

O lugar da religião numa era secular: uma reflexão a partir do pensamento de Charles Taylor

*Alysson Assunção Andrade**

Resumo:

O presente trabalho tem por objetivo apresentar a relevância das reflexões, contidas na obra "Uma Era Secular", do filósofo Charles Taylor. Nesta obra Taylor realiza uma releitura da história da secularização da sociedade ocidental e mostra-nos que a religião possui uma incidência prática na sociedade e na vida das pessoas e isso inclui, via de regra, a própria contemporaneidade. Para Taylor, há hoje um novo horizonte para a vivência e a experiência da religião. Este horizonte fica ao meio da estrada entre o ateísmo e o teísmo. É um espaço intermediário de uma espiritualidade indefinida e de uma nova atitude diante da moral que passa cada vez mais a aceitar os limites da condição humana descritos pela ciência. A tese de Taylor é a de que a secularização não significa simplesmente declínio da religião. A secularização comporta uma mudança na forma de as pessoas se confrontarem com a religião. Por isso Taylor nos diz que a religião deve caracterizar-se pela fé numa realidade transcendente e na aspiração a uma transformação que ultrapasse a mera realização humana ordinária. Assim, é possível constatar o aparecimento de novas modalidades de vivência religiosa. Novas formas de oração e meditação. O crescimento de obras de caridade. Modalidades diversas de grupos de partilha e vida espiritual. É a sobrevivência na religiosidade, da transcendência, numa sociedade secularizada.

Palavras-chave: Charles Taylor, Secularização, Vivências religiosas.

Abstract:

This paper aims to present the relevance of the reflections contained in the book "A Secular Age", the philosopher Charles Taylor. This work Taylor performs a retelling of the story of the secularization of Western society and shows us that religion has a practical impact in society and in people's lives and that includes, as a rule, the very contemporary. for Taylor, there is now a new horizon for the experience and the experience of religion. horizon This is the middle road between atheism and theism.'s a intermediate space of an undefined spirituality and a new attitude toward morality which goes increasingly to accept the limits of the human condition described by science. Taylor's thesis is that secularization does not simply mean the decline of religion. secularization entails a change in the way people are confronted with religion. So Taylor tells us that religion should be characterized by faith in a transcendent reality and aspiration to a transformation that goes beyond the mere ordinary human achievement. Thus, it is possible to observe the emergence of new forms of religious experience. new forms of prayer and meditation. growth of charities. various modalities of sharing groups and spiritual life.'s survival in religiosity, of transcendence, in a secularized society.

Keywords: Charles Taylor, Secularization, Religious Experiences.

1- Introdução

Situado entre as maiores referências intelectuais que se propõem a discutir as inúmeras e complexas questões que atravessam o cenário ético-político na atualidade, Charles Margrave Taylor se consagra como autor eminentemente crítico e atento aos modos como os sujeitos, os grupos, as comunidades e as instituições se comportam nesse chamado mundo pós-moderno. De herança destacadamente hegeliana, Taylor busca compreender os desafios que perpassam o mundo da vida (*Lebenswelt*) a partir de uma visão holística, abrangente e, de veras, cuidadosa. Para tanto, o canadiano se utiliza de um método hermenêutico-genealógico de profunda envergadura elucidativa, e faz isso no intuito de apresentar-nos, de forma contundente e muito profícua, os acontecimentos – tenham eles ocorridos de fato no decurso do processo civilizatório ou tenham eles sido incorporados pelas práticas comportamentais do homem ocidental mediante o desenvolvimento do pensamento filosófico – que se apresentaram como condição de possibilidade para o advento da modernidade e de sua maneira singular de conceber o universo humano.

Para dar conta de uma proposta de tamanha complexidade, os escritos de Taylor abarcam uma pluralidade de áreas do conhecimento. Dentre as principais podemos citar: Antropologia, Sociologia, História, Filosofia, Ética, Política, Psicologia e Teologia. Neste sentido, podemos dizer que Taylor se mostra como um autor privilegiado e de grande riqueza intelectual para o campo das ciências humanas.

Em sua mais recente obra, intitulada de *A Secular Age* foi publicada em 2007, sendo traduzida pela Editora Unisinos, em 2010, com o título de *Uma Era Secular*. Neste escrito, Taylor está interessado em pensar sobre como os homens habitam o mundo, assim como se comportam em uma era secular. Vale dizer, para o filósofo não há dúvidas de que, em nossa atual sociedade, a religião apresenta profundas modificações oriundas dos últimos séculos. Assim, *Uma Era Secular* trata-se, justamente, de uma grande reflexão a respeito dessas modificações, descrevendo com detalhes a passagem de uma sociedade em que é praticamente impossível não acreditar em Deus para a sociedade contemporânea em que, para até o crente mais fervoroso, a fé apresenta apenas uma entre tantas outras possibilidades humanas de se experimentar a existência.

De acordo com Taylor, não é pela ausência de religião que se caracteriza o mundo ocidental na atualidade, mas pela contínua proliferação e multiplicação de novas

formas de religião, de espiritualidade e até mesmo de antirregiosidade das quais as pessoas se apropriam a fim de conferir não somente um sentido a suas vidas, mas também de atribuir formas e contornos definidos aos seus anseios subjetivos.

Porém aqui, dada a extensão e amplitude da temática abordada pela obra, a nossa intenção é apresentar e discutir apenas o capítulo 14, denominado “A Religião hoje”. Cabe destacar que pelo menos três perguntas nortearam o desenvolvimento e aprofundamento de nossa pesquisa, a saber: 1) Existe, de fato, um lugar para a Religião e para o cultivo da espiritualidade nas sociedades atuais? 2) Em caso positivo, em que a vivência dessa espiritualidade contemporânea se diferencia da vivência no *Ancien Règime*? 3) O que significa viver a experiência religiosa numa era secular? Mais do que encontrar respostas acabadas para estas questões o que se segue é uma tentativa de refletir sobre a pertinência e relevância dessas perguntas.

2- A Religião hoje

Já de saída em seu texto Taylor nos diz que, pelo menos nos dois últimos séculos, as formas religiosas sofreram um duplo revés, a saber: “de um lado, um solapamento das igrejas conectas com fortes identidades nacionais ou minoritárias e, por outro lado, um estranhamento em relação a muitos aspectos da ética e do estilo de autoridade dessas mesmas igrejas” (Taylor, 2010, p. 593). Quer dizer, o que Taylor nos aponta é que com a progressiva derrocada da antiga ordem simbólica que sustentava o universo medieval e que, conseqüentemente, possibilitou o advento do mundo moderno ancorado, principalmente, no paradigma epistemológico das ciências da natureza, a religião sofreu um forte abalo em seus pilares de sustentação.

O que se verifica, a partir desse momento, é o início de um processo insidioso de secularização que se institui, de forma cada vez mais forte e abrangente, no cenário da esfera pública das sociedades modernas. Mas o que compreendemos quando argumentamos que vivemos numa Era Secular? De acordo com Taylor (2010, p. 495), a secularização pode ser caracterizada segundo três princípios fundamentais, quais sejam: 1) a retração da religião da vida pública; 2) o declínio em termos de fé e prática religiosa; e 3) as mudanças na condição de fé dos indivíduos.

Ora, segundo Ribeiro (2013), com o avanço da sociedade secular, Deus torna-se uma realidade secundária. A ordem social passa a ser concebida como “fruto do trabalho humano, que, juntamente com a realização moral, é resultado do esforço

humano que se empenha responsabilmente numa realidade concreta e imanente” (Ribeiro, 2013, p. 3). Como consequência, o que se produz no imaginário social dos cidadãos, a partir desse deslocamento da autoridade divina, é um novo horizonte de sentido, acompanhado de um crescente desencantamento do mundo.

Para Ribeiro (2013), este novo horizonte que se instaura fica no meio do caminho entre o ateísmo e o teísmo. Vale dizer, “é um espaço intermediário de uma espiritualidade indefinida e de uma nova atitude diante da moral que passa cada vez mais a aceitar os limites da condição humana descritos pela ciência” (Ribeiro, 2013, p. 3).

Este cenário se intensifica com o surgimento da revolução expressivismo romântico, surgido no século XVIII, e que traz em seu bojo os pressupostos da Ética da Autenticidade. De acordo com Taylor, o que as pessoas procuram com essa nova proposta ética e existencial é atingir uma maneira autêntica de viver ou expressar-se. Segundo o paradigma da autenticidade, o importante é que cada sujeito possa encontrar “a si próprio e viver a partir de si mesmo, em contraposição a render-nos ao conformismo com um modelo imposto de fora pela sociedade ou pela geração mais velha ou pela autoridade religiosa ou política” (Taylor, 2010, p. 557 e 558). Quer dizer, com o advento do expressivismo, muitas pessoas estão à procura, no campo da espiritualidade, de uma

experiência mais direta com o sagrado, por uma maior imediatez, espontaneidade e profundidade espiritual, nas palavras de um astuto observador do cenário norte-americano¹. Isso muitas vezes brota de uma profunda insatisfação com uma vida encerrada inteiramente na ordem imanente. A sensação é que essa vida é vazia, rasa, destituída de um propósito mais elevado (Taylor, 2010, p. 595).

Para essas pessoas a vida deve ser mais do que nos dão as nossas definições correntes de sucesso social e individual. Neste sentido, de acordo com o filósofo, torna-se uma busca pessoal que pode facilmente ser codificada e interpretada através da linguagem da autenticidade, quer dizer, quando uma pessoa realiza tal percurso, ela está tentando encontrar o seu próprio caminho ou, no mínimo, encontrar a si mesma.

Vale lembrar que a perspectiva da autenticidade também lutava contra a imposição de um “eu disciplinado e instrumental associado à ordem moral moderna” (Taylor, 2010, p. 595), difundido muito fortemente pelos intelectuais do Iluminismo, principalmente da corrente alemã, onde Immanuel Kant se consagra como a maior

referência e força de expressão. A autenticidade, neste sentido, pode ser compreendida como uma vertente de pensamento onde os indivíduos buscam por

uma espécie de unidade e inteireza do eu, reclamando um lugar para o sentimento frente à preeminência unilateral da razão e reclamando o corpo e seus prazeres do lugar inferior e muitas vezes dominado pela culpa a que foi relegado na identidade disciplinada e instrumental. A ênfase está na unidade, na integridade, no holismo, na individualidade; sua linguagem muitas vezes invoca “harmonia, equilíbrio, fluxo integrações, estar de acordo consigo mesmo, centrado” (Taylor, 2010, p. 595).

É interessante notar que Taylor nos aponta que esta busca pela inteireza espiritual se associa, muitas vezes, com uma busca por saúde. Mais precisamente, o filósofo nos diz que o elo que se cria neste momento é entre saúde espiritual e a saúde física. Vale dizer, diferentemente da corrente principal da medicina, que objetifica o corpo e seus processos através da medicalização – estendendo essa objetificação ao vício –, “os elos contemporâneos entre saúde e espiritualidade costumam tomar como ponto de partida tipos alternativos de medicina” (Taylor, 2010, p. 596). Quer dizer, longe de considerar o corpo como um mero objeto da ciência natural, os sujeitos da atualidade o vêem como o lugar da corrente e dos fluxos espirituais. Neste sentido, “recuperar a saúde requer que a pessoa se acerte com estes [fluxos espirituais] e isso só se consegue se a pessoa se abrir para eles, o que é a postura oposta à objetificação” (Taylor, 2010, p. 596).

Para Taylor, o fundamental é compreendermos que o crucial numa cultura instruída pela ética da autenticidade reside no fato de que cada pessoa tenha que descobrir o seu próprio caminho para atingir a inteireza e a profundidade espiritual, isto é, “o enfoque é no indivíduo e em sua experiência. Sendo assim, a espiritualidade deve falar para essa experiência” (Taylor, 2010, p. 596).

Ao trazer esta reflexão para contemporaneidade poderíamos concluir que se não existe um único caminho estabelecido *a priori* como o guia fundamental para ascensão espiritual de cada pessoa, e se cada uma deve buscar o seu próprio caminho e maneira de segui-lo, quanto maior a oferta para se buscar a inteireza interior, melhor será para cada sujeito. Assim, cada qual pode se servir *à la carte* das diferentes religiões disponíveis no mercado, uma vez que cada uma oferece as mais distintas formas de viver a espiritualidade.

O paradoxo que hoje se apresenta, contudo, é que a chamada “espiritualidade” pode ser compreendida, segundo argumenta Taylor, como o oposto de “religião”. Quer dizer, tal como sugere o canadense, o contraste se reflete na rejeição da “religião

instrumental”, isto é, as pretensões de autoridade levantadas pelas igrejas, que vêm como seu mandato predispor da busca ou mantê-la dentro de certos limites bem definidos e sobretudo ditar um certo código de comportamento (Taylor, 2010, p. 596). A título de exemplificação Taylor cita um trecho de uma entrevista realizada por Roof a uma pessoa circunscrita nesta perspectiva.

Bem, eu sinto que religião é doutrina e tradição, genuflexão, e você tem de fazer as coisas dessa maneira. Espiritualidade é um sentimento interior, um reconhecimento de que está bem, como quer que você se perceba em seu mundo, em sua mente, e como quer que ela se sinta. (...) Não existem esses parâmetros para ela. De que você tenha de crer desse modo e unicamente desse modo. Penso que espiritualidade é aquilo que entra em você, eleva você e move você para ser uma pessoa melhor, uma pessoa mais aberta. Não acho que a religião faça isso. A religião diz a você o que fazer e quando fazer, quando ajoelhar, quando pôr-se em pé, esse tipo de coisa. Regras de montão (Taylor, 2010, p. 596 *apud* Roof, 1999, p. 137).

Ora, é justamente essa forma de conceber a espiritualidade, seu subjetivismo, seu enfoque no eu interior e em sua inteireza que, segundo Taylor, “levaram muitos a ver as novas formas de procura espiritual que surgem em nossa sociedade como intrinsecamente triviais ou privatizadas” (Taylor, 2010, p. 596). Taylor atribui a ocorrência desse fenômeno ao equívoco que as pessoas cometem ao identificar a Era da Autenticidade com suas formas mais simples e superficiais. Num certo sentido, isso tem haver com o discurso, difundido atualmente, que reverencia a “liberdade de escolha”.

De qualquer forma, é interessante pensarmos que as novas formas e tipos de busca espiritual são taxadas por muitos críticos de serem meras extensões do “movimento do potencial humano e, em consequência, totalmente focados no imanente, e/ou de serem uma variedade de convites à autoabsorção, sem qualquer preocupação com qualquer coisa além do próprio agente” (Taylor, 2010, p. 597). Porém, isso é verdade em parte, pois a complexidade inerente às vivências da espiritualidade na atualidade é fruto de inúmeros atravessamentos históricos, sociais, econômicos e políticos. Por isso, simplesmente caracterizá-los dessa maneira é reduzir o horizonte de compreensão sobre os mesmos. Não sem razão que Taylor nos explica que o tipo de busca espiritual a qual ele se refere é aquela que considera como sendo central para aquilo que vários autores chamam de ‘espiritualidade’ e que, via de regra, contrapõe a ‘religião’. Para Taylor, esta busca é definida como uma “espécie de exploração autônoma, oposta a um mero ato de render-se à autoridade; e as pessoas que se engajam nesse tipo de caminho espiritual são, na verdade, dissuadidas pelo moralismo e fetichismo do código que elas encontram nas igrejas (Taylor, 2010, p. 598).

O que Taylor busca nos dizer, referendando-se em Roof, é que, num sentido muito real, a autossatisfação se tornou uma armadilha para muitos sujeitos, pois, com tanta ênfase no *self* – com suas imagens inflamadas no sentido de ser especial, único e só potencialmente realizado –, mantê-lo tornou-se um “fardo”, uma espécie de crise psicológica causada pelas próprias decepções que compõem o atual cenário social.

Porém, qualquer tentativa de convidar uma pessoa a sacrificar a si mesma em prol de uma ordem de coisas que se apresentam acima do seu próprio Eu, ou convidá-la a viver tendo uma tal ordem como referência é compreendido não somente como negação da possibilidade dessa pessoa descobrir a si mesma, mas também como um impedimento para que ela possa tornar-se tudo o que ela pode ser. Por isso, segundo Taylor, as religiões vivem hoje um verdadeiro impasse. E para superá-lo é necessário um novo arranjo das crenças, ritos, cultos e tradições que sustentam as instituições religiosas.

É claro que Taylor não negligencia o fato de que existem pessoas que desejam viver a espiritualidade de maneira convencional, mas parece que este modo mostra-se cada vez mais raro e equidistante dos sujeitos que compõem as sociedades na contemporaneidade, principalmente as europeias. Além do mais, segundo o próprio autor, *Uma Era Secular* se dedica a estudar e compreender o destino da crença religiosa em sentido forte no ocidente moderno; entendendo esse sentido “mediante um critério duplo: a crença na realidade transcendente, de um lado, e a aspiração a ela associada de uma transformação que vai além do florescimento humano ordinário, de outro” (Taylor, 2010, p. 599). Vale dizer, de acordo com o filósofo canadense há, nos dias de hoje, a presença de dois tipos de sensibilidade religiosa: uma que subjaz respectivamente aos novos tipos de busca espiritual; e outra que opta por uma autoridade que fecha a questão da religiosidade de outro.

Para Taylor, essas duas alternativas foram consolidadas por várias doutrinas e práticas que as transformaram em polos opostos e que produzem um efeito ofuscante de forçar as pessoas a irem aos extremos, ou seja, “à autoridade peremptória, de um lado, e à autossuficiência, do outro; ou pura autossuspeição ou total autoconfiança” (Taylor, 2010, p. 601). Quer dizer, numa perspectiva do cristianismo latino, isso significa “cimentar com precisão última, inalcançável e, no final, autodestrutiva as bases da autoridade final, imutável e inerrante, seja ela uma certa forma de decisão papal ou uma leitura literal da Bíblia” (Taylor, 2010, p. 601).

Assim sendo, Taylor se pergunta: Quais são as características da nova paisagem espiritual? Segundo ele, a primeira característica refere-se a uma que todos irão saudar, ou seja, “a derrubada de barreiras entre diferentes grupos religiosos, a desconstrução dos muros em volta de guetos, onde estes existiram” (Taylor, 2010, p. 602). Um exemplo dessa ocorrência seria a Holanda. Já a segunda característica se constitui como um declínio, a saber, “o aumento do número daqueles que se declaram ateístas, agnósticos ou que afirmam não ter religião” (Taylor, 2010, p. 602). Países como Grã-Bretanha, França, EUA e Austrália são exemplares nesta questão.

Porém, acrescenta Taylor que, para além dessas características apresentadas, há um leque de posições intermediárias, por assim dizer, que ampliam-se consideravelmente quando consideramos as inúmeras possibilidades, atualmente existentes, de se compor e experimentar as vivências religiosas. Quer dizer,

muitas pessoas desligam-se da prática ativa, mas ainda declaram-se pertencentes a alguma confissão ou crentes em Deus. Em outra dimensão, o leque de crenças em algo além amplia-se, sendo que menos pessoas declaram crer em um Deus pessoal, ao passo que mais aderem a algo como força impessoal; em outras palavras, um conjunto maior de pessoas expressa crenças religiosas que se movem fora da ortodoxia cristã. Seguindo essa linha, temos um crescimento das religiões não cristãs, particularmente daquelas que têm sua origem no Oriente, e a proliferação de práticas do tipo Nova Era, de visões que interligam a fronteira entre humanismo e espiritualidade, de práticas que conectam espiritualidade com terapia. Além disso, cada vez mais pessoas adotam o que antes teria sido visto como posições insustentáveis; por exemplo, elas se consideram católicas mesmo não aceitando muitos dogmas cruciais ou combinam cristianismo ou budismo ou rezam mesmo não estando seguros de que creem (Taylor, 2010, p. 603).

Diante desse cenário, a fé cristã, por exemplo, se encontra em contínuo processo de “redefinir-se e compor-se de várias maneiras, desde o Vaticano II até os movimentos carismáticos” (Taylor, 2010, p. 603). Para Taylor, tudo isso representa a consequência da cultura expressionista e seu impacto sobre o mundo ocidental, isto é, essa cultura criou uma situação bem nova para a existência humana.

Nesta perspectiva, Taylor cita estudiosos como Danièle Hervieu-Léger² que fala de uma “*découplage de la croyance et de la pratique* [um desacoplamento de crença e prática]”, de um “*désempolement de la croyance, de l’appartenance et de la référence identitaire* [desencaixe de crença, pertencimento e referência identitária]. Ele também cita Grace Davie³, para quem hoje é possível “*crer sem pertencer*”. Quer dizer, o estreito elo normativo entre certa identidade religiosa, a fé em certas proposições teológicas e uma prática-padrão não mais vigora para um grande número de pessoas. Como isso,

muitas delas estão tratando de compor a sua vida pessoal bem própria por meio de uma espécie de “bricolagem”; mas há também alguns padrões muito difundidos que se atravessam no caminho das constelações tradicionais. Não só os que declaram ter alguma fé em Deus e se identificar com a Igreja, sem realmente comparecer aos seus cultos (“crer se pertencer”), mas também um padrão escandinavo de identificar-se com a igreja nacional, à qual só se comparece para os ritos de passagem cruciais, ao passo que de resto se professa um ceticismo muito difundido a respeito da teologia (Taylor, 2010, p. 603).

Não sem razão que, na atualidade, algumas igrejas somente são visitadas por se constituírem apenas como elemento crucial da identidade histórico-cultural das pessoas. Contudo, para Taylor, as sociedades ocidentais, de uma forma ou de outra, permanecerão sempre moldadas historicamente pelo cristianismo.

Porém, é impossível negar que as pessoas são cada vez menos atraídas para as igrejas ou “mantidas em alguma crença por alguma forte identidade política ou de grupo ou então pelo sentimento de estarem sustentando uma ética essencial em termos sociais” (Taylor, 2010, p. 604). Neste sentido, concordamos com Ribeiro (2013) ao nos dizer que a perda do sentido na ideia de Deus como eminentemente necessária para a ordem humana social e a redução do projeto humano à realização pessoal do indivíduo configuram uma parte da modernidade, com a sua virada antropológica, segundo a qual a existência de uma “ordem impessoal onde Deus é visto como o arquiteto do universo, atuante apenas nas leis imutáveis da natureza, ajuda a criar este clima de desencantamento” (Ribeiro, 2013, p. 3).

Mas apesar desse fato inquestionável, Taylor não aceita a visão de que a aspiração humana à religião enfraquecerá. E para sustentar esta perspectiva ele argumenta que vivemos em um mundo onde existem várias formas de prática espiritual para as quais “cada pessoa é atraída em sua própria vida espiritual. Isso pode implicar meditação ou alguma obra caritativa ou um grupo de estudos ou uma peregrinação ou alguma forma especial de oração ou ainda um conjunto dessas coisas” (Taylor, 2010, p. 605).

Diante disso, podemos dizer, seguindo a elaboração de Ribeiro (2013), que estas práticas espirituais secularizadas se configuram como uma espécie de “Religião Mínima”, isto é, são práticas que se caracterizam por serem, por assim dizer, permeadas por uma fé em uma realidade transcendente e “na aspiração a uma transformação que ultrapasse a mera realização humana ordinária” (Ribeiro, 2013, p. 3). Ribeiro ainda acrescenta que,

na interpretação de Taylor, a fé religiosa deve constantemente confrontar-se com opções seculares e imanentes que tendem a produzir um horizonte fechado, marcado fortemente pelo individualismo moderno, pela razão instrumental, pela compreensão do tempo de forma linear e secularizada. Este horizonte tende a suprimir todo tipo de soluções seguras e definitivas. Cada pessoa, conforme sua atitude crítica, acolhe mais ou menos tal horizonte na própria vida. Ao acolher este horizonte, cada um enfrenta dilemas próprios de viver numa posição intermediária entre os extremos de uma religião transcendental e de um materialismo redutor da vida humana (Ribeiro, 2013, p. 3).

Segundo Taylor, temos que evitar o erro de confundirmos o novo lugar da religião em nossas vidas pessoais e sociais, quer dizer, a compreensão emolduradora de que cada um deveria seguir o seu próprio senso espiritual, com a questão concernente a que caminho cada um seguirá. Vale dizer, “a nova moldura possui um componente fortemente individualista, mais isso não necessariamente significa que o conteúdo tenha de ser individualizador” (Taylor, 2010, p. 606). Muitas pessoas verão que estão aderindo a comunidades religiosas extremamente poderosas, porque é a elas que o senso para o espiritual levará. Taylor ainda acrescenta que

as pessoas buscarão aqueles momentos de fusão, que marcam o dia a dia e nos põem em contato com algo que está além de nós mesmos. Vemos isso em peregrinações, assembleias de massas como os Dias Mundiais da Juventude, em encontros únicos de pessoas movidas por algum evento de grande repercussão, como o funeral da Princesa Diana, bem como concertos de rock, *raves* e coisas do gênero (Taylor, 2010, p. 607).

Taylor estabelece estas relações porque, segundo ele, elas agregam um componente em comum, qual seja, a dimensão do festivo. Para Taylor, o festivo permanece como “um nicho em nosso mundo, no qual o (supostamente) transcendente pode irromper em nossas vidas, como quer que o tenhamos organizado em torno de compreensões imanentes da ordem” (Taylor, 2010, p. 608).

Assim compreendida, a secularização comporta uma mudança na forma de as pessoas se confrontarem com a religião. Entretanto, como argumenta Ribeiro (2013), “a cultura da secularização não gera necessariamente uma crise total, nem uma negação absoluta da religião. Para muitos, a sede da transcendência continua a ser presente” (Ribeiro, 2013, p. 3), mesmo que na forma de uma religião mínima. Como bem nos esclarece o filósofo canadense,

“Religião Mínima” é uma espiritualidade vivida no próprio círculo imediato da pessoa, com sua família e seus amigos, mais do que em igrejas, uma espiritualidade especialmente cônica da dimensão do particular, tanto relativa aos seres humanos individuais quanto aos lugares e coisas que nos rodeiam. Em resposta à preocupação universalista por “quem está distante”, enfatizada pelo comunismo marxista, ela procura honrar a “imagem e semelhança de Deus” nas pessoas particulares que compartilham nossas vidas (Taylor, 2010, p. 628).

Por isso Taylor nos diz que a referência religiosa em nossa identidade nacional não desaparece, “mas antes muda, recua até uma certa distância. Ela permanece muito forte na memória; também como um certo fundo de reserva de energia espiritual ou de consolação (Taylor, 2010, p. 613). Ela passa, por assim dizer, de uma forma “quente” para uma forma “fria”. Mas o que seria isso? Segundo Taylor, a forma quente é aquela que “demanda uma identidade forte e participativa e/ou um senso agudo de cristianismo como baluarte da ordem moral” (Taylor, 2010, p. 613). Já a forma fria é aquela que “permite uma certa ambivalência quanto à identidade histórica, bem como um certo grau de dissidência da moral oficial da Igreja (que, em nossos dias, será mais forte no domínio da ética sexual)” (Taylor, 2010, p. 613).

Para explicar tal ocorrência, Taylor argumenta que talvez o senso de que a religião está em declínio e que isso é um sinal de “modernidade” não somente faz com que as pessoas minimizem suas crenças e o grau de envolvimento religioso, mas também que tenha um efeito desencorajador sobre estes.

3- Considerações finais

Retornando à nossas perguntas que impulsionaram a construção desse texto, podemos dizer que não há dúvidas de que a vivência religiosa hoje se diferencia significativamente da vivência cultivada no *Ancien Règime*, pois, como nos aponta Ribeiro (2013), em primeiro lugar, antes de 1500, o mundo era compreendido como

um cosmos ordenado que funcionava sob as ordens de Deus. A intervenção divina era reconhecida nos grandes eventos naturais, como tempestades, epidemias, mas também em grandes momentos de fertilidade e prosperidade. Em segundo lugar, Deus era necessário para a existência da própria sociedade. Não apenas no sentido óbvio de Criador. A própria vida das várias associações que formavam a sociedade estava intrinsecamente associada aos ritos e aos atos de devoção com os quais as pessoas e a sociedade expressavam as suas crenças. Finalmente, vivia-se num mundo encantado, povoado por espíritos e demônios. [...] No imaginário social, estes espíritos tinham o poder, por exemplo, de curar enfermidades, evitar desastres e ajudar na boa colheita. Esta mentalidade mágica era difusa também em objetos especiais que gozavam de uma força milagrosa. Numa sociedade assim era absurdo duvidar da existência de Deus (Ribeiro, 2013, p. 3).

No mundo atual, ao contrário, o que se percebe é um progressivo desaparecimento dessas características que sustentavam o imaginário medieval, pois, com o advento do Renascimento, há uma crescente confiança do homem em si mesmo. Vale dizer, de acordo com Ribeiro (2013), o que temos com o surgimento do homem moderno é uma concepção nova de indivíduo que mostra-se

confiante na própria capacidade de criar uma ordem moral imanente, sem referências a uma ordem externa. Todo este complexo conjunto de situações e acontecimentos produzirá um imaginário já não fundado em estruturas religiosas, mas no consenso entre as pessoas. Este imaginário produz não apenas uma nova ordem moral para a vida social, mas uma nova consciência do divino e da vida humana cotidiana. Surge um novo imaginário social secular, que já não tem o seu fundamento em Deus ou em alguma antiga tradição, mas, sim, na razão (Ribeiro, 2013, p. 3).

No entanto, apesar dessas modificações, Taylor sustenta que existe, ainda hoje, um grande anseio religioso que se caracteriza por “uma perspectiva mais do que imanente de transformação” (Taylor, 2010, p. 623). É a partir desse anseio que podemos pensar o lugar da religião hoje, visto que para além do pluralismo e fragilização, a sociedade contemporânea é caracterizada pelo ideal democrático e pelo “consenso sobreposto”, como nos diz John Rawls⁴. Neste sentido, a democracia requer que todo cidadão ou grupo de cidadãos

utilize, no debate público, a linguagem que seja mais significativa para todos. A prudência pode urgir-nos a formular as coisas em termos que têm algo a ver com os demais, mas exigir isso seria uma imposição intolerável à fala cidadã. À medida que o senso de estar vivendo no cristianismo esvanece e reconhecemos que nenhuma família espiritual está no comando ou fala por todos, haverá maior senso de liberdade para articular nossos próprios pensamentos e, em alguns casos, estes serão inevitavelmente formulados no discurso religioso (Taylor, 2010, p. 626).

Por isso, o futuro da religião hoje, pelo menos das religiões norte-atlânticas, depende, segundo Taylor, da ocorrência de dois aspectos. De um lado, dos resultados adquiridos de todo um conjunto de buscas. De outro lado, este futuro depende das relações hostis, indiferentes ou simbólicas, que se desenvolverão entre modos de busca e centros de autoridade religiosa tradicional.

Portanto, apesar das insidiosas discussões a respeito do declínio das práticas e vivências religiosas, não compete compreendermos a sociedade contemporânea como simplesmente não-religiosa ou como a-religiosa, isso porque “à medida que antigas formas de religiosidade vão se enfraquecendo, novas formas vão surgindo e ganhando força” (Ribeiro, 2013, p. 3). Daí a secularização não implicar, via de regra, numa ausência da religião ou em um fim das exigências espirituais do ser humano. Ela implica, isso sim, no desenvolvimento de novos impulsos espirituais. Além disso, Taylor não nos deixa esquecer que “estamos recém no início de uma nova era de busca religiosa, cujo resultado ninguém é capaz de prever” (Taylor, 2010, p. 629).

NOTAS:

¹ Taylor se refere à ROOF, Wade Clark. *Spiritual Marketplace*. Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 86.

² HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le Pèlerin et Le Conventi*. Paris: Flammarion, 1999, p. 44-46.

³ DAVIE, Grace. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell, 1994.

⁴ RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

REFERÊNCIAS:

RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Intérprete da Secularização*. Belo Horizonte. Matéria publicada no **Caderno Pensar**, do Jornal Estado de Minas, no dia 04/05/2013.

_____. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. Coleção estudos vazianos.

TAYLOR, Charles. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

_____. *A Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações Editora, 2011. Coleção Abertura Cultural.