

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v16i38.7027>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



## UMA RECONSTRUÇÃO DA CONCEPÇÃO SECULAR DO POLÍTICO PARTIR DA NARRATIVA HISTÓRICA DA MODERNIDADE DE CHARLES TAYLOR

*A reconstruction of the secular conception of the political from Charles Taylor's  
historical narrative of modernity*

Marcos Aurélio Pensabem Ribeiro Filho  
IFFluminense

**RESUMO:** O objetivo do presente artigo consiste em reconstruir a concepção secular do político engendrada na Modernidade em conformidade com a narrativa histórica da Modernidade proposta por Charles Taylor, especialmente em sua obra *Uma era Secular*. Tal reconstrução se desdobrá em três momentos: (1) desenvolvermos o modo como a cultura ocidental medieval estabeleceu uma concepção de político sustentada por uma divisão clara e complementar entre o “secular” e o “religioso”; (2) detalharemos como na Modernidade engendrou-se um novo imaginário social em que o político passou a ser concebido exclusivamente em termos seculares; e (3) explicitaremos como os dois paradigmas teórico-políticos da modernidade – o liberalismo e o republicanismo – deram expressão política ao imaginário secular da Modernidade.

**Palavras-Chave:** Modernidade. Político. Secularidade.

**ABSTRACT:** The aim of this article is to reconstruct the secular conception of the political engendered in Modernity in accordance with the historical narrative of Modernity proposed by Charles Taylor, especially in his work *A Secular Age*. This reconstruction will unfold in three stages: (1) we will develop how medieval Western culture established a conception of the political sustained by a clear and complementary division between the “secular” and the “religious”; (2) we will detail how Modernity engendered a new social imaginary in which the political came to be conceived exclusively in secular terms; and (3) we will explain how the two theoretical-political paradigms of modernity—liberalism and republicanism—gave political expression to the secular imaginary of Modernity.

**Keywords:** Modernity. Political. Secularity.

A própria polissemia presente no termo “concepção”<sup>1</sup> nos oferece indícios para introduzirmos a problemática em torno da concepção “do político” em Taylor.<sup>2</sup> Se, por um lado, concepção pode significar (1) um certo modo de entender, um ponto de vista sobre algo, uma noção; por outro, pode também significar (2) a ação ou efeito de gerar, o surgimento de algo, seu engendramento na história. Essa polissemia do termo concepção ilustra bem uma das características cruciais da metodologia entrelaçada de Taylor: a de sempre contar uma história da concepção (no segundo sentido) quando se quer caracterizar os aspectos cruciais de uma concepção (no primeiro sentido). Em 2007, no escrito cujo título é a pergunta “What is Secularity?”, o autor faz uso dessa metodologia e logo nas primeiras frases do texto lança a questão histórica: “Como surgiu essa Era secular?”<sup>3</sup>. No fundo, para Taylor, a pergunta ontológica sobre a natureza de algo é inseparável da questão histórica sobre seu surgimento. Ou, nas palavras do autor, para responder a primeira questão “é preciso uma explicação que exige um relato histórico convincente”<sup>4</sup>. Sendo assim, para abordarmos adequadamente a concepção do político em Taylor, precisamos compreendê-la em conformidade com sua narrativa histórica.<sup>5</sup>

Em “O que significa secularismo?”, Taylor afirma que “a rejeição da radicação cósmico-religiosa foi realizada por uma nova concepção do ‘político’”<sup>6</sup>. Em vista da polissemia do termo, a “nova” concepção de “político” moderna é um dos efeitos da constituição de um novo imaginário social cuja recusa ao “cósmico-religioso” é fator preponderante. Essa recusa abriu a possibilidade de se pensar o político enquanto separado do poder religioso ou considerado neutro em relação a ele. Mas como essa “nova” concepção do político surgiu? Como ela passou a ser considerada a única alternativa viável e parte de nosso imaginário? No presente artigo, buscaremos explorar e desenvolver a resposta tayloriana a essas questões.

Em “What is Secularity?” Taylor articula a pergunta sobre o surgimento do imaginário secular moderno e, conseqüentemente, da nova concepção do político da seguinte maneira: “O que precisou acontecer para que esse tipo de ambiente secular surgisse?”<sup>7</sup>. Em resposta, Taylor apresenta dois passos: “(1) Foi preciso desenvolver uma cultura que marcasse uma divisão clara entre o “natural” e o “sobrenatural” e (2) foi preciso

<sup>1</sup> No Dicionário Houaiss de Sinônimos e Antônimos, no verbete “concepção”, encontramos as seguintes entradas: 1) “criação: elaboração, formulação, idealização, invenção, produção”; 2) “entendimento: conceito, julgamento, noção, parecer, ponto de vista, opinião”; 3) “fecundação: criação, fertilização, geração”; 4 “ideia: idealização, plano, projeto”; 5) “imaginação: idealização, invenção, fantasia, ficção” 6) “percepção: compreensão, conceito, entendimento, visão de mundo”. HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss de Sinônimos e Antônimos*. Rio de Janeiro: Instituto Antonio Houaiss & Objetiva, 2003, p.192.

<sup>2</sup> Ao fazer uso do termo “político”, Taylor adota uma importante distinção entre “le politique” e “la politique”, presente na obra de Claude Lefort, em seu artigo “Permanence du théologico-politique?”, de 1981. Nesse escrito, Lefort procurou conceber a concepção de “político” que surge na Modernidade, como uma “representação simbólica do poder” e distinta de prática “política”. Assim, o “político” se refere aos “princípios que regem a sociedade, ou melhor dizendo, às várias formas de sociedade”, enquanto um domínio onde a prática “política” se estabelece. LEFORT, Claude. *Essais Sur Le Politique: XIXe – XXe Siècles*. Paris: Éditions du Seuil, 1986, p..342.

<sup>3</sup> TAYLOR, Charles. “What is Secularity?” In: VANHOZER, Kevin; WARNER, Martin. *Transcending Boundaries in Philosophy and Theology: Reason, Meaning, and Experience*. Aldershot: Ashgate, 2007, p.57.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Tal projeto histórico-filosófico deve ser entendido como atrelado à pretensão tayloriana de propor uma “radical redefinição” da noção de secularidade e, por conseguinte, da concepção de político. No presente artigo, nosso propósito não será a de discutir tal redefinição, mas de reconstruir a narrativa histórica como parte do argumento de Taylor que sustenta sua radical redefinição de político-secular. Para um maior esclarecimento sobre a concepção político-secular do autor Cf. TAYLOR, Charles. “Why we Need a Radical Redefinition of Secularism”. In: MENDIETA, Eduardo; ANTWERPEN, Jonathan. *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press, 2011g, p.34-59; DECOTHE JUNIOR, Joel. Epistemologia religiosa e formas de discursividades sobrepostas: uma análise desde a política da secularização de Charles Taylor. *Princípios: Revista de Filosofia (UFRN)*, v. 24, n. 44, 2017, p. 161-184; e ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. A ordem moral moderna e a política do secularismo. *ETHIC@ (UFSC)*, v. 10, 2012b, p.39-53.

<sup>6</sup> TAYLOR, Charles. “O que Significa Secularismo?”. In: ARAUJO, L.; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. (org.). *Esfera Pública e Secularismo*: ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: UERJ, 2012. p. 182.

<sup>7</sup> TAYLOR, Charles. “What is Secularity?” In: VANHOZER, Kevin; WARNER, Martin. *Transcending Boundaries in Philosophy and Theology: Reason, Meaning, and Experience*. Aldershot: Ashgate, 2007, p. 97.

desenvolver a possibilidade de viver inteiramente dentro do natural”<sup>8</sup>. Esses dois passos são decisivos para entendermos como se tornou possível conceber uma linguagem política de forma inteiramente separada do discurso religioso. Entretanto, a maneira como se conta a história desses dois passos é determinante para o entendimento da própria concepção do político que, de certo modo, já se encontra implicada nela.

No mesmo escrito, Taylor considera que as teorias políticas consagradas da Modernidade foram estabelecidas sob o “mito” de que a “virada secular” foi um processo “natural” da história humana<sup>9</sup>. Na interpretação de Taylor, tais teorias esvaziam os elementos situacionais que dão sentido às práticas humanas institucionalizadas ao longo da história; concebem uma imagem de humano como subtraído de seus contextos histórico-culturais; e, conseqüentemente, idealizam a linguagem político-secular como válida e aplicável universalmente. Mas, para desfazer esse “mito” e, com isso, desnaturalizar a concepção de humano e linguagem político-secular subjacente a ela, é preciso um “relato histórico mais convincente” que seja capaz de “mexer o terreno” que mantém ainda estável a atual concepção secular do político<sup>10</sup>.

Nos escritos supracitados “O que significa secularismo?” e “What is Secularity?”, e sobretudo, em *Uma Era Secular*, a estratégia de Taylor é a mesma: compreender o termo “secular” através dos contextos situacionais em que as práticas institucionalizadas pré-modernas estavam estabelecidas e procurar reconstruir historicamente os elementos motivacionais internos que ensejaram sua modificação. Em geral, Taylor pretende compreender como a Era não-secular engendrou a Era secular e, particularmente, como o imaginário cósmico-religioso engendrou a concepção secular do político na Modernidade.

Voltemos então aos “dois passos” dessa história: no primeiro passo, precisamos entender a noção de “secular” como parte de uma cultura cuja diáde natural-sobrenatural era constitutiva do imaginário social medieval. No segundo passo, precisamos compreender como engendrou-se um novo imaginário em que o mundo e o humano passaram a ser concebidos exclusivamente em termos seculares<sup>11</sup>. No presente artigo, reconstruiremos a narrativa histórica da secularidade de Taylor através desses dois passos, mas em três seções. Na primeira seção, explicitaremos como a noção de “secular” é parte das distinções hierárquicas do imaginário social medieval, figurando o primeiro passo dessa história. Após, dividiremos o segundo passo em duas seções distintas. Na segunda seção, buscaremos mostrar como internamente o apelo por reformas institucionais abriram a possibilidade de se pensar o político em termos seculares; e, por fim, na última seção, discutiremos como os dois paradigmas teórico-políticos da modernidade – o liberalismo e o republicanismo – deram expressão política ao imaginário secular incipiente.

### O poder secular enquanto parte do imaginário social medieval

No intuito de cumprir o primeiro passo, em “Modes of Secularism”, de 1998, Taylor considera que, longe de ser um termo moderno,

“secular” em si é um termo cristão, ou seja, uma palavra que encontra seu significado original em um contexto cristão. Saeculum, a palavra latina comum para século ou Era, assumia um significado especial quando aplicada ao tempo profano, o tempo da sucessão histórica comum, que a raça humana vive entre a Queda e a Parusia. Esse tempo estava interligado a tempos mais elevados, diferentes modos do que às vezes é chamado de “eternidade”, o tempo das Ideias, ou da Origem, ou de Deus. Os seres humanos eram vistos como podendo viver em todos esses tempos, mas certos atos, ou vidas, ou instituições, ou formas

<sup>8</sup> Ibid. p.57.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid.

sociais podiam ser vistos como mais completamente direcionados a um ou a outro. O governo estava mais no “saeculum” em contraste com a Igreja, por exemplo. Já o Estado era o seu “braço secular”. Um argumento semelhante poderia ser expresso pelo contraste entre o “temporal” e o “espiritual”. Ou, em outro contexto, o Pároco comum, que ministrava as pessoas que estavam muito inseridas no mundo e na história, era chamado de “secular” para distingui-lo daqueles que se encontravam nas ordens religiosas ou do “clero regular”.<sup>12</sup>

O que está em jogo nessa passagem é a reconstrução do horizonte semântico no qual o termo “secular” encontra seu lugar no mundo cristão medieval. Nele, o termo secular se referia a uma concepção temporal na qual possuía sentido apenas em relação a outros tempos superiores e em familiaridade com outras distinções, como natural-sobrenatural, finito-infinito, temporário-eterno, mutável-imutável, material-espiritual, imanente-transcendente. O imaginário social medieval apresentava como uma de suas características distintivas a demarcação clara entre esses domínios, em que as ações institucionalizadas, bem como a maneira como os sujeitos se orientavam estavam diretamente ligadas a um quadro de distinções valorativas e complementaridades associada a tais domínios.

Em *Uma Era Secular*, Taylor faz alusão às hierarquias medievais como constituindo níveis distintos de existência, que estavam diretamente ligadas a níveis distintos de temporalidade e realidade<sup>13</sup>. A concepção de um *cosmo* assimétrico estruturava uma ordem social marcada por práticas assimétricas de devoção e de cidadania. Tal estrutura implicava em uma distinção entre níveis desiguais de *dignidades*, de acordo com a proximidade ou distância em que cada um, em lugares e momentos distintos, se encontrava em relação aos tempos e aos estratos de realidade, entendidos como superiores ou inferiores. Essa concepção de *cosmo* assimétrico, contudo, não é considerada por Taylor como uma doutrina particular, mas sim como parte da “compreensão” ou “imaginário social” na Idade Média<sup>14</sup>.

Talvez, pudéssemos formular isto ao dizer que ela [a compreensão medieval] tendia a ver a sociedade como articulada em ordens, hierarquicamente classificadas, e ao mesmo tempo complementárias em seu funcionamento. Conhecemos exemplos de doutrinas explícitas que refletem esta estrutura, tais como a sociedade das três ordens – aqueles que rezam (monges e eclesiásticos), aqueles que lutam (nobreza) e aqueles que trabalham (camponeses) –, ou as várias analogias entre o reino e o corpo humano, cada condição emparelhada com a sua própria parte do corpo (o rei com a cabeça, a nobreza com os braços, etc.)<sup>15</sup>.

Tal modo de compreender o mundo implicava, por sua vez, que a organização política das sociedades também deveria refletir as assimetrias do *cosmo*. O poder político, nesse caso, era entendido como parte do *cosmo* assimétrico e incorporava suas assimetrias. Assim, a ordenação hierárquica do *cosmo* garantia, através da crença em um Deus todo poderoso e eterno, a autoridade do poder político.

A doutrina dos “dois corpos” do rei exemplifica isso: um dos corpos do rei nunca podia morrer, não estava sujeito ao tempo e à mudança, o outro sim. Assim, ao rei, era possível intervir no tempo secular a partir da eternidade. Por um lado, sua lei estava relacionada, através da Igreja, com a eternidade de Deus; por outro, diziam respeito ao secular, à repetição, à ordem das coisas terrenas<sup>16</sup>. Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt,

<sup>12</sup> TAYLOR, Charles. “Modes of Secularism”. In: BHARGAVA, Rajeev. *Secularism and its Critics*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p.31-32.

<sup>13</sup> Cf. TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010. p.82.

<sup>14</sup> *Ibid.* p.154.

<sup>15</sup> *Ibid.* p.154.

<sup>16</sup> *Ibid.* p.235.

em *Dicionário Analítico do Ocidente Medieval*, de 1997, consideram que “a teologia política dos dois corpos do rei [...] foi fundamental para o renascimento da ideia de Estado no Ocidente, facilitando a distinção entre o corpo físico do rei e o corpo imortal do rei, personificação do Estado”<sup>17</sup>.

Houve também outras doutrinas medievais que sustentavam a ideia de que a ordem social deveria exprimir e corresponder às hierarquias do *cosmo* e estar em conformidade com ele. A “doutrina da correspondência”, por exemplo, na qual “o rei está para seu reino assim com o leão para os animais, a águia para os pássaros etc.”<sup>18</sup>, implicava na compreensão de que a ordem em um domínio do *cosmo* era fundamental para a manutenção da ordem cósmica como um todo, bem como a desordem social poderia também desencadear perturbações para além dos domínios humanos<sup>19</sup>. Nesse sentido, a ameaça a um domínio estava ligada à ameaça ao todo, uma vez que o reino humano e os próprios humanos eram, junto com outros seres, parte da “grande cadeia do ser”<sup>20</sup>.

Não por acaso, as sociedades estruturadas dessa maneira precisavam periodicamente passar por formas rituais de reintegração social com a natureza e com o *cosmo*. Tais rituais marcavam uma ruptura com o tempo secular e uma abertura periódica em direção a outras formas de temporalidade. De tempos em tempos, era preciso uma reconexão com o tempo da origem, ou com o tempo da eternidade, ou da desordem – como no caso do Carnaval –, em nome do restabelecimento da própria ordem. Nas palavras do autor, “a própria ordem pode sobreviver apenas por meio de uma renovação periódica”<sup>21</sup>.

No entanto, uma das principais características dos rituais de integração social e reconexão cósmica era seu caráter “sacrossanto”. A ação religiosa é eminentemente coletiva e, no caso particular da história ocidental, eram os sacerdotes da Igreja católica que desempenhavam os papéis cruciais nos rituais de manutenção e renovação da ordem social e cósmica. Das coroações dos reis ao calendário de celebrações e rituais, a Igreja Católica sempre ocupava um lugar de destaque. No sentido mais geral, era a Igreja a guardiã da ordem social e cósmica. Talvez, por esse motivo, para os medievais era inconcebível pensar o Estado totalmente separado da Igreja. Para o imaginário social medieval, o fundamento da sociedade e da realidade era o poder divino e era a Igreja sua representante na Terra.

Entretanto, isso não significa que Igreja e Estado eram concebidos como uma unidade indistinguível. Embora complementares, Igreja e Estado consistiam em domínios distintos, pois operavam sob domínios distintos da realidade e da temporalidade. Em conformidade com o imaginário da época, no século V, Papa Gelásio I, formulou a conhecida a teoria das “Duas Espadas”: a ideia de que apenas com uma mão era impossível segurar duas espadas, e que, por isso, o poder temporal do rei e o poder espiritual da Igreja operavam sob domínios distintos e deveriam estar, ao menos em parte, separados.

Jeannine Quillet, em *Les Clefs du Pouvoir au Moyen Age*, de 1972, destaca que, a doutrina gelasiana era sustentada pela compreensão de que há

duas coisas principais que governam este mundo: a autoridade sagrada dos pontífices, de um lado, e o poder temporal, de outro. Assim, todo homem, seja clérigo ou leigo, príncipe ou malfeitor, tem a obrigação de se submeter ao poder espiritual incorporado na Igreja no que diz respeito à sua salvação. Esse poder é uma *auctoritas*; o poder temporal, por outro lado, é uma mera *potestas*. O primeiro é o poder no sentido pleno, a fonte da legitimidade; o último é o poder de fato, a administração das coisas e das pessoas. Mas é preciso distinguir a sutil diferença que separa *auctoritas*, o poder fundador, de *potestas*, o poder

<sup>17</sup> LE GOFF, Jacques, and Jean-Claude SCHMITT. *Dicionário Analítico do Ocidente Medieval*. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p.450.

<sup>18</sup> TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p.202.

<sup>19</sup> *Ibid.* p.202.

<sup>20</sup> TAYLOR, Charles. *As fontes do self: A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p.354.

<sup>21</sup> TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p.66.

de execução. O próprio princípio de diferenciação acompanhava uma distinção qualitativa, contendo um princípio de subordinação de um ao outro. Tal perspectiva provocava, em todo caso, uma submissão da autoridade política precisamente ao domínio da salvação; por outro lado, não implica a submissão recíproca da autoridade espiritual<sup>22</sup>.

Essa distinção de poderes refletia e incorporava distinções e hierarquias da própria estrutura cósmico-religiosa cristã: em baixo, o *potestas secular*; em cima, a *auctoritas religiosa*, e sob e sobre todos os domínios da realidade e temporalidade, a *plenitudo potestatis*, o poder supremo, Deus, que garantia manutenção da *ordem cósmica e social*. A *soberania* política dos reis era, assim, sustentada por uma compreensão de *cosmo* hierarquicamente constituída e realizada por um conjunto de práticas institucionalizadas que lhe davam expressão e sentido.

Para Taylor, a ordem política deve expressar e incorporar o imaginário social em que ela está encarnada. Dessa forma, as ações institucionalizadas apenas podem ser compreendidas no interior de um imaginário que, em parte, existe antes e independentemente das ações humanas. No caso das sociedades medievais, para Taylor, é a imagem de um *cosmo* constituído por dois domínios hierárquicos distintos e sustentado pela autoridade divina que dá sentido a ações institucionalizadas dos agentes envolvidos. As relações de vassalagem e suserania – bem como os votos de fidelidade e proteção – apenas podem ser compreendidas como partes de um sistema hierárquico de complementaridades e expressão de uma concepção de *cosmo* assimétrico.

É no interior dessa ordem hierarquicamente constituída, através das distinções *claras* entre uma ordem imanente e uma ordem transcendente, entre natural e sobrenatural, entre secular e religioso, que as ações institucionalizadas da sociedade medieval precisam ser compreendidas. Por esse motivo, nas palavras de Taylor, a distinção clara entre o *secular* e o *religioso* é “uma das invenções (para melhor ou pior) da cristandade latina”<sup>23</sup>. O termo “secular”, enquanto uma concepção de temporalidade ligada a um domínio da realidade do mundo medieval – e em complementaridade com domínio do estritamente religioso – é parte da visão cósmico-religiosa cristã e, com isso, historicamente e culturalmente situada.

Essa distinção bastante nítida é ela mesma um produto do desenvolvimento da cristandade latina e tornou-se parte do nosso modo de ver as coisas no Ocidente. Tendemos a aplicá-la universalmente, embora nenhuma distinção tão rígida tenha existido em qualquer outra cultura humana na história<sup>24</sup>.

A noção de “secular” é parte de uma cultura cuja *diáde* secular-religiosa é constitutiva de uma interpretação *do* mundo e uma autointerpretação *no* mundo dos agentes envolvidos e, como tal, encontram expressão na maneira como tais agentes compreendem suas instituições sociais. Mas entender isso é entender apenas um passo dessa história. Precisamos ainda compreender como a concepção cósmico-religiosa cristã, *internamente*, engendrou a possibilidade de compreender o mundo e de se autocompreender *no* mundo *exclusivamente* em termos *seculares*. No caso da presente seção, precisamos entender ainda como uma concepção teológica de política engendrou essa interpretação *exclusivamente* secular e também a maneira como as teorias políticas modernas articularam o novo imaginário secular da Modernidade. Esses dois últimos passos serão temas das duas próximas seções.

<sup>22</sup> QUILLET, Jeannine. *Les Clefs du Pouvoir au Moyen Age*, Paris, Flammarion, 1972, p.14-15.

<sup>23</sup> TAYLOR, Charles. “O que Significa Secularismo?”. In: ARAÚJO, L.; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. (org.). *Esfera Pública e Secularismo* ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: UERJ, 2012. p.161.

<sup>24</sup> *Ibid.* p.160.

### Da ordem religiosa medieval à ordem secular moderna

Para compreender as mudanças históricas através da metodologia histórica de Taylor, é preciso primeiro identificar os elementos motivacionais em *tensão* que provocaram os apelos pelas reformas institucionais e que, posteriormente, impulsionaram as rupturas ou reformas sociais. No caso em questão, é preciso identificar as *fontes* dos apelos por mudanças que não apenas reformaram as instituições medievais, mas alteraram a própria concepção cósmico-religiosa cristã, engendraram um novo imaginário social e, com ele, uma nova concepção de ordem social.

Na interpretação histórica de Taylor, a ordem cósmico-religiosa cristã não é compreendida como “*pacificamente ordenada*”, mas entendida como constituindo “*tensões profundas em equilíbrio*”<sup>25</sup>. Para o autor, uma das doutrinas mais influentes no mundo medieval que expressa as “*tensões em equilíbrio*” do mundo medieval é a doutrina das “*Dois Cidades*”, de Agostinho de Hipona:

Duas sociedades, a cidade de Deus e a cidade terrena, viviam lado a lado, misturadas. A cidade terrena era o local do pecado. Possuía uma tendência inerente à violência e ao conflito. O próprio governo poderia ser concebido como um agente de violência em uma escala maior. Mas, ainda assim, era indispensável. Somente um agente tão poderoso poderia manter intimidadados todos os agentes inferiores que, do contrário, reduziriam a vida social a um caos inacreditável<sup>26</sup>.

Na doutrina agostiniana, os dois domínios, o *secular* e o *divino*, coexistiam e eram ambos imprescindíveis, mas estavam inevitavelmente em considerável *tensão*. Tal tensão se expressa tanto na organização e separação dos *espaços* institucionais – como no caso da separação de espaços sagrados, acessíveis apenas para alguns, e espaços profanos, proibidos a outros –, quanto nas distintas temporalidades presentes nesses espaços – a temporalidade sagrada dos mosteiros em oposição à temporalidade secular da vida ordinária. Os agentes humanos não pertenciam a apenas um desses espaços ou a uma dessas temporalidades, mas estavam potencialmente envolvidos, direta ou indiretamente, com todos os espaços e temporalidades, isto é, com as “*duas cidades*”. Dessa forma, essa tensão era entendida também como inerente à vida humana na Terra e expressa nas diferentes exigências impostas aos seus membros. Por sua vez, também implicava em níveis desiguais de *dignidades* e *cidadanias*.

Em *Can Secularism Travel?*, de 2016, Taylor afirma que, subjacente ao quadro de tensão da doutrina agostiniana, existia a crença de que,

nessa vida, as duas sociedades não poderiam ser separadas, mas, no final, a mais elevada se sobreporia à mais baixa. O grande perigo era que, vivendo nesses dois níveis, em relação ao tempo profano e à eternidade, os cristãos eram constantemente tentados a se absorver demais nas exigências da cidade terrena e a dar prioridade a elas em detrimento do chamado da cidade celestial. Assim, a distinção definia dois níveis, que não podiam ser separados, mas em que um continuava a representar um perigo terrível para o outro. A relação estava repleta de uma tensão inerradicável<sup>27</sup>.

Para Taylor, a sociedade medieval, marcada por uma tensão constitutiva, nunca conseguiu encontrar uma forma estável na cristandade latina. Por esse motivo, houve – em especial na Alta Idade Média – um constante *apelo* por fechar as lacunas existentes no modelo sob tensão ou, pelo menos, para usar a imagem agostiniana, tentar aproximar as “*duas cidades*”.

<sup>25</sup> TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p.62.

<sup>26</sup> *Ibid.* p.157.

<sup>27</sup> TAYLOR, Charles. “Can Secularism Travel?” In: BILGRAMI, Akeel. *Beyond the Secular West*. New York: Columbia University Press, 2016, p.7.

A concepção de *cosmo* assimétrico sob tensão talvez não seja uma exclusividade da cristandade latina. A imagem do mundo com distintas temporalidades e realidades parece constar também nas religiões orientais e parte do imaginário de outras civilizações. Mas o que, para Taylor, é peculiar da história da cristandade latina são as “profundas e crescentes insatisfações” com as *tensões* sob a qual estavam estruturadas a religiosidade e a sociedade medieval<sup>28</sup>. Para Taylor, tais insatisfações deram início à longa série de reformas na igreja ocidental, que resultou na Modernidade ocidental. Das *Reformas Hildebrandinas*, ocorridas no século XI, à *Reforma Protestante*, no século XVI, que rompeu definitivamente com o monopólio religioso no ocidente, a motivação subjacente era a de fazer com que os fiéis, em particular, e a sociedade, em geral, satisfizessem as “exigências do Evangelho”<sup>29</sup>.

Paradoxalmente, para Taylor, a história da secularidade do Estado está profundamente ligada aos movimentos reformistas internos às instituições cristãs.<sup>30</sup> Inicialmente, o objetivo das reformas não era abolir totalmente as diferenças. Foram feitas tentativas para diminuir as lacunas entre as diferentes exigências vocacionais e de cidadania existentes. O estabelecimento da confissão compulsória, no *Concílio de Latrão*, em 1215, e, paralelamente, a elaboração de manuais a fim de melhor instruir os Cleros na exortação dos fiéis, são alguns dos exemplos das tentativas reformistas<sup>31</sup>. Mas o descontentamento se mostrou resiliente e a demanda por uma reforma ainda maior, inevitável.

Com a Reforma Protestante, o resultado foi finalmente a abolição da imagem de *cosmo* assimétrico e do modelo espaço-temporal sob tensão. No cristianismo reformado, a consequência foi a mudança no “centro de gravidade da vida religiosa”<sup>32</sup>. O espaço religioso passou a ser entendido como algo que pode ser controlado. Deus está em todos os lugares: na vida comum, em nosso trabalho, no casamento, onde quer que estejamos. Dessa forma, a distinção entre espaços *sagrados* e *profanos* se desfez, na medida em que Deus e a prática religiosa podem ser agora colocados nas pessoas, nos gestos, nas músicas, nos costumes, independentemente do lugar. O mesmo aconteceu com o tempo. A distinção entre temporalidades, entre o “secular” e a “eternidade” ou o “tempo de Deus”, também se desfez. Não se trata mais de sair do secular para viver sob outro regime de temporalidade mais elevado ou invertido, através dos rituais periódicos da Igreja. O Sagrado agora é secular, isto é, se encontra em nossa vida secular e se manifesta a qualquer hora. Para os protestantes, Deus nos santifica em todos os lugares e também em qualquer hora<sup>33</sup>. Dessa forma, o sagrado foi espaço-temporalmente ampliado e secularizado.

Consequentemente, a religiosidade foi cada vez mais deslocada em direção ao exercício pessoal e individual da fé. Com a Reforma, o comprometimento pessoal com práticas que refletiam um compromisso individualizado no exercício da fé fora primeiramente exigido e depois normalizado. Os fiéis

foram pressionados a “levar sua religião a sério”. Levar a religião a sério é levá-la pessoalmente, ou seja, com mais devoção, interioridade e comprometimento. Apenas participar de rituais externos – aqueles que não exigem o tipo de envolvimento pessoal que, por exemplo, a confissão auricular, com seu autoexame e promessas de emenda,

<sup>28</sup> TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p.84.

<sup>29</sup> *Ibid.* p.83.

<sup>30</sup> Contudo, essa posição paradoxal não é apenas defendida por Taylor. Max Weber, em *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, já havia apontado a relação entre secularização e Reforma Protestante. Cf. cap. 3. “O conceito de vocação em Lutero”. O próprio Taylor faz referência ao trabalho de Weber como um dos precursores dessa tese. Cf. TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p.104-111.

<sup>31</sup> TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p.87.

<sup>32</sup> *Ibid.* p.102.

<sup>33</sup> *Ibid.* p.103.



implica – é desvalorizado nesse entendimento. Não é mais disso que se trata a religião<sup>34</sup>.

Contudo, Taylor não considera que a secularização do Sagrado tenha provocado efeitos apenas no âmbito religioso. Ao contrário, ela contribuiu decisivamente para a constituição de uma nova concepção de *ordem social*. Com a abolição da estrutura cósmico-religiosa medieval, após a Reforma, as exigências de santidade se estenderam não apenas aos “santos” em seus mosteiros, mas a todos individualmente e em todos os momentos e lugares. “O que anteriormente era visto como normal [...] agora parece completamente condenável”<sup>35</sup>. Foi nesse espírito que

Erasmus condenou o Carnaval que viu em Siena em 1509 chamando-o de “não cristão”, e o fez por duas razões: primeiro, por conter “traços do paganismo antigo”; e, segundo, porque “as pessoas exageravam na permissividade”. O puritano elizabetano Philip Stubbes, criticava “o terrível vício da dança pestífera”, que levava a “apalpações obscenas e bolinações impuras” e, assim, tornava-se “uma introdução à prostituição, um preparativo para a libertinagem, um estímulo de impureza e um introito a todos os tipos de lascívia”<sup>36</sup>.

O modelo caracterizado por distinções internas à estrutura e que permitiam modos distintos de exercício da religiosidade e cidadania – no qual cada um dos modos de existência dependia do outro para existir e permitia até mesmo momentos de inversões da ordem – se *uniformizou* agora, *todos* devem viver sob as mesmas exigências de religiosidade e cidadania. Assim, não bastava condenar as práticas pagãs, as magias, as danças, a idolatria nas igrejas. Era preciso também erradicar a desordem social, os mendigos, os bêbados, os vagabundos e os loucos da sociedade. Foi através desse imperativo que o puritano Samuel Hieron (1572-1617) afirmou que aquele “a quem falta um negócio honesto no qual estar ordinariamente empregado, uma conduta firme da qual se ocupar, não pode agradar a Deus”<sup>37</sup>. Para Taylor, a Reforma não apenas ajudou a produzir “uma verdadeira *uniformidade* de crenças”, mas também uma concepção *uniforme e homogênea* do exercício da *cidadania*<sup>38</sup>.

Por esse motivo, no contexto moderno, a noção de secularidade precisou assumir outras características: ela não está mais ligada às assimetrias medievais, e sim à ideia de que a sociedade não deve ser compreendida em conexão com algo que transcenda a ação humana comum. Isto é, a “distinção interna” entre secular e religioso, do imaginário medieval, passou a ser interpretada, no imaginário social moderno, enquanto uma “oposição externa”, em que o domínio do secular e do religioso são autoexcludentes.

No primeiro caso [o medieval], os dois lados são dimensões reais e indispensáveis da vida e da sociedade. A díade é “interna”, no sentido em que cada termo é impossível de aplicar sem o outro, como direita e esquerda, ou em cima e em baixo. Após as mutações, a díade torna-se “externa”; secular e religioso opõem-se como verdadeiro/falso, ou necessário/supérfluo. O objetivo da política é frequentemente abolir um, conservando o outro<sup>39</sup>.

<sup>34</sup>TAYLOR, Charles. “What does Secularism Mean?”. *Dilemmas and Connections*. Cambridge: Harvard University Press, 2011, p.37.

<sup>35</sup> TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p.139.

<sup>36</sup> Ibid. p.139. As passagens aqui citadas por Taylor foram retiradas do cap. 8 do livro *Cultura Popular na Idade Moderna*, de Peter Burke e Denise Bottmann, intitulado “A Vitória da Quaresma: A Reforma da Cultura Popular”.

<sup>37</sup> HIERON, Samuel. apud TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p.135.

<sup>38</sup> TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p.101.

<sup>39</sup> TAYLOR, Charles. “Can Secularism Travel?” In: BILGRAMI, Akeel. *Beyond the Secular West*. New York: Columbia University Press, 2016, p. p.6.

Assim, a recusa às assimetrias medievais que permitiam pensar o secular e o religioso como domínios distintos, mas complementares, acabou por engendrar um imaginário social em que a religião deveria situar-se fora das instituições seculares.

No caso particular da ordem política da sociedade, as novas práticas institucionalizadas devem refletir a oposição entre secular e religioso. Não se trata mais de pensar a separação entre Igreja e Estado, como fizera o papa Gelásio I, entre o *potestas* secular e a *auctoritas* religiosa, nem como fizera Agostinho, em uma tensão permanente entre duas *civitas*. A separação aqui deve ser mais radical: as instituições políticas da sociedade devem ser pensadas *exclusivamente* em termos seculares e em *oposição* ao religioso e as novas instituições modernas devem estar em conformidade com essa oposição. Esse imperativo preparou o cenário revolucionário provocado pelas profundas reformas institucionais vividas na Modernidade. Daí o desejo revolucionário posterior de ver “o dia em que o último rei fosse enforcado nas tripas do último padre”<sup>40</sup>. O desejo e o apelo envolvidos nessa máxima, ao fim e ao cabo, são expressões da recusa ao cosmorreligioso cristão que sustentava a ordem hierárquica da sociedade medieval.

Para os reformadores, a própria história do surgimento da secularidade também deve ser contada como um processo de superação dos mitos e crenças religiosas. Nessa narrativa, a relação entre passado, presente e futuro deve refletir a oposição entre religioso e secular. A relação entre o antigo e o novo regime deveria ocorrer, por um lado, em termo de superação, desvelamento e progresso; e, por outro, como revolta, luta e libertação. E é natural que seja assim. Uma característica crucial dessa história foram efetivamente as lutas sangrentas contra o *Ancien Régime*, nas quais nobreza e clero atuaram juntos. Por isso, não causa espanto que a defesa da laicidade do Estado venha acompanhada do discurso que foram as batalhas contra a Igreja que lançaram as bases morais do novo regime. A distinção clara entre o secular e religioso, natural e sobrenatural, imanente e transcendente – como uma característica cultural do Ocidente e parte do antigo cosmorreligioso cristão – não tem lugar nessa história. Nela, não existe nenhuma conexão entre a nova oposição secular/religioso e os antigos domínios de realidade e temporalidade presentes no imaginário medieval. Ao contrário, o secular precisa aparecer como uma novidade revolucionária, um fenômeno tardio do Ocidente.

Contudo, como afirma David E. Storey, em “Breaking the Spell of the Immanent Frame: Charles Taylor’s A Secular Age”, o que ocorreu na passagem da ordem moral religiosa para a exclusivamente secular não é entendida por Taylor como “um passo gigantesco da humanidade para fora do mito e da superstição ou uma libertação heroica dos grilhões da crença, mas como uma ‘escada’ parcialmente composta de materiais cristãos”<sup>41</sup>.

A defesa de Taylor é que, diferentemente do que os iluministas gostariam de imaginar, o que aconteceu no Ocidente não foi um “despertar da razão” ou uma “descoberta” das condições universalmente válidas da ação moral humana<sup>42</sup>. Ao contrário: as crenças que sustentavam as assimetrias e as subordinações medievais deram lugar à outra perspectiva moral na qual as relações sociais passaram a ser pesadas a partir de outros termos, como “troca entre iguais”, “contrato”, “compromisso” e “colaboração”. Ao fim, outro ideal moral considerado “mais elevado” triunfou<sup>43</sup>. Esse ideal tinha muito mais a oferecer: ordem civilizada, educação, disciplina, autocontrole, autonomia, liberdade, sem

<sup>40</sup> A famosa frase geralmente atribuída a Denis Diderot (1713-1784), “A humanidade só será livre quando o último rei for enforcado com as tripas do último padre” (DIDEROT, 1977, p.22), na verdade possui origem distinta: é de outro francês, um padre iluminista da Igreja Católica chamado Jean Meslier. A posição iconoclasta do padre Meslier revela um aspecto interessante: a defesa de um tipo de cristianismo secular na qual a instituição da Igreja Católica parece não ter mais lugar. Cf. ZAGNI, Rodrigo. M. “Tolerância e Emancipação: O Tolerantismo no Debate Teórico e na Experiência Histórica Moderna”. *Revista Hades*, vol.1, n.1, dezembro de 2017, p. 7.

<sup>41</sup> STOREY, David E. “Breaking the Spell of the Immanent Frame: Charles Taylor’s A Secular Age”. *Rethinking Secularization: Philosophy and the Prophecy of a Secular Age*. New York: Cambridge Scholars Press, 2009, p.196.

<sup>42</sup> TAYLOR, Charles. *As fontes do self: A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p.64.

<sup>43</sup> *Ibid.* p.65.

precisar, com isso, da tutela de outro, de crenças religiosas cegas, das violências e das subordinações e códigos de conduta assimétricos do antigo mundo medieval.

Longe de negar as batalhas e suas consequências dramáticas, a tese de Taylor é que a secularidade precisa ser pensada a partir de um contexto mais amplo e longo de transformações da cultura Ocidental. Nessa perspectiva, os movimentos reformistas católicos, em geral, e a Reforma Protestante, em particular, foram cruciais “à destruição do velho *cosmo* encantado e à criação de uma alternativa viável no *humanismo exclusivo*”<sup>44</sup>. Assim, os elementos que serviram de motivação pelas transformações ocorridas na Modernidade já estavam presentes no imaginário medieval e possibilitaram uma radical transformação na sociedade. Na narrativa histórica de Taylor, a “distinção clara” cristã entre secular e religioso é historicamente e culturalmente situada e criou as pré-condições históricas necessárias para se pensar o secular em oposição ao religioso. Mas entender esse momento de virada do imaginário social e suas motivações internas, embora decisivo, não é suficiente para explicitar as transformações que ocorreram na concepção de “político” na Modernidade. É preciso dar mais um passo e compreender como as teorias políticas modernas, sustentadas por novas concepções de humano e sociabilidade deram expressão e, ao mesmo tempo, contribuíram para a formação do novo imaginário social moderno.

### Uma concepção “do político” secular

Para Taylor, paradoxalmente, foram os *apelos* por uma maior uniformidade do exercício da fé cristã que, ao fim, contribuíram decisivamente para a concepção de um novo ideal de ordem moral secular. A Reforma Protestante, ao abolir a estrutura cósmico-religiosa cristã e ao produzir uma secularização do exercício religioso – contribuindo para engendrar um modelo de cidadania uniforme –, foi central para o surgimento de um novo imaginário social em que as assimetrias medievais passaram a não ter mais lugar. Com a Reforma, as diferenças entre leigos e cleros, entre súditos e rei, entre vassalos e nobres precisavam ser também suprimidas. No lugar, surge um novo ideal de ordem, pensado *exclusivamente* em termos *imanentes*: uma sociedade constituída pela colaboração mútua entre seus membros, pela troca justa entre iguais<sup>45</sup>. É nesse sentido que devemos compreender a afirmação tayloriana de que a recusa à visão “cósmico-religiosa foi realizada por uma nova concepção do ‘político’”<sup>46</sup>.

A hipótese de Taylor é que a criação e reprodução desse novo ideal de ordem civilizatória, pensada exclusivamente em termos imanes, foi bem-sucedida. É sob esta perspectiva, como afirma Decothé Junior, que

o sujeito moderno ganha segurança em sua capacidade de forjar uma ordem moral que tem na imanência a sua força na fonte moral da benevolência, dispensando assim as referências a uma força superior verticalizada ou meramente exógena a si mesmo.<sup>47</sup>

No primeiro momento, tal ordem imanente surge como um ideal “de ordem civilizada e educada cristã”<sup>48</sup>, isto é, uma realização possível da cidade de Deus na Terra, e que, ao longo do tempo, passou a ser entendida cada vez mais sem a necessidade de um apelo ao “transcendente”. Nas palavras do autor,

<sup>44</sup> TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p.85, grifo nosso.

<sup>45</sup> TAYLOR, Charles. *As fontes do self: A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p.73.

<sup>46</sup> TAYLOR, Charles. “O que Significa Secularismo?”. In: ARAÚJO, L.; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. (org.). *Esfera Pública e Secularisma* ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: UERJ, 2012, p.69.

<sup>47</sup> DECOTHÉ JUNIOR, Joel. Epistemologia religiosa e formas de discursividades sobrepostas: uma análise desde a política da secularização de Charles Taylor. *Princípios* Revista de Filosofia (UFRN), v. 24, n. 44, 2017, p. 161.

<sup>48</sup> TAYLOR, Charles. “What is Secularity?”. In: VANHOZER, Kevin; WARNER, Martin. *Transcending Boundaries in Philosophy and Theology: Reason, Meaning, and Experience*. Aldershot: Ashgate, 2007, p. 50.

essa versão do cristianismo foi despojada de grande parte de seu conteúdo “transcendente” e, portanto, abriu-se a um novo ponto de partida, no qual a compreensão da boa ordem (o que chamo de “ordem moral moderna”) poderia ser adotada fora da estrutura teológica e providencial original e, em certos casos, até mesmo contra ela.<sup>49</sup>

Para Taylor, a tentativa de estabelecer uma nova ordem social secular se tornou um imperativo na Modernidade. Através desse é possível compreender a implementação de novas práticas devocionais, e sobretudo o estabelecimento de reformas institucionais na sociedade inteira, com base em novas disciplinas – como enfatizadas por Michel Foucault –, que procuravam combater a desordem e a tornar produtivas e úteis populações inteiras de camponeses<sup>50</sup>.

Do ponto de vista do desenvolvimento das ideias políticas, uma das doutrinas que contribuíram de forma decisiva para a formação dessa nova ordem social secular e, conseqüentemente, para o deslocamento na direção de uma perspectiva mais imanente de ordem, foi o “deísmo providencial”, na qual a filosofia de Hugo Grotius foi expressão<sup>51</sup>. Para Taylor, Grotius foi crucial para o “enfraquecimento” dos vínculos existentes entre o “político” e o “ontoteológico”. Isto é, para o enfraquecimento da compreensão de que ordem política deveria encontrar-se inscrita na natureza das coisas, como parte da grande cadeia do ser, tal qual presente no imaginário medieval<sup>52</sup>.

Em *O Direito da Guerra e da Paz [De Jure Belli ac Pacis]*, de 1625, Grotius opera a partir do método naturalista-geométrico comum à época. Para ele, partindo do princípio de que os seres humanos foram criados por Deus como racionais e sociáveis, poderíamos deduzir toda a estrutura social e política da sociedade. A ideia de Grotius era estabelecer uma ética política independente e universalmente aceita. O “deísmo providencial”, que fundamentava essa ética, sustentava que Deus, ao criar o mundo e o humano, o fez segundo regras racionais universais e necessárias. Assim, tal como as leis da natureza, a moralidade e a sociabilidade humana são parte integrante de toda a ordem racional providencial. Vivemos segundo os desígnios racionais de Deus e cabe a nós, criaturas racionais, aceitá-los e compreendê-los. Segundo a doutrina do deísmo providencial, Deus não intervém nas regras ou leis que Ele mesmo criou, tanto para a natureza como para sociedade, e, por isso, Ele não atua nos domínios naturais nem sociais terrenos. É nesse contexto que Grotius é levado a pronunciar as palavras: “mesmo que Deus não existisse, essas normas seriam obrigatórias para nós”<sup>53</sup>. Assim, ainda que implicada em uma tese de base ontoteológica, a conexão entre estrutura ontológica e política já se apresenta completamente “enfraquecida”.

Segundo Taylor, o caminho aberto por Grotius permitiu que se abstraísse “o político” de nossas crenças religiosas. E a frase “mesmo que Deus não existisse” ilustra esse movimento<sup>54</sup>. Ao fundamentar a ética em certas características imutáveis da natureza humana, a crença era de que esse raciocínio permitiria deduzir certas normas sem exceções, inclusive as de paz e obediência política. Em contraste ao imaginário medieval, em que a ordem social era hierarquicamente constituída com base em uma concepção cósmico-religiosa, a “nova” ordem moral moderna, seguindo as teorias modernas do direito natural – que Grotius ajudou a consolidar – entendia as sociedades como sendo

<sup>49</sup> Ibid. p.72.

<sup>50</sup> Ibid. p.71.

<sup>51</sup> TAYLOR, Charles. *As fontes do self: A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p.343.

<sup>52</sup> TAYLOR, Charles. “Can Secularism Travel?” In: BILGRAMI, Akeel. *Beyond the Secular West*. New York: Columbia University Press, 2016, p. 17.

<sup>53</sup> GROTIUS, Hugo. apud TAYLOR, Charles. “Modes of Secularism”. In: BHARGAVA, Rajeev. *Secularism and its Critics*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p.34.

<sup>54</sup> TAYLOR, Charles. “Modes of Secularism”. In: BHARGAVA, Rajeev. *Secularism and its Critics*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p.33.

constituídas, em última instância, “por indivíduos independentes e iguais que trabalham juntos para criar uma sociedade constituída na forma de um contrato”<sup>55</sup>.

A partir de Grotius, a ideia de uma sociedade civil constituída por um contrato entre iguais passou a ser a base para se pensar o poder político na Modernidade e tornou-se crucial para a Filosofia Política posterior, em especial, a filosofia de Thomas Hobbes e John Locke, mas também de Jean-Jacques Rousseau<sup>56</sup>. Para Taylor, o liberalismo de Locke é herdeiro direto do caminho aberto por Grotius. O ponto de partida de Locke, em *Segundo Tratado Sobre o Governo Civil*, de 1689, é se contrapor à tese de Robert Filmer que defendeu, em o *Patriarcha, or the Natural Power of Kings*, de 1680, a legitimidade divina do poder dos reis de governar<sup>57</sup>. Ou, em outras palavras, uma concepção do poder político como sustentada na autoridade divina. É nesse cenário que ocorre uma das batalhas cruciais entre a velha e nova concepção de ordem social. Mas, a essa altura, Locke já contava a seu favor com uma longa tradição de críticas às instituições e hierarquias medievais e com a incipiência de um novo imaginário social e linguagem secular, que lhe permitiram sair vitorioso. Não se trata apenas da qualidade dos argumentos apresentados por Locke, mas também do horizonte semântico histórico que dá validade à argumentação apresentada.

Em Locke, o poder civil não é mais entendido como complementar ao religioso, mas passa a ser compreendido como constituindo um domínio *independente* ao poder religioso. Em *Carta acerca da Tolerância*, também de 1689, o autor afirma que os indivíduos, ao decidirem instituir um corpo político, o fizeram “apenas para a preservação e melhoria dos bens civis de seus membros. Denomino de bens civis a vida, a liberdade, a saúde física e a libertação da dor, e a posse de coisas externas, tais como terras, dinheiro, móveis, etc.”<sup>58</sup>. Assim, Locke limita e vincula a atuação dos governantes aos interesses públicos dos indivíduos – a proteção da vida, da saúde, da segurança, da liberdade e dos bens materiais – e, ao mesmo tempo, retira a autoridade religiosa da função de instauração e manutenção da ordem social.

Em contrapartida, o poder político não deve interferir nas práticas religiosas. Para Locke, as questões de cunho religioso estão fora do *pacto* que deu origem à sociedade civil. Por isso, complementa o autor:

Toda a jurisdição do magistrado diz respeito somente a esses bens civis e todo o direito e o domínio do poder civil se limitam unicamente a fiscalizar e melhorar esses bens civis, e não devem e não podem ser de modo algum estendidos à salvação das almas<sup>59</sup>.

Assim, as cláusulas pactuadas pela sociedade, na instituição do poder político, possuem um alcance limitado aos bens civis ou públicos. Através dessa delimitação, outro elemento crucial na formação do imaginário social moderno pode ser consolidado: o poder político foi circunscrito ao *público* e a religião às questões *privadas* das almas. Ou, como afirma Juliano Cordeiro da Costa Oliveira, em *Charles Taylor: identidade, reconhecimento e religião*:

Na era secular, a fé passa a ser relegada à esfera privada, havendo, de acordo com a visão secular de mundo, uma moral independente de

<sup>55</sup> TAYLOR, Charles. “Can Secularism Travel?” In: BILGRAMI, Akeel. *Beyond the Secular West*. New York: Columbia University Press, 2016, p.17.

<sup>56</sup> Aqui, por questão de espaço e maior objetividade, não trataremos da filosofia Hobbes. Nosso intuito na presente seção não é reconstruir todos os aspectos presentes na narrativa histórica sobre a secularidade do político em Taylor, mas apenas seus contornos cruciais. A filosofia política de Hobbes se apresenta, para Taylor, como um ponto intermediário entre Grotius e Locke – certamente importante – mas prescindível para os nossos objetivos no presente artigo.

<sup>57</sup> LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994, p.52.

<sup>58</sup> LOCKE, John. *Carta acerca da Tolerância*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p.5.

<sup>59</sup> *Ibid.*

qualquer referência transcendente, bem como a defesa de uma razão sem auxílio a fontes transcendentais, derivadas da Revelação<sup>60</sup>.

Dessa forma, uma nova concepção de *ordem* social surge, tornando a religião irrelevante para as questões públicas e restrita à esfera privada da vida dos fiéis. Segundo Taylor, na nova ordem moral moderna,

o Estado não defende nenhuma religião, não busca objetivos religiosos e os bens definidos pela religião não têm lugar no catálogo de fins que ele promove. Esse é um dos significados do princípio amplamente aceito hoje no Ocidente da separação entre Igreja e Estado<sup>61</sup>.

Não se trata aqui da separação entre Estado e Igreja como na Idade Média em que o primeiro estava subordinado ao último. Agora, a separação se dá em termos de *oposição* entre *público* e *privado*. Na nova ordem social moderna, a separação entre Igreja e Estado e a privatização da fé são vistas como uma solução finalmente satisfatória em que a religião foi removida do âmbito público. Para Locke, a sociedade não foi instituída por Deus, mas pelos humanos; nem é o reflexo da estrutura cósmico-religiosa cristã, mas formada a partir dos interesses comuns dos indivíduos.

Porém, a passagem da ordem social religiosa para uma exclusivamente humana implicou em uma nova concepção de moralidade, pois retirar Deus como elemento de sustentação moral da ordem social requer o estabelecimento de um novo elemento de sustentação moral à altura, ou pelo menos perto disso. A imagem da sociedade pensada como constituída por um *pacto* entre *indivíduos* possui como pano de fundo moral os *direitos naturais humanos*. Por natureza, os indivíduos, antes do contrato inicial, já possuíam “direitos”<sup>62</sup>. Os direitos naturais – à vida, à saúde, à liberdade, e aos bens materiais – são anteriores ao pacto. As obrigações políticas são vistas como uma extensão ou aplicação desses laços morais mais fundamentais. Assim, a comunidade política, que surge através do pacto, é movida pelo interesse mútuo dos indivíduos em preservar seus direitos individuais pactuados e preexistentes à sociedade.

Com a supressão da concepção cosmorreligiosa cristã, surge no Ocidente moderno, “uma nova visão ‘de baixo para cima’ da sociedade, como existindo para a proteção e o benefício mútuo de seus membros (iguais)”<sup>63</sup>. Assim, é em virtude do interesse em preservar seus direitos individuais que a autoridade política instituída se torna legítima. O pacto cria obrigações vinculantes e o poder político deve garantir que as cláusulas pactuadas sejam cumpridas.

Nesse sentido, a autoridade política dos governantes não deve ser entendida como outorgada por Deus através da Igreja, mas como delegada aos governantes pelos humanos, através do “consentimento”. No *Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, Locke defende que a origem do poder civil é o “consentimento dos homens que se utilizam de sua razão para se unirem em sociedade”<sup>64</sup>.

Para Taylor, essa mudança de paradigma em relação à ordem social e ao poder político está implicada na forma como modernamente se passa a compreender o humano, compreensão esta que a filosofia política de Locke ajudou a consolidar. Assim, não é mais uma concepção cosmorreligiosa que sustenta os vínculos sociais humanos, mas uma *nova Antropologia Filosófica*, pensada em termos estritamente *imanentes*. Para Taylor, a partir de Locke, o humano passou a ser interpretado sob uma perspectiva ontológica *atomista* e *desengajada*; isto é, a partir de “uma compreensão do indivíduo como metafisicamente

<sup>60</sup> OLIVEIRA, Juliano C. da Costa. *Charles Taylor: identidade, reconhecimento e religião*. Porto Alegre: Editora FI, 2022, p.66.

<sup>61</sup> TAYLOR, Charles. “Modes of Secularism”. In: BHARGAVA, Rajeev. *Secularism and its Critics*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p.35.

<sup>62</sup> TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, p.197.

<sup>63</sup> TAYLOR, Charles. “O que Significa Secularismo?”. In: ARAÚJO, L.; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. (org.). *Esfera Pública e Secularismo* ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: UERJ, 2012, p. 181.

<sup>64</sup> LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994, p.54.

independente da sociedade<sup>65</sup>. Ao conceber a natureza humana como ontologicamente anterior à sociedade, Locke estaria em consonância com a compreensão naturalista da ciência pós-galileana da época. É nesse contexto semântico que a imagem do humano como um átomo e anterior à sociedade passa a fazer sentido.

Em outro momento, no artigo “Atomism”, o autor afirma que “o atomismo representa uma visão sobre a natureza e a condição humanas que (entre outras coisas) tornou plausível uma doutrina da primazia dos direitos individuais<sup>66</sup>. Em uma posição atomista, o indivíduo humano é concebido como o suporte ontológico de um sistema de direitos e liberdades individuais. O pressuposto aqui é que todo o humano, enquanto agente moral e político, possui uma série de direitos individuais comuns, anteriores ao pacto social em que se está inserido. Essa anterioridade confere ao indivíduo a garantia de que as obrigações políticas pactuadas não estejam comprometidas com alguma concepção religiosa ou de boa vida, nem com algum grupo político em particular (como as elites). Também, garante aos indivíduos que as autoridades políticas não avancem sobre seus direitos naturais invioláveis, muito menos sobre seus assuntos de ordem privada. Como sustenta Decothé Junior:

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.<sup>67</sup>

No caso particular do liberalismo de Locke, tais exigências deram expressão a uma concepção do político como constituída através de um contrato entre indivíduos interessados na manutenção dos seus direitos naturais preexistentes à sociedade. A concepção política de Locke é uma articulação imprescindível do imaginário social moderno e contribuiu decisivamente para sua formulação. Através dela, segundo Taylor, é possível observar a formação e consolidação dos *bens constitutivos* basilares que conformaram as teorias políticas modernas, o que o autor denomina de “ordem moral moderna”. Tais bens constitutivos são:

(1) Os direitos e as liberdades dos membros; (2) A igualdade entre eles (a qual, evidentemente, foi interpretada de várias formas e transformou-se no decorrer do tempo na direção de concepções mais radicais); e (3) o princípio de que o governo é baseado no consentimento (que também foi defendido em formas mais e menos radicais)<sup>68</sup>.

Para Taylor, tal *ordem moral moderna* foi articulada “em uma série de antropologias filosóficas distintas, e segundo conceitos bem diferentes de sociabilidade humana<sup>69</sup> e o liberalismo de Locke é uma de suas expressões. Nesse sentido, embora incontornável, a articulação da concepção político-secular de Locke não foi a única formulação significativa da ordem moral moderna. Em pouco tempo, nas palavras de Taylor, tais bens constitutivos “transcenderam o atomismo que estreitara a visão de seus formuladores iniciais, como Locke e Hobbes<sup>70</sup> e assumiram outras expressões teóricas, entre os quais o trabalho de Rousseau é significativamente um dos mais importantes.

<sup>65</sup> TAYLOR, Charles. “Introduction”. *Philosophical Papers* 1 e 2. Cambridge: Cambridge University Press, p.8.

<sup>66</sup> TAYLOR, Charles. “Atomism”. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p.189.

<sup>67</sup> DECOTHE JUNIOR, Joel. A redefinição política do significado da secularização segundo Charles Taylor. *Dissertatio*, v. 48, 2018, p. 211.

<sup>68</sup> TAYLOR, Charles. “O que Significa Secularismo?”. In: ARAÚJO, L.; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. (org.). *Esfera Pública e Secularismo: ensaios de filosofia política*. Rio de Janeiro: UERJ, 2012, p.181.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*

Para Taylor, a noção de *volonté générale* de Rousseau “refletia a nova e mais radical ‘redação’ da ideia moderna de ordem”<sup>71</sup>. Trata-se de um resgate do republicanismo antigo, mas sob bases completamente modernas. Taylor considera que ela capta um aspecto crucial da ideia de democracia que fora negligenciado pela noção de “consentimento” de Locke. Na interpretação *republicana* da ordem moral moderna de Rousseau, não basta simplesmente estar *em acordo*. Uma sociedade democrática, pensada estritamente em termos imanentes, depende do *engajamento* e da *identificação* dos seus cidadãos a ela.

Para Taylor, a diferença entre o liberalismo de Locke e o republicanismo de Rousseau é tanto ontológica quanto política. A relevância dada à individualidade pelos liberais, como anterior à sociedade, levou à compreensão de sociedade como um *artifício*, provocado pela necessidade de preservar os interesses individuais. Dessa forma, a necessidade humana de *pertencimento* e *identificação* com a sociedade foi ignorada. No caso do republicanismo defendido por Rousseau, como afirmou Taylor, em *Bens Irredutivelmente Sociais*, de 1990, a sociedade passa a ser pensada na Modernidade como “componente essencial da dignidade humana”<sup>72</sup>.

Em uma conferência ministrada no Chile, intitulada “Algunas Condiciones para una Democracia Viable”<sup>73</sup>, Taylor afirma que, segundo uma “interpretação convincente” de *O Contrato Social*, de 1762, de Rousseau, “o autogoverno deve ser concebido em termos de vontade”. Isso significa que “o fundamento de uma sociedade ocorre apenas se existir algo como uma vontade comum, uma *volonté générale*”<sup>74</sup>. A construção de uma “vontade geral” é condição necessária para a sociabilidade humana. Uma vontade cuja elaboração conta com a participação e com a qual todos se identificam.

Em *O Contrato Social*, o pacto social não é pensado como um dispositivo artificial, mas um desenvolvimento das potencialidades humanas. Para Rousseau, com o contrato, o humano perdeu sua “força e liberdade” naturais e individuais, mas conquistou liberdade e força superiores, formadas pela “soma” da força e “união” da liberdade de muitos<sup>75</sup>. Assim, através do contrato social, se constitui uma sociedade que é irredutível aos interesses individuais, pois “cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a suprema direção da *vontade geral*; e recebemos, coletivamente, *cada membro como parte indivisível do todo*”<sup>76</sup>. Dessa forma, a concepção de sociedade, definida por Rousseau, como expressão de uma “vontade geral”, não pode ser combinada a uma compreensão ontológica atomista do humano. Em *As Fontes do Self*, Taylor compreende essa noção de sociedade rousseauiana, em parte, como uma *reação* às teorias baseadas na visão instrumentalista de sociedade e concepção atomista de humano<sup>77</sup>. Ao contrário, para a tese republicana de Rousseau a sociedade deve ser a expressão de uma *identidade* compartilhada, vinculada a compromissos *comuns*. Isso

pressupõe que o modo de vida político [...] seja, num sentido importante, anterior aos indivíduos, estabelecendo-lhes a identidade, proporcionando-lhes a matriz dentro da qual podem ser o tipo de ser humano que são e no interior da qual os fins nobres de uma vida dedicada ao bem público são primeiro concebidos. Essas estruturas

<sup>71</sup> TAYLOR, Charles. Uma era secular. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p.246. Diferentemente da versão brasileira que optou por traduzir “redaction” por “adaptação”, decidimos aqui pelo termo “redação”, uma vez que consideramos que Taylor faz uso metafórico – por isso o uso das aspas – da escrita de um texto a fim de exemplificar a atividade teórica de articulação do imaginário social específico.

<sup>72</sup> TAYLOR, Charles. “Propósitos Entrelaçados: o debate liberal-comunitário”. Argumentos Filosóficos. São Paulo: Loyola, 2000, p.157.

<sup>73</sup> Embora publicado somente em 2012, trata-se de uma conferência ministrada por Taylor em 1986, durante a ditadura chilena, que teve fim em 1990.

<sup>74</sup> TAYLOR, Charles. “Algunas Condiciones para una Democracia Viable”. *Democracia Republicana /Republican Democracy*. Santiago de Chile, LOM, 2012, p.19.

<sup>75</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social: princípios do direito político*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.20.

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> TAYLOR, Charles. *As fontes do self: A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p.317.



políticas não podem ser vistas apenas como instrumentos, como meios para alcançar fins que poderiam ser estruturados sem elas<sup>78</sup>.

Assim, sob uma perspectiva ontológica do humano como *engajado* à sociedade – em que cada membro é parte indivisível do todo –, uma *nova* concepção secular do político surge, mas sob outras bases. A autoridade divina que garantia a ordem hierárquica social na Idade Média fora substituída por uma concepção de “vontade geral” enquanto expressão de um “eu comum” indivisível<sup>79</sup>. Nessa concepção do político, a manutenção da ordem social, pensada em termos estritamente imanentes e exclusivamente humanos, exigia uma identificação e engajamento dos seus cidadãos.

Aqui, é possível perceber a viragem e a profunda transvaloração ocorrida na Modernidade. No imaginário social medieval, a única autoridade capaz de garantir a ordem social hierárquica e assimétrica era Deus e o poder dos soberanos era compreendido como uma extensão dessa autoridade. A Igreja e a religiosidade cumpriam uma função crucial para a manutenção dessa ordem através dos rituais e votos de fidelidade e proteção necessários às relações de vassalagem e suserania. Na modernidade, essa compreensão de ordem social deu lugar à outra. Assim, foi preciso um novo ideal de soberania que permitisse pensar a autoridade estatal. No caso da concepção de ordem republicana, esse ideal foi a *soberania popular*, enquanto uma “vontade geral”.

Contudo, na concepção de ordem presente no republicanismo, tal como no liberalismo, as crenças religiosas foram relegadas ao âmbito *privado* das vidas dos cidadãos. Em *O Contrato Social*, Rousseau, afirma:

Ora, ao Estado importa que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres; os dogmas dessa religião, porém, não interessam nem ao Estado nem a seus membros, a não ser enquanto se ligam à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a obedecer em relação a outrem<sup>80</sup>.

Assim, as questões religiosas são de interesse do Estado apenas na medida em que elas interferem na moral e nos deveres dos cidadãos para com a República e uns para com os outros. Fora isso, tais questões dizem respeito à vida privada dos cidadãos. Aqui, tal como no liberalismo, a separação entre Estado e Igreja se apresenta como um elemento fundamental. Embora sejam justificativas distintas em defesa da separação entre Estado e Igreja, a defesa de Taylor é de que, tanto a concepção liberal como a republicana de ordem moral moderna, são expressões de um mesmo imaginário social moderno cuja rejeição à visão cosmorreligiosa do mundo medieval é constitutiva.

Contudo, para Taylor, embora sejam expressões de um mesmo imaginário social, o liberalismo e o republicanismo revelam uma tensão presente na Modernidade. Em *As fontes do Self*, Taylor argumenta que

poderíamos dizer que uma *tensão* que faz parte das democracias ocidentais modernas, descendente dos modelos anglo-saxões ou franceses do século XVIII, é aquela entre as consequências de um tipo de política atomista/instrumental, de um lado, e as demandas da política de participação do cidadão do outro<sup>81</sup>.

No entanto, essa tensão entre as duas interpretações da ordem moral moderna – a liberal e a republicana – não apenas diz respeito a distinções teóricas-políticas existentes entre elas, mas é expressão de uma tensão mais fundamental presente no imaginário social

<sup>78</sup> Ibid. p.255.

<sup>79</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O Contrato Social: princípios do direito político*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.22.

<sup>80</sup> Ibid. p.165.

<sup>81</sup> TAYLOR, Charles. *As fontes do self: A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p.255, grifo nosso.

moderno: entre o paradigma *naturalista* e o *expressivista*. Rosa, em *Identität und Kulturelle Praxis: Politische Philosophie nach Charles Taylor*, põe em relevo a existência desses dois paradigmas como *fontes morais* em tensão na modernidade. Para Rosa, em Taylor,

o *paradigma naturalista* não se apresenta como ocupando monisticamente todo o mapa de significados na modernidade, de modo que uma saída ou uma crítica a ele só seria possível fora do horizonte da Modernidade e, portanto, apenas disponível ao custo da própria Modernidade [...]. Para Taylor, o mapa moral da Era Moderna contém bens e horizontes que são essencialmente diferentes aos do naturalismo, mas que são, no entanto, decisivos para uma série de aspirações, planos de vida, padrões de interpretação e ideais que são também inerentes à Modernidade. Por esta razão, ele vê a identidade moderna como essencialmente co-constituída [*mitkonstituiert*] por um segundo paradigma, que ele chama de *romântico-expressivo* e que, em certa medida, representa a contra-ideologia à visão de mundo naturalista dominante, e que também surgiu em grande medida em protesto a ela<sup>82</sup>.

Dessa forma, é possível defender que existem na interpretação de Taylor dois paradigmas em *tensão*, mas que engendraram expressões teórico-políticas distintas de uma mesma concepção de ordem social na Modernidade: por um lado, o “naturalismo”, cuja defesa de uma autointerpretação como sujeito desengajado possibilitou pensar a sociedade como fundada no autointeresse individual, como no liberalismo, no utilitarismo e no libertarismo; e, por outro lado, o “expressivismo”, cuja defesa de uma compreensão de *sujeito engajado* possibilitou pensar a ordem social enquanto expressão de uma identidade política singular e autêntica, como no caso do *republicanismo*, do *nacionalismo* e, mais contemporaneamente, do *comunitarismo*. Mas, mesmo em tensão e em disputa, tais articulações teórico-políticas da ordem social moderna são expressões de um mesmo imaginário social cuja recusa à visão de ordem cósmico-religiosa é constitutiva.

É nessa medida que devemos compreender a passagem que nos serviu de *leitmotiv* no presente artigo: “a rejeição da radicação cósmico-religiosa foi realizada por uma nova concepção do ‘político’”<sup>83</sup>. Para Taylor, a noção de ordem moral moderna – implicada tanto na tese republicana como na liberal – se apresentou na Modernidade como alternativa secular à concepção de ordem hierárquica religiosa medieval. A defesa de Taylor é que houve uma mudança maciça dos *bens constitutivos* que constituem nossa autocompreensão enquanto seres humanos. Sob esta perspectiva, afirma Taylor:

Sociedades democráticas são organizadas não necessariamente em torno de uma “religião civil”, como alegou Rousseau, mas certamente em torno de uma forte “filosofia da civilidade”, consagrando as três normas, que nas sociedades contemporâneas são frequentemente expressas como (1) direitos humanos; (2) igualdade e não discriminação; e (3) democracia<sup>84</sup>.

Assim, na Modernidade, uma ordem social ideal secular – expressa em suas diferentes “redações” –, ao enfatizar os direitos, as liberdades e a democracia, confrontou-se com um contra-ideal de ordem social-religiosa, que enfatizava a obediência, a hierarquia, a piedade e o sacrifício. Nas palavras do autor, “o que aconteceu aqui não foi que uma perspectiva moral se curvou aos fatos brutos. Em vez disso, *ela deu lugar a outra*

<sup>82</sup> ROSA, Hartmut. *Identität und kulturelle Praxis: Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1998, p.353, grifo nosso.

<sup>83</sup> TAYLOR, Charles. “O que Significa Secularismo?”. In: ARAÚJO, L.; MARTINEZ, M.; PEREIRA, T. (org.). *Esfera Pública e Secularismo* ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: UERJ, 2012, p.182.

<sup>84</sup> *Ibid.*

*perspectiva moral*”, que Taylor denomina de “*ordem moral moderna*”<sup>85</sup>. Contudo, afirma Araújo, ao comentar a posição de Taylor, tal “*ordem moral moderna*”

não pode ser organizada senão em torno de uma “filosofia da civilidade” surgida dos escombros das concepções cósmico-religiosas do mundo, dando lugar a uma nova concepção do político em que a ideia de “laicidade” ou “secularidade” tornou-se um componente essencial.<sup>86</sup>

Foi na esteira dessa transvaloração social que a distinção entre Igreja e Estado, entendidas como parte da visão cosmorreligiosa cristã, precisou ser rearticulada e assumiu outras expressões teórico-políticas no Ocidente. Por essa razão, o primeiro passo dessa história – isto é, compreender o passado de uma cultura cuja díade secular-religiosa era constitutiva – é decisivo para se entender o segundo passo – como as rearticulações teórico-políticas, *exclusivamente seculares*, se tornaram as únicas alternativas viáveis. Mas essa história, como interpreta David Storey, não pode ser entendida como

uma apologética cristã. Taylor não está defendendo a fé em si. Em vez disso, ele está usando uma releitura cuidadosa da história medieval e moderna do cristianismo, a fim de mostrar que o poder da tensão entre compromissos éticos “deste mundo” e “de outro mundo” moldou nossa consciência contemporânea<sup>87</sup>.

Para Taylor, as teorias políticas que surgiram na Modernidade – em especial, o liberalismo e o republicanismo – foram constituídas necessariamente em *diálogo*, *continuidade* e *ruptura* com a *tradição* e, portanto, são *históricas*. O processo de secularização, que ocorreu na Modernidade ocidental, diz respeito às exigências de uma cultura particular e que foram articuladas e explicitadas em teorias que deram expressão a tais exigências. No caso específico da narrativa histórica da secularidade moderna de Taylor, a concepção secular do político surgiu em virtude do forte apelo à uniformidade, à homogeneização e à racionalização das formas de vida, enquanto reação à ordem hierárquica e social medieval.

---

Doutor em Filosofia (UFES, 2024)  
Professor do IFF  
E-mail: [kitopensabem@gmail.com](mailto:kitopensabem@gmail.com)

---

<sup>85</sup> “What is Secularity?” In: VANHOOZER, Kevin; WARNER, Martin. *Transcending Boundaries in Philosophy and Theology: Reason, Meaning, and Experience*. Aldershot: Ashgate, 2007, p.64-65, grifo nosso.

<sup>86</sup> ARAUJO, Luiz Bernardo Leite. “A ordem moral moderna e a política do secularismo”. *ETHIC@* (UFSC), v. 10, 2012, p.39.

<sup>87</sup> STOREY, David E. “Breaking the Spell of the Immanent Frame: Charles Taylor’s A Secular Age”. *Rethinking Secularization: Philosophy and the Prophecy of a Secular Age*. New York: Cambridge Scholars Press, 2009, p. 207.