na consecução da coisa melhor. As estruturas políticas sendo conduzidas pela mão de ferro de aplainamento religioso sempre provocaram sofrimento, guerras e embrutecimento pública, avança da conduta humana.

### 5.3 CIDADANIA COMPLEXA COMO SIGNIFICADO DO LUGAR DAS RELIGIÕES NA ESFERA PÚBLICA MODERNA PLURALISTAS SEGUNDO CORTINA

Após as análises reconstrutivas tecidas acerca das posições de Habermas e Taylor sobre a questão levantada, de quais sejam os significados da secularização e o lugar das religiões na esfera pública moderna, pontuo que, ainda que em certa medida, o meu pensamento filosófico concorde com grande parte dos traços hermenêuticos das posições esboçadas tanto por Habermas como por Taylor sobre a questão, na última seção deste trabalho, recorro à outra posição filosófica que me parece ampliar e complementar o tratamento do problema tematizado ao longo desta investigação. O significado disso é condizente com a noção de que ao ampliar e complementar os argumentos destes filósofos, Cortina oferece uma interpretação complementar pautada numa ética cívica propositiva, que se insere dentro da esfera pública democrática com o objetivo de por meio do conceito de cidadania complexa, reconsiderar e enfrentar de forma otimista os desafios de se repensar de forma prática o complexo equilíbrio entre os mínimos e os máximos éticos onde entram em jogo as coexistências dos agentes religiosos e seculares, tendo assim em mente qual seja o papel das religiões no marco do conceito de vida cidadã nas democracias seculares. Contudo, apesar desta proposição pertinente no trato do problema, em minha avaliação, Cortina acerta pelo fato de indicar que muito antes de existirem cidadãos religiosos ou seculares, o que existe de fato é o imperativo presente na tarefa de se fazer a construção da noção de cidadania complexa no âmbito da ética cívica.

A concepção de cidadania complexa amplia e complementa o debate sobre os sanificados da secularização e o lugar das religiões na esfera pública moderna, isso se dá dentro do campo de debates que foi traçado acima com uma posição tenuemente distinta das outras concepções filosóficas. Quando Cortina diferentemente de Habermas a sua leitura do fenômeno, o que se ergue como preocupação não são os critérios linguísticos de inserção dos discursos religiosos na esfera pública no contexto das democracias pós-seculares. E também de forma distinta a de Taylor, que faz uma genealogia analítico-fenomenológica da constituição daquilo que seja a redefinição do significado de se viver em plenitude numa era secular moderna. Cortina trabalha com a noção de ética civil na perspectiva da filosofia prática que procura fundamentar a constituição da vida

cidadã levando em conta a complexidade desta tarefa. A filósofa da razão cordial leva a sério antes de tudo o encargo de teorizar sobre aquilo que possa vir a ser uma vida cidadã nos marcos das crises das democracias contemporâneas, sem renunciar a sua complexidade e ao fato dos desafios da coexistência entre religiosos e seculares. Para tanto, ela trabalha com a noção de cidadania complexa onde se ocupa em lidar com a gestão dos conflitos interculturais, sendo algo que me parece ter sua importância devido ao fato de oferecer um tipo de procedimento mais adequado, hoje, para tratar os conflitos que as demandas da diversidade, do pluralismo, da complexidade e da conflitualidade vão ganhando nos espaços comunicativos das democracias deliberativas. Em minha avaliação, os argumentos de Habermas permanecem presos ao formalismo dos moldes kantianos naquilo que me parece remontar a ideia de uma religião nos limites da pura razão. No tocante ao caso de Taylor, constato que os limites de sua metodologia de confecção filosófica se movem na linha da dependência de uma filosofia da história setorizada e que ganha força com a sua reconstrução analítico-fenomenológica desde os pressupostos do processo e sentido de se viver numa era secular, circunscrita à condição limítrofe do mundo cultural do Atlântico Norte em suas consequências forjadas pelo processo de secularização somente destas paragens geográficas.

Avalio que desde a dimensão do pensamento de Cortina na linha da filosofia prática, o que acontece é a ampliação complementar das posições anteriores no sentido de estabelecer um trato do significado da secularização e lugar das religiões na esfera pública, com a preocupação de oferecer as bases dos critérios que sejam comuns para que os agentes, independente de ostentarem visões de mundo religiosas ou seculares, possam estabelecer relações de coexistência em meio às diversas culturas nos regimes democráticos estruturados na dimensão da ética da razão cordial e perpassado pela visão de mundo da constituição da cidadania complexa. Esta forma de pensar tem a pretensão de lidar com as diferenças no conjunto dos valores morais compartilhados pelas diferentes comunidades e indivíduos em sociedades moralmente pluralistas. Isso é o que lhes permite construir um mundo em cooperação fundado na base moral comum para que possa ser minimamente compartilhada. Minha tese é a de que, em termos de filosofia prática, não basta ter critérios linguísticos para inserção de cidadãos na esfera pública ou erigir uma fenomenologia histórico-religiosa para apreender o sentido de se viver numa determinada sociedade secularizada. Entendo que a posição interpretativa



complementar de Cortina tem razão ao me ajudar avaliar que o empreendimento que ela propõe pode ser a fundamentação razoável para se estabelecer a fundamentação comum de um modelo de ética civil que age na linha do uso da razão cordial e na constituição de um paradigma de cidadania, que seja marcado pela categoria da complexidade, sendo isso algo que nos ajuda a não fomentar a prática de classificar as pessoas como cidadãos de primeira e de segunda categoria. Desta forma, Cortina ajudar a pensar o problema da segregação dos excluídos e oprimidos de forma propositiva até ao ponto de refletirmos sobre qual seja o lugar das religiões na esfera pública secular e a utilização da racionalidade cordial para o estabelecimento de uma posição primeira de ética civil em vista da formação cidadã. A filósofa espanhola considera como sendo valiosos os instrumentos simbólicos que as religiões oferecem para a atenuação das mazelas e sofrimentos das criaturas dominadas e oprimidas no coração de um mundo sem coração. Tudo isso tem como meta para Cortina a construção de uma vida cidadã como pessoas independentes de sua visão de mundo ulterior.

Faço menção à posição esboçada pela filósofa espanhola Adela Cortina, justamente por ela enfrentar a partir da tematização desde a sua concepção de cidadania complexa, e assim complementar com a sua interpretação um possível entendimento do problema do lugar das religiões na esfera pública moderna secularizada, dentro do quadro dos significados do processo de secularização, tendo em vista as mais diversas propostas semânticas advindas, tanto do campo religioso quanto de dentro da esfera pública laica e pluralista contemporânea. Entrementes, sigo tratando da tarefa de refletirmos sobre determinadas implicações éticas ligadas às relações entre a racionalidade secular e o dado da crença fundado na fé, pois este tem como pano de fundo, a problemática do influxo destas fontes na vida política cotidiana dos agentes humanos em sua coexistência nas democracias em vista de suas demandas deliberativas. Logo, a síntese é a de buscar saber qual será o lugar da cidadania ocupado pelos agentes humanos que vivem a formação de sua identidade pautada nas fontes religiosas nas sociedades secularizadas pluralistas<sup>83</sup>. O questionamento de Cortina (1996) sobre a possibilidade dos agentes humanos cidadãos poderem exercer tal condição com as suas identidades religiosas é

---

83 Conforme Cortina (1996, p. 11), o problema colocado reflete o pensamento de que a questão não é mais a de saber se os cristãos podem ser vermelhos ou se os vermelhos podem ser cristãos. Agora, a pergunta é: podem os crentes, isto é, as pessoas que têm crença e fé religiosa, ser cidadãs? Podem professar uma moral cívica? Ou será que lhes interessa fazer isso?

nitidamente orientadora para se esboçar uma interpretação complementar no sentido de ir adiante com a posição de que as visões de mundo religiosas e seculares devem ter uma base comum de critérios éticos e civis que levam em consideração das demandas que envolvem a construção da cidadania com todo o encargo da complexidade, tendo em mente a defesa das criaturas excluídas e oprimidas das sociedades democráticas contemporâneas. O ponto de partida metodológico de Cortina é o da filosofia prática, desde aí ela oferece o seu aporte de uma ética civil e defesa do bem-estar das pessoas oprimidas como base daquilo que se refere ao problema levantado neste trabalho sobre os significados da secularização e o lugar das religiões na esfera pública. Assim, participando do contexto levantado por Habermas e Taylor, Cortina faz um esforço hercúleo para encaminhar sua análise crítica diante de um modelo de sociedade que se mostra cada vez mais em crise de sentido. A filósofa de Valência nos oferece um diagnóstico das possíveis causas que produziram este estado de coisas no curso da modernidade em suas diversas dimensões sociais, filosóficas e de sentido da existência. Sua fundamentação ética é a da concepção de que talvez possa ter acontecido um colapso do projeto idealizado pelos laicistas do humanismo ocidental.

Ora, na perspectiva de Cortina, segundo Pires (2013, p. 118), “[...] este fracasso acompanhou o fim das utopias políticas e o retrocesso da influência religiosa na sociedade”. Desta maneira, com base numa antropologia filosófica otimista que tem mente a tarefa de articular a percepção de que as crises humanas não conduzem necessariamente para realidades cadavéricas e destrutivas, estas podem ser superadas e entendidas como oportunidades de crescimento. No pensar da filósofa espanhola, entende-se que a tarefa é a de problematizar e efetivar uma série de valores que estão presente na ética cívica, a qual pode incorporar diversos elementos edificantes na formação cidadã dos agentes humanos na modernidade, sejam estes religiosos ou seculares. Contudo, a forma dramática do processo de secularização trouxe um tipo de asfixia com os impulsos de dominação operados pela razão instrumental. Os valores que foram sendo abafados têm as suas raízes nas fontes da tradição judaico-cristã, que foram, de modo proléptico, as responsáveis pela alcunha dos consagrados valores revolucionários da liberdade, igualdade e solidariedade que fundamentam e justificam o arcabouço da ética cívica. Ao situar a cooriginariedade destes valores, a filósofa de Valência traz luz às bases do importante conceito de dignidade humana. Contrariando a tese da tradução

habermasiana, Cortina postula a concepção de que se faz necessário anular a partir de um determinado ângulo, o dado de que as religiões tenham de ser substituídas estritamente por uma linguagem de ética cívica. Em outras palavras, o estatuto essencial das fontes das religiões não deve se tornar um tipo de código moral deontológico de mínimos, mas a questão será a de legitimar a diversidade pluralística das fontes em termos de expressividade fenomênica das religiões como elemento constitutivo da estrutura moral da esfera pública democrática deliberativa.

Nesse ponto, para Cortina (1996), a questão será a de se notar que numa sociedade orientada para os mínimos de justiça, as proposições que envolvem os máximos têm de levar em consideração o dado de que, nestes arranjos sociais plurais, estão inclusas também as posturas religiosas com as suas linguagens milenares, não podendo, assim, haver nenhuma espécie de imposição dogmática por parte das religiões e de suas visões de mundo, e muitos menos as vozes religiosas terão de ser encerradas na esfera da vida privada com o critério mínimo de tradução de suas vozes na esfera pública pós-secular dos moldes habermasianos. Sendo assim, apesar do reconhecimento nas sociedades de pluralismo moral com perspectivas de multiculturalismo, para Cortina existe outra via que destoa daquela de busca por plenitude ostentada por Taylor. A questão posta não será a de estabelecer uma competitividade de relevância de sentido entre as vozes religiosas e seculares, mas sim a da cooperação cidadã entre suas fontes tal como estas se manifestam. Logo, segundo Cortina (1996, p. 112),

Não há, portanto, nenhuma “competição” entre o cristianismo e a ética cívica, como pretendem laicistas e fideístas no afã de compreender as relações humanas como jogos de “soma zero”, em que um ganha e o outro perde. Este é, ao contrário, um “jogo” em que todos podem cooperar, potencializando os mínimos já compartilhados, para que nós, homens e mulheres, “ganhemos” no caminho da justiça e da libertação. Isto não quer dizer que aqueles que têm propostas de máximos a fazer devem calar-se. Muito pelo contrário: que continuem a apresentá-las, não através da imposição, mas a partir do lugar apropriado para oferecer o amor, que é o diálogo e a vivência pessoal. Porque assim como a universalidade dos mínimos de justiça é uma universalidade exigível, a universalidade dos máximos de felicidade é uma universalidade de oferta.

Decerto, quando busco fazer a leitura do problema levantado recorrendo finalmente às análises de Cortina, observo que a relevância dos vínculos humanos é extremamente significativa na esfera de reconhecimento da coexistência entre agentes religiosos e seculares, dentro da perspectiva de cooperação na geração de

razões que nutram de esperança, a luta contra as injustiças e a violência do tempo presente para se construir necessariamente, outro mundo de paz e justiça. O modo de proceder da filósofa espanhola se expande para a tomada de posição que entende a questão pela via da duplicidade de narrativas, a saber, aquelas relacionadas ao “contrato e a aliança”. Estas categorias têm as referências de seus sentidos localizadas no âmbito da teologia cristã, presente em sua Escritura Sagrada desde os conteúdos iniciais do Gênesis, e ainda na concepção de contrato representada pelo pensamento de Thomas Hobbes. Conforme a leitura de Cortina, o que aconteceu foi o esquecimento da narrativa referente à noção de aliança, tendo como consequência, a obnubilação do que seria o pressuposto fundamental na coexistência interativa entre agentes religiosos e seculares, nas mais diversas esferas de interação das coletividades nos arranjos sociais da modernidade, isto é, houve a falta do reconhecimento recíproco da dignidade mútua entre os agentes humanos. Na perspectiva da filósofa referida, a teologia cristã que se encontra no livro do Gênesis indicará que, desde os primórdios idílicos da cultura moderna, não encontramos a interação entres os agentes humanos no nível da dignidade presente na sociedade, porém, o que se tem, é a relação de contrato de determinada pessoa para com outro indivíduo. Logo, o anverso disso será reconhecimento de si que acontece pela da mediação relacional com outra pessoa, e, assim, o sentido de dever e reciprocidade para com a alteridade se evidencia desde os pressupostos de uma ética cívica de reconhecimento mútuo desde os vínculos comunicativos que envolvem valores de interesses universalizáveis, reconhecimento cordial e compassivo e o zelo pelas emoções e sentimentos da vida alheia. Ora, trazendo à baila estes elementos simbólicos da teologia da criação oferecida no livro do Gênesis, possibilita-se fazer uma leitura do lugar das religiões na esfera pública moderna secularizada, tomando como referencial este recorte relacional entre as vidas dos agentes humanos, sejam religiosos ou seculares, em meio às sociedades moralmente pluralistas. Outro dado importante que se apresenta, segundo Pires (2013), será o de que a racionalidade humana não se encontra destituída de nenhum tipo de neutralidade e muito menos se exaure no dispositivo do mero cálculo que visa regular as relações humanas, pois o problema do mal será sempre um enorme desafio para as éticas de máximos.

Desta maneira, a narrativa contratualista não consegue dar conta da elucidação dos vínculos comunicativos diante dos valores existentes, quando as

relações humanas são desdobradas em frente às outras formas de vidas que precisam ser desveladas e desenvolvidas em termos de alternativas na construção de vínculos valorativos que possam perpassar as esferas da política, da ética e da religião. A filósofa espanhola encara o problema dos significados da secularização e do lugar das religiões na esfera pública moderna com outra espécie de leitura das que foram realizadas por Habermas e Taylor, que, ao meu juízo, se ergue como uma forma complementar de se encarar a aporia. O ponto de reflexão trazido ao debate por Cortina aprofunda a questão na linha de como acontece tais relações humanas que foram sendo concebidas na modernidade com seu pluralismo moral, o qual será o lugar das religiões na esfera pública secular. Nesta perspectiva, Cortina demonstra, segundo Pires (2013, p. 119), “[...] que a “desmoralização” e a crise de sentido têm a sua origem numa atitude que pretendendo ser racional e humanista, ignorou dados da racionalidade e do humano”. A categoria central utilizada pela pensadora em questão, não será a de autorrealização da plenitude como foi utilizada por Taylor, ou a da tradução da linguagem religiosa para que se tenha uma boa convivência cooperativa utilizada por Habermas, mas sim a da categoria de reconhecimento recíproco e mútuo. Com o postulado desta categoria, Cortina entende que se torna possível a sustentação de uma ética da razão cordial que se leve em conta fatores políticos e considere a relevância da presença ativa das religiões na esfera pública moderna pluralista. Tomando como pano de fundo a concepção de secularização como um termo polissêmico, ela entende que a distinção de esferas produzidas por este fenômeno faz parte das dinâmicas relacionais dos agentes humanos na esfera pública, como algo que engloba a forma da cidadania complexa ao integralizar o fator religioso. Assim, conforme Cortina (2008a, p. 188),

No entanto, nesses assuntos em que entra a liberdade humana, a profecia que se cumpre a si mesma, como dissemos, continua a ser a melhor premonição, e o futuro do cristianismo, no que diz respeito às pessoas, depende em boa medida de que os crentes creiam realmente que têm nas mãos algo muito valioso para a vida pessoal e compartilhada, façam o que fizerem as hierarquias, o que, no fim das contas, acaba sendo secundário. E depende também muito de que a pertença a uma comunidade crente seja considerada com toda a normalidade uma das que fazem parte disso que se resolveu chamar de “cidadania diferenciada” ou “cidadania complexa”. Se a cidadania complexa é a que não evita as diferenças, mas as acolhe em seu seio, como as diferenças sexuais ou linguísticas, por exemplo, terá igualmente de acolher as diferenças religiosas e reconhecer que essa é uma forma de identidade no mínimo respeitável quanto às outras. E não apenas porque, se não o fizer, incorrerá em discriminação e exclusão

injusta, mas porque se a identidade religiosa não é reconhecida como normal, a história que o crente pode contar está desacreditada de antemão.

Torna-se inegável que a presença das religiões na esfera pública secular moderna, foi sendo relegada ao lugar estrito da vida privada. Contudo, a insistência da participação de agentes humanos com suas tradições religiosas e seculares está inserida na vida pública como algo que suscita deveres de justiça para com as exigências de posturas de cidadania diante dos desafios da construção de uma ética global nas complexas sociedades moralmente pluralistas. Diante destas demandas, Cortina enfrenta e oferece uma interpretação sobre os significados da secularização e o lugar das religiões na esfera pública moderna com a fundamentação filosófica de uma ética da razão cordial. Para Cortina (2010), faz-se necessário levar em consideração a interpretação de que na modernidade o fato marcante de sua interpretação será a teoria da secularização weberiana do processo de racionalização e desencantamento do mundo, que gerou o enfraquecimento da visão de mundo centrada anteriormente na força da divindade. Sendo assim, nesses arranjos sociais, segundo Pires (2013, p. 120), “[...] o *espírito do capitalismo* ter-se-á configurado a partir da ética protestante e da ideia de que a existência, em todas as suas esferas, se organiza racionalmente e que, com esforço, a salvação será encontrada”. Logo, com o ocaso da hegemonia de influência do modelo religioso que permeia as coisas da vida cotidiana, agora estas teriam sido orientadas consequentemente para uma forma de vida marcada pelo desencanto do mundo, e, nesta direção, a privatização da vida religiosa resultou na concepção da existência do pluralismo de valores morais. Neste sentido, a questão que entra em voga será a de que a esfera religiosa se conecta com o pressuposto holístico da subjetividade atomizada da vida humana. Assim, esta se relaciona com a possibilidade de se compreender com dissimetria das relações entre as esferas do público e privado, sendo a última encarada como sendo de natureza menos importante. Nesta linha de entendimento, a estratificação e a fragmentação das esferas sociais operaram com o câmbio do fator de a primazia do religioso chegar a ponto de ser relegado para o âmbito da consciência da vida privada.

Ademais, o enfraquecimento do religioso no mundo moderno devido ao processo de secularização resultou no erguimento do imaginário social de que as ações dos agentes religiosos fossem entendidas como algo que deveria ser exclusivamente pertencente às ações relacionadas à ordem das opções de caráter

individual. O processo descrito por Weber de racionalização do mundo se manifestou em diversas culturas, porém, foi na matriz cultural ocidental, com o avanço do modelo capitalista e seu modelo calculista e instrumental de racionalidade, que esta plataforma de ação foi sendo incutida como possibilidade de assujeitar as formas de vidas de maneira disciplinar as condutas dos agentes humanos. Como sabemos, a pertinente leitura desta questão é a de corte habermasiano presente em sua teoria do agir comunicativo, em que observamos a distinção relevante de dois modos de racionalidade, a saber, a estratégica-instrumental e o comunicativo. Neste contexto, é que a posição prévia weberiana estipula como objetivo fazer um levantamento dos influxos religiosos propostos pela ética protestante, que tem o seu dispositivo central presente no ascetismo como algo que possibilita o ato de poder enquadrar as ações humanas dentro de um esquadro de previsibilidades. Ora, tais inferências nesta linha interpretativa teriam contribuído para o aparecimento do espírito do capitalismo e o desenvolvimento da noção de lucro, que seria encarada como o desdobramento de uma espécie de conduta racional dos agentes humanos no âmbito econômico. Portanto, com o avanço da secularização, o processo de racionalização foi se expandindo como aquela ação social que teve a sua associação com o progresso da ciência e da técnica modernas.

Por conseguinte, este movimento descrito acima colocará em exame as consagradas formas de justificação mágico-religiosas, tendo em vista que, com o advento do processo de desencantamento secular nos albores do mundo moderno, as visões de mundo religiosas e metafísicas anteriores irão passar paulatinamente por uma série de críticas e conseqüentemente, perderão a sua força heurística totalizante. A partir disso, para Cortina, a concepção weberiana de racionalização indica que a evolução cultural na esfera da vida no ocidente se constitui como um processo de racionalização que denota a presença do progresso evidente da racionalidade teleológica, como algo que se movimenta expansivamente para todos os âmbitos do sistema social e cultural. Contudo, vê-se que é nas esferas da economia e da burocracia que este processo se desenvolve com maior eficiência. Assim, o significado de tal fenômeno se dá, segundo Cortina (2008b, p. 76), “[...] nos setores da vida pública, cresce o prestígio da racionalidade de meios-fins até ao ponto em que ao falar de racionalizar o mundo moderno será diretamente aplicar os meios mais adequados aos fins que se persegue, tendo em conta as suas possíveis

consequências”. Penso que a categoria de secularização e os seus significados são importantes para a interpretação da construção da autonomia iluminista da esfera civil na modernidade, isso em termos de notar com base no pensamento de Gauchet (2005) que as atitudes de saída do império do religioso foi algo que se impôs com uma série de práticas normativas que foram sendo assumidas pelo novo modo de pensar dos agentes humanos seculares em termos de dignidade e direitos individuais. A figura do poder estatal e a incitação kantiana de se ter coragem de pensar por si mesmo ganham destaques. Neste bojo, entra em curso o debate acalentado sobre o estatuto da natureza humana. O ponto de distinção não será o de eliminar a imagem divina, porém, o de superar esta imagem sagrada como explicação para as deficiências humanas. Logo, a tarefa será a de erigir uma renovada antropologia que busque dar conta da força da constituição da identidade com autonomia e a maioria que envolveria o uso da razão pública nas transformações estruturais da esfera pública.

O problema não será meramente o da distinção entre as coisas que constituem as esferas do sagrado e as do profano, muito menos a secularização negará ao campo religioso um lugar ativo. Entrementes, com as ações da religião predominante no ocidente que é o cristianismo, tem-se a marca operada pela fratura entre aquilo que seja do reino de César e o que seja do reino de Deus. Certamente, esta brecha na cultura ocidental pode ser considerada de menor importância, pois a mera transmutação dos bens eclesiásticos para o mundo profano civil que se deu com a modernidade implicou na vivência da experiência de um fenômeno que foi paulatinamente esboçando diversas camadas momentâneas de significados distintos como vimos acima. O relevante será o dado de que os significados da secularização e o lugar das religiões na esfera pública moderna passam a ser uma aporia que provocou a polissemia de múltiplas interpretações deste fenômeno. Vejamos que o filósofo alemão Karl Löwith (1897-1973) em seu livro clássico, *O sentido da História*, demonstra que a secularização foi enfrentada como um modo de se transferir os paradigmas, como é o caso dos predicados da trajetória da história sagrada que postulava o sentido do ocaso do tempo ligado à noção de sentido redentora, para o curso da história profana como processo paulatino de progresso e emancipação do humano. Desta forma, segundo Pires (2013, p. 123), “[...] as utopias dos tempos modernos não serão mais que a secularização da ideia cristã de salvação, pois se formulam a partir da apropriação do legado judaico-cristão”.



Podemos dizer que em meio às diversas interpretações do fenômeno da secularização e da presença das religiões na esfera pública moderna, a categoria que mais ganhou destaque foi a da secularização como mera transferência de bens de sentidos, pois, assim, de acordo com Catroga (2010, p. 17), “[...] do conteúdo, dos esquemas e dos modelos elaborados no campo religioso, para o campo profano, o que acaba por relativizar a novidade radical dos tempos modernos, assim reduzidos à condição de herdeiros, não obstante todas as suas ilusões de autofundação”. Os problemas que ficam em pauta e que são destacados pelo pensador português, neste contexto, são os da existência de uma exagerada leitura dicotômica deste processo e a questão das novas realidades que além de transformarem o presente, também fazem parte do processo de mutação das realidades anteriores.

O crítico literário francês Francis George Steiner (1929-2020) pontua que, ao longo dos últimos séculos, o curso da história humana no ocidente foi marcado pelo surgimento de uma gama de formas, que, em sua leitura, se exprimem como mitologias ou crenças substitutas. Estas formas são esforços hermenêuticos de se fazer uma contraposição ao declínio do religioso e a ocupação do lugar vazio deixado pelo discurso teológico. Para Steiner, existiu uma tríade de pensadores que representam estas narrativas substitutivas: Marx, Freud e Lévi-Strauss. Ainda que com as contribuições tanto do marxismo quanto da psicanálise e da antropologia agindo como alicerces da racionalidade moderna, o pensador francês observa que estas linhas de trabalho das humanidades carregam consigo elementos de fundo mitológicos. Steiner assevera que há uma espécie de operação onde se tenta colocar outra configuração de teologia substituta, por meio da qual se tem alguns sistemas de crenças e argumentos que podem agir de forma redentoramente antirreligiosa e que visam, conforme Steiner (2003, p. 14-15), “[...] postular um mundo sem Deus e negar uma vida depois da morte, mas cujas estruturas, aspirações e exigências feitas ao crente são profundamente religiosas na estratégia e nos efeitos”. Com o advento do processo de secularização, as teorias para elucidar as visões de mundo e o sentido da história, foram sendo apresentadas como visões messiânicas que tentam atender as demandas pela interpretação da natureza entre o presente e o futuro histórico da vida dos agentes humanos crentes ou seculares. Com o advento da modernidade, as exigências impostas pelo racionalismo científico e técnico foram assumindo o devido protagonismo na esfera

pública ocidental. Desde a apresentação dos pressupostos da hermenêutica positivista, coloca-se o seguinte desafio, segundo Pires (2013, p. 124), “[...] o desenvolvimento científico seria par alelo ao declínio religioso e afirma-se como capaz de satisfazer as aspirações humanas e realizar o progresso técnico e moral, como a *luz* que suprimiu as *trevas* da religião”. Levando em consideração a leitura de Steiner, afirma-se que a tríade mitológica racionalista em que se junge com a ampla gama de superstições e buscas esotéricas, como é o caso do maravilhamento atual com questões de astrologia, ufologia, paranormalidade e as propostas meditativas das religiões orientais. Estes seriam os resultados advindos do sentimento de impotencialidade e vazio presente nas vidas dos agentes humanos modernos, pois estes estariam, assim, desamparados, devido ao declínio da força das cosmovisões religiosas.

Depreende-se do que foi dito acima que a máxima do progresso material não foi operada como prometida e muito menos a verdade foi atingida, nem os anseios de ordem espiritual foram efetivados. Assim, na perspectiva de Steiner, o que fica é apenas a saudade do absoluto. As tentativas de se oferecer respostas interpretativas para tal desafio foram muitas, todavia, a crise de sentido instaurada, se manteve afetando intensamente a vida dos agentes humanos modernos. Ora, ainda que o crítico literário francês reconheça que exista a busca sem medição dos esforços de encontro com a verdade, como é o caso da pesquisa científica, ele denota a relevância do caráter histórico e cultural que estão envolvidos nesta procura, pois neste sentido é lançada uma questão crucial que versa, para Steiner (2003, p. 70), “[...] pode a ciência aplacar a nostalgia, a fome do absoluto?”. Dito isso, podemos destacar que, certamente, Cortina, com as suas reflexões, nos ajuda a debruçarmos sobre tais demandas, mesmo que em seu pensamento se faça o deslocamento conceitual sobre o lugar das religiões na esfera pública secular moderna para o campo de sentido de outras paragens. A filósofa espanhola entende que existe certa continuidade entre antiguidade e contemporaneidade da presença do religioso na esfera pública; ela não trabalha com a noção de substituição. O que acontece é a transferência do estatuto da esperança, pois segundo ela (2009a), reside na esperança cristã a noção de cumprimento da promessa redentora que se modifica em uma esperança antropológica que opera na linha do cumprimento secular da emancipação e autonomia da vida dos agentes humanos. No fundo, a observação da filósofa recai na constatação de que o sagrado permanece em voga,

e isso fica explicitado no caso da Declaração dos Direitos Humanos, no rechaço de atos autoritários no âmbito da vida eclesial, nas interações por justiça vigentes na sociedade civil e nas lutas por emancipação dos múltiplos grupos oprimidos existentes nas sociedades democráticas. Destarte, as bases pressupostas que foram sendo erigidas para organizar de forma sociopolítica as democracias liberais no Ocidente acabaram sendo o resultado do processo de secularização dos elementos teológicos legados como herança pelo cristianismo.

Ademais, um dos significados da secularização será o da ambiguidade. Se por um ângulo se promove a visão de mundo que luta para expulsar o sagrado da vida cívica da esfera pública, já o outro, observa-se a ideia de que a emancipação colocada em curso, ainda é nutrida pela fonte teológica advinda dos impulsos da tradição do cristianismo. Esta movimentação de valores de uma esfera para outra é interpretada por Cortina como um mecanismo de transferência. Aprofundando a questão do significado da secularização, segundo Cortina, observo que em sua interpretação existe o sentido de se acentuar a perspectiva ética desta categoria, que recai na possibilidade da ação moral pautada nos deveres de justiça e nas obrigações de gratuidade por parte do agente humano na modernidade. Na visão cortiniana, o ponto será o de não expulsar as intuições religiosas da esfera pública, porém, o modo de tratar tal questão é o de encontrar outra maneira para a emissão e também construção de outro tipo de interpretação e entendimento sobre a presença das religiões nas democracias liberais modernas. A filósofa espanhola aponta de forma referencial algo sobre os elementos substanciais das teologias das religiões desde a época do Iluminismo, com as exigências advindas e que devem ser enfrentadas com seriedade. Logo, Cortina denota que uma das inovações surgidas no século XVIII foi justamente a prática de expor o fator Deus como problema. Esta aporia não será situada nos campos da ontologia ou da cosmologia, no entanto, ficará situada na esfera antropológica ao visar não cair no absurdo. Com efeito, neste sentido, conforme Pires (2013, p. 126), “[...] é necessário que exista um Deus para que o mundo moral humano tenha sentido. Para quem se interessa e se compromete na realização da virtude, torna-se moralmente absurdo que Deus não exista”. O pensamento das Luzes procurou tomar distância dos pressupostos dogmáticos das religiões e, para tanto, agiu buscando superar toda superstição e fanatismo. O procedimento metodológico adotado será o de examinar as teologias por meio da análise rigorosa da racionalidade, tendo em vista a depuração dos

conteúdos religiosos dentro dos limites da razão pura na linha de ser algo de útil, tanto para as religiões quanto para as visões de mundo seculares.

Entretanto, quando o Iluminismo assume esta tarefa de depurar os conteúdos das religiões em termos de enfraquecer os dogmatismos, segundo Cortina (2009a), implica num outro problema, o de encapsular as intuições religiosas numa proposta moral meramente pautada pela máxima do esclarecimento, algo que penso podermos observar como sendo fator dificultoso nas abordagens feitas por Habermas com a sua proposta de tradução inerente ao pensamento pós-secular, relacionado a aporia da persistência do fenômeno religioso na esfera pública moderna. Ora, o fato consumado é que, com o seu otimismo, a racionalidade ilustrada incorreu continuamente na prática de não considerar os seus limites, e, também, os variados problemas relacionados às contradições resultantes do avultar do progresso e da técnica. Ademais, as dificuldades não param por aí, pois até à contemporaneidade vemos a aporia da desmoralização da vida pública que não produziu nenhum tipo de esperança no futuro, tendo em vista que a noção prevaiente foi a do paradigma da racionalidade estratégica. Outro dado relevante será o de que a fé religiosa é relegada a um modelo privado, emudecido e em muitos momentos encarada como manifestação de um tipo de moral puramente dogmática. Aqui, temos duas aporias como ponto de partida dentre as quais Cortina se debruça em sua interpretação dos significados do fenômeno da secularização e o lugar das religiões na esfera pública moderna. A filósofa espanhola enfrenta a questão de se viver com sentido numa sociedade entendida como pós-secular, e se coloca a questão sobre o sentido, o lugar e o papel das religiões na esfera pública moderna. Assim, na mesma linha interpretativa que Taylor ostenta, de que será após os movimentos de Reforma que a cosmovisão cristã da vida passou a ser apenas mais uma opção entre outras, é que Cortina forjará a sua noção deste tipo de interpretação, que sabe fazer a leitura da morte de Deus, tanto culturalmente como moralmente, no sentido de ser algo que desvela o dado de que a teologia cristã tradicional, que não deixou de ser integradora, passa, então, a mostrar os sinais de exaustão e risco de desaparecimento neste novo cenário de condições de crenças.

Em face disso, podemos nos questionar: as coisas realmente acontecem deste modo? Será que, na verdade, estamos diante de uma expansão da ressacralização do mundo? Apesar do verdadeiro fato histórico de que com o processo de secularização aconteceu um volume de transferências de bens do

campo eclesial para o civil, no sentido de se ter operado o movimento de desencantamento racionalista do mundo, o que se tem visto é o surgimento de grupos religiosos inéditos ou clássicos que ostentam discursos de ódio, de violência e ações fundamentalistas destruidoras. Mesmo nas religiões tradicionais, as práticas novas, e em outras visões de mundo fundadas em mitologias, tem aparecido na contemporaneidade pluralista diversas visões de mundo que em muitos momentos entram em conflito, na perspectiva de se estabelecer como o pano de fundo que seria a forma de vida verdadeira e atomizada que confere sentido às vidas dos agentes humanos modernos. As religiões não são mais as legitimadoras do poder político, e a razão desta circunstância ocorre, como sabemos, pelo fato de que os Estados nacionais passaram a ser laicos. Mesmo assim, as religiões detêm o seu lugar na esfera pública moderna secular, pois influenciam com seus conteúdos a vida de setores inteiros da sociedade ao agirem em favor das camadas mais vulneráveis do arranjo social nas democracias atuais. Um problema negativo é o de que em muitas áreas do planeta, as religiões operam como o estopim de conflitos belicosos e sangrentos. Nas sociedades marcadas pelo pluralismo, nota-se que as religiões não operam como fontes de incorporação social. Desta forma, as religiões podem agir no sentido de recobrar as suas intuições propositivas mais valorativas e assim, contribuir para a boa articulação da cidadania complexa, que se expressa na esfera pública e comporta a multiplicidade de vozes com seu pano de fundo multicultural. O ponto que salta aos olhos é o de que as religiões permaneceram atuantes e tendo o seu lugar de relevância nas sociedades modernas, apesar de terem passado por modificações em suas propostas e tratamento de alguns problemas que foram surgindo com o processo de secularização.

De todo modo, a força intuitiva do princípio do prazer, em tensão com as ações repressivas de algumas formas de espiritualidade, se apresenta como a perspectiva que é encarada como a característica central das sociedades de consumo hodiernas, em que os valores normativos orientadores entram em uma zona de relativismo, pois, assim, avolumam-se as investidas alienantes e manipuladoras das infames teologias da prosperidade. O diagnóstico é complexo e o que podemos expressar é que, nas sociedades contemporâneas, o que observamos é a expansão da falta de sentido de viver na esfera pública com o exercício do protagonismo na forma de cidadania. Isto afeta a própria vida privada dos agentes humanos que experienciam cada vez mais os abusos do exercício do poder em

detrimento e prejuízo das ações fundadas na solidariedade. Ora, o que se tem com isso são os sintomas das patologias sociais que minam a cooperação cidadã nos arranjos sociais. A vida dos agentes humanos na modernidade foi sendo encerrada no âmbito do domínio dos conhecimentos técnicos. Neste sentido, conforme Pires (2013, p. 127), “[...] a crescente desumanização que se traduz no enfraquecimento da relação dos seres humanos entre si e com a natureza, conduziu à repressão de elementos essenciais do humano”. Com efeito, esta situação gerou um sentimento de opacidade agônica, sendo o seu resultado localizado nas avultantes perturbações patológicas da vida social. Como desdobramento de tal circunstância, têm-se novas formas alienantes de religiosidade que vão surgindo na esfera pública moderna, sendo as suas manifestações a defesa da representação do contato exclusivo com a divindade, pois estas oferecem uma nova perspectiva diante das tradicionais propostas religiosas. As religiões, a seu modo, sempre estiveram presentes na vida cultural e política da modernidade, com suas peculiares linguagens teológicas. Entretanto, atualmente, devido ao saturamento da produtividade vigente com a força da técnica e a crescente desumanização das vidas dos agentes humanos, cada vez mais tem se tornado evidente a busca por uma experiência do mistério que venha gerar abertura para outras realidades do mundo complexo.

Nesse ponto, entendo que pensar a respeito da contemporaneidade exige a tomada de consciência de que, mesmo que a modernidade tenha oferecido uma série de promessas, estas (muitas) não foram efetivadas no cenário mundial que atualmente vivenciamos. O projeto da modernidade ainda precisa ser realizado ao ser tomado como paradigma uma concepção de que vivemos em um mundo plural que comporta as mais variadas cosmovisões. Dentro desta pluralidade, o lugar e o papel das religiões na esfera pública moderna secularizada têm a tarefa importante de dar sentido à vida e a constituição das identidades dos agentes humanos e suas sociedades democráticas. Ainda que existam justificações para fazer determinada interpretação a partir deste pano de fundo marcado pela multiculturalidade e pelo pluralismo moral, cabe frisar o fato de que estamos situados na cultura latino-americana, e esta foi formada ao longo dos séculos, pela colonização impulsionada pelos europeus com a sua religião hegemonicamente oficial do cristianismo católico romano. Nesta direção, muitos conflitos violentos ocorreram com eventos marcados pela intolerância e fundamentalismo religioso, porém, observo que muitas contribuições positivas foram oferecidas na constituição do imaginário social,

espiritual e cultural peculiar destes trópicos. Quando estudamos a história religiosa e cultural do Novo Mundo, observamos que em muitos instantes, foram os conflitos e barbáries (contra pessoas indígenas e africanas) que imperaram neste processo colonizador; mas atualmente, temos que talvez, fazer uma leitura que promova o diálogo entre os mais diversos saberes para que a vida seja conduzida em termos de teoria e práxis. Podemos asseverar que as reflexões de Cortina se enquadram nesta perspectiva quando é tratado o sentido e o lugar das religiões na esfera pública moderna secularizada. A vida dos agentes humanos requer compromisso com a forma da cidadania complexa que está inserida numa realidade desafiadora. A condição da pessoa como cidadã tem a sua relevância garantida, pois está diante da condição e exigência de se refletir sobre determinadas possibilidades de formas de vida que transcendam a mera fugacidade materialista e nos remeta à possibilidade de se nutrir a abertura de poder experimentar a realidade da transcendência.

Implicado nesta dinâmica interativa, o reconhecimento mútuo das alteridades pressupõe a certificação das dimensões da vida que são simbolicamente intangíveis, e que se apresenta como que o reflexo advindo do *não eu* em que cada agente humano pode olhar a sua autoimagem humana. O significado que fica sobre os influxos religiosos aqui são os de que estas experiências são bastante peculiares e, neste sentido, como observa James (2017), trata-se da questão do fenômeno religioso que será uma espécie de investigação que levará sempre em conta a verdade presente das experiências religiosas individualizadas que certamente precisam ser estudadas. O fenômeno religioso pode ser encarado como fornecedor de sentido para a vida e morte dos agentes humanos, tendo, assim, algumas implicações com o nascimento das religiões. De acordo com Cortina (1996, p. 52),

Pois o que seria de nossa vida se não fosse vivida diante do Outro, minuto por minuto e segundo por segundo? As religiões nasceram – como diz e repete meu amigo Antonio Andrés – para dar às nossas vidas um sentido que ultrapassa os limites da morte e ilumina a cada dia nossos pequenos sentidos. As religiões nasceram pelo que dizem os sábios e tantas pessoas humildes, para que a felicidade e a plenitude sejam possíveis, bem como a misericórdia e a paz, a fidelidade e a compaixão. Para nos dar um coração de carne e sepultar o coração de pedra. As religiões nasceram... Sim, mas que terá havido desde seu nascimento para que ao longo dos séculos despertem tantos receios e suspeitas, a ponto de que já se tenha dito que primeiro temos de nos libertar das religiões para poder alcançar a liberdade humana? Há muitas hipóteses sobre o assunto disseminadas em textos, conversas e conferências.

Todavia, apesar de fazer algumas indicações sobre os sentimentos e as posturas referentes ao fenômeno religioso como elemento central das ações manifestas na vida, a filósofa segue a linha de análise que trata do significado do lugar das religiões na esfera pública moderna secular inerente à perspectiva sócio-histórica da institucionalidade democrática e da sociedade civil, pois, segundo Cortina (1996, p. 53), “[...] só a partir daí é que as religiões podem continuar a fazer as propostas para as quais nasceram”. Neste âmbito, a estudiosa espanhola tece seus estudos buscando fazer uma descrição sobre a situação das religiões no mundo contemporâneo e forja o seu argumento com observações de modo proléptico sobre o que será do cristianismo com o devir histórico. Cortina tem a preocupação de construir uma proposta de ética cívica na linha da democracia radical, que preze pela primazia da dignidade da pessoa humana. Assim, a sua filosofia coloca ênfase nos mínimos de justiça que, ao serem partilhados e consensuados em comum acordo da parte de todos os agentes envolvidos, operam para garantir que as vidas destes agentes humanos sejam preservadas. O que está em jogo para Cortina é o valor da vida de crentes e seculares sem restrições, ainda que estas sejam atingidas pela dialética dos deveres de justiça e as obrigações de gratuidade que implicam em direitos e deveres. Ademais, a questão se alarga para o âmbito de consideração da existência e do agir humano que pode ser orientado pela força da gratuidade e que tem a sua base na concepção de generosidade incondicional. Esta circunstância fomenta gestos de partilha que não são motivados pela força de leis jurídicas. Cortina busca frisar que nem todas as necessidades dos agentes humanos estão imbricadas com as condições impostas pelos códigos jurídicos.

O que fica em evidência na argumentação da filósofa de Valência é o elemento de que existem os âmbitos, tanto da graça como do dom nas relações humanas. Aqui temos duas categorias teológicas que são caras à esfera do fenômeno religioso, onde as interações com as alteridades extrapolam toda a mecânica do dever-possuir. Neste âmbito, pode-se dizer em consonância com Taylor, segundo Cortina (2008a), que o fenômeno religioso se constitui como parte da existência humana, pois, desta forma, os agentes humanos com suas crenças religiosas podem interpretar o real, buscando localizar significados para a sua existência. Esta forma de construir uma visão de mundo implica na particularidade que remete a vida para o princípio do transcendente, e, por consequência,



demonstra a possibilidade de se mover como ser no mundo com gratuidade. Para tanto, a filósofa recorre ao mito da criação do Gênesis, tendo em vista a pretensão de apresentar a presença do totalmente *outro* com a sua relação e revelação abrangente de forma decisiva, por meio da via de aproximação da forma de vida religiosa. Na perspectiva da referida pensadora, existe determinada incompletude na vida dos agentes humanos, sendo a narrativa da Aliança, indicadora da oportunidade de reconhecimento da identidade na condição de ser um *eu* que somente forja a sua consciência de si, desde o momento em que se observa como um *tu*. Logo, neste sentido, segundo Pires (2013, p. 130), “[...] a marca da humanidade está no esforço de superar a solidão, contrapondo-lhe o cunho relacional”. O aspecto significativo e tenso da narrativa mitológica presente na teologia da criação do Gênesis é o que coloca como valor iniludível a relação entre o *eu* e o *tu*. Nesta direção, é que argumenta Cortina (2008a, p. 14),

E, ainda que na vida cotidiana esse caráter sagrado da pessoa para a pessoa seja bem pouco respeitado, ninguém se atreve a negá-lo verbalmente, porque já pertence ao discurso do “eticamente correto”. No entanto, também no livro do Gênesis, Javé reconhece abertamente que o homem está incompleto se vive sozinho como indivíduo. Deus viu que tudo era bom, só havia uma sombra: o homem estava só. Precisava de um semelhante para se reconhecer nele como em um espelho e dar a ele e dele receber um nome que o faria nascer realmente como pessoa. Segue-se daí esse caráter *relacional* do ser humano, que evidencia as insuficiências de qualquer individualismo egoísta. Porque o que existiu no início não foi o indivíduo sozinho, tampouco a comunidade, mas a pessoa em relação com outra pessoa.

Contudo, Cortina expõe estas ponderações para justamente indicar que os vínculos entre os agentes humanos não se encerram no paradigma do contrato que foi normalizado no decurso da modernidade secularizada, porém, entende que tais vínculos humanos são também marcados pelo reconhecimento em termos de reciprocidade entre as pessoas. O que ela observa é que deve haver o remetimento dos olhares para o significado contributivo religioso o qual a narrativa da Aliança oferece para influir nas relações entre os agentes humanos na esfera pública moderna. Eu penso que a leitura de Cortina é muito relevante quando entra em jogo a questão do sentido da existência, pois ele considera que a falta de sentido e o vazio deixado pela destruição das inspirações, tanto individualmente como coletivamente, de projetos históricos abrangentes, torna-se uma das aporias mais complexas da contemporaneidade. Este tipo de situação vem à tona como

consequência das mais variadas razões, todavia, uma destas razões, no entendimento da filósofa de Valência, será a do recrudescimento e encolhimento do sentido religioso da vida. Neste bojo, ela entende que a atitude de pensar o real com base nestas questões de forma genuína está enfraquecida, banalizada e vulgarizada. Sendo assim, pode-se inferir que o distanciamento da realidade do mistério e a indagação sobre o sentido da vida não tem tanta importância nas sociedades capitalistas de consumo espetaculares. Para Cortina (2008a), a fragilização de um pensamento que seja comprometido com grandes ideias da existência de um mundo mais humanizado, não se deve ao avanço da visão de mundo científica e tecnológica, mas está presente prevalentemente numa determinada forma de pensar e de erigir inerente a um privilegiado modelo de sociedade, tanto em âmbito político quanto econômico. Com o processo de secularização, o que se impôs nas relações entre os agentes humanos foi o modo de produção mercantilizado de intercâmbios de mercadorias e transações financeiras de rendimentos eficientes que visavam somente o lucro.

Com esse argumento, a filósofa situa as religiões como instituições que são atingidas em suas práticas e funcionamento dentro da esfera pública civil. Assim, segundo Pires (2013, p. 132), “[...] Cortina constata que a estrutura hierárquica da Igreja tem contribuído, com algumas das suas atuações, para o abandono, pelo cristianismo, da dimensão de *mistério* e de interioridade”. Neste vácuo, as manifestações religiosas provindas do Oriente ganham relevância na vida dos agentes humanos ocidentais, inclusive no Brasil, buscando atender a demanda de vida espiritual interior que o cristianismo tradicional não consegue mais suprir. No exame do cristianismo tradicional institucionalizado, nota-se que existe uma enorme preocupação com questões externas ligadas às disputas por poder, sendo instaurada uma fratura entre os que detêm o poder de administrar o *mistério* que não é acessível a toda a membresia. A institucionalização que privilegiou apenas a verbalização e politização da vida interior de fé resultou, conforme Cortina (2008a, p. 192-193),

E, no entanto, o cristianismo se desfez demasiadamente do aprofundamento na vida interior e se politizou em seu cerne: acreditou que a vida pessoal se faz tão-somente no diálogo e na deliberação, sem que seja uma peça fundamental a recuperação do mais profundo ser si mesmo. Mas também parece ter *abandonado em grande medida o mistério* por um autêntico “erro de cálculo”, o de acreditar que o mistério não está ao alcance de todas as circunstâncias pessoais. Uma religião sem mistério e

sem interioridade parece muito mais aceitável, muito mais “vendável” que uma que exige que se façam profissões de fé no que não é totalmente racional, mas apenas razoável. Só que o futuro das religiões depende também de sua dimensão interior e misteriosa.

A forma da racionalidade funcionalista e burocrático-administrativa que opera no seio das sociedades capitalistas influenciam as estruturas das religiões institucionalizadas. Esta situação afeta os seus agentes religiosos produzindo formas de vidas e ritos religiosos mecanizados e, a partir disso, o que se nota é uma série de discursos rasos e sem relevância que agem, de acordo com Cortina (2008a, p. 193), “[...] como um eletroencefalograma que registra essa linha reta, sem altos e baixos, sinal de uma vida que se esvai, monótona, sem força vital”. Logo, a perda do sentido do mistério leva as religiões institucionalizadas a agirem na vida pública civil com base em instituição de doutrinas dogmatizantes e manipuladoras de seus fiéis. A crítica da filósofa espanhola é contundente, cabendo, no entanto, pensarmos também no possível desequilíbrio de se colocar toda ênfase numa forma de vida espiritual que descambe somente para espiritualidades individualistas que afastam da essência de vida comunitária das comunidades religiosas, como vemos no evangelicalismo estadunidense, extremamente centrado nas conquistas espirituais do indivíduo. Cabe frisar que a fé religiosa tem a sua dimensão vivencial arraigada em fatos históricos mundanos que envolvem múltiplos contingentes de agentes humanos ao longo do tempo mundano. O problema aqui pode ser diagnosticado como o possível retorno da fórmula secularizante de que as religiões devem ser mantidas nas vidas privadas dos agentes humanos, fazendo com que as manifestações do fenômeno religioso, com suas comunidades, sejam expulsas das interações da sociedade civil.

Vê-se, portanto, que a posição de Cortina sobre as práticas da vida religiosa, que enfatizam a sua interioridade no sentido de criticar as instituições de privilegiarem o seu fator externo, também pode ser situada na linha da vivência de uma forma de vida religiosa que seja ainda dedicada à denúncia das injustiças e das ações que colocam em risco a dignidade da vida humana. O procedimento hermenêutico da filósofa espanhola no que tange ao lugar ativo das religiões na esfera pública secular moderna será, num primeiro instante, o de denotar que se conjugue a confluência entre os elementos transcendentais das tradições religiosas, sendo algo que envolva a abertura do *eu* dos agentes humanos para uma relação com aquilo que está dado para além de sua vida imanente e numa imbricação com a

configuração da própria contingência da imanência que se efetiva no pano de fundo sóciohistórico e cultural material da modernidade. Assim, as interações das religiões na esfera pública seriam marcadas pela lógica da gratuidade, pois, para Cortina (2008a), as religiões devem ostentar a postura de abertura diante do devir do mundo histórico, no sentido de lutarem para tornar as relações dos agentes humanos no seio das estruturas socioeconômicas, mais humanizadas. Tomando como base as posições teóricas da filósofa de Valência, observo a existência de duas linhas de força em seu pensamento ao tratar da questão: (i) volta à condição de genuinidade que pertence ao sentimento religioso experienciado na vida interior do agente humano situado; (ii) as práticas de compaixão dirigidas às alteridades. O argumento de Cortina postula, via adesão ao paradigma da ética do discurso com a perspectiva do vínculo comunicativo, determinado tipo de vivência religiosa que não se encerra nas formalidades burocráticas e institucionais das tradições de fé. Ademais, ela incita que se faça um esforço de estimular que estas deixem suas contribuições para o estabelecimento de relações justas nas sociedades democráticas. Com efeito, a partir disso, o que se fomenta no pensamento cortiniano é o debate público das questões prementes nas sociedades democráticas com a participação de todas as vozes para que envolva as identidades religiosas que representam outras matrizes variavelmente possíveis com suas fontes teológicas.

Dessa maneira, a postura de Cortina não se reduz somente em forjar uma visão sobre o fenômeno religioso na esfera pública no sentido de se estabelecer uma ação mecânica na relação entre fé e razão. Entretanto, ela segue fazendo a fundamentação daquilo que venha a ser a proposta de uma ética cívica em face do papel das religiões. Dentro deste espectro, alguns desafios vão se mostrando, desde o âmbito religioso em sua relação com o filosófico, sendo a precariedade da razão e o conceito de pessoa, elementos importantes a serem cotejados pela pensadora. As implicações sobre as categorias de pessoa, racionalidade e fé, segundo Cortina, ganha destaque e rigoroso exame detalhado ao partir da noção de que a compreensão de cada uma destas categorias resultará na maneira em como a relação entre estas serão concebidas entre as éticas de mínimos e máximos. Conforme Cortina (2009a), a razão não tem o status de ser encarada como uma categoria que se apresenta de forma cristalina; desta forma, a razão tem de ser interpretada desde a sua condição complexa e amplamente aporética. No que diz respeito à condição da fé, tal categoria deve ser interpretada como sendo de ordem

comunicável, pois possui as condições necessárias para se estabelecer as bases argumentativas para a pavimentação do paradigma dialógico. Cortina (2009a) não adere à dicotomia liberal entre público e privado que também pressupunha a implicação entre as demandas de ordem religiosa e moral. Tomando como fundamento a unidade constitutiva do agente humano, para a filósofa, existe a necessidade de se indagar algumas concepções que se fiam no paradigma da racionalidade que imperou nos últimos séculos da modernidade. Cortina se opõe, segundo Pires (2013, p. 134), “[...] a ideia de que a fé é irracional e incomunicável, em paralelo com a ideia de uma *racionalidade* única, cuja natureza seria clara e evidente”. Neste sentido, penso que a razão é tratada como algo que não tem em si mesmo a sustentação da autossuficiência. O grande equívoco da razão teria sido o de ter ignorado a relevância de que, no processo de secularização, as influências contributivas advindas do campo da fé trazidas pelas tradições religiosas tenham influenciado as condutas desde o lugar que ocupam na esfera pública moderna pluralista.

No entanto, conforme o entendimento da filósofa espanhola será papel da racionalidade iluminada, fazer o exame de si em seus pressupostos fundamentais, pois isso permitirá desconstruir o argumento falacioso de seu estatuto meramente abstrato, que continuamente faz a negação dos âmbitos de influência no qual a racionalidade é concebida em termos de sistematicidade, historicidade e materialidade. Como sabemos, no decurso do processo de secularização, a concepção de pessoa foi transmutada da teologia cristã e incorporada aos códigos da ética civil, sendo assim reconhecida em seu valor sem recorrer à necessidade de se saber a sua procedência substantiva. Múltiplos conceitos foram forjados no ambiente teológico do cristianismo, sendo em seguida inseridos no âmbito da racionalidade secular como se fossem conceitos produzidos aparentemente de forma inédita por esta cultura em via de desencantamento e destituição das bases sacras anteriores. Segundo Cortina (2009a), o dado da revelação teria de ser entendido como algo que tem a sua origem externa num *Outro*. Os problemas tratados aqui são os mais fronteiriços possíveis; por este motivo, a concepção de racionalidade cotejada por Cortina não exclui a tarefa de, desde os seus lugares, as religiões revisarem os seus discursos para que façam a participação com as suas vozes na esfera pública secular e moralmente plural da vida moderna. Logo, a filósofa segue refletindo que a fé em si não consegue se autossustentar, pois,

nitidamente, mantém certa dependência relacional no que tange às forças aportadas pela razão. Ora, de igual modo, a razão iluminada não pode negar que, na história cultural do Ocidente, todos os aspectos desta forma de racionalidade tenham sido desenvolvidos de forma totalmente apartada e descolada das forças simbólicas presentes nas tradições religiosas. Assim, segundo Cortina (1993, p. 200),

Pois se a afirmação "Deus é Pai e os homens são irmãos" deseja orientar a ação de qualquer forma, terá de fazer suas pelo menos - mesmo que pretenda ir muito mais longe - aquelas conquistas racionais, que os homens do nosso tempo já partilham e que não são históricas nem essencialmente alheias a ela. "Deus uniu razão e fé num único jugo", disse eu noutro lugar, e continuo a afirmar, "e não é possível arar com um único boi; de sorte que a razão é "impura" e a fé é racional".

Ao se ocupar com esta questão do fenômeno religioso em sua obra, Cortina faz a distinção precisa entre a existência de uma duplicidade de aspectos que atravessam este problema quando consideramos a tradição de fé que imperou no ocidente, a saber, a do cristianismo latino e suas obras missionárias que são consequências do poder que a Igreja erigiu com o discurso sobre o sagrado. Por conseguinte, podemos inferir que, na concepção cortiniana, a racionalidade não está alienada das tradições religiosas, sendo a recíproca disto verdadeira, devido ao fato de que a fé não consegue se desvencilhar dos pressupostos da razão, sendo consequência disso o fato de ela ser tematizada, debatida e submetida ao escrutínio da razão ao longo dos milênios. As tradições religiosas são o reflexo das múltiplas interpretações que não estão desacopladas dos fundamentos das múltiplas formas de racionalidade. Constitui-se, assim, segundo Pires (2013, p. 135), "[...] esta possibilidade de interpretação que é decisiva para se alcançar o *espírito* da *lei* e não ficar preso à sua letra". A aporia de fundo é aquela que denota a modificação na forma de pensar e agir nas diversas formas que os agentes humanos têm diante de si e de como tais agentes irão encaminhar as resoluções dos entraves em que as sociedades contemporâneas secularizadas têm de enfrentar, fundamentalmente, no que diz respeito às robustas crises de sentido hodiernas. Na perspectiva da filósofa hispânica, a racionalidade ocidental precisa reconhecer as suas fronteiras e evidenciar os aspectos propositivos que fazem parte de seus conteúdos até os dados que são oriundos dos conteúdos religiosos.

Todavia, as tradições religiosas, de forma recíproca, terão que assumir para si a responsabilidade de promover as realizações na linha do progresso efetivo, legado

pela razão humana. Com efeito, neste contexto argumentativo, o imperativo prático que pesa sobre as tradições religiosas é o da exigência de assumir os valores postos pelos direitos humanos, isto é, conforme Cortina (1993, p. 199), “[...] o respeito pela vida, à liberdade de expressão, liberdade de pensamento e consciência, o fomento das condições econômicas e culturais que tornam isto possível, a defesa da paz e de um meio ambiente saudável”. Um dos desafios que necessariamente tem de ser tratado é o dos fundamentalismos e das intolerâncias, pois esta aporia, é um entrave que deve ser compartilhado como tarefa entre crentes e seculares nas democracias contemporâneas. Depreendemos disso, que ambas as linhas de força de fé e razão devem agir para assegurar as condições mínimas para fazer as deliberações necessárias na esfera pública secular moderna, tendo em vista o pluralismo moral vigente na vida dos agentes humanos, que possui tanto identidades religiosas como seculares na construção de seus projetos de vida, afastando-se, assim, os riscos de arroubos autoritários tanto do dogmatismo religioso como do político. No pensamento cortiniano, observamos o esforço de identificar quais são os traços racionais residentes nas tradições religiosas e a sua relação com as variegadas racionalidades atuantes na modernidade. Cortina segue em suas ponderações buscando evidenciar que tipo de critério viabiliza o ato de determinar o que seja a racionalidade que constitui algum sistema. O critério de demarcação da racionalidade de um sistema, para a filósofa, é a verdade. Esta não é compreendida em sua forma tradicional como adequação, porém, se dá como coerência, como ação de justificação do conjunto de conteúdos que tem de estabelecer um jogo de relações, visando forjar um estado de coisas que produzam determinada totalidade marcada pela força da coerência, justificação e a verdade.

Se, e somente se, a verdade e a justificação tiverem como base a coerência, podem-se levar em conta os elementos da consciência que podem ser expressos no caso na proposição que Deus existe. Teremos assim a relevante argumentação de justificação dos demais conteúdos que na forma intersubjetiva, poderão ser legitimados e reconhecidos, tendo em vista, assim, a aceitação da possibilidade do objeto de investigação nas condições em que este se encontra. Para Cortina (2009a), o estatuto epistemológico das investigações não é definido pela esfera da lógica ou da teoria puramente abstrata, tendo em vista que se as proposições se reduzem à expressão destes níveis de saberes que inevitavelmente receberão adesões esperadas e inesperadas. O ponto de inflexão crítica posto pela filósofa

espanhola será o de que tal realidade se efetivará no âmbito da ação da vida dos agentes humanos, ou seja, o fulcro central neste caso será o da aporia de que as ações não se dão apenas no nível da necessidade, mas, sobretudo, no campo da liberdade. Desta feita, os imperativos morais impostos às consciências, no sentido de lidarem com os deveres universais, se colocam como demandas para todos os agentes humanos racionais em nível universal. Aqui se tem a justificação na identificação de que exista algo que se constitua como um fim em si e que ostente o valor absoluto da pessoa humana, que ao longo do processo de secularização moderna se manteve como o valor fundamental da moral ocidental. Nesta perspectiva, as categorias de racionalidade, autodeterminação e funcionalidade simbólica conferem superioridade à vida humana em relação à vida dos animais, tendo em vista que estes dados operam como a confirmação da irrevogabilidade axiológica da dignidade da vida dos agentes humanos.

Contudo, apenas estes aspectos não sustentam tal dignidade; a razão é de que se deve levar em consideração a concepção de pessoa humana com sua origem nos conteúdos semânticos das religiões. Assim, torna-se necessário frisar que há conteúdos que não têm a sua gênese na racionalidade instrumental, pois a meta é a de fundamentar a questão no nível da coerência relacionada ao dado da consciência explicitado como justificação e verdade. Mas, certo é que o ato de somente se fiar nas categorias forjadas pela razão não dá conta de tratar dos problemas de fundamentação da moralidade que envolve as relações entre fé e razão. Sendo assim, argumenta Cortina (2009a, p. 266),

Por isso, uma fundamentação da moralidade precisa de todas as categorias que a história do pensamento criou para dar conta do fato moral. Mas essas categorias devem ser unidas por aquelas que introduzem uma relação coerente entre elas: a categoria de pessoa, para cuja determinação Deus é necessário. Não se pode dizer que seja Deus o fundamento da moral, porque a relação de Deus com a moralidade só é possível por meio das pessoas. Não se pode dizer que a pessoa seja o fundamento da moral, porque as determinações que a constituem como fundamento é mediado por Deus. Essas duas tentativas de fundamentação seriam unilaterais porque só levaria em conta uma parte do fundamento total, que consiste na afirmação de que cada pessoa é valiosa por ser pessoa, mas a determinação de ela ser pessoa exige a mediação de Deus.

A partir do que foi dito, pode-se inferir que, para a filósofa espanhola, a coerência da razão em âmbito prático tem a sua garantia de legitimidade na relação estabelecida com os pressupostos da revelação teológica. Assim, o que se constata



em relação às condições de crenças modernas, conforme Pires (2013, p. 137), “[...] não existem barreiras estanques entre as três dimensões da existência humana e que, ao nível da filosofia prática que dela tenta dar conta, acontece algo semelhante”. Cortina demonstra que a experiência religiosa não se aparta da vida moral e das questões de filosofia prática. Ora, neste sentido, ela segue inferindo em suas análises sobre a determinação da cidadania democrática e do lugar das religiões na esfera pública moderna pluralista como sendo algo legítimo. Na construção de valores democráticos que comportam as mais variadas vozes na esfera pública moderna secular pluralista, o exercício da razão pública deveria assim se sustentar por meio de argumentos lógicos. Contudo, conforme o pensamento da filósofa espanhola, outros recursos têm de entrar em cena até ao ponto de ter o seu lugar performativo assegurado na esfera pública, tais como as narrações, as metáforas, os relatos míticos e as histórias de vidas como um material riquíssimo provindo da experiência humana. Isso para que, segundo Cortina (2011, p. 34) “[...] possibilite uma comunicação real, um material do qual nada pode ser desperdiçado se quisermos construir uma democracia no nível da dignidade humana”. No contexto da cidadania democrática, o debate sobre a secularização, segundo Cortina, tem muitas formas de ser encarado em seus diversos significados na modernidade.

Entretanto, a posição da filósofa sobre esta aporia se dirige para o entendimento de que não se deve tratar a questão na linha do secular ou pós-secular, mas, segundo Cortina (2011, p. 37) “[...] creio ser mais adequado falar de sociedades pluralistas, mesmo que não se devam olvidar os aportes das discussões sobre o termo “secular” e ‘pós-secular”. Logo, a secularização, para Cortina, é um fenômeno praticamente ocidental e europeu, pela razão de nas demais partes do mundo as religiões ainda terem a força de ajudar a configurar o que seja a realidade. Ademais, penso em associação com a posição da filósofa hispânica, que o lugar e a presença das religiões na esfera pública moderna pluralista marcam e atravessam a construção das democracias deliberativas com teores polifônicos. Friso ainda, com Adela, que um dos significados da secularização que foi se impondo reconhecidamente de forma majoritária, desde a visão parcial weberiana eurocêntrica de mundo, foi a da descristianização do mundo com o processo de racionalização e desencantamento da vida na modernidade. Realmente, não podemos perder de vista que, tanto a realidade latino-americana como a estadunidense, não seguiram o mesmo rumo, pois estas mantêm uma forte

presença ativa das religiões na esfera pública civil em seus arranjos sociais deliberativos. A racionalidade, seja em âmbito público ou religioso, na visão cortiniana da vida privada, pode ser entendida como um tipo de contributo positivo nas interações das sociedades moralmente pluralistas que não são radicalmente seculares e muito laicistas. A esfera pública destes arranjos sociais democráticos, no pensamento cortiniano, deve prezar pelo valor dos vínculos comunicativos, devido ao fato de que estes agregam as mais variadas e distintas vozes que podem e devem ser presença atuante na explicitação de seus argumentos propositivos, para que se tenha o devido respaldo na construção da condição da cidadania democrática universal.

Por conseguinte, todas as vozes podem fazer uso público da razão, isto é, quer sejam as vozes emitidas dos lugares ocupados pelas tradições religiosas ou daqueles ocupados pelas visões de mundo seculares. Com uma postura inclusiva é que argumenta Cortina (2011, p. 48), “[...] todas tem o direito a expressar-se em público através de argumentos, narrações e histórias de vida, de metáforas e de tudo aquilo que possibilite a comunicação humana”. De um lado, se entendemos que a esfera pública moderna pluralista se constitui como um espaço onde a livre expressão tem de ser garantida, sendo encarado como fato o dado de que os agentes humanos podem contribuir com algo ao exercitar os seus direitos de emitir juízos com suas vozes, temos de ter em mente que não será permitido infringir os mínimos acordados juridicamente entre as pessoas cidadãs. O ponto crucial será o de se preservar as razões que operam com a ética cívica para que esta esteja em vigência em meio às demandas das sociedades pluralistas. Se esta situação for operada de forma oposta, alguns agentes seriam alçados à condição de cidadãos de primeira e outros de segunda categoria, ou seja, teríamos agentes humanos livres que poderiam se expressar e fazer-se ouvir, e outros, numa condição servil que seriam coagidos a não terem voz e, conseqüentemente, ficarem em silêncio. Na perspectiva cortiniana, o bem será a condição de exercício do valor da cidadania que pode forjar as bases das sociedades pluralistas. Coloca-se, com isso, a possibilidade de se pensar esta categoria como cidadania complexa, sendo esta atravessada pelas aporias inerentes aos contextos multiculturalistas que não comportam mais a situação de se pensar a cidadania de forma simples. Portanto, argumenta Cortina (2011, p. 48),

Deixar os descrentes sem palavras, como acontece nas sociedades religiosas confessionais, significa transformá-los em cidadãos de segunda classe; mas exatamente a mesma coisa acontece quando os crentes são impedidos de falar, assim é que se tornam cidadãos de segunda classe. Portanto, se o que buscamos é a igualdade e simetria também nos diálogos da esfera pública, como quer Flores, é preciso universalizar o direito à expressão do que os outros podem entender e aceitar e também do que não aceitam agora, mas permanece como uma oferta aberta que um dia pode interessar.

Desde o ponto de vista crítico da filósofa espanhola, a razão fundamental que guia o debate será a de identificar o espaço político com a esfera pública em que os agentes humanos, no exercício de sua cidadania complexa, elaborem propostas e argumentos que terão utilidade no sentido de fundamentar as bases argumentativas proposicionais que já serão aceitas para a elaboração das leis. Assim, os representantes legais irão deliberar e justificar as normas sociais a partir destas bases que após os devidos debates, deverão ser promulgadas. Contudo, para Cortina, as coisas não funcionam necessariamente desta forma, mesmo que, com muita evidência, as razões para dar o devido amparo legislativo deva ser de corte público. Aqui, o sentido preciso é o de que tais razões sejam aceitáveis, tomando como fundamento compartilhado os pressupostos da ética civil, cujos argumentos não são identificados imediatamente com as razões seculares e muitos menos com as razões religiosas. Ademais, o espaço público não se identifica automaticamente com o espaço político, sendo o âmbito aberto da sociedade civil o lugar onde os agentes humanos não apenas devem debater sobre as leis públicas, quer sejam as do presente ou as do futuro; quer sejam as leis a respeito dos pleitos eleitorais que envolvem as ações de seus representantes políticos ou ainda as ações dos agentes humanos no que tange a seus papéis políticos exercidos na vida civil. Este ainda é um espaço propício para se encetar diversas críticas negativas ou avaliar de forma positiva as ações dos agentes públicos, desde artistas que expõem a sua intimidade, até as opiniões de religiosos e intelectuais sobre temas polêmicos. Conforme assevera Cortina (2011, p. 49), “[...] é um espaço em que as personagens podem encontrar um ambiente de experiências, de relatos, de argumentos, para se formarem seus juízos e para orientar suas vidas”. Logo, não somente na esfera da vida familiar e da educação formal é que podem ser encontradas as fontes da vida boa, mas também no próprio espaço público, segundo o pensamento cortiniano ao qual eu me associo, não se podendo vedar a possibilidade de determinadas oportunidades serem oferecidas no espaço público. Se a proibição das relações

entre o político, o público e o privado se efetivarem, os agentes humanos serão lesados até ao ponto de não poderem ter contato com tais ofertas, sendo privados de deliberar livremente e, assim, assumir estas vias como fontes de construção de suas identidades para que erijam a vida boa e feliz.

O problema que Cortina coloca será o da necessidade de se fortalecer a proposição de uma democracia comunicativa, que virá atrelada com alguns elementos resultantes disso: (i) o Estado tem de ser de fato laico; (ii) a sociedade é pluralista e a cidadania é complexa. Estes pontos têm de compor o pano de fundo da esfera pública moderna para que se oportunize a todos os agentes humanos que se expressem com suas vozes, sejam crentes ou seculares, respeitando os mínimos de justiça compartilhados na ética civil. O papel laico do poder estatal teria de ser situado entre as extremidades perversas que são expressas na forma do Estado laicista e do confessionalismo religioso teocrático. Para quem defende esta posição laicista, entende-se que as religiões se comportam como um fator danoso para a vida pública de interação dos agentes humanos e, por isso, propõe que as religiões sejam retiradas do espaço público para o privado. Consequentemente, os agentes humanos, com suas fontes religiosas sendo guia de suas vidas, são considerados cidadãos de segunda categoria, pois, assim, é descartada a despeito de qualquer coisa, a possibilidade de que estas fontes religiosas possam contribuir de forma positiva para o bem estar da vida comum. Uma das implicações de tal postura excludente será a de privar os agentes humanos do direito fundamental concernente à sua condição de cidadania em conhecer tudo aquilo de bom que esta espécie de convivência entre crentes e seculares viesse a lhes oportunizar. Segue argumentando Cortina (2011), se o poder estatal é confessionalmente religioso. Assim, o que se tem é a visão de mundo que somente legitima os poderes políticos que tenha a sua procedência originária nas divindades. O resultado disto será o tratamento dos agentes seculares como cidadãos de segunda categoria, mas o risco aqui é o de se coagir para que todos os cidadãos tenham que fazer a opção por algum tipo de fé confessional, eliminado assim o caráter da liberdade da vontade como fator que confere sentido autêntico a esta tomada de decisão.

No entanto, o ponto importante que observamos nestas interações relacionais entre os agentes crentes e os agentes seculares na esfera pública moderna pluralista será, segundo Cortina (2011, p. 49), “[...] o de que tanto o Estado confessional religioso como o Estado laicista são fundamentalistas e totalitários, e

incapazes de servir como plataforma de uma sociedade civil livre, viva e plural”. Ora, o poder estatal laico tem de ser neutro e não fazer a opção por nenhum tipo de fonte religiosa, nenhuma espécie de comissão científica ou sistema filosófico. Todavia, deveria se fundamentar na forma da constituição política, dos valores éticos e políticos que ofereçam as condições de serem postulados a partir do uso público da razão. Em sua argumentação, o pensamento cortiniano denota que o poder estatal é o valor perspicaz que procede com a gestão dos bons recursos procedentes, tanto das fontes religiosas como das seculares, que se expressam na esfera pública polifônica que são caracterizados, tais como a solidariedade, a justiça e o senso de fraternidade. Percebo aqui o reforço da ideia de que não se pode silenciar coercitivamente nenhuma das vozes por razões de justiça ou por razões de inteligibilidade elementar como queriam Habermas e Rawls. Para o pensamento cortiniano, o fato de se silenciar vozes no contexto da esfera pública pluralista polifônica se converte num ato reducionista que é destituído de toda potencialidade da inteligência humana. O ponto de partida será o de que o poder estatal pode utilizar uma postura ética de abertura moderadora diante das relações tensas que venham existir entre crentes e seculares. Poderá também, recorrer aos pressupostos da ética cívica que é pública e carrega consigo os mínimos de justiça compartilhada na direção de ser promotora das ações interacionais no nível da cidadania complexa. Os pressupostos éticos presentes no pensamento cortiniano visa que as ações interacionais dos vínculos comunicativos aconteçam na linha do estabelecimento de diálogos públicos que venham a tematizar as razões de esperança em defesa da paz, da justiça, da dignidade da vida e do bem comum.

Vejamos que as razões expostas acima possam servir para estes agentes humanos tomarem a decisão de optar por tais valores e princípios, tendo as condições de advir das fontes presentes nas éticas de máximos de forma amplamente confiável. Uma das implicações será não somente a de estabelecer o expediente de convivência cidadã, porém propor uma forma de vida que seja construída de modo compartilhado. Quando a relação mútua de absorção é fomentada entre éticas de mínimos e de máximos, os aspectos mínimos acabam sendo advertidos perceptivamente de que são nutridos desde os máximos, isto é, de projetos de vida que visam à plenitude quer sejam da parte de religiosos ou seculares. Para a filósofa espanhola, os pressupostos de máximos têm de se abrir auspiciosamente para os dos mínimos, evitando a separação anulativa entre uns e

outros pela razão de toda a fonte da moral ser pública. Sendo assim, desconstrói-se a distinção entre moral pública e moral privada, pois se coloca, no lugar desta, uma distinção mais precisa diante da realidade que condiz, segundo Cortina (2008a, p. 151), “[...] entre uma *ética pública cívica* comum de *mínimos*, e *éticas públicas de máximos*. Ambas públicas, portanto; nenhuma delas estatal, e ambas comprometidas na tarefa de construir uma sociedade melhor”. Nesta linha de pensamento, a esfera pública é entendida como sendo polifônica, pois tem como critério de demarcação a sua operatividade nos mínimos de justiça. Nesta esfera pública pluralista se expressam tanto as proposições com conteúdos religiosos quanto as seculares, sendo a razão central para garantir esta face positiva da democracia comunicativa o fato de que ambas detêm a vocação para a publicidade. Conforme Cortina (2011), o entendimento de uma ação equivocada será a estipulação distintiva inconciliável entre éticas públicas e éticas privadas, e isso se espalha como equívoco também para a identificação da ética pública com a ética cívica e as éticas privadas com as éticas de máximos, quer sejam religiosas ou seculares. A questão será orientada para o postulado de que não existem éticas privadas, pois todas as éticas tem a vocação para a publicidade e é aí que reside a sua abertura epistemológica no sentido de serem abertas ao conhecimento no próprio espaço público que é marcado por ser um lugar tanto para a ação de religiosos como de seculares.

Situar as sociedades pluralistas como sendo sociedades seculares e, ademais, localizar o processo de secularização com o encerramento das religiões em uma condição de vida privada, em meu pensamento, acaba sendo um grosseiro equívoco filosófico, extremamente frágil e politicamente repleto de ilegitimidades. Ora, as éticas de máximos ostentam o direito de ter o dever de se apresentarem no espaço público no sentido de serem mais bem conhecidas, porém, o seu influxo na vida pública se distingue no caso da ética cívica. Sendo assim, no caso das éticas de máximos, segundo Cortina (2011, p. 50), “[...] enquanto que os valores e princípios que compõem o conteúdo da primeira se apresentam como exigência para os cidadãos, os aspectos das éticas de máximos vão se apresentar como um modelo convidativo ao aconselhamento no sentido de fomentar propostas de vida boa”. Como sabemos, no mundo cultural ocidental, a teologia cristã latina foi quem imperou hegemonicamente, e contemporaneamente existem diversos traços de interrelação da tradição religiosa cristã com a cultura política pautada pela noção de

razão pública moderna. Recordamos do esforço habermasiano de que os pressupostos para efetivação de tal operação, que esta se dê no sentido de se constituir a tradição de tradutores destes conteúdos teológicos para uma linguagem que seja compreensível publicamente. Temos que mencionar também que Taylor pretende fazer a descrição abrangente do significado do processo de secularização ocorrido na vida ocidental, por meio do qual a vida pode ser descrita e gerida sem qualquer referência ao transcendente dentro de um quadro dialético de tensão com o imanente, na busca por plenitude da vida. Seguindo a perspectiva cortiniana, a qual me associo, entendo que, no fundo, o que entra em jogo são as questões polêmicas que atravessam a esfera pública moderna, em que, por exemplo, entram em conflito várias aporias práticas relacionadas ao aborto, eutanásia, união de pessoas homoafetivas, manipulação de células-tronco, a presença de dogmas religiosos nas normas legislativas das instituições políticas e as técnicas de reprodução assistidas, etc. Estes problemas são comuns tanto para os agentes humanos religiosos quanto para os seculares em sua convivência interativa nas sociedades pluralistas modernas.

O que é articulado aqui será a presença na esfera pública moderna, das mais diversas posições e linguagens erigidas para se interpretar tais assuntos. Cortina segue argumentando que há posições variadas, tendo em vista a tradição do cristianismo latino, assim como o universo dos que tratam tais problemas desde a ótica das doutrinas abrangentes seculares do bem e entre aquelas que procuram se limitar ao uso da razão pública. Conseqüentemente, para Cortina (2011, p. 51), “[...] também há diversas posições com respeito a esses assuntos entre os falantes seculares e entre os que desejam limitar-se à razão pública: todos levamos nas costas o que Rawls chama de “cargas do juízo”; esses pesos, fazem insuperável o pluralismo”. No fundo, estas aporias não têm uma relação estrita com o campo religioso. Discernir o instante em que a vida humana tem a sua origem é um debate filosófico e científico aporético, pois este é um problema que compreende a postulação de várias respostas interpretativas, sendo o caso do debate público referente ao aborto, um dos exemplos de temas extremamente complexos dentre os citados acima. O que decerto entra em cena, são os deveres e direitos dos agentes humanos (religiosos ou seculares) no exercício de sua cidadania complexa, tendo em vista que, para se estabelecer um debate com relevância, devem-se incorporar ações propositivas de quem esteja interessado em estabelecer o expediente de

vínculo comunicativo aberto, para que se tenha a disposição contumaz do reconhecimento mútuo em vista da efetivação dos deveres de justiça e das obrigações de gratuidade. O argumento da filósofa espanhola é extremamente pertinente ao considerar que os temas polêmicos da esfera pública moderna não são necessariamente de ordem religiosa, porém, o pluralismo moral destas sociedades inclui decerto o lugar das religiões, que está para além dos muros paroquiais.

No contexto da esfera pública de pluralismo moral, os meios de comunicação objetivam tratar das questões relacionadas ao poder, tanto de ordem estatal quanto das religiões. Nestas interações, existem grandes conflitos na malha social das democracias liberais contemporâneas, sendo algo que envolve interesses de todas essas esferas. Porém, na perspectiva cortiniana, nem sempre tais questões refletem exatamente o que esteja acontecendo na realidade da vida dos agentes humanos em seu dia a dia. A partir deste pano de fundo, ajuíza Cortina (2011, p. 51), “[...], pois, em uma sociedade pluralista, as religiões deveriam recuperar suas raízes, recordar aquilo que seja seu específico e que elas devam oferecer”. Faz-se urgente para ela que os religiosos façam esforços de se aprofundarem nos conhecimentos de suas tradições para saberem quais são as ofertas que elas têm para oferecer na coexistência pública. O grande risco é o de que estes agentes humanos religiosos não conheçam com propriedade a linguagem de suas tradições religiosas e, conseqüentemente, não saibam falar sobre tais conteúdos. A dificuldade colocada por Cortina é evidentemente importante, pois o desconhecimento das potencialidades dos valores trazidos pelas religiões é gigantesco, e essa observação se dirige tanto a quem faz parte das camadas das tradições religiosas como a quem não faz parte delas. Observo, em tom crítico, que os meios de comunicação no Brasil são veículos que fomentam a postura de alienação e desconhecimento destas fontes. Neste sentido, argumenta Cortina (2011, p. 51),

Um desconhecimento que é promovido com cuidado pelos meios de comunicação, que normalmente não se interessam em “economizar desentendimentos”, pois isto é o que não vende, mas antes jogar o máximo de lenha no fogo para aumentar o resultado lucrativo da empresa. Uma visão elevada da vida pública compartilhada por um número astronômico de políticos, determinados a ganhar votos alimentando desacordos, ainda mais em questões emocionais, tão próximas das emoções, como as que acabamos de mencionar. Porém, como já comentamos, nenhuma dessas questões que geram confrontos e que apontamos, pertencem à essência



das religiões, nenhuma delas constitui sua vantagem competitiva, ou seja, com o que podem contribuir especificamente.

De fato, a religião pode ocupar um lugar tenso na esfera pública moral pluralista moderna, que sirva apenas para ser consumida como ópio do povo ou de forma inegável, como aquilo que explicita a beleza inerente à vida. Porém, pode ser ainda tratada como aquilo que insufla o suspiro pela vida no agir dos agentes humanos oprimidos e ser o coração de uma sociedade capitalista moderna sem coração. O lugar das religiões na esfera pública pluralista moderna se situa naquilo que é próprio das religiões conforme o pensamento cortiniano, a saber, anunciar que Deus existe e assim fazer com que esta realidade seja evidenciada como boa notícia. Segue-se que o lugar e papel das religiões ainda se dirigem na ação de enfatizar que as vidas dos agentes humanos religiosos ou seculares são sagradas em sua condição fundamental de terem dignidade como pessoas. Conforme Cortina (2009b), se as formas de vida são pautadas pelos axiomas da liberdade, solidariedade e fraternidade, nós teremos melhores condições de se evidenciar o que seja uma vida com sentido de plenitude. O lugar e o papel das religiões, em meio ao caos das sociedades modernas pluralistas, podem apontar a direção para a geração das razões de esperança. Isso se estrutura no sentido de que existam novas possibilidades para a vida dos agentes humanos no tempo futuro, e ainda que se reconheça a existência do misterioso problema do mal, sem querer, assim, tentar justificá-lo de forma pueril no sentido de indicar que seja algo absolutamente absurdo, na perspectiva de se crer na eternidade das injustiças temporais e completamente desumanas. Como alternativa a estas mazelas, temos os aportes da razão cordial com o dado do reconhecimento mútuo que envolve as emoções e sentimentos dos agentes humanos, para que estes possam se empenhar com todas as suas energias no aniquilamento de tantas injustiças em favor das formas de vidas cidadãos complexas nas democracias contemporâneas, que engloba tanto os agentes religiosos quanto os seculares, tomando como base os pressupostos da ética de máximos presentes nos valores modernos dos direitos humanos.

Pelo que foi exposto, penso que Cortina (2003, p. 31) nos orienta com precisão ao indicar o caminho para o agir moral autônomo na linha de inspiração da ética civil. A filósofa espanhola define o que seja essa ética cívica: “[...] o conjunto de valores morais compartilhados pelos diferentes grupos de uma sociedade moralmente pluralista, que lhes permitem construir seu mundo juntos precisamente

porque essa base comum é compartilhada”. Segundo a autora, a ética civil é um modelo de ética laica, não religiosa e muito menos laicista, porque não se justifica heurísticamente desde fontes teológicas, para assim denotar onde se encontra o perfeito juízo humano que aparece em várias formulações de filosofia moral. Tampouco essa ética cívica assevera que alcançar juízos perfeitos implica no isolamento ou extinção da presença das religiões na vida pública, como é o caso das éticas fundamentadas no laicismo. Por essa razão, uma ética leiga procura encontrar um tipo de critério, na linha de definir qual seja esse juízo perfeito e um fundamento de justificação moral para ele, que possa ser assumido por qualquer espécie de agente humano, qualquer que seja a sua confissão de fé religiosa, seu ateísmo e agnosticismo no mundo da vida corrente.

Sendo assim, a ética cívica pode contribuir para que as religiões desempenhem seu papel na esfera pública moderna democrática pluralista, pois, segundo Cortina (2003, p. 32),

Assim sendo, é importante recordar que uma ética cívica situada no nosso tempo, como é o caso da ética civil própria das democracias liberais pluralistas, pouco difere em conteúdo da ética de uma moral religiosa, igualmente situada no tempo, sobretudo no que se refere a um mínimo de justiça. Porque tanto uma como a outra exigem que se respeitem os direitos humanos, valorizam a liberdade, a igualdade e a solidariedade, rechaçam a intolerância e a tolerância passiva e apostam no diálogo para resolver os conflitos. Qual é, então, a contribuição das religiões?

Penso que o papel das religiões na esfera pública pluralista secularizada da modernidade democrática, no decurso do diagnóstico crítico de época do vivido presente, será a contribuição na perspectiva daquilo que o pensamento de Adela Cortina descortina: as religiões podem colaborar com as suas experiências de salvação, esperança numa vida melhor e num futuro melhor e redentor. Essa contribuição é dirigida, sobretudo, para a tradição das pessoas oprimidas que tanto no passado como no presente foram e são vítimas das injustiças. As fontes religiosas podem contribuir com o seu potencial semântico, linguístico, teológico-promissivo para a superação da solidão radical pela via do diálogo com um “você” que simultaneamente faz-se diferente, e, entretanto, torna-se, em sua totalidade, íntimo da interioridade de cada agente humano na comunidade política, superando os egoísmos de grupos isolados através do imperativo racional-afetivo de nos

importarmos com a complexa totalidade das pessoas nas culturas dos regimes democráticos que implicam nas condições boas de nossa coexistência.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que investiguei ao longo deste trabalho de pesquisa nos conduz à percepção de que existe um diálogo frutífero em torno da aporia dos significados da (pós) secularização e o lugar das religiões na esfera pública moderna na perspectiva da cidadania complexa, inicialmente desde as posições filosóficas de Jürgen Habermas e Charles Taylor até a postura complementar de Adela Cortina. É possível inferir preliminarmente segundo Camati (2020, p. 135), “[...] que o melhor caminho é o equilíbrio entre a tomada em consideração dos argumentos religiosos e a busca pelo estabelecimento de razões públicas aceitas por todos. Tendo em vista que a religião está presente na vida privada das pessoas, mas também na esfera pública [...]”. Apesar das convergências, observo que há significativas divergências entre estes filósofos e a filósofa. Nesta direção, segundo Habermas, faz-se necessário reconhecer a existência de relevância no que tange a presença ativa das intuições das religiões nos debates ocorridos na esfera pública democrática moderna. Porém, o filósofo alemão estabelece o critério de que tais intuições devem ser traduzidas para a forma de uma linguagem que seja secularmente inteligível. Com isso, é que se mantém a conservação da assimetria epistêmica habermasiana entre fé e saber, pois, opera-se, segundo Oliveira (2018c, p. 230), “[...] distinguindo entre discursos particularistas, como específicos, das diferentes confissões religiosas que pressupõem apenas uma determinada visão de mundo, de discursos válidos para todos, à luz de argumentos seculares ou traduzidos para uma linguagem secular”. Assim, o papel da filosofia não será o de tomar posse à revelia dos conteúdos semânticos presentes nos discursos religiosos como fenômenos que contém a sua própria forma de experiência. A interação entre as tradições secularistas e religiosas na esfera pública moderna secularizada, torna-se um problema cultural moderno, que ao ser tratado, tanto por Taylor como por Habermas, remonta ao pano de fundo do debate entre as posturas comunitaristas, liberais e a da pragmática universal. Pode-se situar esta última visão de mundo quando se pensa em estabelecer o reconhecimento do valor de os agentes humanos ostentarem determinada orientação que seja fundada em alguma fonte motivacional doutrinal abrangente, de ordem religiosa ou secular.

Decerto, Habermas (2015b) articula o seu pensamento na linha daquilo que constitui a vida numa sociedade pós-secular, como a transcendência de dentro ou

para o lado de cá, mas não assume a perspectiva radical que esteja alinhada de forma estrita com aquilo que configura os elementos racionais excludentes de ordem secularista e laicista no mundo da vida moderno. Logo, o filósofo de Düsseldorf postula a fundamentação normativa de que a ação que seja pautada pela via da comunicatividade entre agentes seculares e religiosos, sem perder de vista o aspecto distintivo da prevalência do secular em relação ao religioso, que são próprios das instituições na esfera pública democrática, caracteriza em última instância a posição habermasiana. Ora, o pensamento habermasiano reafirma que há uma distinção epistemológica entre as fontes da fé e as do saber, tendo em vista que os argumentos teológicos se fundam no tópico dogmático da revelação. Com efeito, as bases do exame filosófico pontuado aqui se estruturam pela via da racionalidade argumentativa comunicacional. Aqui, se denota a presença do ponto crucial distintivo entre as posturas filosóficas de Habermas e Taylor no que concerne ao problema do lugar das religiões na esfera pública secular moderna. Desta forma, quando estudamos o pensamento habermasiano, encontramos a ênfase na concepção de que o modo de pensar pós-metafísico se distancia do imperativo da busca por fundamento que parta da categoria de absoluto ou da noção monoteísta de divindade. Em contrapartida, na perspectiva de Taylor, existiria uma espécie de equívoco em colocar como fator orientador desta interpretação, de forma prioritária, as narrativas de ordem estritamente secular diante de outras formas de narrativas. Apesar de Habermas valorizar os influxos positivos advindos dos conteúdos semânticos que partem do lugar que as religiões ocupam e exercitam nas democracias deliberativas, estas teriam o papel de traduzir as suas intuições basilares para uma forma linguística que seja de cunho secular e publicista. Apesar dos problemas de particularidades etnocêntricas, existe um consenso amplo de que, segundo Taylor (2012, p. 166), “[...] as democracias modernas devem ser seculares”. A postura tayloriana em relação ao secularismo ostenta a forma de interpretar o plano terreno imanente como secular, na linha da existência distintiva radical que foi sendo impetrada entre o mundo do aquém e o mundo do além. Isso se restringiu justamente ao padrão hermenêutico dualístico que foi sendo adotado no Ocidente para se ler os fenômenos da vida moderna.

A concepção exposta acima foi sendo aplicada de forma universal, sendo esta métrica destacada pela visão tayloriana na linha de que tal maneira de se interpretar o mundo foi a que imperou com seus traços em outras matrizes culturais da

humanidade. Nesta perspectiva, Taylor (2021) assevera que o pano de fundo secular se identifica e se relaciona com a noção de século, ou seja, tem-se uma ligação com a concepção de tempo profano que mantém um contraste com a perenidade sacral. Em sua investigação sobre o significado do fenômeno da secularização, o pensamento tayloriano toma como evento fundante as ações da Reforma operada no século XVI, pois desde estes acontecimentos, determinadas funções sociais e de propriedades, as instituições e os bens materiais acabaram passando para o poder dos estamentos laicos e deixaram de ter o monopólio dos clérigos. Durante o advento do século XVII, nas análises taylorianas, o que se nota é a abertura que vai paulatinamente surgindo como uma forma de vida social na qual, conforme Oliveira (2018c, p. 232), “[...] o secular era tudo o que havia sem qualquer referência ao sagrado”. Por conseguinte, na era secular vai se constituindo a mentalidade de não se tolerar qualquer espécie de império da religião em termos de monopólio do debate público. Logo, a secularização moderna trouxe consigo o erguimento de um modelo de sociedade que prezasse pelo humanismo fortemente autossuficiente, que foi se erigindo como a iniludível opção fontal disponível das novas condições de crença na modernidade. O que se denota, segundo Taylor (2010a, p. 33), “[...] com isso um humanismo que não aceita quaisquer objetivos finais além do próprio florescimento humano, nem qualquer lealdade a nada além desse florescimento. Isto não ocorreu com nenhuma outra sociedade”. Desta forma, fica evidenciado que o fenômeno da fé acaba sendo empurrado para a esfera da vida privada, existindo conforme a forma secular de se interpretar o mundo, a forma da vida moral livre das fontes e referências ligadas à transcendência divina que tenha a sua gênese no tópico dogmático da revelação teológica.

Portanto, temos, acima, a crítica central tayloriana de que as visões de mundo secularistas, ao fazerem forte oposição ao lugar que as religiões ocupam na esfera pública moderna, se equivocam ao justamente suporem que não se deva considerar como sendo legítimo o dado de que as fontes religiosas foram formadoras das identidades dos agentes humanos, no sentido de cooperarem para a atuação destes como reais referências do bem agir humano no que tange à articulação das normas de coexistência da vida em sociedade. Igualmente, a perspectiva tayloriana se lança em tecer críticas aos critérios que estabelecem que a linguagem dos debates públicos seja rigorosamente secularizada à luz da razão. O contrário disto se fia na noção de que não se pode considerar afirmativamente que a grande maioria das

sociedades experienciaram os movimentos dos processos de secularização ocidentais, sendo que a implicação desta situação se evidencia no fato de que as identidades destes agentes humanos não foram constituídas com os influxos do pano de fundo das sociedades, atingidas pelos pressupostos do Iluminismo e o desencantamento do mundo moderno em processo de secularização. Taylor não se arvora ser um partidário desta forma de distinção rígida entre o plano daquilo que seja exclusivamente laico em detrimento do que seja religioso. A origem da crítica de Taylor está em sua reticência às posições assumidas por Rawls, pois, para o filósofo canadense, não será justo fazer a exigência de que todo e qualquer tipo de deliberação que ocorra na esfera pública seja pautada por um modelo de linguagem que seja estritamente de matriz secular. Com isso, todo aspecto religioso das linguagens postas em jogo deveria ser retirado de uso público conforme a perspectiva rawlsiano, que propõe a distinção rígida entre aquilo que seja da parte das identidades religiosas e das seculares, no curso do uso da razão pública.

Nesse contexto, as análises taylorianas a respeito da aspiração por sentido de plenitude indicam que o problema de Rawls, ao suggestionar que se ostente uma barreira restritiva no sentido de todos utilizarem de modo monístico um modelo de linguagem por meio do qual poderiam, somente com base na razão pública, se gerar os consensos necessários entre os cidadãos. O problema será articulado na linha de que a razão secular se constituir como uma linguagem a qual todos os agentes humanos utilizam em sua comunicação de forma convincente. Logo, conforme Taylor (2012, p. 184), “[...] as linguagens religiosas operam fora desse discurso, introduzindo premissas irrelevantes que só os crentes podem aceitar. Então, vamos falar a linguagem comum”. A reação tayloriana é direcionada tanto a Rawls quanto a Habermas, pois ele não concorda com a distinção epistemológica de que possa existir o primado do paradigma ético do justo, o dado de que seja apenas por meio de uma espécie de racionalidade secular, em que todos os agentes humanos pudessem fazer o seu uso público da razão e, assim, tecer uma série de inferências como se vivessem exclusivamente numa esfera pública neutral. Pois bem, segundo articula Taylor (2012, p. 185), “[...] a razão religiosa, ou chega às mesmas conclusões da razão secular, mas então é supérflua, ou chega às conclusões contrárias, e então, é perigosa e perturbadora. É por isso que ela precisa ser deixada de lado”. Para Taylor não existe, conseqüentemente, algum resquício de fundamento religioso nas éticas modernas do bem, porém, tais modelos éticos,

certamente são antecipados pelas bases semânticas das éticas religiosas, pois neste sentido, segundo Sidgwick (2010, p. 155), “[...] depois da Reforma, as pessoas reflexivas naturalmente seriam levadas a buscar um método ético que, confiando somente na razão comum da humanidade, pudesse reivindicar a aceitação universal de todas as seitas”.

No entanto, na avaliação tayloriana sobre o pensamento habermasiano, vê-se uma análise importante de que mesmo que exista a valorização reconhecível do lugar e influxo das religiões com suas intuições religiosas nos debates da esfera pública como algo que marca uma virada na obra habermasiana, ainda assim existe a tendência de se privilegiar o paradigma da racionalidade moral secular iluminada, quando esta é articulada, tendo em vista o erguimento da argumentação e justificação da normatividade da ordem pública. Sendo assim, como assevera Oliveira (2018c, p. 233), “[...] o modelo pós-secular de Habermas seria, para Taylor, tão secular como qualquer outro”. Ora, a argumentação tayloriana observa que as democracias atuais exigem que todos os agentes humanos no exercício de sua cidadania utilizem nos debates ocorridos na esfera pública, a forma da linguagem que se mostra de modo expressivo para todos os que participam dessas discussões que implicam os destinos das comunidades. Todavia, para Habermas, a tradução da linguagem religiosa para uma linguagem secular se ergue como um critério de participação e justificação pública nas tomadas de decisão nas democracias deliberativas. Esta maneira de interagir, oferecida por Habermas, pode até ser encarada como a salvaguarda de certa forma de ser prudente; porém, para Taylor (2010a, p. 626), “[...] exigir isso seria uma imposição intolerável à fala cidadã”. Dito isso, a implicação seguinte será a de que, em algumas situações, teremos de inevitavelmente lidar com a construção de configurações em que as religiões terão de enfrentar a seguinte questão, segundo Taylor (2012, p. 187), “[...] como se distingue a linguagem religiosa da secular?”. A crítica tayloriana centra-se neste privilégio que o pensamento habermasiano oferece aos pressupostos de uso da razão secular como critério de entendimento na esfera pública moderna, sendo que a interpelação levantada será aquela de que talvez em tal esfera, não se possa solucionar as aporias de legitimidade normativa existentes entres as múltiplas culturas e visões de mundo. A este propósito, orienta-se o argumento opositor de Taylor (2012, p. 191), “[...] isso provavelmente explica a diferença entre mim e



Habermas a esse respeito. Ele encontra esse fundamento seguro em uma 'ética do discurso', que infelizmente, considero pouco convincente".

Segue-se que, na perspectiva tayloriana, a posição habermasiana da ética do discurso acaba fazendo insuficientemente a opção em direção às condições racionais procedimentais que devem ser atendidas discursivamente para que se estabeleçam a validade de normas morais, pois, assim, este modelo ético estaria se aliando de forma unilateral à assunção do conjunto de traços de ordem particularista. O modelo da ética do discurso na reflexão tayloriana estaria sendo atravessado por uma série de valores que são forjados historicamente; isso, por meio de um tipo de modelo social em que as ações não seriam atravessadas pelo corte imperativo da universalidade que permanece sendo o reflexo de traços culturais bem situados no tempo e no espaço dos contextos comunitários. Portanto, segundo Oliveira (2018c, p. 234), "[...] Taylor afirma que o contexto de justiça deve ser o de uma comunidade que, em seus valores, práticas e instituições, formam um horizonte constitutivo para a identidade de seus membros". No pensamento tayloriano, são os valores contextualmente situados que possibilitam a colocação das demandas por justiça, sendo assim erigidas as condições necessárias de se oferecer uma resposta sobre o que venha a ser o bom e o que seja normativo para a vida da comunidade, sem deixar de lado a tarefa de os agentes humanos se autoavaliarem e buscarem se autocompreender em vista da busca por plenitude. A despeito de qualquer coisa, os princípios de justiça numa era secular, surtiram efeitos como implicação advinda do imaginário social moderno de um determinado contexto comunitário, seja este religioso ou secular e, assim, ambos corroborar para a constituição das identidades e valores compartilhados atuantes na vida dos agentes humanos. A objeção tayloriana se aprofunda quando se denota que as asserções feitas na linha de estabelecer a fundamentação normativa e deontica nas regras originadas, por meio de procedimentos meramente formais no pensamento habermasiano, serão identificadas sempre como um dado externo e díspar em relação aos contextos comunitários de vida. O risco de se colocar o infringimento da regra moderna da forma de vida secularizada aparece na desconsideração cabal da proposição da forma de autocompreensão dos agentes humanos que constituem suas identidades, tendo em mente, sobretudo, os conteúdos substantivos das fontes religiosas.

Em todo caso, a reflexão filosófica do pensador canadense postula a existência de uma ontologia moral, que tem a sua articulação na perspectiva do ser

em relação com uma teoria do bem. Esta ontologia moral articulada por Taylor busca forjar um liame entre os sentidos e interpretações morais sobre a vida do *self*. Desta forma, a correlação entre a noção de constituição da identidade e o bem entra em jogo no esforço de se fazer o discernimento dos problemas morais e de vida boa, sendo algo que reflete, justamente, a máxima da prevalência do bem sobre o justo. A meta aqui será a de instituir as fronteiras entre as demandas de validade universal e os bens que perpassam as culturas contextuais. Na linha das análises sobre a redefinição do significado da secularização, Taylor entende que algumas distinções são contraditórias, tendo em vista que estas são motivadas por robustos ideais, tais como liberdade, altruísmo e universalismo, que compõem os anseios do imaginário social moral moderno atingido pelo processo de secularização. Contudo, o fator contextual que se arvora não será o da imposição do ponto de vista pessoal fragmentário presente na hipótese dos valores da pós-modernidade em curso, mas sim coloca-se a exigência de que se utilizem argumentos para o estabelecimento de diálogos que sejam frutíferos para a formulação e modificação dos juízos entres os agentes humanos. Ainda que esta tarefa seja hercúlea, a ontologia moral tayloriana prioriza a ênfase nos valores contextuais das comunidades que agem moldando as formas de pensar numa esfera de maior profundidade. Em vista disso, para Taylor (2010a, p. 502), “[...] somente o intercâmbio franco continuado, com quem tem pontos de vista diferentes, nos ajudará a corrigir algumas distorções que eles engendram”.

Compreende-se, então, que todas as ações que procuram estabelecer princípios universalizáveis em termos morais soam completamente sem sentido em última instância; é em razão disso que Taylor não adere à intenção habermasiana de estipular que o justo esteja prioritariamente posto sobre o bem. Logo, segundo a perspectiva tayloriana, todo o projeto secularista ruiu justamente por tentar fazer a justificação de uma ontologia moral laicista e destranscendentalizada, motivada por uma ojeriza pelas fontes religiosas. Porém, não podemos perder de vista que o pensamento habermasiano coloca em ação a aporia de se justificar as normas tendo como base na razão e na realidade do pluralismo simbolista recrudescente da modernidade pós-secular. Penso que faça sentido a seguinte exposição de Oliveira (2018c, p. 235), “[...] a teoria de Taylor, porém, não oferece nenhuma saída para o problema colocado por Habermas, a saber: como fundamentar normas numa modernidade pluralista e diferenciada?”. Apesar de todas as críticas que Taylor tece

a Habermas, a teoria democrática deliberativa deste último coteja os contextos formadores de sujeitos presente na categoria interna de seu pensamento como mundo da vida que, segundo Honneth (2009), faz-se um conceito que constitui o horizonte de suposições de fundo que são intersubjetivamente compartilhados, sendo assim, por meio do qual, todo o procedimento de comunicação encontra-se inserido. Vejamos que, segundo denota Taylor, enfaticamente temos no fator decisivo dos contextos intersubjetivos, o estado de coisas ideais que são constituidores das identidades de corte comunitário. Não importa que elas sejam religiosas ou seculares, pois o problema do relativismo cultural se torna um desafio urgente para qualquer postura teórica na contemporaneidade, ou seja, este é o problema da fundamentação de normas para a vida cotidiana no mundo plural que se mostra como uma aporia significativa na busca por valores de plenitude. O filósofo canadense tem diante de si a demanda de elucidar como funcionaria o procedimento de determinação daquilo que venha ser a ideia de bem fortemente valorada, isto, tendo em vista o modelo de arranjo social que seja marcado pelo pluralismo das esferas de valores e crenças, expressas nas formas mais diversificadas diante das posições intermediárias.

A posição intermediária tayloriana estipula a prioridade do bem sobre o justo, mesmo que o pluralismo requeira definições mais contextualizadas e refinadas sobre qual seja o significado deste bem contextualmente. O modo de articular a questão, em Taylor, se dará por meio da justificação de que as valorações dos agentes humanos se afirmam com suas fontes morais seculares ou religiosas, que emanam de tradições culturais determinadas. O problema para o pensamento tayloriano será estabelecer critérios de julgamento, precisamente seguros e universais, para as interações dos agentes humanos nas sociedades que são pluralistas e diversificadas em suas múltiplas visões de mundo culturalmente estabelecidas quando estas entram em rota de colisão. Com o seu modo de pensar pós-metafísico, Habermas se centra numa linha de ação que opera na justificação normativa e universalista basilar dos procedimentos deliberativos, sendo isso algo que lhe afasta da postulação de visões de mundo que sejam pautadas pelas máximas de vida boa ou elementos que ostentam valores que sejam atrelados a alguma tradição ou religião contextualmente situada. A crítica ao pensamento tayloriano se expressa em razão de sua dependência da noção culturalista, estática e monolítica das comunidades; isso se dá no sentido de se partir do valor axiomático de que exista certa unidade copular

imane a às culturas comunitárias. Nesta linha de ação, é que Habermas denota que se torna injusto favorecer uma tradição comunitária em detrimento de outra no que tange à questão ontológica do bem. Aqui, se leva em consideração, para Oliveira (2018c, p. 236), “[...] o fato do pluralismo moderno e a necessária construção de normas validadas por todos (crentes e não crentes). Segundo ele, a concessão de iguais liberdades éticas exige a secularização do poder do Estado em termos de secularização das instituições”. Ademais, esta posição habermasiana não configura a construção de uma visão de mundo genericamente politizada de uma dinâmica social que seja radicalmente secularizada, como se fosse efetivar a implantação de alguma ideologia.

Segundo Habermas, o universalismo iluminista não tem de se colocar em contradição com as sensibilidades características de determinado modelo de multiculturalismo que seja bem articulado. Conforme o filósofo de Düsseldorf, os valores do igualitarismo político e da diferença cultural não se repelem necessariamente, mas podem se complementar. Em sua avaliação, os multiculturalistas teriam a intenção de desenvolver e distinguir o sistema jurídico para conseguirem ajustar este sistema àqueles critérios de igualdade de tratamento reivindicados pelas minorias religiosas. Uma das questões expostas pelos multiculturalistas será a da assimilação forçada e a do desenraizamento. De outro lado bem diferente, as camadas secularistas batalham pela inclusão de todos os agentes humanos na condição de serem pessoas cidadãos, sem levar em consideração a sua naturalidade cultural e até mesmo as suas fontes religiosas. Logo, no meio disso tudo existem os que entendem que a única base válida é a da visão de mundo que seja pautada pelo modelo secular de mundo moderno laicista, em que as religiões deveriam ser relegadas à condição de vida taxativamente privada. Ora, a perspectiva radicalizada do multiculturalismo, segundo Habermas (2015b, p. 2), “[...] muitas vezes se apoia na convicção – totalmente equivocada – de que visões de mundo, ‘discursos’ e sistemas teóricos são incomensuráveis entre si”. O pensamento habermasiano postula o procedimento de que se faz necessário estabelecer a garantia da imparcialidade no tratamento, formal e pós-metafísico dos problemas de ordem moral sem ligá-los às noções de vida boa e às concepções de felicidade propostas pelos modelos éticos teleológicos. Habermas entende que os modelos tradicionais de justificação das normas morais, acabam sendo de modo amplo, ligados aos poderes da autoridade da tradição e das crenças religiosas. Em

razão disto, acabam perdendo a sua validade plena e assim, passam a requerer a atuação das potencialidades das formas pós-metafísicas e pós-tradicionais no esforço de fundamentar as normas compartilhadas de coexistência. Ainda assim, o pensamento habermasiano não rejeita o poder dos contextos formadores do mundo da vida que são deveras relevantes na constituição das identidades dos agentes humanos em suas interações intersubjetivas.

O pensamento habermasiano entende que a razão está situada historicamente por meio da linguagem e do próprio mundo da vida. Contudo, a exigência de fundamentação normativa rejeita o exclusivismo do contexto particularizado, mas acolhe a universalidade dos contextos, sendo este o ponto de inflexão distintiva e oposicionista em relação à posição de Taylor. O paradigma ético habermasiano, como sabemos, é o da ética do discurso; isso demonstra que o teor formalista de sua filosofia é de grau altamente elevado. Mesmo assim, sua argumentação não promove a exclusão da realidade dos contextos particulares e dos mundos que são vivenciados pelos agentes humanos. A posição habermasiana de considerar que as instituições e linguagens religiosas carregam em seu bojo, um potencial semântico relevante de contribuição para os debates na esfera pública moderna secularizada, trata dos contextos de interações intersubjetivas do ocidente. Entrementes, a exigência nuclear para tal participação presente no pensamento habermasiano, será a de que estas linguagens religiosas passem por um processo de depuração de tradução para o modelo de linguagem secular; ou seja, há uma imposição de que os argumentos trazidos pelas linguagens dos religiosos para a esfera pública requerem que estes sejam transliterados para o tipo de linguagem destranscendentalizado e secular. Isso é operado pelo modo dos procedimentos cooperativos de tradução realizados entre os cidadãos religiosos e seculares, pois se estipula que a capacidade reflexiva e de autocrítica das crenças e práticas religiosas não aconteçam de modo espontâneo ou despreziosamente na vida interna das tradições religiosas e seculares. Por conseguinte, aquilo que Habermas entende ser a cláusula da tradução<sup>84</sup>, segundo Araujo e Freire (2020, p. 76), “[...] é o

---

84 Segundo esclarece Araujo (2017, p. 234), nesse sentido, Habermas estabelece uma “cláusula de tradução institucional” aplicável apenas à esfera pública formal dos parlamentos e dos argumentos seculares como solução mediadora entre “exclusivismo” e o “inclusivismo” na questão da religião na esfera pública, algo que se afigura necessário para uma garantia simétrica da liberdade de religião constitutiva do exercício democrático do poder político. Ao recordar que “a assunção de uma razão humana comum constitui a base epistêmica para a justificação de um poder do Estado secular que independe de legitimações religiosas, e, ao mesmo tempo que “a admissão de exteriorizações religiosas na esfera pública política só passa a ser razoável quando se exige de todos os cidadãos que não excluam a possibilidade de um conteúdo cognitivo dessas contribuições, ele pretende superar a aparente

mecanismo de aprendizagem sociocultural e complementar que permite aos cidadãos religiosos e seculares atualizar a reflexividade e o criticismo da autocompreensão normativa da pluralidade das formas de vida que compõem o *ethos* democrático liberal”. Finalmente, penso que Habermas procura compreender o estatuto epistemológico e pragmático interativo comunicacional entre as formas das linguagens seculares e religiosas, mediante a sua presença contributiva ativa na esfera pública moderna pós-secular.

Após cotejar as distinções entre as posições de Habermas e Taylor, vejo que para o primeiro a temporalidade da esfera pública moderna se expressa na ordem do pós-secular, tendo em vista que nesta precisa existir a interação comunicativa entre os agentes humanos. Isso tem de se dar como algo cada vez mais aberto e latente entre as formas de expressão, tanto das razões religiosas como das razões seculares. Assim, o filósofo de Düsseldorf coloca grande importância no critério da tradução das linguagens religiosas para linguagens que sejam pontuadas pela racionalidade secular, mantendo, com isso, certa dissimetria entre ambas as representações no âmbito de uso da razão pública. No caso de Taylor, temos que pensar que na era secular leva-se sempre em conta a presença das religiões na esfera pública moderna com seus postulados que envolvem o papel do Estado em se manter numa postura moderadora com neutralidade. Ademais, esta postura não obstaculiza a participação das razões religiosas poderem agir intensamente no debate público, pois, nesta linha, é que podem estabelecer um processo dialógico utilizando os elementos próprios de suas tradições, para assim construir pela via de seus argumentos religiosos, uma série de propostas deliberativas que possam influir na dinâmica da vida da cidadã em sociedade, mesmo que esta postura seja encarada com estranhamento quando se pensa no caso das deliberações legislativas. Minha posição no debate está associada, em boa medida, com a percepção trazida por Adela Cortina, que, ao invés de falar de secularização, aponta o caminho de que vivemos em sociedades moralmente pluralistas que enriquecem a vida em comum. Na esfera pública moderna pluralista, os temas polêmicos devem ser alvo de processos deliberativos intensivos. Ora, conforme Del Río (2019), o pensamento cortiniano busca tratar o problema indicando a via adequada a ser seguida, que é a de superar a noção de que exista alguma contradição insuperável

---

contradição de uma distribuição desigual de enfoques cognitivos exigentes, responsável pela disseminação de um sentimento religioso contra o Estado liberal, compreensível apenas com base numa (equivocada) interpretação "secularista" ou "laicista" do liberalismo político.

nas relações entre fé e a razão em si mesmas, tendo em conta a máxima equivocada de se afirmar que a fé seria em si mesma, marcada pela irracionalidade.

De frente para esta problemática clássica da oposição entre fé e razão, a filósofa espanhola denota, com pertinência, que a racionalidade não subsiste em si mesma. Logo, o que existe é a subsistência no mundo contemporâneo dos mais variados modelos de racionalidade, sendo que cada um deles procura legitimar-se e ser reconhecido por meio de interações com outros saberes. Por conseguinte, a racionalidade em si não consegue galgar um estatuto pleno de se arvorar como categoria absolutamente única e eliminar a pluralidade de seus diversos modelos. Desta forma, como bem expõe Del Río (2019, p. 268), “[...] hoje em dia nos encontramos com modelos de racionalidades, tais como, a racionalidade analítica, a racionalidade formal, a racionalidade crítica, e até certo modelo de racionalidade hermenêutica crítica”. Nesta direção, temos que ter prudência diante de afirmações de que a razão rejeita a fé; talvez algumas expressões da racionalidade humana rejeitem a fé, mas outras não fazem isso. Cortina busca se estribar na força da hermenêutica para desconfiar do império da razão absoluta, e afirma que esta é impura, tendo em mente que o estatuto da razão seja apenas o de ser uma razão experiencial. Desta maneira, a visão de mundo cortiniana indica que o percurso pelo qual a ética racional moderna tem de trilhar não está no dado do distanciamento das tradições e dos conteúdos religiosos, porém, esta tem de fazer o exercício de identificar quais são as contribuições destas tradições para os dias atuais. A questão se dá com a problematização de que a racionalidade ocidental só pode realmente se autocompreender se levar em consideração a grandeza da revelação que reside na vida de cada agente humano, pois é nesta perspectiva que a filósofa de Valência assevera um tópico teológico como o da imagem e semelhança de Deus tenha contribuído para o pressuposto das éticas de máximos, como aferi acima no caso dos Direitos Humanos. Precisa-se levar em consideração, ainda, que os valores que vinculam os agentes humanos entre si podem se dar pela via da unidade fraterna que é permeada pela disposição efetiva da fecundidade do valor do amor.

Todavia, não se deve inferir, como fazem os laicistas, que as tradições religiosas no Ocidente contribuíram somente com as práticas de discriminação e guerras violentas, sendo que a religião majoritária, como é o caso do cristianismo, é aquela tradição que tem como próprio, anunciar o amor de Deus e a possibilidade da vivência experiencial da fraternidade entre os agentes humanos. Num outro sentido,

podemos entender o que se têm feito em múltiplas ocasiões na linha daqueles que detêm o poder simbólico, pois estão, segundo Cortina (1993, p. 199), “[...] usando também a religião para seu próprio benefício. Porém, este não é um problema da mensagem cristã, mas um problema de poder fático, da responsabilidade de quem de fato comanda”. Por fim, vimos que o paradigma para a filósofa espanhola não é o da secularização, mas o de que vivemos em sociedades pluralistas abertas, diferindo assim da posição tayloriana orientada em examinar, sobretudo, o mundo do Atlântico Norte. Neste sentido, o pensamento cortiniano me parece ser mais adequado, pois se ocupa com a noção de construção de uma base comum em termos de critérios morais pautados na perspectiva da ética civil em face da complexidade da formação de uma vida cidadã universalmente válidas em termos de valores morais quer seja para religiosos ou seculares. Sendo assim, o espaço público de convivência e coexistência entre religiosos e seculares, de éticas de mínimos e de máximos oportuniza a possibilidade de se viver o marco da vida boa e o ideal de felicidade. Em minha percepção, a posição de Cortina é propositiva no sentido de encaminhar o debate para o campo da filosofia prática, porque, justamente, ao procurar estabelecer um procedimento construtivo de coexistência entre os agentes humanos no bojo da cidadania complexa de corte social cosmopolita<sup>85</sup>, a filósofa espanhola coteja o possível conflito de visões de mundo abrangentes em termos religiosos ou seculares. A ação construtiva busca desfazer a postura de enfrentamento disruptivo entre crentes e seculares, sendo a demanda de coexistência entre seculares e religiosos, posta no sentido de exercitarem a capacidade de seguir abrindo espaço de vínculo comunicativo, na direção daquilo que os une e os compromete com o seu tempo histórico e os valores que implicam a afirmação da justa dignidade da vida humana. Neste sentido, quer sejam religiosos ou seculares, é o valor da vida que os conduz a estarem em concordância nos mínimos de ética, pois, diferentemente de Taylor e Habermas, que inicialmente estariam também de acordo com a posição da filósofa espanhola, para ela,

---

85 Conforme Cortina (2005, p. 202-203), a cidadania social de ordem complexa e cosmopolita implica a noção de cidadania social. Para a filósofa espanhola, nos últimos tempos multiplicaram-se os livros e congressos sobre a exclusão, e não seria demais se perguntar em primeiro lugar, “excluídos de quê?”, porque dificilmente podemos saber de que estamos privando injustamente as pessoas se não temos consciência de quais bens por direito lhes pertencem. Os bens da Terra – esta seria a primeira afirmação – são bens sociais. E essa não é uma concessão bem-intencionada, mas um reconhecimento de senso comum, porque cada pessoa desfruta de uma boa quantidade de bens pelo fato de viver em sociedade. O alimento, o carinho, a educação, a roupa, a cultura e tudo o que nos separa de um “menino lobo” são bens que desfrutamos por ser sociais. É isso que torna insustentável a teoria do “individualismo possessivo” com que se iniciou a economia moderna, segundo a qual, cada homem é dono de suas faculdades e dos produtos destas, sem dever por isso nada à sociedade. Em contrapartida, é forçoso reconhecer que o desenvolvimento das faculdades humanas (inteligência, vontade, sentimento) deve muito à família, à escola, ao grupo de amigos, à comunidade religiosa, às associações voluntárias, à sociedade política.



efetivamente, a novidade encontra-se em orientar o seu olhar para os setores oprimidos da sociedade de forma explícita e propor a igual dignidade de construção de uma vida cidadã em meio a complexidade das sociedades democráticas contemporâneas. Eu concordo com Cortina em razão de ela se ocupar com a questão de construção de uma vida cidadã em termos de filosofia prática e não orienta o seu enfoque para as questões do estabelecimento de critérios de validade das linguagens religiosas que possibilitem a inserção de cidadão e suas ações na esfera pública secular e muito menos com o sentido de se viver a concepção de plenitude numa era secular. Cortina entende que seja possível erigir mentalidades que priorizem a construção da paz social pelos cidadãos do mundo.

O grande desafio, do lugar das religiões na interação com as visões de mundo seculares na esfera pública pluralista moderna será o de seguir construindo o diálogo propositivo que desvele, da melhor forma possível, as possibilidades de se concretizar factualmente o valor da dignidade humana em cada caso. Esta tarefa se arvora como sendo um grande desafio contemporâneo, que, segundo Del Río (2019, p. 269), “[...] deve ser feita nestes distintos âmbitos que implica e incumbe a valorização da dignidade humana”. Contudo, o pano de fundo que circunda, tanto o religioso como o secular, já foi posto, pois existem agentes humanos que são reconhecidamente detentores da mentalidade que cultiva somente a possibilidade de existirem valores absolutos que possam pautar as suas vidas, como vimos no exemplo da proposição de algum modelo ético, como é o caso do paradigma deontológico kantiano ou o da ética bíblico-teológica do cristianismo latino. No fundo, o pensamento cortiniano, com pertinência, entende que estes agentes devem ser tratados como fim e não como meio.

Entretanto, existem temas polêmicos e tensões na esfera pública moderna que não estão totalmente resolvidos no campo das éticas de mínimo e de máximos. Enfim, o entendimento aqui indica que se deve perseguir o expediente de uma democracia comunicativa e, assim, manter de pé a boa-fé diante das múltiplas aporias da contemporaneidade, sendo o valor principal e incondicional a ser reconhecido o da dádiva da vida humana, que deve ser factivelmente efetivado mediante cada situação que se apresente prementemente como desafio que se dirija tanto aos agentes humanos que ostentam razões religiosas, ou razões seculares. Então, o que importará realmente, é a ação de se fazer a promoção da educação para a cidadania cordial, buscando capacitar para estimular os valores da

compaixão e a argumentação dos sentidos emancipatórios da vida humana, por meio da crítica das contradições injustas e letais que o capitalismo neoliberal e iníquo produz nas sociedades pluralistas no âmbito da esfera pública democrática conflitiva, comunicacional e, interativamente multicultural, no fluxo do devir da modernidade ocidental.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1ª. edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 4ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. **O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2**. Tradução de Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

ANDRADE, Alysso Assunção. Charles Taylor e o Deísmo Providencial: uma reflexão filosófica a partir do advento da secularização na Era Moderna. In: **IX Simpósio Internacional Filosófico-Teológico – FAJE e V Simpósio Internacional de Teologia e Ciências da Religião – PUC Minas: Secularização, religião e sociedade**. Comunicações não doutores, 2013. Disponível em: [http://www.faje.edu.br/simposio2013/textos/nao\\_doutores/alysson\\_andrade.pdf](http://www.faje.edu.br/simposio2013/textos/nao_doutores/alysson_andrade.pdf). acesso em: 20/07/2020.

APEL, Karl-Otto. **Transformação da filosofia II: o a priori da comunidade de comunicação**. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2000.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite, FREIRE, Wescley Fernandes Araujo. Para uma reconstrução da controvérsia hermenêutica entre Gadamer e Habermas. In: **Controvérsia**, São Leopoldo, v. 16, n. 2, p. 47-85, maio-ago. 2020. Disponível em: <http://www.revistas.unisinus.br/index.php/controversia/article/view/21040/60747908>. Acesso em: 11/03/2021.

\_\_\_\_\_. Democracia e secularismo: comentários sobre uma disputa em andamento. In: **A Religião em Questão: Temas de ética e filosofia política**. Organizadores: Joel T. Klein, Cinara Naha, Antônio Basílio N. T. Menezes [et.al.]. 1.ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

\_\_\_\_\_. **Pluralismo e justiça: estudos sobre Habermas**. São Paulo: Loyola, 2010.

\_\_\_\_\_. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996.

ARAÚJO, Paulo Sérgio. **Religião na esfera pública política: uma dialética inacabada do processo de secularização**. 1. ed. Curitiba: Editora Prisma, 2015.

ARLETTAZ, Fernando. **Religión, esfera pública, mundo privado: la libertad religiosa y la neutralidad del Estado en las sociedades secularizadas**. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015.

ASAD, Talal. **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003.

BALADO RUIZ-GALLEGOS, Manuel. **Secular: reflexiones extraídas del pensamiento de Romano Guardini y Charles Taylor**. Licenciatura en Teología (Máster en Teología). Director/Coordinador Rodríguez Panizo, Pedro. Facultad de teología - Universidad Pontificia Comillas, 2017. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11531/20919>. Acesso em: 14/07/2020.

BAPTISTA, Rafael Faé. **Fenomenologia e filosofia da secularidade moderna em Charles Taylor**. Dissertação (mestrado) - Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, Espírito Santo, 2015.

BAYER, Oswald. **A teologia de Martim Lutero: uma atualização**. Tradução, Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

BECKFORD, James A. **Social Theory and Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BEISER, Frederick C. **Depois de Hegel: a filosofia alemã de 1840 a 1900**. Tradução de Gabriel Ferreira. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2017.

BERGER, Peter. L. **O dossel sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. Tradução José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 2017.

\_\_\_\_\_. ZIJDERVELD, Anton C. **Em favor da dúvida: como ter convicção sem se tornar fanático**. Tradução Cristina Yamagami. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

BLUMENBERG, HANS. **The Legitimacy of the Modern Age**. Tradução Robert M. Wallace, Cambridge: The MIT Press, 1999.

BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia**. Tradução Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

BONI, Luis. Alberto De. O não-poder do Papa em Guilherme de Ockham. In: **Veritas, Porto Alegre, v. 51, n. 3, p. 113-128, set.** 2006.

BORRADORI, Giovanna. **Filosofia em tempo de terror: diálogos com Habermas e Derrida**. Tradução, Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BREMMER, Jan. **Secularization: Notes toward a genealogy (432-437)**, en Vries, H. (ed.), **Religion: Beyond a Concept**. Nova Iorque: Fordham University Press, 2008.

BRUCE, Steve. **Religion in the modern world: from cathedrals to cults**. New York: Oxford University Press, 1996.

CADY, LINELL E.; HURD, Elizabeth Shakmane. **Comparative Secularism and the Politics of Modernity: An Introduction (3-24)**, en CADY, LINELL E.; HURD, Elizabeth Shakmane. (eds.), **Comparative Secularism in a Global Age**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2010.

CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. **Teologia e MPB: um estudo a partir da Teologia da Cultura de Paul Tillich**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 1998.

CAMATI, Odair. A religião na esfera pública: entre Taylor e Habermas. In: Alcione Roberto Roani; Eloi Pedro Fabian; Odair Camati. (Org.). **A religião na esfera pública**. 1ed.Caxias do Sul: EdUCS, 2020, v. 1, p. 119-137.

\_\_\_\_\_. TAYLOR, Charles. Uma era secular. Trad. de Nélio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2010. Resenha. In: **Conjectura: Filos. Educ., Caxias do Sul**, v. 18, n. 3, p. 192-195, set./dez. 2013. Disponível em: [http://www.uces.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/2135/pdf\\_181](http://www.uces.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/2135/pdf_181). Acesso em: 21/07/2020.

CAMPOS, Andrea Almeida. Prefácio. Crítica como elogio ou uma *disputatio* em torno do niilismo de cátedra. In: MERQUIOR, José Guilherme. **Foucault: ou niilismo de cátedra**. Tradução de Donaldson M. Garschagen. Coordenado por João Cezar de Castro Rocha. São Paulo, SP: É Realizações, 2021.

CAMUS, Albert. **A Peste**. Tradutor: Valerie Rumjanek. 1ª Ed. São Paulo: Record, 2017.

CANALS, Manuel Reus SJ. Rasgos del marco cultural secularizado. In: **Razón y Fe**, 2019, t. 279, nº 1438, pp. 211-222. Disponível em: <https://revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe/article/view/11112/10475>. Acesso em: 24/07/2020.

CARDOSO, Matêus Ramos. Racionalização e modernidade em Max Weber. In: **Revista Húmus - ISSN: 2236-4358. Set/Out/Nov/Dez 2013. Nº 9. p. 80-100**. Disponível em: [w.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/1907/2945](http://w.periodicoeletronicos.ufma.br/index.php/revistahumus/article/view/1907/2945). Acesso em: 25/04/2020.

CARNEIRO, João Luiz. **Ética como extensão do diálogo: contribuições de Habermas para ética do discurso**. São Paulo: Arché Editora, 2012.

CASANOVA José. The Two Dimensions, Temporal and Spatial, of the Secular. In: Comparative Reflections on the Nordic Protestant and Southern Catholic Patterns from a Global Perspective (21-33), en Breemer R., Casanova, J.; Wyller, T. (eds.), **Secular and Sacred? The Scandinavian Case of Religion in Human Rights, Law and Public Space**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

\_\_\_\_\_. **Genealogías de la secularización**. Barcelona: Anthropos Editorial; México: Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2012.

\_\_\_\_\_. The secular, Secularizations, Secularisms. In: CALHOUN, Craig. and Jonathan VanAntwerpen. at. al. **Rethinking Secularism**. New York: Oxford University Press, 2011, p. 54-74.

\_\_\_\_\_. **Public religions in the modern world**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CARVALHO, Evandro Menezes de. Integração normativa e a tradução das tradições jurídicas: compreender o mundo para regulá-lo, traduzir o mundo para compreendê-lo. In: **Integração normativa: o direito em um contexto multicultural e multilíngue**. Editado por Evandro Menezes de Carvalho & Rosalind Greesntein. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

CASSIRER, Ernst. **A questão Jean Jacques Rousseau**. Tradução: Erlon José Paschoal, Jézio Gutierrez São Paulo: UNESP, 1999.

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica. (O tempo e a norma)**. – 2º ed. Coimbra: Edições Almedina, SA, 2010.

CHAUI, Marilena. O retorno do teológico político. In: **Retorno ao Republicanismo**. (Sérgio Cardoso organizador). Belo Horizonte: UFMG, 2004.

CORTINA, Adela. **Aporofobia, el rechazo al pobre**. Editorial Paidós, Buenos Aires, 2017.

\_\_\_\_\_. Ciudadanía democrática: ética, política y religión. XIX Conferencias Aranguren. In: ISEGORÍA. **Revista de Filosofía Moral y Política**. N.º 44, enero-junio, 2011, pp. 13-55. Disponível em: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/718>. Acesso em: 14/06/2021.

\_\_\_\_\_. **Ética sem moral**. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. **Ética mínima: Introdução à filosofia prática**. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins Fontes, 2009a.

\_\_\_\_\_. **Ética de la razón cordial: educar en la ciudadanía en el siglo XXI**. 2ª Edición. 1ª Reimpresión. Madrid: Ediciones Nobel, 2009b.

\_\_\_\_\_. **Aliança e contrato: política, ética e religião**. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2008a.

\_\_\_\_\_. “Ethica cordis”. **Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política N.º 37, julio-diciembre 2007**, pp. 113-126. Disponível em: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/112>. Acesso em: 07/02/2022.

\_\_\_\_\_. **La Escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía**, Madrid, Editorial Síntesis, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Cidadãos do mundo: para uma teoria da cidadania**. Tradução Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. **O fazer ético: um guia para a educação moral**. [tradutora Cristina Antunes]. São Paulo: Moderna, 2003.

\_\_\_\_\_. **Ética civil e religião**. Tradução de Magno Vilela. São Paulo: Paulinas, 1996.

\_\_\_\_\_. **Ética aplicada y Democracia radical**, Madrid, Tecnos, 1993.

COX, Harvey. **A cidade secular: a secularização e a urbanização na perspectiva teológica**. Tradução: Jovelino Pereira Ramos e Myra Ramos. Santo André, SP: Academia Cristã, 2015.

DA SILVA, Felipe Carreira. Introdução: S.N. Eisenstadt – Cultura, Estrutura e Ação social. In: **S.N. Eisenstadt. As grandes revoluções e as civilizações da modernidade**. Tradução, organização e introdução de Filipe Carreira da Silva. Lisboa: Edições 70, 2011.

D'ANDREA, Anthony Albert Fischer. **O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidade pós-tradicionais**. São Paulo: Loyola, 2000.

DAVID, Ricardo Miranda de Castro. **Habermas e a religião na esfera pública: fundamentos para o convívio de cidadãos seculares e religiosos no Estado democrático**. Orientador. José Pedro Luchi. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais, 2016.

DAVIE, Grace. **Religion in Modern Europe A Memory Mutates**. New York: Oxford University Press, 2000.

DAWSON, Christopher. **Os deuses da revolução**. Tadução de André de Leones. 1.ed. São Paulo: É Realizações, 2018.

DEL RÍO, Ignacio Sepúlveda. **La vivencia religiosa en el mundo secular: transcendencia e individualidad desde la perspectiva de Charles Taylor**. Biblioteca Teológica Granadina. Facultad de Teología de Granada – 45, 2019.

DOBBELAERE, K. **Secularization an Analysis at Three Levels**. Bruxelas: PIE – Peter Lang, 2004.

DREYFUS, H.; TAYLOR, C. **Recuperar el realismo**. Traducción y prólogo de Josemaria Carabente. Madri: Ediciones Rialp, S.A, 2016.

DUPEYRIX, Alexandre. **Comprender Habermas**. Tradução, Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2012.

DUQUE, Roberto Esteban. **La religión en el espacio público. El pensamiento de Alexis de Tocqueville y Jürgen Habermas**. Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA). Pamplona, 2018.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. 3ª. ed. São Paulo, SP: Paulus, 2008.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESPÍNOLA, Hugo. **Princípio da laicidade na ordem jurídica democrática**. 1.ed. Curitiba: Aprris, 2018.

ESTRADA, Juan Antonio. **Por una etica sin teologia: Habermas como filosofo de la religion**. Madrid: Trotta, 2004.

FADIMAN, James; FRAGER, Robert. **Personalidade e crescimento pessoal**. Tradução Daniel Bueno. 5. ed. Porto Alegre, RS: Artmed, 2004.

FALCÃO, P.B. A palavra dita na cultura religiosa romana: o papel da tradição oral na perspectiva específica de uma história comparada das religiões. In: **História Antiga: Relações Interdisciplinares**. Fontes, Artes, Filosofia, Política, Religião e Recessão. Coords. Eds. Carmen Soares, José Luís Brandão, Pedro C. Carvalho. Editores Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

FALCON, Francisco José de Calazans. Tempos modernos: a cultura humanista. In: RODRIGUES, Antonio Edmilson M. e FALCON, Francisco José de Calazans. **Tempos modernos: ensaios de História Cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

FAZIO, Mariano. **História das ideias contemporâneas**. Tradução de Tadeu Duarte Barros dos Santos Duarte. São Paulo: Quadrante Editora, 2022.

FERRY, Luc. **O homem- Deus, ou, O sentido da vida**. Tradução de Jorge Bastos. 6ª ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2019.

FICHTER, J. Youth in search of the sacred (21-41) en Wilson, B. (ed.), **The Social Impact of the New Religions**. Nova Iorque: Rose of Sharon Press, 1981.

FLICKINGER, H-G. **A filosofia política na sombra da secularização**. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2016.

GABRIEL, José Luciano. **Liberdade religiosa e estado laico brasileiro: uma abordagem à luz de Habermas e do direito**. Rio de Janeiro: Gramma, 2018.

GASSMANN, Gunther; HENDRIX, Scott. **As confissões luteranas: introdução**. Tradução de Enio Mueller. São Paulo: Sinodal, 2002.

GAUCHET, Marcel. **El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión**. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

GIBELLINI, R. **A teologia do século XX**. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2002.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução Raul Fikder. São Paulo: UNESP, 1991.

GORSKI, P. Historicizing the Secularization Debate: An agenda for research (110-122). DILLON, M. (Ed.). **Handbook of the Sociology of Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

GREGORY, Brad S. **La Reforma involuntaria. Cómo una revolución religiosa secularizo a la sociedad**. Trad. de José Andrés Ancona Quiroz. México: FCE, 2019.

GRIFFITHS, Paul John. **Secularity and the saeculum** (33-54), en Wetzel, J. (ed.), *Augustine's City of God: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.



GRINGS, Dom. Dadeus. **História dialética do cristianismo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

GROSSI, Vitorino; SESBOÜÉ, Bernard. **O homem e sua salvação, Tomo 2: Antropologia cristã: criação, pecado original, justificação e graça, fins últimos: a ética cristã: 'autoridades' ao magistério: [séculos V-XVII]**. São Paulo: Loyola, 2003. 502 p. (História dos dogmas; 2).

GUALDA, Diego de Lima. **Individualismo holista: uma articulação crítica do pensamento político de Charles Taylor**. Jundiaí: Paco, 2010.

GUIMARÃES, P.H. O poder espiritual e o poder temporal no discurso filosófico da Idade Média In: **Ensaio Filosóficos**, Volume VII – abril/2013. Disponível em: [www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo7/GUIMARAES\\_Pedro.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo7/GUIMARAES_Pedro.pdf). Acesso em 27/04/2020.

HABERMAS, Jürgen. **Crítica da razão – (Obras escolhidas de Jürgen Habermas; 5)**. Tradução: Lumir Nahodil. Lisboa: Edições 70, 2020a.

\_\_\_\_\_. **Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia**. Traduzido por Felipe Gonçalves Silva, Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020b.

\_\_\_\_\_. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução, Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2016.

\_\_\_\_\_. **Mundo de la vida, política y religión**. Traducción de Jorge Seca Madrid: Trotta, 2015a.

\_\_\_\_\_. **Textos e contextos**. Tradução Antonio Ianni Segatto. – I.ed. – São Paulo: Editora Unesp, 2015b.

\_\_\_\_\_. **Fé e saber**. Tradução de Fernando Costa Mattos. I. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2013a.

\_\_\_\_\_. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução Guido Antonio de Almeida 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2013b.

\_\_\_\_\_. **Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social, 1**. Tradução, Paulo Astor Soethe; revisão técnica, Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012a.

\_\_\_\_\_. **Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista, 2**. Tradução, Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012b.

\_\_\_\_\_. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Tradução, Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007a.

\_\_\_\_\_. RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. organização e prefácio de Florian Schuller; [tradução, Alfred J. Keller]. - 3. ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2007b.

\_\_\_\_\_. **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?** tradução: Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **A era das transições.** Tradução e introdução de Flavio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. **Debate sobre la situación de la filosofía / Habermas, Rorty y Kolakowski;** edición de Józef Niznik and John T. Sanders, con la colaboración de Ernest Gellner y otros; traducción de Marco Aurelio Galmarini. Madrid: Cátedra, 2000.

\_\_\_\_\_. **Comentários à ética do discurso.** Tradução: Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

\_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade.** Tradução de Ana Maria Bernardo ... [et al.]. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990a.

\_\_\_\_\_. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos.** Tradução Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990b.

HADDEN, J. **Towards desacralizing secularization theory, Social Forces**, vol. 65, (3), 587-611 (25 pages). Published By: Oxford University Press, 1987.

HAMILTON, Malcolm. **The sociology of religion.** Londres, Routledge, 1995.

HARDT, Michael. e NEGRI, Antonio. **Multidão.** Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HEFT, James L. Introduction. In: **A catholic modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture.** New York: Oxford University Press, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo.** Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. 3. ed. Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista, SP Universidade São Francisco 2008.

HELPER, Inácio. Laicização, secularização e comunitarismo. **IHU Online: Revista do Instituto Humanistas Unisinos**, São Leopoldo, ano XIII, n. 426, p. 32-33, 2013.

HENN, W. Anglicanismo. In: **Léxico dicionário teológico enciclopédico.** Tradução João Paixão Netto; Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, WILLAIME, Jean Paul. **Sociologia e religião: abordagens clássicas;** tradução, Ivo Storniolo. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento.** Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2008.

HÖFFE, Otfried. **O que é justiça?** Tradução: Peter Naumann. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2003.

HONNETH, Axel. **La sociedad del desprecio.** Edición y traducción de Benno Herzog, Francesc J, Hernández. 1ª edición. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

\_\_\_\_\_. **Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad contemporánea.** Edición literaria a cargo de Gustavo Leyva; con prólogo de Miriam Mesquita Sampaio de Madureira. - la ed. - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.

HURD, E. S. **The Politics of Secularism in International Relations.** Nova Jérsia: Princeton University Press, 2008.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana.** 2. ed. Tradução, Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 2017.

KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão.** Tradutor: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.

KATE, L. T. To World or Not to World: An axial genealogy of secular life (207230) en Latré, S., Herck, H. V., Vanheeswijck, G. (eds.), Radical Secularization? In: **An Inquiry into the Religious Roots of Secular Culture.** Nova Iorque: Bloomsbury Academic, 2015.

KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental volume II: filosofia medieval.** Tradução Edson Bini. Revisão Técnica Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2008.

KLIKSBURG, Bernardo. **La agenda ética pendiente en America Latina.** Paidós, Buenos Aires, 2001.

KLOPPENBURG, Carlos Jose. **Basiléia o reino de Deus.** São Paulo: Edições Loyola, 1997.

KOTZ, Fernando Tiago. **O destino da religião numa sociedade secular na obra Uma era secular de Charles Taylor.** Belo Horizonte, 2018. 139 p. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia, Belo Horizonte, 2018.

KURU, Ahmet T. **Secularism and state policies toward religion.** The United States, France, and Turkey. New York: Cambridge University Press, 2009.

LAMBERT, Yves. **Religion in modernity as a new axial age: secularization or new religious form?** *Sociology of Religion*, 60, 3, p. 303-333. 1999.

LIBANIO, João. Batista. **Eu creio nós cremos.** Tratado da fé. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LOPES, Armindo António Lopes Ribeiro; MENDES, Teresa Maria G. Da Cunha. **Sistemas jurídicos comparados Vol. I: introdução ao direito comparado.** Colección "Transformaciones Jurídicas y Sociales en el Siglo XXI" 5 serie /No. 3. Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/283308617\\_SISTEMAS\\_JURIDICOS\\_COMPARADOS\\_VOL\\_I\\_INTRODUCAO\\_AO\\_DIREITO\\_COMPARADO](https://www.researchgate.net/publication/283308617_SISTEMAS_JURIDICOS_COMPARADOS_VOL_I_INTRODUCAO_AO_DIREITO_COMPARADO). Acesso em: 25/04/2020.

LUCHI, José Pedro. O lugar das religiões numa sociedade pós-secular. Discussão da perspectiva de J. Habermas. In: ROSA, Wanderley Pereira da; RIBEIRO, Osvaldo Luiz (Org.) **Religião e sociedade (pós)secular**. Santo André: Academia Cristã e Editora Unida, 2014. p. 89-109.

\_\_\_\_\_. Pensamento pós-metafísico e sociedade pós-secular: uma recente entrevista de Habermas sobre religião. In LUCHI, José Pedro (Org.) **Religião em debate: II Simpósio de filosofia da religião da UFES**. Vitória: Aquarius, 2011. p. 79- 102.

MACHADO, Jónatas E. M. **Estado constitucional e neutralidade religiosa: entre o teísmo e o (neo)ateísmo**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2013.

MAIER, Johann. **Entre os dois Testamentos: história e religião na época do Segundo Templo**. Tradução Fredericus Stein. São Paulo, SP: Loyola, 2005.

MARCON, Gilberto Hoffmann; FURLAN, Reinaldo. A questão identitária na pós-modernidade: autenticidade e individualismo em Charles Taylor. In: **Psicologia USP, 2020, volume 31, e190048, p. 1-10**. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/pusp/v31/1678-5177-pusp-31-e190048.pdf>. Acesso em: 09/09/2020.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 10. ed. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2006.

MARDONES, José María. **El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión**. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial; México: Universidad Iberoamericana, 1998.

De la secularización a la desinstitucionalización religiosa. In: **Política y Sociedad, 22, pp. 123-135**, 1996.

MARK, Lilla. **A Grande Separação. Religião, Política e o Ocidente Moderno**. Tradução de Maria Leonor Cruz Pontes. 1.<sup>a</sup> edição. Lisboa: Gradiva, 2010.

MARQUES, Alexandre Bacelar. TAYLOR, Charles. A secular age. Harvard University Press, 2007, 874 pp. In: **Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 29(2): 220-237, 2009**. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rs/v29n2/v29n2a13.pdf>. Acesso em: 07/09/2020.

MARRAMAO, Giacomo. **Céu e terra: genealogia da secularização**. Tradução Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: UNESP, 1997.

MARSÍLIO, de Pádua. **Defensor menor**. Petrópolis: Vozes, 1991. Introdução, Tradução e Notas: José Antônio Camargo Rodrigues De Souza. Petrópolis: Vozes, 1991.

MARTIN-FIORINO, Víctor & Rojas Claros, Armando. (2021). Sociedad y religión: persona, ciudadanía compleja y esfera pública en Adela Cortina y Jürgen Habermas: Society and Religion: Person, Complex Citizenship and Public Sphere in Adela Cortina and Jürgen Habermas. **Revista De Filosofía**, 38(97), 104-124. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4876452>. Disponível em:

<https://produccioncientificaluz.org/index.php/filosofia/article/view/35943>. Acesso em: 29/01/2022.

\_\_\_\_\_. Condiciones ético-políticas de la felicidad. In: **Persona, felicidad y convivencia**. Ed. Universidad Católica de Colombia, Bogotá, 2019.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Mídia, religião e sociedade: das palavras às redes digitais**. São Paulo, SP: Paulus, 2016.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes**. Tradução e notas, Marcelo Backes. – 1.ed. revista. - São Paulo: Boitempo, 2011.

MATA, da Sérgio. **História & Religião**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

MCKENZIE, Germán. **Interpreting Charles Taylor's social theory on religion and secularization: a comparative study**. **Sophia Studies in Cross-cultural Philosophy of Traditions and Cultures**. Springer International Publishing AG, 2017.

MELO JUNIOR, Luiz Cláudio Moreira. Resenha: A teoria dos sistemas sociais em Niklas Luhmann. In: **Revista Sociedade e Estado - Volume 28 Número 3 setembro/dezembro 2013**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v28n3/a13v28n3.pdf>. Acesso em 23/05/2020.

MENDIETA, Eduardo. Sociología y religión. In: **Francisco Díez de Velasco y Francisco García Bazán (Eds.)**. El estudio de la religión, Madrid, Trotta, 2002.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

MILANI, Daniela Jorge. **Igreja e Estado: relações, secularização, laicidade e o lugar da religião no espaço público**. Curitiba: Juruá, 2015.

MINAYO, M.C.S. de. Sobre o humanismo e a humanização. In: **DESLANDES, S.F. (Org.) Humanização dos cuidados em saúde: conceitos, dilemas e práticas**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.

MIRANDA, Maressa da Silva. **Reconhecimento e secularização: a relação entre Estado, Igreja, política e religião e a construção da laicidade brasileira**. Orientador: Ricardo Fabrino Mendonça. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2017.

MOLTMANN, Jürgen. **Ciência e sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia**. São Paulo: Loyola, 2007.

MONIZ, J. B. Genealogias da tese da secularização: da sua proveniência pré-sociológica à sua emergência na sociologia do século XIX. In: **Revista Sociedad y religión**. Nº 48, Vol. XXVII (2017), pp. 130-163. Disponível em: [www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadreligion/article/view/134](http://www.ceil-conicet.gov.ar/ojs/index.php/sociedadreligion/article/view/134). Acesso em: 17/05/2019.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. In: **Novos estudos. - CEBRAP no. 74.** São Paulo Mar. 2006. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002006000100004](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000100004). Acesso em: 28/04/2020.

MORATALLA, Agustín Domingo. **Ciudadanía activa y religión. Fuentes pre-políticas de la ética.** Madri: Ediciones Encuentro, S.A., 2011.

MOREIRA, Larissa Gonçalves Fratari. O direito em Max Horkheimer (1895-1973). In: AZEVEDO, Gilson Xavier de; MACHADO, Gabriela Bastos. (Organizadores). **Filosofia do direito: Escola de Frankfurt. v. 7.** Goiânia: AGBOOK, 2020 (Série Filosofia Jurídica).

NEVES, Guilherme Pereira das. **História, teoria e variações.** Rio de Janeiro: Contra Capa; Companhia das Índias, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A genealogia da moral.** Tradução de Mário Ferreira dos Santos. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. **A vontade de poder.** Tradução. Marcos Sinésio P. Fernandes e Francisco José D. de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

OLIVEIRA, Juliano Cordeiro da Costa. Democracia, Secularismo e Religião em Jürgen Habermas e Charles Taylor. In: **Revista Helius**, 2(1), 127-151, 2019. Disponível em: [//helius.uvanet.br/index.php/helius/article/view/85](http://helius.uvanet.br/index.php/helius/article/view/85). Acesso em: 21/07/2020.

\_\_\_\_\_. “Religião e secularismo em Charles Taylor: por uma modernidade múltipla”. In: MAIA, A. G. B. (Org.). In: **Filosofia e religião: fenômeno religioso no mundo (pós) secular.** Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018b.

\_\_\_\_\_. **Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas: da pragmática ao déficit ontológico e metafísico.** - Porto Alegre, Editora Fi; Teresina, EDUFPI, 2018c.

OLIVEIRA, Lennimarx Porfírio, 1990 – **A religião no quadro da modernidade: duas possibilidades de abordagem a partir da obra de Jürgen Habermas.** – 2018a. 166 f. Orientador: José Pedro Luchi. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

PAIVA, Angela Randolpho. **Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos.** Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. Rio de Janeiro, 2010.

PANNENBERG, Wolfhart. **Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum.** São Paulo, SP: Paulinas, 2008.

PASSOS, J. Décio. **Teologia e outros saberes: uma introdução ao pensamento teológico.** São Paulo: Paulinas, 2010.

PECORARO, R. **Filosofia da história.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. **História da idade média: textos e testemunhas**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

PIERUCCI, Antônio. Flávio. Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 13 (37), 43-73, 1998.

PIRES, Maria do Céu dos Santos. **Justiça e cuidado em Adela Cortina: contornos da ética num mundo global**. Teses de Doutorado. Orientador: Henriques, Fernanda. Departamento de Filosofia - Universidade de Évora, 2013. Disponível em: [https://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/11339?mode=full&submit\\_simple=Mostrar+registo+em+formato+completo](https://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/11339?mode=full&submit_simple=Mostrar+registo+em+formato+completo). Acesso em: 19/03/2021.

RAMOS, Cesar Augusto. **As faces da liberdade e a teoria do reconhecimento**. – Curitiba: PUCPress, 2016.

RAWLS, J. **O liberalismo político**. Tradução Álvaro de Vita. Ed. ampl. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

REIS, J.C. **História & teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade**. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

REIS, Luís Miguel Lóia. **Charles Taylor: o reconhecimento como mediação e subsunção de conflitos políticos**. – Lisboa: Universidade Católica Editora, 2020.

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

RIVERA, P. B. Desencantamento do mundo e declínio dos compromissos religiosos. A transformação religiosa antes da pós-modernidade. In: **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 4, n. 4, out 2002, p.87-104.

ROCHA, Zeferino. Paixão, Violência e Solidão. **O drama de Abelardo e Heloisa no contexto da cultura do século XII**. Recife: editora Universitária da UFPE, 1996.

RODRIGUES, Eder Bomfim. **Secularização e religião na esfera pública**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2019.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Sonia E. **Buscando significados, reencantando el mundo: ética, política y religión en Charles Taylor**. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Sb; México D.F.: Universidad Autónoma del Estado de México, 2020.

ROLLET, Jacques. **Religião e política: o cristianismo, o islão, a democracia**. Tradução Antonio Viegas. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

ROMMEN, Heinrich A. **O Estado no pensamento católico: tratado de filosofia política**. São Paulo, SP: Paulinas, 1967.

ROSA, Flávia Goulart Mota Garcia. Políticas culturais na Universidade Federal da Bahia e a disseminação da sua produção científica. In: **Difusão e cultural**

**científica: alguns recortes.** Cristiane de Magalhães Porto (Org.). Salvador: EDUFBA, 2009.

ROUANET, Sérgio Paulo. Habermas e a religião. In: **Revista Tempo Brasileiro: Jürgen Habermas – 80 anos.** Rio de Janeiro, n. 181-182, 143-153, abr./set. 2010.

RUBIO-CARRACEDO, José. “Ciudadanía compleja y democracia”. In: **La democracia de ciudadanos.** Universidad de Málaga, Málaga, 1996. 38-75.

SÁEZ, Santiago Martínez. **El proceso de secularización.** Ediciones Rialp, S.A. Madri, 2018.

SCHLUCHTER, Wolfgang. **Paradoxos da modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber.** Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

SCHMITT, Flavio. Método histórico-crítico: um olhar em perspectiva. In: **Estudos Teológicos.** São Leopoldo v. 59 n. 2 p. 325-339 jul./dez. 2019. Disponível em: [http://www.periodicos.est.edu.br/index.php/estudos\\_teologicos/article/view/3780](http://www.periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/3780). Acesso em: 23/07/2020.

SMITH, James K. A. **Como (não) ser secular: lendo Charles Taylor.** Tradução Fabrício Tavares de Moraes. Brasília, DF: Editora Monergismo, 2021.

\_\_\_\_\_. **Aguardando o Rei: reformando a teologia pública.** Tradução de A. G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2020.

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, A. **Ética.** 23ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos.** 2. ed. São Paulo, SP: Cortez, 2014.

SANTOS, Renan William dos. Steve Bruce, um Sociólogo em defesa da teoria da secularização. In: **Religião e Sociedade,** Rio de Janeiro, 36(1): 175-177, 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rs/v36n1/0100-8587-rs-36-1-00175.pdf>. Acesso em: 14/05/2020.

SATO, Ellti. Thomas Hobbes e a formação do sistema de Estados nacionais. In: André de Melo (org.). **Entre filosofia, história e relações internacionais: escritos em homenagem a Estevão de Rezende Martins.** / André de Melo Araújo, Arthur Alfaix Assis, Sérgio da Mata (organizadores) - São Paulo: LiberArs / SBTHH, 2017.

SCHLEGEL, Jean-Louis. **A lei de Deus contra a liberdade dos homens: integristas e fundamentalistas.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

SIDGWICK, Henry. **História da ética.** Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues. 1.ed. São Paulo: Ícone, 2010.

SIEWIERSKI, Henryk. Stanislaw Lem: ficção na encruzilhada da ciência com a metafísica. In: **Revista Linguagem: Estudos e Pesquisas. Catalão – GO, vol. 20,**



n. 1, p. 33-40, jan./jun. 2016. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/lep/article/view/44850>. Acesso em: 01/10/2020.

SOUZA, J. A. de C.R.; BARBOZA, J.M. **O Reino de Deus e o Reino dos Homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João de Quidort)**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SOUZA, J. A. de C.R.de. O significado da Plenitudo Potestatis na terceira parte do diálogo de Guilherme de Ockham. In: **Cotidiano, poder e relações sociais entre a Antiguidade e a Idade Média: homenagem ao Professor Nachman Falbel** / Ana Paula Tavares Magalhães, Marinalva Silveira Lima, Organizadoras; prefácio Marcus Baccega. Maringá: Eduem, 2016.

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

STEINER, George, **Nostalgia do Absoluto**, trad. José Gabriel Flores, Lisboa, Relógio d' Água, 2003.

STREFLING, S.R. **Igreja e poder: plenitude do poder e soberania popular em Marsílio de Pádua**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

SZPILMAN, Marcelo. **Judeus: extraordinárias histórias e contribuições para o progresso da humanidade: conheça as relações entre a história dos judeus e a história da humanidade e entenda as questões ligadas ao Oriente Médio, suas origens e seus atores**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

TAYLOR, Charles. **El futuro del pasado religioso**. Introducción y traducción de Sonia E. Rodríguez García. Editorial Trotta, S.A., 2021.

\_\_\_\_\_. **Encanto y desencantamiento: secularidad y laicidad en Occidente**. Traducción: José Pérez Escobar. Maliaño (Cantabria): Editorial Sal Terrae, 2015.

\_\_\_\_\_. **Hegel: sistema, método e estrutura**. Tradução, Nélio Schneider São Paulo: É Realizações, 2014.

\_\_\_\_\_. **As fontes do self: a construção da identidade moderna**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

\_\_\_\_\_. O que significa secularismo? In: **Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política** / Organização, Luiz Bernardo Leite Araújo, Marcela Borges Martinez, Taís Silva Pereira. – Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

\_\_\_\_\_. **A ética da autenticidade**. Tradução de Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2011.

\_\_\_\_\_. **Uma era secular**. Tradutores Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Imaginários Sociais Modernos**. Tradução: Artur Morão. 1ª edição, fevereiro de 2010. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2010b.

TERRADAS SABORIT, Ignasi. **Religiosidade na revolução francesa**. Tradução de Sieni M. Campos. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

TILLICH, Paul. **História do pensamento cristão**. Tradução de Jaci Maraschin. – 4ª ed. – São Paulo: ASTE, 2007.

TURNER, Bryan S. **The religious and the political. A comparative sociology of religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

UNZER, Emiliano. **História da Ásia**. Columbia & San Bernadino, EUA: Amazon, 2019.

VALADIER, Paul. **Catolicismo e sociedade moderna**. São Paulo: Loyola, 1991.

VANN LOON, Hendrik Willem. **A história da humanidade. A história clássica de todas as eras para todas as eras, atualizada em nova versão para o século XXI**. Tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

VELIQ, Fabiano. Charles Taylor e Mikhail Epstein: propostas para pensar a religião na hipermodernidade. In: **Caminhos**, Goiânia, v. 15, n.1 p. 70-79. 2017. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/5960/3265>. Acesso em: 14/06/2021.

VIDAL, Marciano. **Nova moral fundamental: o lar teológico da ética**. Tradução de Roque Frangioti, Mario Goncalves e Benoni Lemos. Aparecida: Santuário, 2003.

WEBER, Max. Economia e Sociedade. **Fundamentos da sociologia compreensiva. Volume 2**. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2012.

\_\_\_\_\_. PIERUCCI, Antônio Flávio. **A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. Rejeições religiosas do Mundo: In: **Ensaio de sociologia**. 5 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 371-410.

WEINGÄRTNER, Lindolfo. **Têrmos teológicos alemães latinos e outros: mais de 1300 têrmos-chave da teologia, com traduções e interpretações**. São Leopoldo: Rotermond, 1967.

WILLAIME, Jean. Paul. **Sociologia das religiões**. Tradução Lineimar Pereira Martins. São Paulo: UNESP, 2012.

\_\_\_\_\_. O cristianismo: uma religião do futuro da religião? In: RÉMOND, René (org.). **As grandes descobertas do cristianismo**. Tradução Paulo Gasper de Meneses. São Paulo: Loyola, 2005.

WILSON, Bryan. **La religión en la sociedad**, Barcelona, Labor, 1969.

\_\_\_\_\_. **Religion in sociological perspective**. Oxford, Oxford University Press, 1982.

WILSON, A. N. **God's Funeral**. Londres: Norton, 1999.