

A REDEFINIÇÃO POLÍTICA DO SIGNIFICADO DA SECULARIZAÇÃO SEGUNDO CHARLES TAYLOR

Joel Decothé Junior

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Resumo: Charles Taylor em suas abordagens sobre o fenômeno da secularização nos oferece uma descrição, analítico-genealógica, das atuais condições de crença e ceticismo radical das sociedades modernas. Buscamos a partir disto fazer um estudo que vise entender algumas das motivações, referentes ao lugar e uso da razão pública pelas religiões na vida social democrática. Para tanto, abordamos a noção de redefinição do significado político da secularização. É inegável que as crenças religiosas e laicas estão vivas e atuantes na esfera pública. Por esta razão, temos que averiguar algo do fenômeno da secularização como projeto de expansão dos axiomas revolucionários da liberdade, igualdade e fraternidade modernas. Logo, vamos seguir nossa argumentação dando atenção para alguns elementos referentes ao pano de fundo histórico-filosófico que contribuíram para a redefinição do significado político deste fenômeno. Todavia, temos que fazer uma articulação teleológica em termos do que seja a soberania popular da ação dos novos sujeitos no limiar das modernas democracias. Ademais, o dado relevante da comunicação e das tensões que envolve o estabelecimento dos consensos sobrepostos, refletem no influxo moral das religiões na esfera pública democrática como um problema conflitivo. Por fim, cotejamos algo referente as epistemologias da suspeição diante da facticidade aporética dos conteúdos religiosos. Isto tem sérias implicações para a construção da identidade do agente humano no devir histórico desta era chamada secular.

Palavras-chave: Redefinição, política, significado, identidade, secularização.

Abstract: Charles Taylor in his approaches to the phenomenon of secularization offers us an analytical-genealogical description of the current conditions of belief and radical skepticism of modern societies. From this we seek to do a study which aims at understanding some of the motivations referring to the place and use of public reasoning by the religions in democratic social life. For this we dealt with the notion of redefining the political meaning of secularization. It is undeniable that the religious and lay beliefs are alive and active in the public sphere. For this reason, we have to verify something of the phenomenon of secularization as a project of expansion of the revolutionary axioms of modern freedom, equality and fraternity. Therefore, we will continue our argumentation giving attention to some elements referring to the historical-philosophical background which contributed to the redefinition of the political meaning of this phenomenon. However, we must do a teleological articulation in terms of what the popular sovereignty of the action of the new subjects is at the threshold of modern democracies. Besides, the relevant data of the communication and of the tensions which involve the establishment of the overlapping consensuses reflect into the moral influx of the religions in the democratic public sphere as a conflictive problem. Finally, we compare something referring to the epistemologies of suspicion faced with the aporetic facticity of the religious contents. This has serious implications for the construction of the identity of the human agent in the historic becoming of this era called secular.

Keywords: Redefinition, politics, meaning, identity, secularization.

“O processo de secularização alcança a América Latina na medida em que a história da humanidade se vai tornando única e globalizante.”

(Gustavo Gutiérrez)

Introdução

As pessoas cidadãs que compõem as comunidades religiosas em boa medida, insistem em se manter atuantes na esfera pública democrática com os seus interesses orientados aos mais variados bens sociais. A cada instante constatamos o retorno das ações políticas das religiões operando na vida pública das democracias hodiernas. O agir político, moral, econômico e cultural das religiões nas dinâmicas de suas comunidades dentro do arranjo social acaba se tornando uma aporia. Tem-se assim, a exigência de se fazer várias abordagens e densas reflexões em termos ético-políticos, em razão de seu influxo prático na dominação de espaços importantes dentro do sistema liberal capitalista. Para além das análises da natureza e função que as religiões exercem em termos estruturais na dinâmica da vida social humana. A relevância das religiões na vida pública se mostra como um elemento que demarca o fato de não se pode ignorar a participação das religiões nos debates sobre temas polêmicos da atualidade. Este é um fator que gera certa demanda investigativa em termos epistemológicos, éticos, culturais, sociais e políticos sem precedentes no campo da filosofia. Ademais, se pensarmos no papel que as religiões exerceram na constituição das identidades das sociedades, grupos e indivíduos isso por só justifica este debate. Cabe desacatar que não temos nada de novo em tal presença e persistência das visões de mundo religiosas. O que na realidade surpreende é a postura de encarar este interesse pela funcionalidade das religiões no jogo democrático contemporânea como algo de inovador.

O dado relevante 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 fomentaram 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 tem as condições necessárias de nos auxiliar no processo de construção da identidade do agente humano na pluralista democracia liberal. Esta pluralidade precisa ser articulada de modo benéfico e justo para que o reconhecimento da dignidade da vida das pessoas e suas comunidades no mundo atual seja um imperativo moral. Tal ação pode ser encabeçada pela primazia do bem sobre a justiça. Assim, não pode ficar de fora deste debate democrático, a contribuição dos conteúdos das tradições

religiosas em uma democracia laica. Esta atitude visa a garantia da liberdade de agir destas comunidades, em linha com a noção de cooperação social, entre pessoas religiosas e laicas, em razão da concretização do axioma do bem comum.

A discussão em torno da tese da secularização para alguns pode até mesmo parecer um debate obsoleto e superado. Porém, se nos debruçarmos sobre tal problema veremos que na realidade esta discussão está eivada de significado e implicações políticas e morais. É para dentro do mundo contemporâneo que Charles Taylor encara esta demanda investigativa construindo uma obra importantíssima que é *A Secular Age*¹. Os problemas apresentados nesta obra se justificam pela razão de se recolocar no debate sobre o que seja o significado político da secularização na filosofia contemporânea. Taylor argumenta que as religiões se relacionam ativamente com a construção das múltiplas formas de identidades. De modo que, estas são vistas como esferas que de uma maneira substancial influem na formação do modo de viver dos sujeitos modernos nas sociedades secularizadas. Para o filósofo canadense, “existem múltiplas modernidades, uma vez que as culturas não ocidentais foram modernizadas à sua maneira, sem a necessária separação entre identidades secularizadas e religiosas” (OLIVEIRA, 2018, p.194). Fundamentalmente neste livro, mas não somente nele, Charles Taylor se concentra em perscrutar as novas condições de crença e descrença estabelecidas nos estratos culturais das sociedades ocidentais. Para ele a formulação da interrogação que serve como *leitmotiv* para o seu trabalho, e que confere o ritmo de sua investigação se articula assim: por que razão manter a crença em Deus em muitos espaços da modernidade ocidental é algo tão complexo. Isso tendo em vista que até o século dezesseis era praticamente impossível confessar qualquer tipo de descrença na divindade?

Para Taylor, aconteceram mudanças significativas desde este período nos modos de pensar, agir e articular as espiritualidades e suas formas que influíam de construção da identidade na vida político-social das pessoas. Esta investigação busca ainda examinar o significado fenomenológico de se viver em uma sociedade secularizada. Contudo ao longo dela podemos constatar que

¹ 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 deste seu empenho e de sua reflexão apresentada nas *Gifford Lectures* proferidas 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.

fica deveras hermético negar que as religiões cada vez mais exercem influência nas configurações institucionais e políticas do mundo atual. Assim, o que está em jogo é o significado político do conceito de secularização trabalhado por Taylor num viés filosófico. Aqui o filósofo canadense debate e coloca em voga terminantemente, o resultado de sua ação hermenêutica feita a partir das questões que envolvem os desdobramentos, sobretudo, do significado do agir político das religiões na modernidade a partir das configurações culturais que se ergueram na história do Ocidente. Ele faz isso não de uma forma tranquilizadora, pois vai em busca das múltiplas facetas e razões significativas da modernidade. Desta 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 do que seja o significado político da vida numa era secular.

1- Secularização como projeto de expansão dos axiomas revolucionários da liberdade, igualdade e fraternidade

O processo e avanço das ideias que são constitutivas daquilo que hoje é entendido como mundo cultural ocidental, têm sido marcados por uma gama de conceitos que forjam as práticas ético-políticas dos sujeitos e de suas comunidades nas sociedades democráticas hodiernas. Fator importante nesta dinâmica encontramos na fluidez destas ideias, pois as mesmas nos mostram que as instituições operantes nas sociedades democráticas do Ocidente em hipótese alguma, são corpos impassíveis de serem reformados. Ao longo das eras em razão das ações relacionais e comunicativas, vários paradigmas que se tornaram fundamentais para cada período histórico. Estes acabaram sendo reinterpretados e conseqüentemente sendo modificados. Logo, estas ações fomentam uma renovação em série de novos significados para os pilares referenciais da vida ética, cultural e política do agente humano no seio dos arranjos sociais da modernidade ocidental. Desta forma, podemos inferir que estas questões envolvem em grande medida o problema do significado político da secularização em seus fundamentos epistemológicos. O que se dá são com isso são os desafios postos pelas ilusões da pós-modernidade, que “vê os valores do iluminismo sob a suspeita da contingência e do ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, em relação às idiossincrasias e a coerência de identidades” (EAGLETON, 1998, p.7).

Posto isto, percebemos que a busca pelo significado da secularização tem sido um tema que cada vez mais vem ganhando progressivamente o necessário estado de relevância em seu estudo em filosofia política. Isso se diz no que concerne à redefinição de seus novos sentidos no espectro das múltiplas facetas da modernidade. Para Taylor, a modernidade se constituiu

como um fenômeno que parte de um centro epistemológico de secularização que preza pela perspectiva de uma horizontalidade fechada de mundo na vida do self. Aqui o sentido das estruturas de mundo concernentes à modernidade, “exclui todo e qualquer tipo de espaço que privilegie o vertical e o transcendente” (VALLBUENA, 2016, p.145). O filósofo canadense procura fazer uma releitura articulada em seu livro *Uma era secular*, dos estudos da clássica temática da secularização e dos significados político-culturais das novas condições de crença no nascedouro e desdobramento dos eventos que compõem a vida do agente humano nas modernas democracias.

Charles Taylor faz uma leitura inovadora ao adotar a estratégia de busca pela redefinição do significado político da secularização. O que ele faz é uma espécie de revisão dos processos de secularização vistos no mundo ocidental, desde uma forma mais específica que toma como pano de fundo o espaço do mundo referente ao Atlântico Norte. Isto sem deixar de lado os processos histórico-culturais ocorridos nos últimos quinhentos anos desde o advento da Reforma protestante. Cabe observarmos que Taylor aponta para o fato de que apesar deste pano de fundo ser um marco referencial, “a secularidade estende-se também, parcialmente e de diferentes maneiras, para além desse mundo” (TAYLOR, 2010, p.13). Assim, o filósofo canadense dá seguimento aos seus estudos sobre a problemática da secularização e o lugar da religião na esfera pública democrática. Taylor irá postular que existe na modernidade um acordo consensual em torno da noção de direcionar, os rumos das sociedades democráticas na modernidade. Estas devem ser espaços fundamentalmente secularizados. Esta mentalidade foi sendo disseminada e paulatinamente normatizada na configuração da opinião pública.

O problema que se levantou com isto foi à noção de que não existia uma definição precisa do que se entendia por secular. Esta aporia repercutiu até os dias atuais, pois de uma forma básica podemos inferir que existem dois paradigmas de uma sociedade secularizada. Ambos os paradigmas implicam na separação entre as religiões e suas comunidades de fé e o Estado democrático de direito. Logo, os paradigmas nos mostram que (i) o Estado não tem legitimidade de estar associado a qualquer tipo de visão de mundo religiosa, apesar de em alguns países isto não ter funcionado bem; (ii) outro aspecto é o do pluralismo das sociedades democráticas onde existe a exigência de certa neutralidade, em outras palavras podemos dizer que a isenção e o distanciamento por parte do Estado em relação aos grupos religiosos e laicos que vivem sob a égide de doutrinas abrangentes² nos regimes democráticos

² Frisamos que o sentido aqui segundo Braga (2009, p.428-429), este conceito está atrelado a compreensão da justiça rawlsiana como uma concepção política que está necessariamente relacionada

com viés republicano, liberal e pluralista que atua com um poder estatal promulgador da laicidade. Esta laicidade é por hora mais rígida e severa, e em outros momentos mais flexível e complacente com as práticas religiosas. O agir político das religiões na esfera pública democrática, tem como premissa estabelecida o dado de que tanto “o poder estatal como o político estão submetidos ao princípio estrutural do processo de legitimação do uso da razão pública. Isto sem que o poder político se confunda com a própria razão pública” (FERRY, 2016, p.31).

Nesta abordagem sobre o marco referencial de construção da identidade moral do agente humano, temos como pano de fundo a problematização que Taylor articula sobre o significado político da secularização. Na busca pelos desdobramentos morais e culturais deste processo, vemos que a procura pela redefinição da concepção do sentido da secularização, mobiliza as reflexões de Taylor em torno do problema da autenticidade que envolve a sua concepção de ética na modernidade secularizada. O filósofo canadense não se furta em deixar de lado a linguagem religiosa. Ele “se dedica, então, a estudar as profundas modificações das religiões nas sociedades ocidentais para compreender o que significa dizer que vivemos em uma era secular” (ARAUJO, 2011, p.40). No desdobramento epistemológico que visa a busca por compreensão política deste tipo de assunto, podemos observar na leitura da filosofia de Taylor que acaba se tomando como base a tríade categórica que serviu de mote da revolução francesa. Estas forças são as da liberdade, igualdade e fraternidade. Refletindo desde a noção de liberdade, Taylor compreende que a secularização desemboca na via de que nada pode coagir a crença pessoal de alguém ser dirigida a uma determinada espécie de religião. Assim, a liberdade religiosa, aponta para a possibilidade de se crer ou não crer nos pressupostos religiosos vigentes.

Como implicação disto, vemos nitidamente que temos a hipótese do exercício livre de culto que cada sujeito tem como premissa fundante da liberdade de escolher ou não alguma doutrina que seja de natureza religiosa,

ao entendimento do que Rawls tanto designou como doutrinas abrangentes e ainda consenso de sobreposição. Para desenhar um cenário de consenso acerca dos princípios de justiça Rawls atribui às pessoas a capacidade para um sentido de justiça. É essa capacidade que permite entre as pessoas defensoras de doutrinas abrangentes diversas e correntes o exercício democrático de convívio de diferentes concepções de vida, pois é através dele que as pessoas dispõem da capacidade compreender, aplicar e agir de acordo com a concepção pública de justiça que caracteriza os justos termos da cooperação social. É a partir desse cenário, em que as pessoas veem a si mesmas como livre e iguais, racionais e razoáveis, e possuidoras das capacidades para uma concepção de bem e para um sentido de justiça, que a teoria rawlsiana de justiça se efetiva. Pois é nesse momento que se configura o *consenso de sobreposição*. Rawls concebe o consenso de sobreposição como um consenso de doutrinas abrangentes razoáveis a favor da concepção política de justiça.

metafísica ou ético-política como visão de mundo. Com a noção de igualdade, o que percebemos é que isto pode significar a sustentação das condições necessárias de que exista um tal igualitarismo entre as pessoas cidadãs. O axioma da pluralidade seja ela de ordem religiosa ou laica é aquilo que Taylor entende ser o próprio tipo de pana de fundo dos diversos elementos que conflagram as crenças básicas que vigoram nas democracias desde o seu nascedouro. Partindo deste pressuposto, nenhuma espécie de religião ou irreligiosidade deverá deter qualquer natureza de privilégios, hegemonia e muito menos deverá ser “assumida como doutrina abrangente oficial do aparelho estatal devido a sua posição laicista” (MILANI, 2015, p.102). Ademais, em relação à questão da fraternidade temos os debates que implicam na postura de que todas as tradições religiosas precisam ser ouvidas e incluídas na articulação das amplas finalidades que deliberam para a construção de uma sociedade de bem-estar social e justa. Por isso, fica em evidência o valor da cooperação que tem a tarefa de fortalecer os vínculos entre a pluralidade de tradições no intuito de concretizar tais objetivos.

Na visão filosófica tayloriana a secularização tem de levar em consideração, a noção de liberdade de crença e prática daquilo que se crê. Isto precisa levar em conta a condição de igualdade entre os diferentes modos de crença no cerne da pluralidade democrática. Assim, entra em jogo a noção de fraternidade ou cooperação que garante a legitimidade de colaboração entre as tradições religiosas. A questão prática é de que estas devem participar ativamente da vida pública, sendo ouvidas para podem contribuir na meta de construção de sociedades que sejam de fato democráticas. Inegavelmente estes três objetivos entram em situação de conflito, e por esta razão temos que levar em consideração uma quarta força. Aqui salta aos olhos a noção de tolerância que pode vir a ser um esforço de se manter dentro daquilo que venha a ser possível para as boas relações de harmonia e cordialidade entre as pessoas defensoras da noção de pluralismo, seja este religioso ou não dentro da dinâmica de vivência política das sociedades democráticas. Isto faz sentido quando pensamos que existem grupos que são contrários a participação das religiões no processo de construção das bases democrática das sociedades hodiernas. De modo que para Taylor existe neste contexto a problemática de se ter um certo receio das ações realizadas em suas comunidades por parte das autoridades religiosas, “no sentido de acabarem entrando em disputa de poder com as autoridades seculares quando do surgimento de situações aporéticas” (TAYLOR, 2011a, p.17). Alguns grupos laicistas defendem que os objetivos das sociedades democráticas têm de ser decididos sem qualquer espécie de negociação e diálogo com as variadas comunidades religiosas. Esta postura fundamenta-se numa gama de princípios que repousam sobre a noção de razão

pública secular³. Esta posição pretende vedar todo e qualquer tipo de participação dos grupos religiosos nos espaços deliberativos onde existe o estabelecimento de diálogo com a pluralidade que compõem os fóruns decisórios inerentes a sociedade civil.

No entanto Taylor entende que esta posição é insuficiente, justamente pelo fato de não considerar como absoluto o critério da razão pura como princípio de mediação epistemológica. Neste contexto social temos uma diversidade de questões morais que diferem entre si nas sociedades que se dizem democráticas. A busca pelo consenso requer que uma variedade de princípios sejam em geral acordados em determinada esfera pública política. Evidentemente, que isto pressupõe uma gama numerosa de conflitos, entre os quais estes precisam ser discernidos e resolvidos caso por caso. Aqui se fala do estabelecimento de acordos que atendam a generalidade dos problemas e que sejam aplicados de uma forma razoável nas particularidades aporéticas. Este processo necessita do expediente de estabelecimento do diálogo entre os mais amplos setores da sociedade, do modo que tal questão possa vir a ser apreciada a partir do contexto brasileiro. Com o advento da proclamação da República em 1889, ali se criava um ambiente propenso aos debates em uma sociedade pluralista e laica que acabou se desenvolvendo ao longo do século passado mesmo com os seus limites institucionais, isso se verte “com a separação entre o Estado republicano e as demais religiões, isto tendo como base o princípio da liberdade religiosa” (OLIVEIRA, 2012, p.22). Assim, entra

³ Em uma conferência proferida no México Habermas (2008, p.13-14), argumenta que outra classe de desacordos, deve ser superada, a saber, aquela que tem lugar entre as pessoas cidadãos religiosas e as seculares, pois esta aporia atravessa a sociedade civil em todos os países. As disputas se referem a forma como se deve entender o uso da razão secular. Os partidários das tradições fortes e doutrinas abrangentes estão de acordo com o modelo de consenso sobreposto postulado por John Rawls, no que concerne aos princípios básicos para a construção de uma ordem política justa onde cada um desde o seu horizonte e de sua própria visão de mundo possa vir a agir. Para os crentes, restam os desafios dos argumentos públicos ou seculares que se apoiam nos princípios partilhados de justiça política que derivam sua força persuasiva do fato de estarem ligados as suas respectivas visões de mundo invariavelmente em termos de tradução de seus conteúdos religiosos. Estes argumentos têm de se encaixar como peças de um quebra cabeça em meio as várias visões de mundo seculares dentro daquilo que seja considerado razoável. Nestas condições, seriam válidos em termos públicos os argumentos que não colocam em dúvida as pretensões de verdade das religiões, e das proposições metafísicas como tais. Ao inverso disto, os sujeitos cuja compreensão de mundo e de si próprios pelo fato de haurir exclusivamente de fontes seculares a visão que possuem de forma restrita da noção de razão secular. Para estes a razão secular não é aquilo que resulta de um simples agregado de denominador comum que está debaixo das controvérsias do mundo em conflito. Mas, constitui uma autoridade com direito próprio. As visões de mundo religiosa diante de um conjunto de argumentos seculares estão restringidas de antemão em suas ações pela razão secular. Isso se dá desta forma para os cidadãos crentes de um modo cambiante, pois estes precisam seguir as vias estabelecidas pela razão secular. O que determinará as pretensões de validade ou de invalidez dos argumentos, será o critério de demarcação da razão pragmaticamente em cada caso.

em jogo a questão de quando se dita um princípio que pressuponha uma determinada autoridade exclusivista. Mesmo que esta seja a da pura razão, o que entra em risco aqui é a pluralidade de contribuições possíveis das tradições espirituais no campo do diálogo político democrático, em favor do bem e da justiça. No fundo o que está em debate é a noção de liberdade de consciência e o tema público que versa sobre as questões que envolvem a vida política e cultural das sociedades democráticas hodiernas.

Segundo Taylor as comunidades que acolhem estas diferenças culturais, em sua vida dinâmica societal. Estas têm a responsabilidade de articularem discursos que advoguem em favor do princípio da pluralidade de sentidos num contexto multicultural. Tendo como pano de fundo o que foi dito, observamos que o destaque fica posto nas diferenças de ordem cultural em nível local e universal. Assim, “isto se inscreve como uma questão de justiça ao pensarmos nas próprias articulações constitutivas das identidades das pessoas, uma vez que estas se identificam entre si, também, pelo fato de pertencerem a uma determinada cultura” (SANTOS, 2013, p.260). Para o filósofo canadense, as comunidades que recebem as influências de pessoas que vem de outras partes com seus hábitos, teriam de fomentar o debate entre os integrantes destas sociedades e as pessoas que passam a integrar estas. Tudo isto se dá no intuito de construir um processo de estabelecimento de consensos nas dinâmicas cotidianas de organização destas sociedades. Evidentemente que nestas sociedades existem conflitos e que determinadas leis fundamentais terão de ser observadas por todas as pessoas que compõem estas malhas sociais. Aqui pensamos no fato de que tanto as comunidades laicas assim como as religiosas precisam observar estes códigos legais para terem uma convivência socialmente civilizada.

Apesar das normas sociais serem estabelecidas para uma boa convivência nas democracias atuais, o dispositivo que precisa estar em constante fomento é o do debate na esfera pública. Mesmo que venha a existir esta disposição para o franco diálogo democrático, Taylor aprofunda a questão sobre a multiculturalidade postulando que todas as comunidades e instituições religiosas, precisam ser encaradas como potenciais interlocutores na construção da democracia com base em razões que não dispensem o conteúdo de suas doutrinas abrangentes. Na leitura de tayloriana o que precisa ser fomentado é a construção de uma política do reconhecimento entre crentes e seculares. Isto se dá devido às demandas referentes a alguns elementos da política recentemente praticada, que estimula a necessidade premente de reconhecimento. No caso da necessidade de reconhecimento mútuo, o que temos é esta categoria política que se constitui como uma força motriz dos denominados movimentos nacionalistas. A exigência por reconhecimento se

torna uma política que visa a subsistência de vida dos grupos minoritários que participam da configuração social multiculturalista. O que se exige nesta linha de reflexão e a ação de uma suposta relação entre reconhecimento e identidade, que “significando este último termo, qualquer coisa como a maneira como uma pessoa se define, como é que as suas características fundamentais fazem dela um ser humano” (TAYLOR, 1998, p.45). Para Taylor o ponto central é a hipótese de que nossa identidade pode ser forjada em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e em várias oportunidades, por uma espécie de reconhecimento turvo em relação à alteridade em suas comunidades.

Esta ação pode gerar para as comunidades se forem mal compreendidas, danos incalculáveis, pois estas se tornam alvo de distorções se aquelas pessoas que estão a sua volta refletirem articularem uma imagem distorcida, inferior e de desprezo em relação as culturas particulares delas. Assim, o não reconhecimento ou o reconhecimento equivocado pode sim afetar negativamente a vida destas comunidades gerando com isto formas de agressão e violência injustificáveis. Tal atitude é redutiva e aniquiladora das identidades das pessoas de uma forma enviesada quando joga um olhar que só restringe e trava o diálogo na busca pela construção de consensos sobrepostos⁴ nas sociedades democráticas. Taylor argumenta de forma pertinente a respeito do estatuto das convicções de consciência onde as crenças que geravam comprometimento da consciência do sujeito e de seus valores. Isto lhes possibilitara a orientação em um espaço moral pluralista em que se precisava fazer uma diferenciação do campo dos desejos e o das preferências pessoais. Isto é, “entre todas as coisas que são suscetíveis de contribuir para o bem-estar, porém o que tem legitimidade são aquelas que eu opto como caminho de ação” (MACLURE; TAYLOR, 2011, p.102). Diante desta situação, temos o problema da neutralidade do Estado democrático em lidar com a pluralidade de identidades em construção. A presença e a atuação dos grupos religiosos na esfera pública democrática nos colocam uma série de desafios complexos a serem resolvidos. Segundo Taylor, estamos enfrentando o problema das controvérsias do funcionamento da ordem moral democrática de uma forma

⁴ Nedel (2000, p.52-53), nos explica que o objetivo de uma concepção de consenso, tem como foco o consenso sobreposto. Porém, tem que se levado em conta que numa concepção política de justiça não deve existir a aspiração de conflito com as doutrinas compreensivas. Inversamente, o que lhe compete é estabelecer tal abertura que possa assim vir a ser passível de subscrição por parte daqueles que professam doutrinas compreensivas muito diversas e opostas, mas isso com uma base razoável em que se tenha como meta última uma forma de consenso sobreposto. Desta forma a concepção política de justiça poderá ser elencada como a real força de mediação do consenso sobreposto das doutrinas compreensivas razoáveis dentro dos arranjos democráticos pluralistas de cidadãos livres e iguais.

equivocada ao tentarmos resolver os mesmos com base em qualquer exclusivismo laicista. A clássica teoria sobre a secularização postula que esta categoria faz referência às relações que se estabeleceram entre o Estado e as comunidades religiosas. Contudo, o problema está posto de fato nas relações entre o poder estatal e a diversidade cultural.

Frente às exigências do processo de secularização o Estado democrático teria de garantir as pessoas à liberdade de praticar livremente as suas crenças. Isto implica na ação de tratar as pessoas com base no valor da igualdade sem levar em consideração as suas opções conceituais de suas visões de mundo. Logo, surge a necessidade de considerar que todas as pessoas possam ser ouvidas neste processo de construção da própria forma democrática de viver e coexistir. Assim, conforme a argumentação tayloriana “não existe qualquer espécie de justificava moral para alijar as pessoas que professam algum credo religioso e desta forma, dar prioridade para algum tipo de doutrina abrangente que tenha característica secularizada ou ateia.” (TAYLOR, 2011b, p.41). A questão central neste bojo é a de que o Estado não tem a funcionalidade de privilegiar qualquer espécie de visão de mundo. O que cabe ao mesmo e a ação de garantir a liberdade de participação igualitária de todos os grupos e pessoas na construção cooperativa das estruturas sociais das democracias contemporâneas na forma do bem e da justiça. Esta postura se dirige a toda e qualquer concepção fundamental de cidadania, quer esta seja ligada aos pressupostos religiosos ou laicos. Como resultado disto não é possível que uma doutrina religiosa sobreponha qualquer outra secular, pois a relevância disso reside no fato de que nenhuma doutrina laica terá condições de sublevar as doutrinas religiosas neste jogo político tenso que subsiste nas democracias atuais. Visando o aprofundamento da questão notamos que Taylor, segue metodologicamente a abordagem de alguns elementos dos contextos histórico e filosófico para traçar a reconstrução do que seja a imagem desta redefinição do significado político da secularização.

2- Alguns elementos do pano de fundo histórico-filosófico na redefinição do significado político do secularismo

Na busca por compreendermos que espécie de papel as religiões têm exercido sobre o fenômeno do secularismo no Ocidente, se arvora como fator de fundamental importância o ato de fazermos referência a algumas questões de ordem eminentemente histórica. Na leitura dos textos da obra de Taylor temos dois contextos que nos auxiliam no processo de discernimento do complexo fenômeno da secularização. Estes elementos são referentes aos fatos concernentes aos processos revolucionários ocorridos na América do Norte e

na França. Temos que destacar que para a concretização da liberdade religiosa⁵ na América Norte se tornar real, o Estado democrático teve que exercer um papel de neutralidade diante de todas as doutrinas abrangentes religiosas ou laicas. No que tange ao caso francês a noção de laicidade ganha corpo em razão do conflito de oposição a uma igreja de natureza muito poderosa. Neste contexto francês temos a exigência da refundação do espectro estatal republicano após o ano de 1875, e por esta razão a questão da laicidade teve certo destaque na construção de um novo regime de poder governamental. O tenso debate entre a separação de igreja e Estado acabou sendo um fator predominante para o fortalecimento do Estado liberal francês. Este tipo de separação só se tornou viável pelo fato de delegar ao Estado um valor que conflui na soberania que antes era ocupado pela igreja. Aqui começa a se cogitar algo a respeito da sacralidade da república ou mesmo da religião civil. Porém não se faz um esforço de definição do que sejam as mesmas, pois o debate tinha que ser feito sem cair em determinados dogmatismo tacanhos e conflituosos.

Desta forma o Estado começa a ter este distanciamento da igreja ao se organizar como um corpo moral e político com soberania determinadamente laicista. Contudo, “pois tem a sua disposição vidas que lhe servem, assim como tinha sido por analogia o caso das comunidades religiosas, porém com uma sistematicidade mais forte e universal.” (GAUCHET, 2003, p.58). O dado que distingue de fato o Estado da igreja é o de sua condição moral, pois esta deve estar para além de toda e qualquer forma religiosa. A fundamentação desta espécie de liberdade encontra-se na condição moral que lhe é inerente em termos de pura liberdade ativa. Porém, para se sustentar diante de todas as formas religiosas a moral estatal não precisa ter como base nada além da própria racionalidade gestora de Estado. Ademais, no contexto social francês a questão da construção de uma postura laica, acaba tendo que ser pautada pela noção de autoridade política. Nesta linha, temos na gênese do século passado na França a revitalização intensa do poder democrático. Isto foi algo que

⁵ Catroga (2010, p.146), segue explicando que apesar de a sociedade estadunidense ser profundamente religiosa, mesmo assim conforme expõe Thomas Jefferson esta acabou instaurando um wall of separation entre as Igrejas e o Estado. O que se salienta que tais medidas não ficaram imunes as influências do pensamento iluminista europeu dos séculos XVII e XVIII. Todavia, também se enfatiza esta outra condicionante: o interesse das próprias religiões em afastar – por razões diversas, é verdade – a implantação de uma religião oficial e em garantir um clima de tolerância civil, tendo em vista o respeito dos direitos do indivíduo e da liberdade de consciência e de religião. Daí que, na América, o contencioso entre o poder temporal e as Igrejas se tenha dado num clima mais “amigável” do que, por exemplo, em França. Ali a separabilidade foi uma solução que reforçava o pluralismo religioso, realidade que a posterior imigração de indivíduos com crenças situadas fora das religiões do Livro alargará ainda mais.

conferiu a república um fundamento mais robusto para realizar a tarefa de privatização de todas as crenças. Com esta perspectiva de rearticulação da própria noção de democracia, o que se foi a implicação da elaboração de uma ontologia que significou para sociedade a expressão de uma luta pela liberdade política. Aqui o poder dos sujeitos decidirem coletivamente o seu destino veio à tona profusamente, a noção de compreensão de que a tarefa do agente humano seria a de se gerar em definitivo um distanciamento forte do governo clerical da igreja.

Para Gauchet, esta separação entre igreja e Estado na França não é sinónimo de uma postura antirreligiosa. Ademais, tal separação não aceita a força que as pretensões governamentais da igreja querem exercer em âmbito terreno, pois se quer “devolver a política um valor eminentemente de nível coletivo, de modo que se possa assegurar a maior liberdade possível às consciências individuais no seio da sociedade democrática” (GAUCHET, 2003, p.68). É bem verdade que neste campo de debates temos que ter toda a cautela possível, pois sabemos que as igrejas têm os seus projetos de ação que afetam a vida imanente dos agentes e suas comunidades nos arranjos sociais democráticos. Assim, faz-se necessário que aprofundemos o debate ao interpretarmos com a reconstrução da relação inerente a estas situações em termos de um pano de fundo histórico-filosófico. Em nove de dezembro de 1905 instaurou-se a lei que promulgou o fim dos financiamentos para grupos religiosos por parte do Estado francês, sendo isto algo que se alastrou com a proibição de símbolos religiosos em edifícios públicos (ISRAEL, 2005, p.496). Contudo, este debate ainda hoje não está fechado, pois em meio as correntes multiculturalistas o espaço público tem se mostrado cada vez mais candente com nuances de um pluralismo cultural sem precedentes. Apesar de a lei sobre a laicidade do Estado ter a pretensão de querer normatizar as democracias atuais e ainda as ações desempenhadas pelas religiões, algo que de certa forma busca apartar as ações destes grupos nas esferas políticas. O dado factual é o de que na democracia temos a consonância de convivências que nem sempre são pacíficas entre os diversos tipos de doutrinas abrangentes, quer sejam de natureza religiosa ou laica numa sociedade que pretenda ser bem ordenada.

O pensamento de Taylor se desloca no tratamento deste problema de uma forma equitativa, pois ele nos oferece uma proposição que lança as bases hermenêuticas de sua ontologia moral⁶. Esta reflexão ontológica sobre a vida

⁶ Trucco (2012, p.102-103), argumenta que a ontologia moral tem a ver com as articulações racionais que os indivíduos realizam acerca do que é uma vida com sentido, plena ou que merece ser vivida. A moral se refere e constitui nas valorações fortes, que consistem na avaliação sobre os desejos. Isto estatui uma importante diferença com as posturas utilitaristas que referem o desejável, o bom, ao imediato e exclusivo querer do sujeito. O desejo do indivíduo seria a medida última acerca do que é

moral do agente humano visa à necessidade de elucidação do que venha a ser a plenitude de vida. Nisto surge um aspecto da vida moral do agente que é a pretensão de se redefinir o significado político estrutural do que seja o secularismo. Para Taylor este problema é deveras hermético, porque geralmente tem-se o entendimento de que o secularismo seja um subterfúgio de consensualidade entre algumas instituições na vida democrática. Existe assim uma forma clássica de olhar para a questão da secularização que fica presa a um dualismo explicitado pela noção da separação entre a igreja e Estado. Este processo de secularização, “removeu todas as sanções religiosas da política, fazendo que a religião perdesse aquele elemento político que tinha adquirido ao longo dos séculos em que a igreja Católica Romana agia como herdeira do Império Romano” (ARENDDT, 2011, p.103). Então o que se presencia é a derrocada da hegemonia do sagrado sobre o profano com a aurora da modernidade racionalista.

A concepção que se sobrepõe as demais é aquela que versa sobre a máxima de que existe uma fórmula exclusivista de visão de mundo. Desta forma, o que basta é aplicarmos este modelo na existência dependendo das variações sociológicas, históricas e filosóficas de determinados momentos ou época tendo em vista a tarefa de solucionar o problema da persistência do agir político das religiões na vida pública democrática. Decerto, para Taylor o problema tem outra espécie de resolução. Segundo o filósofo canadense, a questão não se resume em fazer apenas uma separação radical entre os grupos religiosos e o poder do aparelho estatal. Apesar de Taylor considerar isto como algo necessário para que a noção de secularização realmente tenha efetividade. Deste modo é que se pode gerar uma gama de múltiplas práticas que promovam a convivência entre os mais variados grupos, tomando como base

bom; ao contrário disso, Taylor enfatiza que as valorações fortes, isto é, o campo da moral, consiste em um ajuizamento sobre a qualidade do desejo, e isso envia ao contexto normativo que funciona como uma reserva de contrastes normativos entre desejos. As valorações fortes se referem a dar razões sobre o valor dos desejos, e então isso não pode ficar apenas restrito à capacidade do sujeito. O argumento de Taylor exposto simplesmente seria algo assim: que nossa identidade está definida em termos de valorações fortes e que elas estão articuladas, preformadas, pela linguagem que faz menção a relações constitutivas com os outros. O real, o mundo experimentável, está articulado pela linguagem, e este está referido à comunidade de fala na qual o sujeito que avalia vive. Não se pode separar a capacidade de atuar, da de estar e argumentar com os outros. Isto traslada a questão da possibilidade da racionalidade à cultural compartilhada em uma comunidade, que é antes de tudo uma comunidade de fala. O homem habita, já sempre, em um mundo herdado e em uma complexidade de sentido que o aloja e o sustem. Essa pré-compreensão do mundo, não só pré-ordena o que se pensa, senão que se estrutura o valioso e bom, e constitui o “marco de referencia que permanece incuestionado”. Esses marcos valorativos consistem em uma sutil trama de bens que as éticas modernas têm esquecido em sua pretensão de desvincular ao sujeito do entorno social normativo. As éticas subjetivistas criam o bom partindo do desejo irredutível do sujeito, Taylor lhes contrapõe uma postura ética que interpreta a moral como substantiva: o bom gera o desejo.

pata tal a equidade. Isto se refere ao que concerne a geração de distintas práticas de convivência dos mais variados grupos religiosos e laicos na arena de debates que os espaços de exercício da democracia exige de seus cidadãos que são livres e iguais. Ademais, Taylor faz um esforço de elaboração de argumentos sobre o tenso debate entre religião e política de secularização, pois ele acaba “buscando redefinir esta categoria na perspectiva de um debate ético-cultural” (MORATALLA, 2011, p.157). Veja que Taylor se coloca a pensar sobre as novas condições de crença que vão sendo erigidas no nascituro da modernidade democracia ocidental.

O que está em jogo aqui é a liberdade de consciência, que se busca exercer neste processo de secularização. Porém, para muitas mentes da modernidade esta liberdade está ligada as regulamentações proferidas pelo Estado. No caso de outras não se faz possível tal possibilidade porque a consciência precede o poder estatal, sendo que cabe ao indivíduo o ato de se decidir em relação ao que fazer ou não fazer de forma livre no exercício consciente de sua vontade. O problema de fato gira sob as relações entre laicidade e igualdade, pois assim como é que o Estado deveria se portar como instituição neutra para tratar de tais tensões ético-políticas? Segundo Taylor em certa esfera da vida pública, nós temos uma série de ponderações de ordens distintas e que são do âmbito das nacionalidades que visam estabelecer um equilíbrio entre os objetivos fundamentais de um regime social que deseja ser secular. Entretanto, num outro nível temos o dilema e a sua solução que permaneceu escondida debaixo da fantasia de que existe apenas um princípio para resolver este problema, isto é, o de que a laicidade e seu desdobramento se expressa na questão da manutenção desta mesma laicidade nas bases constitutivas das instituições que compõem os espaços públicos republicanos.

Enfim, existe uma percepção de que seja apenas necessário aplicar e simplesmente fazer a tarefa de execução dos axiomas políticos elementares e inerentes ao regime republicano. Segundo Taylor “esta posição desconsidera a possibilidade de se ter um espaço que promova o debate para a constituição do que seja necessário com distintos objetivos” (TAYLOR, 2011b, p.46). Assim, a mais corrosiva característica desta fetichização é o fato de o poder estatal perder de vista os reais dilemas que achamos no espaço público. O que se destaca com isso é a razão de que ao reconhecermos tal pluralidade de princípios democráticos que em disputa, pois isto nos proporcionará as condições de se avançar no campo da prática da tolerância, sem se fazer a ideologização desta categoria na defesa da laicidade. Para melhor compreendermos o que seja o processo de redefinição política do significado do secularismo, temos que seguir adiante argumentado sobre o fenômeno da

autonomia popular que forjou o caráter dos sujeitos modernos em seus imaginários sociais.

3- Articulação teleológica popular na ação dos novos sujeitos no limiar das modernas democracias

Nas malhas sociais da modernidade existe a produção de uma profunda caracterização da prática da ideologização de estados ideais de ação. Segundo Taylor, esta forma de encarar os fenômenos se constitui historicamente, pois as revoluções que geraram a soberania do povo tiveram como objetivo transferir o poder que se encerrava no rei para a nação e toda a sua população. Esta movimentação de translação do poder governamental é algo novo e completamente inerente a um processo de articulação ativa da cidadania. O significado de tal circunstância pode ser avaliado como a concretização da soberania popular que fomentou uma nova entidade e personalidade com a noção de povo e democracia deliberativa. Atrelada a esta construção da concepção de povo soberano, temos a formação da motivação de ação coletiva. Este acabou sendo algo novo e sem precedentes na história, pois a fundação da categoria de nacionalismo é uma gestação própria da política moderna. Taylor segue explicando que “o lugar da soberania tem de ser um povo, ou seja, uma entidade constituída por um propósito ou identidade comum, algo mais que um agregado” (TAYLOR, 2013, p.531). Vejamos que a concepção de povo com certa vontade autônoma, acaba sendo uma novidade que até então não existia. Porém, o fator de distinção neste caso é a capacidade de este povo atuar e decidir juntos sem distinção de classes, isto com um grande compromisso e identificação comum com a unidade nacional. Logo, esta inédita sociedade que detém soberania popular pressupunha uma grande mobilização popular de identificação entre as pessoas que compõem os seus membros.

Este tipo de compromisso representa que todos estes populares tem a finalidade de formarem uma nação que seja de fato democrática. Para tanto, estas pessoas que a compõem têm de ser ouvidas no pleito eleitoral, por aquelas pessoas que serão as suas representantes e responsáveis pela governabilidade do Estado-nação. Se não existir entre as pessoas que compõem estas nações nenhum tipo mínimo de confiabilidade institucional, o que acontecerá é a erosão continua das instituições que deveriam ser democráticas. Vemos erigir nos arranjos sociais modernos uma espécie de ativismo coletivo que modifica a finalidade sobre a noção de povo. Nas estruturas sociais modernas os membros destas estruturas sociais se veem como agentes livres e iguais. Tomando como base este tipo de construção política, Taylor trabalhará a noção de “política do reconhecimento entre os iguais civilmente, e que são

capazes, também de reconhecer as suas próprias diferenças e peculiaridades, que para o filósofo canadense, modela a forma de vida democrática” (THIEBAUT, 2009, p.224). A concepção de vontade popular é central no arcabouço que formam os conceitos políticos da modernidade. Temos exemplificado nisso o caso do filósofo genebrês Rousseau que em seu texto “O Contrato Social”, colocou em voga a noção de soberania democrática que não deveria ser apenas entendida como uma agregação de vontades, mas deveria ser composta de uma forte associação entre todas as pessoas. Esta forma de associação tem de “defender e proteger a pessoa e os bens de cada associado com toda a força comum, e pela qual cada um, unindo-se a todos, obedece, porém, apenas a si mesmo, permanecendo assim tão livre como antes” (COUTINHO, 2011, p.33). Esta associação está imbricada com a noção de vontade geral⁷ que é uma vontade distinta da mera agregação de vontades. Tal associação requer uma coesão na forma de ação moral coletiva de natureza comunitária. Aqui teríamos a vontade geral de que fala o filósofo genebrês, ou seja, a vontade do povo.

As democracias modernas podem ser entendidas como sistemas que tem um fim e uma objetividade em seu modo de funcionar atomizado. Com a construção da concepção de Estado na modernidade algumas questões vão surgindo como problemas que precisam ser resolvidos. Muito se questiona sobre a funcionalidade do Estado e a quem este deve servir. O arranjo social estatal moderno nas democracias nascentes tem uma espécie de identidade política que acaba se definindo sobre a objetividade de sua operabilidade que está a serviço de qual espécie de interesse ou do interesse de determinada classe social. O Estado até hoje enfrenta uma série de dificuldades e atualmente “a política, os governos e as estruturas estatais são transformadas, em vários casos, em um meio eficaz para aumentar os privilégios pessoais ou de grupos coligados” (MAAMARI, 2014, p.80). Este problema que envolve os pressupostos da democracia e a participação cidadã segundo Taylor aponta, existe no mínimo três grandes correntes de teorias democráticas: (i) aquela que têm a sua fundação nas teorias econômicas inerentes a democracia. Esta linha teórica entende a “sociedade política como uma espécie de instrumento comum destinado a fomentar os objetivos dos indivíduos que a constituem” (TAYLOR, 2012a, p.16). Desta forma, as metas e fins se encerram no arcabouço do individualismo atomista.

⁷ Segundo pondera Vieira (1997, p.73), em que, no entanto, consiste a vontade geral? Rousseau distingue, inicialmente, a vontade geral da particular. Afirma que esta tende às preferências pessoais, enquanto aquela ao interesse comum, que deve ser o verdadeiro móvel do corpo político. Quando isto acontece, a vontade geral se torna a vontade do todo.

Destarte, entre os mais variados indivíduos acontece certa convergência que visa a busca do pluralismo de finalidades distintas de suas individualidades. Outro aspecto desta questão: (ii) gira sobre a base de uma teoria democrática que tem a sua gênese na tradição do humanismo cívico, que possivelmente advém de sua inspiração na filosofia propalada pela pessoa de Rousseau. Nesta reflexão filosófica, temos a vontade como algo periférico justamente pelo fato de levarmos a cabo a vontade de um indivíduo que implicaria na escravidão da vontade dos demais. Assim, a democracia só seria algo possível por meio da vontade comum, ou seja, uma volição que fosse geral e que a sua “elaboração tivesse a participação de todos e com a qual todos se identificam” (TAYLOR, 2012a, p.19-20). Para Taylor, esta noção acabou gerando em longo prazo os regimes totalitaristas, mesmo assim, ele reconhece que nestes regimes algumas coisas úteis existiram em termos de bens sociais. Considere-se, que (iii) existe um modelo democrático o qual o filósofo canadense adere, pois para ele este modelo viabiliza a articulação de uma sociedade democrática. No escopo deste modelo temos inegavelmente vários conflitos e imbróglios que acontecem em uma sociedade de pessoas livres e iguais. No entanto, Taylor considera que os membros destas sociedades estão em estado e união em torno de uma gama de propósitos convergentes comuns que lhes identificam. O ponto fundamental desta espécie de identificação reside nas leis nacionais, que são representadas pragmaticamente nas instituições estatais e nas práticas hodiernas do sistema político vigente. Um dos primeiros axiomas é o da concepção de igualdade da dignidade entre as pessoas que compõem o corpo demográfico da nação. Outro valor importante é o da condição de unidade que os membros destas nações vivem por estar em plena participação num projeto comum que requer o seu envolvimento socialmente ativo.

Não obstante, faz-se necessário existir um sentimento de solidariedade comunitário entre as pessoas cidadãs. Nisto se gera algo que está muito além de um mero compromisso civil abrangente com o sistema democrático. Para Taylor, o imperativo da solidariedade deve reger as relações sociais. Este tipo de engajamento cívico que produz a solidariedade não se traduz como uma postura meramente nacionalista. O que está em jogo é a participação ativa das pessoas cidadãs, porque em uma democracia o que se deve fomentar é participação engajada e direita de seus membros em todos os momentos cruciais da história. No tocante a dinâmica de convivência na sociedade democrática, estimula-se o ato de viver com base nos axiomas da igualdade e do respeito à cidadania. Isto comporta a máxima de que podem existir ideais distintos e diferentes formas de vida e objetivos sociais a serem realizados. Assim, as noções de respeito e reconhecimento devem ser consideradas como valores inalienáveis, que precisam “ser à base da ordem moral nas sociedades

democráticas na busca por participação coletiva na construção de um arranjo social calcado na justiça” (CUNNINGHAM, 2009, p.234). Não podemos esquecer de que nos modelos de sociedade anteriores, as relações eram baseadas estritamente em modos de hierarquias autoritárias. Nestas configurações sociais não aconteciam a busca por igualdade, solidariedade, participação democrática equitativa e muito menos o respeito era um valor normativo que se mostrava realizável na face da justiça.

No entanto, este estado de coisas se ergue como estrutura moral necessária para que a vida comunitária aconteça de um modo democraticamente responsável. Naturalmente, não apenas estes axiomas dão conta da complexidade das relações sociais, mas estas posições só farão sentido se ajudarem a fomentar relações intersubjetivas de confiança mútua no seio das dinâmicas sociais. Temos que sublinhar que tal produção de relações intersubjetivas só seriam consistentes se continuamente, fossem construídas em um espaço dado tempo que requeresse das pessoas em suas atividades civis uma postura de constante revisão de posições e valores. Conforme Taylor assevera temos aqueles bens que não são distribuíveis, tais como a amizade e o amor, sendo aquilo que Taylor chamou de bens de comunhão. Os bens irreduzivelmente sociais incluem, entre outros, a confiança social (JUNGES, 2013). Esta falta de confiança gera uma grave crise nas democracias e por esta razão, torna-se importante que o poder estatal crie das mais variadas formas uma disposição que influencie as pessoas de que estas fazem parte do projeto mais abrangente e que assim tenham a consciência esclarecida de que pertencem a algo comum. Na concepção tayloriana, a valorização da identidade política, histórica e religiosa é fator central para a construção do Estado-nação que tenha coesão comunitária. Nesta perspectiva é que para Taylor articula a noção de laicidade no caso francês como algo fundamental, devido ao fato de o poder estatal ter de resguardar o seu caráter de isenção de privilégios para qualquer grupo religioso. O filósofo canadense argumenta que, “a primeira afirmação inequívoca da autossuficiência do secular veio com as fases radicais da Revolução Francesa” (TAYLOR, 2012b, p.162). Logo, a asseveração controversa da secularização radical de retorno a Terceira República, cuja laicidade é baseada nas concepções de autogestão do que seja secular e da expulsão da religião desta esfera de poder não podem ser considerados como legitimamente cabíveis.

Vemos então que entre as aporias referentes ao funcionamento das democracias modernas, a redefinição do significado do secularismo leva em conta a discussão destas questões que não são de um todo fixadas num passado histórico imóvel. Taylor se ocupa com a investigação destes pressupostos filosófico e históricos para auferir a problemática construção da

identidade do agente humano no desenvolvimento da cultura moderna. Porque para a efetivação da liberdade, da igualdade e da fraternidade se realizarem na sociedade secularizada, a questão da pluralidade tem de ser levada a sério num contexto de igualdade realística. Conforme expõe Taylor a alteridade é fatidicamente a realização da democracia, “o coração da própria democracia, que é o entendimento de nossa relação como coletivo, como membros do mesmo, como agentes da mesma ação coletiva, mas numa base de igualdade real” (TAYLOR, 2013b, p.46). No tocante as implicações que esta abordagem pode gerar para o presente, temos a importante questão de saber se as religiões têm ou não a sua presença de poder ativo garantido legitimamente na esfera pública democrática. A partir disto, somos incitadas a fugirmos da obscuridade e da minimização de importantes fenômenos sociais. Isto porque existem muitos problemas graves e agudos que os grupos religiosos ou laicos tentam resolver a cada a seu modo.

O fundamentalismo de ambos os lados é uma forma de resposta que não caracteriza a totalidade no caso dos grupos religiosos ou laicos. Desta forma, entre os setores que compõem a sociedade civil tais como partidos políticos, sindicatos, igrejas etc.; nós também podemos constatar posturas epistemológicas de natureza dogmática que se postam numa postura de impermeabilidade na tarefa de recepção das críticas, fomentando assim uma disposição para a intolerância. Muitas instituições e setores que participam da sociedade civil, “entendem que a possibilidade de participação ativa das religiões na esfera pública democrática, seja sinônimo de abertura aos fundamentalismos, dogmatismos e a intolerância” (MORATALLA, 2012, p.102). No entanto as mentalidades mais esclarecidas em termos filosóficos, teológicos e políticos no cenário hodierno, reconhecem que não se pode mais ignorar as reivindicações da inclusão participativa das religiões no debate público. Isto para que estas ao fazerem um prudente uso da razão pública na esfera deliberativa e na fundamentação de uma ética que seja autenticamente de natureza democrática, contribuam para o bem-estar social com aportes equânimes de justiça.

4- A comunicação e as tensões dos consensos sobrepostos no influxo moral das religiões na esfera pública democrática

Nos primórdios da era axial, o que temos como consequência do influxo cultural inerente as movimentações da vida humana antes da modernidade, é o fator relevante de que a autoridade política era determinada e justificada pelos argumentos morais cosmológicos e religiosos. Com o progresso implantado no século dezessete o que vem à tona é uma virada epistemológica, pois o fundamento da estrutura social deixa de ser o

pensamento religioso e passar a ser a racionalidade iluminada. Esta nova configuração social toma como base as noções de proteção ligadas a razão instrumental e ao benefício mútuo e igualdade entre as pessoas. Logo, a ordem moral moderna terá como estruturação normativa, os axiomas do direito a liberdade, a igualdade e a disposição de que o governo se daria por meio da construção de consentimentos com base contratual. Com estas fundamentações lançadas o que temos é o erguimento de uma visão antropológico-filosófica que tentar dar conta do influxo das mudanças que vieram acontecendo em toda a cultural ocidental. Porém, um dos fatores que gerou uma mudança substantiva foi a refutação da primazia do argumento religioso em termos normativos. Assim, o movimento de reconstrução por meio de diversas perspectivas teóricas e pela via da apologia das democracias, é que se abre um espaço onde a força da categoria da política de soberania. Esta fica relegada a um vácuo onde nem o indivíduo ou as comunidades podem ser possuidoras exclusivas de tal noção. Esta prática da busca de consensos nas sociedades atuais que respeitam a noção de contrato e direitos humanos, colabora com a busca de entendimento entre a diversidade e a pluralidade das doutrinas abrangentes presentes ativamente nas democracias.

A tarefa que se avulta é a de construção das condições para que se possa conseguir estabelecer a experiência de relações baseadas no consenso, sobretudo, quando estas postulam uma série de concepções variadas sobre a noção de bem. Aqui temos um amplo desafio, pois a sociedade tem de buscar as experiências que se condensam nos consensos sobrepostos. Não é cabível para Taylor que qualquer espécie de ato solipsista se sustente como dado fundacional das interrelações nas democracias ao querer ser aquela postura modelar, que busca somente de uma forma radical suspeitar da alteridade a todo tempo. Isto justamente pelo fato do outro ter uma visão de mundo distinta das demais e assim não poder subscrever os princípios que alguns setores da sociedade subscrevem. Podemos asseverar que Taylor articula a noção de que existe a necessidade de se dialogar para que aconteça um jogo de relações com base na interação de intersubjetividades, pois assim estas entram em contato umas com as outras para que aconteça a construção do processo de estabelecimento de consensos. Diante desta espécie de interações, tomando como base a autenticidade é que a originalidade imanente a um espaço público dialogal vai ganhado corpo. Assim o que vamos observando que fica como destaque posto é a relevância de se pertencer a uma comunidade cultural nos seus processos de construção da identidade moral.

Desta forma a percepção que se tem é a de que cada sujeito tem de si mesmo e de sua condição individual, uma série de implicações que partem de suas operações cognitivas, estruturas corporais e identificações comuns. Isto

jungido com as demais qualificações marcadas num esquema que surge somente no decorrer das interações com os membros de sua comunidade e dos demais grupos ativos na sociedade. Desta forma, as condições que um indivíduo tem de pensar na condição de atômica de individualismo e a de definir as qualificações destas “individualidades que são amplamente determinadas por suas interações e experiências sociais, mas ainda pelo seu self individual que é construído e ativamente negociado pelo indivíduo em suas interações com o outro” (SEMPRINI, 1999, p.101-102). Com isso a implicação se dá na perspectiva de que em uma democracia onde se busca o estabelecimento dos consensos sobrepostos em meio a um pano de fundo multicultural, não se pode fomentar qualquer tipo de postura antirreligiosa. Aqui está atrelada a noção de cultivo de uma espécie de religião civil da parte destes indivíduos, quer sejam religiosos ou laicos na constituição de suas identidades como agentes morais. O fenômeno religioso em muitos momentos é alvo de ideologizações no intuito de se ter alguma visão de mundo abrangente, para que assim se possa compreender o curso e o sentido da história. Nesta senda, temos a reboque as formas de vida pertencente as sociedades democráticas dentro dos contextos em que estas se deram com partidas influenciado os vários elementos que compuseram os imaginários sociais modernos desde então. Visões turvas acabaram encerrando todo e qualquer tipo de problema social a alcunha gastadora desde as cercanias dos conteúdos das proposições religiosas.

No mundo ocidental, mas também fora dele, isto advém das formas mais elementares da organização da vida em sociedade, onde nós temos um forte teor da influência da visão do mundo a partir de uma ótica puramente religiosa. Isto supõe que mesmo com o processo de secularização em curso desde esta fase da história humana, a tolerância e a convivência de uma gama alargada de crenças e visões de mundo religiosas e não religiosas, também já fazia parte deste tecido social. O ponto a ser reflexivamente equilibrado é o da liberdade de consciência, igualdade e respeito para todas as pessoas. Nisto entra em jogo a noção de liberdade religiosa das minorias que em muitos momentos da história recente foi ferida. Assim temos que levar a sério, por exemplo, o cenário político-religioso do Brasil império onde institucionalmente a força de lei foi usada para a hegemonização de apenas uma confissão religiosa e sendo algo que surte efeitos até os dias atuais. Mas o problema de fato é o de garantia da igualdade cidadã para todas as religiões e grupos laicos, algo que tem de comportar as minorias sem criar discriminações invertidas.

Taylor busca explicitar o significado forte da política da secularização por meio da categoria do reconhecimento. A base para tanto é da igualdade que tem a força de gerar outras práticas políticas, que possibilitam a

instauração de uma consciência alargada da diversidade de grupos minoritários que formam o corpo social das democracias contemporâneas. O filósofo canadense assume uma postura crítica ao nos alertar que o fato de vermos nestas práticas políticas a possibilidade de se reconhecer as minorias por meio do princípio da igualdade universal, limitar-se a criar medidas de discriminação reversa, oferecendo as pessoas de grupos antes desfavorecidos uma vantagem competitiva em empregos ou vagas em universidades. Estas ações para Taylor resultam na não reflexão sobre as reais necessidades de se manter a identidade desses grupos. A preocupação tayloriana “não se encerra em criar vantagens para os grupos minoritários, mas em elaborar uma visão política que possa de fato garantir os valores dos diversos grupos que formam as sociedades contemporâneas” (ARAUJO, 2004, p.179). Assim, o fato de se criar uma política do reconhecimento igualitário não significa criar formas racionalmente neutras para igualar todas as pessoas em uma determinada concepção de bem-estar social. Estas demandas nos conduzem para o exame do papel das religiões na esfera pública democrática com cada vez mais rigor, pois envolve o exercício de autoridade deliberativa na esfera pública. E será que as religiões estão isentas de todo e qualquer tipo de normativa no que tange as leis civis? Aqui a noção de uso da razão pública ganha a sua importância no contexto destes debates. O agir das religiões na esfera pública democrática segundo Taylor não tem apenas precedentes epistemológicos em termos históricos.

Existe sim uma gama considerável de pensadores contemporâneos que se debruçam sobre o influxo relevante do poder das religiões na esfera pública democrática. Em termos abrangentes, constatamos que no espaço público democrático temos visões de mundo tanto filosóficas como religiosas de diversas vertentes. Uma das exigências centrais é a de que todas estas posturas se comuniquem de uma forma racional, isto tendo em vista as deliberações necessárias que precisam ser encaminhadas na vida pública política. Um destes pensadores é o filósofo estadunidense John Rawls que postula a ideia de que em uma sociedade política ou numa sociedade que seja razoável, as instituições da sociedade civil tem de cultivar uma forma razoável de propor os seus planos, fixar os seus objetivos e exporem as suas metas fundamentais para que determinados sistemas sociais possam operar de forma eficiente. O critério de demarcação que pode viabilizar tal procedimento é o da a razão, pois somente a razão seria o viés que justificaria as decisões que vão sendo tomadas em favor de uma conjuntura favorável a justiça política equânime e ao bem comum.

Porém, quando se fala em razão aqui não se está falando de qualquer espécie de razão, a referência feita condiz com a noção de razão pública. O debate sobre a problemática do uso da razão pública nesta linha de reflexão

rawlsiana, indica-nos que a razão pública é aquele viés de razão onde se expressam os cidadãos livres e iguais que vivem em uma democracia e que estão na condição de um corpo coletivo em que tais pessoas exercem determinado poder político, que envolve relações de força entre uns e outros no intuito de aprovarem leis e o melhoramento de sua constituição como um imperativo civil. Neste jogo de poder temos que observar que as fronteiras limítrofes impetradas pela razão pública não se fazem vigentes para todas as espécies de questões políticas. Elas vigem apenas para aquelas que comprometem aquilo que podemos denominar de fundamentos constitucionais e assuntos referentes as ações de justiça elementares.

Dadas estas questões, isto quer significar que apenas os axiomas políticos têm as condições necessárias de estabelecer questões fundamentais que giram em torno dos valores democráticos, tais como “quem tem o direito a voto, quais religiões devem ser toleradas, a quem se deve garantir a igualdade equitativa de oportunidades ou o direito de possuir propriedades” (RAWLS, 2011, p.252). Aqui Rawls mostra que entre estas e outras tantas questões similares é que encontramos as questões das quais se ocupa a noção de razão pública. A concepção de razão pública, ademais, tem de ser aquele tipo de razão que os povos assumem como vetor de articulação das democracias. Esta espécie da razão é pautada pela sua funcionalidade que é compartilhada entre as pessoas cidadãs diante de circunstâncias pares. A meta do uso da razão pública é a constituição do bem público, isto significa que a política e a justiça requerem das instituições nas democracias estas funções nos seus serviços que devem ser prestados. Esta configuração de razão pública é um princípio que perpassa a vida das pessoas cidadãs, sendo o seu objeto de ação é o estabelecimento do bem público e os fundamentos elementares da justiça pautados pelo axioma da equidade. Neste cenário o que temos é a máxima de que as razões religiosas e aquelas inerentes a pluralidade da sociedade civil com suas doutrinas abrangentes, tanto as que versam sobre o bem como as que indicam uma postura laicista em seu viés mais ideológico, não tem a legitimidade necessária de serem usadas como parâmetro pelos sujeitos e instituições como crivo consensual em termos de razão pública.

O problema se espria para a questão que envolve a participação ativa das pessoas nas discussões existentes na esfera pública, pois nesta é que se exige que se coloquem os diversos argumentos com fundamentos na racionalidade prática. Como fica a situação das pessoas que ostentam convicções religiosas e existenciais: tais como o valor o último da vida, desde os seus nascimentos até as suas mortes? Certamente muitas pessoas não consideram tais questões importantes, inclusive setores da sociedade defendem que argumentos fundamentados em doutrinas religiosas não podem ser

considerados em última instância como verdadeiramente racionais. Assim, o argumento padrão seria o de que a religião é coisa da vida privada, pois apenas nesta esfera privada as posturas religiosas teriam o seu real papel de cidadania realizado e repleto de sentido. Vejamos o paradigmático problema colocado por Kant, que faz uma objeção sobre a ação comunicativa dos pregadores de sua época. Para Kant o pregador mesmo sendo investido da missão de fazer uso da razão diante de sua comunidade, este mesmo diante de um coletivo, está de fato neste sentido fazendo uso da razão em um âmbito estritamente privado. Mesmo que as pessoas que o ouvem sejam numerosas o uso da razão será de natureza doméstica. Porém, Kant pondera que a despeito de qualquer problemática o pregador enquanto pessoa investida para tal função, não detém a sua liberdade de forma integral ao longo das demais funções que desempenha no que tange a totalidade de suas atividades. A real “liberdade ocorrerá apenas quando este mesmo pregador, falar sobre os seus próprios escritos de uma maneira pública que expressará intelectualmente as suas posições, desta forma ele estará disfrutando de certa liberdade aberta no uso público de sua razão” (VALLEJO, 2012, p.84-85). Assim, se configurará a ação comunicativa de o pregador falar em seu próprio nome. Então, Kant faz a distinção entre o pregador que fala em nome de um determinado grupo e o intelectual que fala em seu próprio nome.

Contudo, a questão que versa sobre a razão pública não se encerra aqui, pois temos outros significados sobre esta aporia, isto é, existem outras espécies de racionalidades atuantes na esfera política democrática. Taylor alterca ao tratar desta aporia com as posições levantadas sobre a questão dos critérios de uso da razão pública. Uma reação fulcral do filósofo canadense é a de que a noção de que na vida pública somente terá legitimidade de participação nas deliberações democráticas, aquelas quem ostentar uma linguagem de natureza meramente racional. Para Taylor isto se mostra como um fardo pesado e autoritário. E ainda temos o dado de que para se estabelecer o legítimo diálogo na esfera pública democrática, talvez o que se tenha de colocar em segundo plano são as convicções e visões religiosas, algo que se torna amplamente injusto. O filósofo canadense entende que na superfície destas posições o que temos é uma racionalidade ou linguagem em que todo o mundo pode usar ou falar. Isto pelo fato de que tal linguagem secularizada permite o acesso a todas as pessoas até onde vale a capacidade de argumentação e construção de sua legitimidade ativa. Logo, a linguagem religiosa que está em jogo na esfera pública política seria um vetor fora da normatividade discursiva operada pelo exclusivismo epistemológico da razão pura. A motivação para tal exclusão seria a de que com a inserção de tal espécie de linguagem religiosa, aconteceria

numa espécie de comunicação que apenas concederia o entendimento e a aceitação de seus conteúdos por parte das pessoas crentes.

Portanto, estamos diante da possibilidade de distinguirmos a questão no sentido de que existe uma razão de natureza secularizada que pode ser operada por todas as pessoas. Esta teria as condições de chegar em algumas sínteses que conduziriam ao estabelecimento de acordos consensuais. Existem linguagens peculiares que injetam pressuposições singulares e que podem chegar a contrapor aquelas razões seculares que são de ordem epistemologicamente ordinária. Porém, estas pressuposições são fracas pela motivação de não terem a capacidade de legitiimar praticamente nada. Isto muda apenas se as pessoas previamente acreditarem em tais alegações. Assim, na leitura tayloriana desta aporia fica explicitado que a racionalidade prática também está imersa na linguagem religiosa, pois é algo que a capacita a ascender as mesmas conclusões que a razão secularizada. Evidentemente que a razão de natureza religiosa pode em vários momentos do debate público divergir da razão secular, porém para muitas correntes isto acaba sendo encarado como um fator ameaçador e que coloca em risco as liberdades da ordem moral laica das sociedades democráticas.

Neste caso, a razão religiosa deveria ser desconsiderada e a supremacia da razão secularizada deveria ser levada adiante. Temos em certo sentido nesta postura a visão nutrida por Habermas, pois para ele existe uma fratura entre a razão secular e o pensamento religioso. Apesar desta postura epistêmica agnóstica Habermas atualmente não deixa de reconhecer o valor da racionalidade implícita na linguagem religiosa. Contudo, este tipo de pensamento com base teológica deverá sempre ser traduzido em uma linguagem que seja secular nos debates imanentes a esfera pública democrática. Assim, “cada um na sua respectiva visão entre fé e saber. Porquanto tal interpretação prévia abre a possibilidade de uma atitude auto-reflexiva e esclarecida na esfera pública política” (HABERMAS, 2007, p.167). Taylor não adere a esta posição, porque ele entende que a noção de razão secular ou pura não tem a primazia de ser exclusivamente a única espécie de linguagem compreendida por todas as pessoas no debate político que acontece nas diversas esferas da vida nos arranjos democráticos.

Segundo Taylor o ato de se fazer a distinção entre a razão natural⁸ e razão religiosa, não estabelece a garantia de entendimento das pessoas

⁸ Taylor (2014, p.47), explica que a noção de razão prática acaba fazendo parte de nossas concepções de racionalidade que são moldadas pela concepção equivocada que recebe do conteúdo do ceticismo moral em nossa cultura. Mesmo concepções que pretendem não fornecer nenhuma base ao ceticismo muitas as vezes tomaram forma a fim de melhor resistir-lhe, ou de lhe fazer o mínimo de concessões. Nisso a razão prática se alinha com uma característica pervasiva da moderna cultura intelectual, que

seculares a respeito das motivações de ação das pessoas religiosas. Uma observação relevante é a de que a posição de Taylor em face da insistência da presença das religiões na esfera pública, não indica a intencionalidade de se objetivar um retorno ao âmbito anterior a distinção existente entre estado e igreja. Taylor reconhece que em determinadas esferas a neutralidade estatal precisa manter uma linguagem laica. Quando trata disto o filósofo canadense indica que a linguagem legislativa e judiciária têm de ser mantida neste patamar isenta de influência direta de uma linguagem religiosa no que concerne a tomada de posições deliberativas. Porém, o filósofo canadense também pondera que não se faz possível que se delibere sobre qualquer assunto público pautado exclusivamente em alguma posição eu seja inspirada em doutrinas filosóficas seculares. Logo, para Taylor a neutralidade não é um imperativo de normatividade instrumental, pois a secularização é um fenômeno complexo e isto tendo em vista que o estado democrático de direito deve garantir as pessoas a necessária liberdade de praticar ou não a fé religiosa que optam em exercer na arena da esfera política das democracias hodiernas.

Nenhuma doutrina abrangente seja ela religiosa ou laica pode ser oficializada em termos estatais, pois é a igualdade entre as pessoas livre e cidadãs que deve ser garantida. E por fim, o poder estatal tem de assegurar a oportunidade de participação nos processos deliberativos das metas propostas pelos indivíduos e grupos religiosos ou laicos, sem nenhum tipo de privilégios para ambos os ângulos. Esta situação para Taylor “pode garantir e maximizar as metas básicas da liberdade, igualdade e fraternidade entre as crenças básicas de uma sociedade secularizada” (TAYLOR, 2011b, p.60). Na visão tayloriana o poder estatal não pode ter comprometimento com nenhuma doutrina abrangente, mesmo que em determinados momentos estas perspectivas prevaleçam em favor da cidadania. Porém estes pontos de vistas não devem ser a base totalizadora do papel ativo do estado democrático.

Aqui temos para Taylor uma aporia complexa de se solucionar, porque o limite de discernimento ético-político sobre o tema não é de fácil percepção e precisa ser exaustivamente examinado. O filósofo canadense observa que em determinados espaços o fenômeno religioso acaba sendo algo de ameaçador, e até mesmo poderíamos dizer destituído de certa racionalidade em relação ao pensamento secular. Isto tendo em vista que para Taylor, “vivemos em um mundo onde as ideias, as instituições, os estilos artísticos e os valores para a promoção da vida operam em sociedades muito diferentes em relação as suas raízes históricas e suas tradições” (TAYLOR, 2015, p.25). As discussões sobre

podemos nomear como a primazia do epistemológico: a tendência de pensar a questão do que algo é em termos da questão de como ele é *conhecido*.

o papel das religiões na esfera pública têm como implicação uma série de razões religiosas, que estão embutidas no estatuto deliberativo de uso da racionalidade normativa na ordem moral democrática no que tange as suas demandas deliberativas.

Assim, vemos que existe uma posição distinta em um dos interlocutores que ele tem como é o caso de Habermas, que postula a concepção de que vivemos em uma sociedade pós-secular. Para este o que deve existir é uma gama de diálogos abertos e intensamente expansivos entre o corte racional secular e a racionalidade religiosa. Mas, para este filósofo a primazia deve estar sempre direcionada e orientada pela racionalidade comunicativa nas relações entre cidadãos seculares e crentes para que tal linguagem seja acessível publicamente.⁹ Taylor segue a direção onde se assevera que o estado democrático precisa assumir a postura de neutralidade. Contudo tal posição não trava a entrada das religiões com a sua linguagem no debate público. Aqui as religiões participariam com os seus argumentos religiosos nos atos de deliberação em benefício da vida cidadã. Então, mesmo que seja encarado como um tipo de disparate, estas agiriam em relação a questões deliberativas de natureza legislativa de uma forma pragmatista em prol do bem-estar social.

Essas ponderações suscitam a noção de que para Taylor as religiões mais progressistas tiveram uma função fundamental na abertura de espaços para além das proposições de pura racionalidade instrumental. Observe-se que isto se deu, sobretudo, pelo fato de propagarem o reconhecimento das alteridades na condição de fraternidade. Porém, na visão do filósofo canadense estas também assumiram que na modernidade aconteceu a busca de superação das proposições opostas pelas religiões com traços mais ortodoxos que não tiveram abertura de fazer o processo de reconhecimento dos direitos civis de várias comunidades minoritárias, isso desde os grupos femininos até as comunidades LGBTI (TAYLOR, 1999). O problema pela busca de consenso entre crentes e seculares pode girar em torno da noção de busca pelo estabelecimento de consenso na construção de uma política que vise a dignidade humana em termos mais fundamentais. Isto gera a exigência de

⁹ Zanette (2017, p.352), argumenta que como na ordem liberal existe uma dependência da solidariedade dos cidadãos entre si, assim Habermas assevera que mesmo a secularização deve ser entendida como um processo de aprendizagem que obriga tanto as tradições do Iluminismo quanto as doutrinas religiosas a refletirem sobre seus respectivos limites de tal ordem que as proposições laicas ou religiosas tenham o direito de, mas partam com o mesmo status. Agora, já entendida uma sociedade como pós-secular que envolva cidadãos crentes e não crentes, deve ser exigido o caráter procedural da racionalidade comunicativa no relacionamento mútuo, ao mesmo tempo em que se espera, dos cidadãos secularizados, esforços que ajudem a traduzir contribuições relevantes das proposições religiosas para uma linguagem, não mais de foro íntimo, mas que seja acessível publicamente.

pensarmos uma filosofia política e moral que seja perpassada pela expansão da consciência de valorização da condição humana, que veio sendo talhada com práticas libertárias que são retratadas neste debate sobre o fenômeno da secularização e do uso público da razão pelas religiões na esfera política das democracias no Ocidente.

Ademais, temos que considerar que existem posturas teóricas que defendem que existe sim uma cisão irreconciliável entre as razões seculares e os argumentos religiosos. Temos o caso de um dos pensadores com quem Taylor dialoga que defende uma postura anversa a dele. Para Mark Lilla, se ergue como postulado incompreensível o fato de que os argumentos teológicos persistam em incendiar as mentes das pessoas atualmente, gerando assim paixões messiânicas que forjam condições destruidoras nas sociedades contemporâneas. Lilla argumenta que tal posição já deveria ter sido extirpada e, “que os seres humanos tinham aprendido a separar as questões religiosas das políticas, que o fanatismo estava morto. Estávamos enganados” (LILLA, 2010, p.11). Este pensador segue argumentando que teríamos que tratar a política apenas em termos humanos, colocando de escanteio todo e qualquer tipo de argumento religioso, pois uma das funcionalidades da modernidade foi a de nos libertar das investidas da teologia política.

A defesa teórica de Lilla é a de que a filosofia política pautada exclusivamente no pensamento humanista, sem recorrer a qualquer espécie de reflexão advinda da teologia política se traduz como algo realmente confiável. Para o pensador norte-americano, aconteceu uma grande separação, sendo esta uma real e perigosa situação que põe em risco a democracia no Ocidente. As desconfiças epistemológicas, éticas e políticas sobre os argumentos das religiões configura a grande separação que não é uma quimera. O que se deu foi uma enorme contraofensiva em relação à teologia política. Fato é que as religiões estão presentes e atuantes no Ocidente em meio aos sistemas governamentais das democracias liberais. A existência de certa segurança em relação aos limites postos para o fundamentalismo religioso é uma realidade no mundo ocidental, pois não existem teocracias legitimadas.

Contudo, o sistema de segurança do mundo atual é frágil “não por causa das promessas que as nossas sociedades políticas não conseguem cumprir, mas por causa das promessas que o nosso pensamento político se recusa fazer. Os seres humanos suplicam por segurança” (LILLA, 2010, p.14). Neste cenário, tentamos avançar, diante dos problemas que envolvem as ações das religiões na esfera pública democrática, e este é o pano de fundo de nossa problemática que é aqui tratada a partir da visão que Taylor. Nossa meta é a de nos embrenharmos nos meandros que versam sobre a redefinição do significado político da secularização. Buscamos assim, saber como deve ser

articulado a agir das religiões desde a base de uma ética da responsabilidade na esfera pública democrática em meio aos desafios que se levantam por meio de debates que consideras categorias morais, econômicas, políticas, linguísticas e culturais. O nosso critério de demarcação que é a noção de era secular, nos guia nesta investigação com o intuito de auferimos e burilarmos qual seja o expediente de buscarmos saber algo sobre o lugar e a função das religiões no novo mundo. Decerto, que as modificações radicalmente ocorridas foram sendo operadas tanto por grupos de pessoas cidadãos crentes ou laicas nestas sociedades secularizadas.

5- As epistemologias da suspeição diante da facticidade aporética do fenômeno religioso

Até agora estamos tentando tratar daquilo que para Taylor significa elucidar alguns aspectos sobre a redefinição do significado político da secularização. Porém, a questão sempre aparece como um tipo de entrave sendo que a dúvida epistemologicamente candente é a de se as religiões têm as condições necessárias de poderem contribuir para o debate democrático na esfera pública? E mais, será que estas comunidades religiosas tem a mesma legitimidade política do que as doutrinas abrangentes ostentadas por setores laicos da malha social? Isto tendo como pano de fundo a motivação de se erigir uma sociedade boa e justa. No pensamento de Taylor uma questão problemática movimenta a sua reflexão sobre a religião, a saber, a suspeita radical no mundo atual em relação à legitimidade das contribuições que as religiões podem fazer em relação ao uso da razão público no debate democrático.

O filósofo canadense entende que para termos uma visão sólida e lúcida desta aporia, temos que nos aprofundar nossas investigações até as esferas epistemológicas de onde emergem a natureza desta suspeita. Taylor se debruça na tarefa de mapear a origem desta desconfiança que segundo a sua perspectiva está posta no mito da razão iluminista¹⁰. De forma geral existe a

¹⁰ Eagleton (2011, p.71) tece uma crítica definidora e ácida a respeito da racionalidade iluminista, pois em sua leitura o interesse próprio racional ou esclarecido traz em sua esteira a irracionalidade do desperdício, do desemprego, das desigualdades obscenas, da propaganda manipuladora, do acúmulo de capital sem qualquer outro objetivo e existências inteiras dependentes da flutuação aleatória do mercado. Ao mesmo tempo, traz também consigo o colonialismo e o imperialismo, que dificilmente dividem assento com valores esclarecidos. O individualismo político, destinado a nos salvaguardar da insolência do poder, resulta em uma drástica atrofia das solidariedades sociais. O projeto iluminista vital de controlar a Natureza, que nos isentaria da condição de vítimas subjugadas e sofridas do meio ambiente, resultou na poluição geral do planeta. Ao reivindicar o mundo como nosso, descobrimos ter acabado donos de um amontoado de matéria morta. Ao assumir nosso espírito livre, reduzimos nossos corpos a pedaços de mecanismo.

postura que assevera o fato de que o iluminismo representou a saída da fase obscurantista da cultura para novos ares de esclarecimento. Esta saída significa que a realidade anterior era repleta de erros e ilusões, “sendo a realidade das luzes uma esfera onde a verdade passa a ser o soberano imperativo da razão” (TAYLOR, 2005, p.129). Porém, em contraposição a argumentação precedente, podemos constatar uma posição contrária a mesma, isto é, o iluminismo acabou sendo um movimento equivocado em diversos de seus pressupostos, um caldo cultural que obnubilou as verdades sadias e necessárias para a constituição daquilo que seja a real condição vital da natureza humana.

O iluminismo tomado como uma espécie de mito racionalista, toma como fundamentação precípua a noção de que tenhamos conquistado determinados avanços que superaram aquela arcaica concepção teocêntrica de revelação divina. Se na sociedade precedente a das luzes os problemas eram examinados desde as fontes religiosas, com o decorrer do uso da razão pura estes problemas agora passariam a ser examinados apenas por meio dos limites do entendimento racional humano. Taylor alterca sobre esta espécie de argumentação ponderando que tal postura age de um modo unilateral, pois em sua epistemologia calcada exclusivamente na razão pura correr-se o risco de deixar fora do debate, uma série de assuntos que por não terem sua fundamentação nesta racionalidade iluminada não podem ser tratados com a devida atenção. Segundo o filósofo canadense, esta posição não se justifica porque a ênfase que busca colocar somente credibilidade e validade na resolução de problemas que possam ser superados somente pela via da razão pura. Para Taylor as proposições dos argumentos religiosos também são importantes, pois estes ajudam na tarefa de investigarmos o sentido de realização da plenitude da vida do agente humano.

Neste sentido, Taylor chama a atenção para o aspecto de que em certa medida e cada uma ao seu modo, tanto J. Rawls como J. Habermas são exemplos nítidos deste tipo de pensamento atravessado pelo exclusivismo da razão pura. Ambos os filósofos buscam encontrar uma base epistemológica estruturante desde a força da razão pura, porque para estes pensadores a razão tem as condições ideais de dar cabo das aporias éticas, políticas, culturais e até mesmo religiosas a respeito dos pontos aporéticos que exigem respostas para qualquer esfera do saber humano. Outro aspecto em destaque é o de que as resoluções que são baseadas em conteúdos das fontes religiosas, para estes pensadores frágeis e sofrem de certo déficit. Assim, estas doutrinas são passíveis de desconfianças tendo em vista que estes saberes apenas convencem as pessoas que depositam fé ou crença nestas fontes arcaicas.

Desse modo, Taylor encara este problema argumentando que esta distinção que visa estabelecer a legitimidade ou credibilidade entre os discursos

religiosos e laicos não faz sentido. Assim, não existe fundamentação epistêmica para ostentá-los, isto só se torna viável se conferirmos a abordagem uma lógica binária de correspondência que seja absolutamente verdadeira. Para o filósofo canadense é possível que as fontes religiosas sejam de natureza falaciosa e repletas de ilusão e que por esta razão seus argumentos devam ser rejeitados. Porém a tarefa é a de se demonstrar factualmente que tal condição epistemologia seja inadequada. Segundo Taylor, a visão que se precisa nutrir sobre as fontes religiosas pode ser voltada para a noção de que a religião oferece as pessoas uma gama de critérios, conceitos e juízos que colocam os indivíduos em relação com o todo da sociedade, e assim o que se anula é toda e qualquer visão atomista radical de construção de sua identidade. As fontes religiosas abrem as vidas das pessoas para as experiências com a transcendência e possibilitam assim que se possa pensar em categorias muito mais expansivas do que o ego solipsista e individualizado em sua racionalidade particular atomizada. Para o filósofo canadense, em “determinados domínios, o amor e a abertura nos possibilitam compreender aquilo que jamais poderíamos perceber e capturar de outra forma, e que não se faz possível de deduzir como consequência normal do pensamento” (TAYLOR, 2003, p.57). Dentro desse quadro é que Taylor se opõe as posturas que muitas correntes do pensamento liberal radical e ilustrado, acabam tentando deslegitimar ao detratar as crenças religiosas com a acusação de que estas são de natureza mítica ou sobretudo irracionais e fomentadoras de posturas violentas. Esta visão de mundo não considera que estas fontes religiosas possam ser uma opção epistemologicamente justificada para que os sujeitos as tomem como inspiração na construção de suas identidades e realização da plenitude de vida.

Ao se colocar toda a legitimidade em argumentos que se embasam numa racionalidade naturalista¹¹, entende-se que este tipo de ponderação se basta a si mesma ao objetivar de forma externalista a vida humana. Aqui a visão de que se possa dar conta em termos de totalidade dos problemas éticos,

¹¹ Para Taylor (1985, p.1-4), o naturalismo tem uma denotação que visa compreender desde um olhar político o fenômeno contra o qual este pensador articular a sua argumentação filosófica, a saber, o naturalismo. Na concepção tayloriana, o naturalismo é entendido como aquela perspectiva implícita que em vários ramos do conhecimento tais como a psicologia, sociologia, ciência política, filosofia da linguagem, buscam definir a vida e a atividade humana desde a influência de dois grandes pressupostos: o primeiro é o da compreensão de que o ser humano pode ser definido a partir dos cânones da revolução científica do século XVII. Aqui pretende-se compreender o mesmo como objeto entre os objetos, isto é, apenas como um receptor passivo de impressões o qual é possível estudar e compreender adotando um ponto de vista externo a sua experiência de vida. O segundo aspecto, se configura por meio de uma compreensão do ser humano baseada no intento de se ignorar o caráter ativo e hodierno de sua vida, isto no papel que este exerce na forma e não em que este agente humano busca compreender o mundo que está ao seu redor.

políticos e culturais é frontalmente rechaçada. Entretanto, existe de modo específico a objeção a este tipo de asseveração se funda na rejeição da lógica binária. Isto porque mesmo posturas tais como as de Kant ou dos utilitaristas que seguem esta via, para Taylor estas visões padecem do déficit de justificação plena em termos de convencimento absoluto. Taylor denota que no caso dos direitos humanos que visam proteger a vida, este tem a sua conexão com o axioma de que somos seres que desejamos, utilizamos e sofremos sendo ainda agentes que utilizam a razão para fins benéficos. Esta noção não invalida o dado de que unido a estes direitos, sejamos pessoas criadas a imagem e semelhança do próprio Deus. O filósofo canadense segue argumentado que não existe um abismo epistemológico entre a justificação moral do direito e respeito à vida e a proposição de que sejamos seres que vivem neste mundo como criaturas de Deus. Aqui Taylor pondera que justamente pelo fato de sermos seres racionais, “nossas vidas devem ser respeitadas ou que pelo fato de sermos seres que desejam e sofrem como bem defendem os utilitaristas, justamente por isso, temos direitos a que nossas vidas sejam respeitadas e defendidas” (TAYLOR, 2011a, p.329). Logo, esta visão de uma lógica binária rígida que pode ser aplicada as esferas da vida ética, política e cultura podem ser enquadradas como um resultado cabal da mítica visão iluminista calcada na suposta solução de problemas pela via que os limites da razão pura querem impor a vida do agente humano na construção de sua identidade.

Em Taylor este mito da razão é detentor de algumas verdades, mas para ele não ficam de soslaio as ilusões que estão atreladas a esta mitologia racionalista. Conforme o filósofo canadense o fundacionalismo¹² cartesiano é um representante paradigmático de tal posição epistêmica. O fundacionalismo postula um ponto de partida que deseja ser um fator de ordem indubitável, isto é, este se dá no sentido de postular que as ideias mentais constituem o método infalível para o alcance da condição de ideias claras e distintas. Basicamente esta postura privilegia o mental, ou seja, a razão como vetor capaz de

¹² Segundo Wilkinson e Campbell (2014, p.56-57), a teoria fundacionalista sustenta que o conhecimento se baseia em um tipo de fundamento das primeiras premissas, sendo essas premissas crenças básicas fundamentadas em si mesmas, ou crenças autofundamentadas. Sobre elas reside a fundamentação de todas as demais crenças. Essa teoria foi apresentada para contornar o problema do retorno ao infinito, no qual cada fundamentação precisaria, por sua vez, ser fundamentada. Para os teóricos fundacionalistas, crenças básicas permitem a evidência necessária para que todas as outras crenças sejam fundamentadas. Não existe necessariamente concordância sobre o que essas crenças básicas devam ser. Descartes argumentou a partir da fundação do *Cogito ergo sum* (normalmente traduzido como “Penso, logo existo”), mas isso é passível de dúvida, pois não se trata de uma tautologia (“existir” não é um predicado de definição – uma parte necessária – do conceito de “pensar”, e não podemos ir do “existe um pensamento agora” para o ser conectado que entendemos pelo termo “eu”). Os fundacionalistas tendem a argumentar que, sem algo que sirva de fundamento, restaria a possibilidade de um ceticismo descomprometido.

resolucionar todo e qualquer tipo de problema do mundo da vida. Mesmo que esta posição fundacionalista tenha sido questionada e fragilizada, o se representante canônico que é o pensamento cartesiano nos legou elementarmente dois pontos importantes: (i) a tarefa de se ter um método claro e distinto; (ii) todo tipo de saber deve ser fundamentado com base na razão. Descartes fomenta “a mentalidade que não basta ter a crença em uma autoridade externa, a função passa a ser a de forjar juízos pessoais sobre todas as coisas com base na razão monológica que tem as condições de verificar a verdade das proposições” (DREYFUS; TAYLOR, 2016, p.24-25). Vemos que nas aporias que existem na tradição filosófica, é Kant quem retoma esta posição fundacionalista quando se estimula a coragem de saber por meio da razão pura. Porém, Kant diferentemente de Descartes não rejeita a experiência, sendo este o problema do fundacionalismo cartesiano que é puramente racionalista. Outra iniciativa importante é a implementação do método pós-gelileano das ciências naturais.

Este tipo de metodologia que se postou como científica deduz as suas conclusões por meio da observação dos fatos. O empirismo em termos bem rudimentares, observa e registra as interações correlativas entre diversos tipos de fatos com o objetivo de explicar o que acontece na vida real. Dando acabamento a esta postura epistemológica dos empiristas, se faz necessário cotejar à noção de paradigma que visa auxiliar na construção da imagem plena daquilo que seja a realidade. O paradigma serve como um pilar, pois tem a função de ampliar a compreensão dos fatos isolados dentro do que seja encarado como totalidade do real. Taylor não aceita passivamente esta perspectiva, porque em seu pensar a aporia está posta na concepção de que este modelo de observação científica natural tem sido operado no sentido de colocar o mesmo sem nenhuma justificativa dentro do universo das ciências sociais. Tanto o empirismo como o naturalismo ensejaram certo protagonismo no modo de articulação das investigações no imaginário social moderno. Logo, as ciências naturais se tornaram para muitos grupos o paradigma que deu conta de atender os interesses por conhecimento do mundo material moderno. Em alguma esfera as ciências naturais após o advento do método gelileano de investigação, se copularam com o mito da ilustração na motivação de empreender a progressão infinita da ciência.

Os desdobramentos que foram produzidos pela ciência naturalista fomentaram o problema difuso de conectar imediatamente o universo do mundo encantado com a religião e ademais, imputando a noção de que a ciência tenha suplantado com o seu progresso a própria religião. Assim, com o progresso das ciências naturais a abordagem da questão que envolve o sentido da vida humana foi sendo deixado de lado e isto até os dias atuais. A

concepção programática de progresso, “tornou-se central para a autocompreensão da modernidade” (SOUZA, 2005, p.82). Tendo em mente que o problema de fundo é sempre e novamente o que seja inferido sobre os múltiplos significados (político) da secularização e o uso público da razão pelas religiões e grupos laicos na esfera pública democrática. Com a abordagem das reflexões de Taylor visualizamos que as democracias hodiernas em vista da secularização, não pode ser vista como uma fuga ou oposição ao fenômeno religioso. Segundo Taylor os axiomas da liberdade, igualdade e fraternidade se constituem num legado da modernidade que pode contribuir com o bom ordenamento social. Como bem assevera May (2008), no caso das comunidades religiosas a responsabilidade moral pode se dá como certa na ação que busca a concretização do bem na vida das alteridades. Esta é uma faceta da ética da responsabilidade onde pode significar que o agente humano religioso ou não, tem a possibilidade de decidir e agir face a realidade histórica a qual está jogado. Isso levando em conta os significados de tais ações e decisões ao assumir compromissos concretos com um grau elevado de coerência ao responder os desafios que lhe interpelam adequadamente dentro de sua realidade histórica.

Ademais, a concretização de tais axiomas é um grande desafio para todas as pessoas e grupos em seus contextos históricos. Tanto o Estado democrático de direito que precisa garantir o respeito das alteridades em suas diferenças plurais, assim como para as comunidades religiosas e suas diversas doutrinas. A tarefa é a de estabelecer um espaço público onde as racionalidades religiosas ou laicas possam dialogar e promover o encontro e a coexistência tolerante entre as alteridades sem condenar, julgar ou impor verdades de suas doutrinas abrangentes como crenças absolutamente verdadeiras. Estes encontros com base em possíveis diálogos demonstram a realidade que vem se aventando, sobre uma época onde o paradigma do pluralismo se erige como um fenômeno paradigmático que tem as condições de promover “a coexistência de diferentes religiões e a coexistência de discursos religiosos e seculares. Esta coexistência ocorre não somente nas mentes dos indivíduos, mas também no espaço social” (BERGER, 2017, p.9). Este é um desafio que nos leva a busca de compreensão do que possa ser realizado desde a modernidade em suas facetas éticas, políticas, culturais e religiosas na busca por plenitude de vida por parte do agente humano.

Considerações finais

Podemos notar que a direção do pensamento de Charles Taylor nos últimos anos vem sendo orientada pelos debates ligados a redefinição do significado da secularização. Nesta perspectiva o filósofo canadense busca em

seus textos contextualizar os desdobramentos genealógicos da política da secularização da modernidade, projetando a mesma para um horizonte temporal amplo. Decerto as conquistas da modernidade no Ocidente acabaram se tonando modelo de profunda admiração, porém esta modernidade precisa sempre ser revisitada e examinada em seus fundamentos, pois os seus impactos até os dias de hoje geram efeitos de poder profundamente importantes em todos os âmbitos da vida e construção da identidade do agente humano. Taylor em sua abordagem busca analisar a multiplicidade de significados que emergem da modernidade. Em seu exame Taylor faz o movimento epistemológico de elucidar os mais diversos rumos hermenêuticos que a religião foi ganhando com o desenvolvimento da modernidade. Quando lemos a obra de Taylor sobre esta temática notamos que o pano de fundo reconstruído a respeito da secularização que foi intensificado na era moderna, não obstruiu as experiências que o agente humano vivenciou na busca pela plenitude ou pelo gozo espiritual que foi sendo buscado e constituindo a vida do mesmo. Esta situação demarcou a modernidade em sua gama variada de relações e conflitos vividos entre as religiões e suas múltiplas expressões seculares.

Em sua redefinição política e cultural do significado da secularização, Taylor faz a distinção entre as experiências religiosas e as novas condições de crenças que foram sendo erguida. Isto ela faz pontuando as diferenças destas em relação aquilo que foi prescrito pela teologia predominante no Ocidente que é a do cristianismo. O dado político do individualismo atomista adentrou a vida religiosa e as demais crenças e espiritualidades. Assim, a orientação para uma ética da autenticidade ergueu uma série de registros onde a necessidade de se compreender estas novas esferas de significado da modernidade exigiu novas e fecundas análises. O ponto de destaque se dá com a tarefa até hoje vigente de escavar os novos significados da secularização na modernidade e as suas implicações éticas. Este processo mostra que a religião sofreu sim um esvaziamento e declínio em relação a sua presença e papel ativo no espaço público. Conforme Taylor a questão é de se questionar sobre o lugar que o significado da vida humana ocuparia neste mundo que vive um processo de secularização intenso. Este pano de fundo estimula Taylor a investigar o significado de se viver numa era secular, colocando em destaque o debate atual sobre as condições de crença e descrença. A busca por compreensão destes problemas não visa apenas justificar as formas de vida atomizadas, porém entra em jogo variados modos de vida e seus desdobramentos morais ou espirituais comunitários. Estas realizações de vida aconteceriam nas fronteiras que estão imersas em uma estrutura imanente erigida dentro do campo de

sentido da modernidade, que foi responsável pela implosão das certezas absolutas e pela obnubilação das crenças religiosas tradicionais.

A pretensão da civilização ocidental de porventura ter exaurido por completo as variadas condições possíveis de o agente humano se expressar, esbarra no fato de que as múltiplas situações imprevisíveis da vida se concretizam como uma forma de colaboração que se erguem como vetores regeneradores da ação humana. Isso para que a humanidade se coloque em movimento com teorias e práticas que busquem responder aos desafios históricos que foram surgindo ao longo das eras. Taylor está consciente disto e sabe que as religiões não podem simplesmente ser suplantadas pela mitológica doutrina iluminista que privilegia a razão como critério de demarcação da verdade. E mais contemporaneamente podemos pensar no caso da ciência naturalista como a única saída para todos os problemas modernos. E faz isso dispensando toda e qualquer contribuição de alguma visão de mundo que tenha uma fundamentação metafísica. Podemos notar que segundo Taylor a distinção radical entre racionalidade naturalista e crença religiosa, não pode deslegitimar com as doutrinas abrangentes laicas, por serem laicas, os argumentos religiosos que visam também fazer o uso da razão pública na esfera pública democrática com base numa ética da responsabilidade. Pois isso envolve a necessidade de na tomada de decisões de qualquer natureza, que o sentido de igualdade no ato de contribuir para a construção de sociedades que tenham como horizonte as fontes morais do bem, levem em consideração a tolerância e a cooperação solidárias entre os agentes humanos na construção de suas identidades morais.

Referências

- ARAUJO, L. B. L. “A ordem moral moderna e a política do secularismo”. In: *Ethica@* (UFSC), v.10, 2011, p.39-53. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2011v10n3p39/21551>>. Acesso em: 28 de dezembro de 2017.
- ARAUJO, P. R. M de. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. Tradução: Mauro W. Barbosa. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- BERGER, P. L. *Os múltiplos altares da modernidade rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Tradução de Noéli Correa de Melo Sobrinho; revisão da tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

BRAGA, L. “A justiça em John Rawls: da relação entre os homens às relações internacionais”. In: *Curso de ciência política: grandes autores do pensamento político e contemporâneo*. Autores, Adolfo Wagner... [et al.]; organizadores; Lier pires Ferreira, Ricardo Guanabara, Vladimyr Lombardo Jorge; prefácio Candido Mendes de Almeida. – Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

CATROGA, F. *Entre deuses e Césares: secularização, laicidade e religião civil: uma perspectiva histórica*. (O tempo e a norma). – 2ª ed. Coimbra: Edições Almedina, SA, 2010.

COUTINHO, C. N. *De Rousseau a Gramsci: ensaios de teoria política*. São Paulo: Boitempo, 2011.

CUNNINGHAM, F. *Teorias da democracia: uma introdução crítica*. Tradutor: Delmar Jose Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2009.

DREYFUS, H.; TAYLOR, C. *Recuperar el realismo*. Traducción y prólogo de Josemaria Carabente. Madri: Ediciones Rialp, S.A, 2016.

EAGLETON, T. *O debate sobre Deus: razão, fé e revolução*. Tradução Regina Lyra. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2011.

_____. *As ilusões do pós-modernismo*. Tradução Elisabeth Barbosa. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

FERRY, J.-M. “La religión *in foro publico*”. In: ROMERALES, E. y ZAZO, E. (eds.). *Religiones en el espacio público*. Barcelona (España): Editorial Gedisa, S.A, 2016.

GAUCHET, M. *La Religión en la Democracia. El camino del laicismo*. Barcelona: Ed. El Cobre, 2003.

GUTIÉRREZ, G. *Teologia da libertação: perspectivas*. Tradução: Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva, Marcos Marcionilo. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2000.

HABERMAS, J. “El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad?”. In: *Diánoia*, volumen LIII, n.60 (mayo), 2008, p.3-20. Disponível em: <<http://www.scielo.org.mx/pdf/dianoia/v53n60/v53n60a1.pdf>>. Acesso: 29 de agosto de 2018.

_____. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

ISRAEL, J.-J. *Direito das liberdades fundamentais*. Tradução: Carlos de Sousa. Barueri, SP: Manole, 2005.

JUNGES, M. *Não é possível ser solidário unilateralmente*. Charles Taylor e o debate liberais-comunitários. Disponível em:

<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/519619-nao-e-possivel-ser-solidario-unilateralmente-charles-taylor-e-o-debate-liberais-omunitarios>. Acesso em: 13 de janeiro de 2018.

LILLA, M. *A grande separação – religião, política e o Ocidente moderno*. Tradução: Maria Leonor Cruz Pontes. 1ª edição. Lisboa: Gradiva, 2010.

MAAMARI, A. M. *O Estado*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

MACLURE, J.; TAYLOR, C. *Laicidad y libertad de conciencia*. Traducción de María Hernández. Madri: 2011.

MAY, R. H. *Discernimento moral: uma introdução à ética cristã*. Tradução Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.

MILANI, D. J. *Igreja e Estado: relações, secularização, laicidade e o lugar da religião no espaço público*. Curitiba: Juruá, 2015.

MORATALLA, A. D. “Presencia pública de la religión”. In: *Acontecimiento: órgano de expresión del Instituto Emmanuel Mounier*, ISSN 1698-5486, n.102, 2012, p. 25-28.

_____. *Ciudadanía activa y religión. Fuentes pre-políticas de la ética democrática*. Madri: Ediciones Encuentro, S.A., 2011.

NEDEL, J. *A teoria ético-política de John Rawls: uma tentativa de integração de liberdade e igualdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

OLIVEIRA, J. C. da C. “Religião e secularismo em Charles Taylor: por uma modernidade múltipla”. In: MAIA, A. G. B. (Org.). *Filosofia e religião: fenômeno religioso no mundo (pós) secular*. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

OLIVEIRA, E. “A busca pela presença religiosa em meio à secularização no Brasil: Diálogo entre Religião e Laicidade”. In: *Teoria e Cultura*. Juiz de Fora, v.7, n.1/2, (jan./dez.), 2012, p.21-28. Disponível em: <<https://teoriaecultura.ufjf.emnuvens.com.br/TeoriaeCultura/article/viewFile/2823/2142>>. Acesso em: 28 de dezembro de 2017.

RAWLS, J. *O liberalismo político*. Tradução Álvaro de Vita. Ed. ampl. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

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

SANTOS, V. da S. *Multiculturalismo e pluralismo jurídico*. São Paulo: Biblioteca 24 Horas, 2013.

- SEMPRINI, A. *Multiculturalismo*. Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC, 1999.
- SOUZA, J. C. A. de. *O projeto da modernidade: autonomia, secularização e novas perspectivas*. Brasília: Liber Livro Editora, 2005.
- TAYLOR, C. *Encanto y desencantamiento: secularidad y laicidad en Occidente*. Tradução de José Pérez Escobar. Maliaño (Cantabria): Editorial Sal Terrae, 2015.
- _____. *Argumentos filosóficos*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 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, 2013a.
- _____. “O espírito democrático em risco”. In: *IHU Online: Revista do Instituto Humanistas Unisinos*, São Leopoldo, ano XIII, n.426, 2013b, p.42-46.
- _____. *Democracia Republicana*. Santiago de Chile: Lom Ediciones, 2012a.
- _____. “O que significa secularismo?”. In: LEITE ARAÚJO, L. B.; BORGES MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. S. (Orgs.). *Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012b.
- _____. *Dilemmas and Connections: selected essays*. Cambridge, Massachusetts, and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011a.
- _____. “Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo”. In: MENDIETA, E.; VANANTWERPEN, J. (Orgs.). *El poder de la religión en la esfera pública: Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornel West*. Tradução de José María Carabante Muntada y Rafael Serrano Valero. Madri: Editorial Trotta, 2011b.
- _____. *Uma era secular*. Tradução de Nélio Schneider e Luiza Araújo. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.
- _____. *Hegel e a sociedade moderna*. Tradução: Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- _____. *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona: Paidós, trad. Ramón Vilà Vernis, 2003.
- _____. “A Catholic Modernity?”. In: *A Catholic Modernity? Charles Taylor’s Marianist Award Lecture*, with responses by William M. Shea, ed. James L. Herft. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999.

_____. “A política do reconhecimento”. In: *Multiculturalismo: examinando a política do reconhecimento*. Tradução de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. “*Human Agency and Language*”. In: *Philosophical Papers Vol. 1*, Cambridge University Press, Great Britain, 1985.

THIEBAUT, C. “Charles Taylor: democracia y reconocimiento”. In: *Teorías políticas contemporáneas* / coord. por Ramón Máiz Suárez. Editores: Tirant lo Blanch, 2009, p.211-232.

TRUCCO, O. *Soberania popular e razão política: um confronto entre Habermas, Rawls e Taylor*. 1ª ed. – Vila Maria: Eduvim, 2012.

VALBUENA, A. F. “Mundo cerrado, mundo aberto las estructuras del pensamiento moderno según Charles Taylor”. In: *Escritos*. Medellín: Colombia, v.24, n.52, (Enero-junio), 2016, p.141-160. Disponível em: <<https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/6744/6177>>. Acesso em: 27 de dezembro de 2017.

VALLEJO, I. G. “Deliberación democrática y razones religiosas: objeciones y desafíos”. In: *Revista Co-herencia*. Medellín: Colombia, v.9, n.16, (Enero – Junio) 2012, p.81-117. Disponível em: <<file:///C:/Users/User/Downloads/Dialnet-DeliberacionDemocraticaYRazonesReligiosas-4080181.pdf>>. Acesso em: 23 de janeiro de 2018.

VIEIRA, L. V. *A democracia em Rousseau: a recusa dos pressupostos liberais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997. (Coleção Filosofia; 52).

WILKINSON, M. B., CAMPBELL, Hugh N. *Filosofia da religião: uma introdução*. Tradução Anoar Jarbas Provenzi. São Paulo: Paulinas, 2014. – (Coleção filosofia. Série religião & filosofia).

ZANETTE, J. L. *A filosofia de Peirce enquanto fundamento da ética do Discurso em Habermas*. São Paulo: Paulus, 2017. Coleção Ensaios filosóficos.

Email: joeldecothe@yahoo.com.br

Recebido: 3/2018

Aprovado: 3/2019