



## Mal-estar, autenticidade e religião em Charles Taylor

### Malaise, authenticity and religion in Charles Taylor

Felipe Henrique Canaval Gomes  
Gilberto Hoffmann Marcon  
Reinaldo Furlan  
Universidade de São Paulo  
Brasil

#### Resumo

O filósofo Charles Taylor destaca a perspectiva moral por meio de uma história da formação da subjetividade moderna. Segundo ele, tal perspectiva pode iluminar alguns dos seus mal-estares: o individualismo moral e a crise dos significados da secularização, além da persistência ambígua da religião na organização da vida pública contemporânea. Ao sentido desse movimento profundo da moral ocidental, Taylor dá o nome de ética da autenticidade, cujo valor positivo é contraposto a essa degradação através desses três sinais de decadência e sintomas de mal-estar. O objetivo do artigo é explorar a ambiguidade presente na modernidade conforme descrita por Taylor. Guiando-nos pelas relações entre autenticidade e religião, exploramos os temas do individualismo moderno, dos significados da secularização e do impacto da religião na formação política do Ocidente.

**Palavras-chave:** Charles Taylor; mal-estar; autenticidade; religião

#### Abstract

The philosopher Charles Taylor highlights the moral perspective in his history of the formation of modern subjectivity. According to him, such a perspective can illuminate some of its malaise: the moral individualism, the crisis of meanings of secularization and the ambiguous persistence of religion in the organization of contemporary life. To the meaning of this deep movement of Western morality, Taylor gives the name of the ethics of authenticity, whose positive value is contrasted with its degradation through these three signs of decay and symptoms of malaise. The article explores this ambiguity present in modernity, guided by the relations between authenticity and religion. Guided by the relations between authenticity and religion, we explore the themes of modern individualism, of the meanings of secularization, and of the impact of religion on the political formation of the West.

**Keywords:** Charles Taylor; malaise; authenticity; religion

#### Introdução

Como se sabe, tradicionalmente, desde Descartes, a modernidade é vista como um evento histórico e filosófico em que antigos padrões sociais são abandonados e substituídos por novos, cujos precedentes deixam de ser localizados na perspectiva imemorial dos povos, deslocando-se para o âmbito da experiência individual dos sujeitos. Essas constantes transformações implicaram em uma abertura do cenário cultural, com a inserção de novos



valores e crítica de valores antigos. Os valores, antes organizados de maneira a se sobreporem a arranjos individuais, agora passam por um processo de crítica e validação por instâncias subjetivas.

No presente estudo teórico, discutiremos certos aspectos da filosofia moral de Charles Taylor<sup>1</sup>, filósofo canadense que se destaca no cenário internacional ao propor uma leitura inclusiva entre diversos elementos da modernidade, no que tange especificamente às questões relativas à articulação entre autenticidade, mal-estar e experiência religiosa. Para tanto, resgatamos alguns dos principais textos do autor que versam sobre tais temáticas, buscando sintetizar de que forma sua leitura dos processos modernos aborda as tensões entre autenticidade e religião.

Um dos pontos principais da teoria de Taylor é de que a modernidade possui mecanismos de acomodação de elementos históricos aparentemente conflitantes, de forças humanas que tenderiam a ser descritas como estando em lados opostos. Sob as transformações socioculturais mais gerais, que têm sido identificadas sob o termo comum do individualismo moderno, se encontra a ideia igualmente moderna de sujeito autêntico. Trata-se de uma vertente de um projeto de modernidade em que os sentidos da ação humana encontram-se necessariamente remetidos aos limites da escolha individual e autônoma. As religiões tradicionais, as quais no Ocidente significam, sobretudo, as de matriz cristã, por muito tempo foram guiadas por visões de rígidas hierarquias sociais, e ainda hoje podem ser vistas como contrapostas àquele projeto. Assim, autenticidade e religião são duas forças que parecem contrapostas quando se trata de olhar para o movimento profundo da modernidade.

Por autenticidade, Taylor (1991, 2000a) entende o ideal de reconhecimento daquilo que é mais próprio a cada sujeito, aquilo que o distingue na sua relação com o mundo e os outros; mas é também uma percepção de que, ao tomar essa consciência, o sujeito se reconhece dotado de um sentimento intuitivo do que é o certo e o errado. Em poucas palavras, a fonte de critérios morais pode ser descrita como um sentimento intuitivo que, se revela a cada sujeito por si mesmo:

O ideal moral da autorrealização é o de ser fiel a si mesmo, numa compreensão especificamente moderna desse termo. Duas décadas atrás, isso foi brilhantemente definido por Lionel Trilling em um livro influente, em que ele definiu essa forma moderna e distinguiu-a das anteriores. A distinção é expressa no título do livro, *Sinceridade e Autenticidade*, e seguindo-o eu vou usar o termo “autenticidade” para o ideal [moral] contemporâneo (Taylor, 1991, pp. 15-16).

[Autenticidade é] a noção oitocentista de que os seres humanos são dotados de um sentido moral, de um sentimento intuitivo acerca do que é certo ou

---

<sup>1</sup> Todas as obras foram consultadas na versão original, em inglês. Há versões em português das obras *The sources of the self: the making of modern identity* (*As fontes do self: a construção da identidade moderna*, Taylor, 2013), *Modern social imaginaries* (*Imaginários sociais modernos*, Taylor, 2010) e *A secular age* (*A era secular*, Taylor, 2012).



errado. (...). A noção de autenticidade se desenvolveu a partir de um deslocamento da ênfase moral nessa ideia. (...) Estar em contato consigo com os sentimentos morais importa nesse caso como um meio para o fim de agir do modo certo (Taylor, 2000a, p. 243).

O ideal de autenticidade moderna é uma fonte de critérios para o estabelecimento da moral. Há, assim, a consideração de certo modo de ser humano que é o *meu* modo de ser e que atribui uma importância moral ao contato *comigo mesmo*. Ser fiel a mim mesmo significa ser fiel ao meu potencial de autorrealização e à minha própria originalidade, ou seja, aos parâmetros de ação e expressão que se organizam de forma espontânea em minha experiência pessoal, mesmo enquanto inserida irremediavelmente em horizontes sociais de sentido. Usualmente, para o homem moderno, esse ideal perpassa preocupações a respeito do “sentido” de uma vida. Privar-se do modo de ser autêntico implicaria, assim, em uma perda irreparável do sentido mais próprio da ação moral, já que sua orientação passa a ser vista como necessariamente vinculada ao eixo central da individualidade do sujeito ético (Taylor, 1991, 2000a).

A religião, desse ponto de vista, poderia ser entendida como uma fonte de critérios morais externos ao ser autêntico, como símbolo de heteronomia, uma vez que os bens organizadores do mundo e da vida religiosos podem ser entendidos como vindos de uma fonte transcendente externa à experiência autêntica do sujeito. Nas sociedades modernas não há mais uma estrutura sagrada na qual os indivíduos recorrem como fonte moral, pois “os arranjos sociais e os modos de ação não estão mais fundados na ordem das coisas ou na vontade de Deus, eles estão, em certo sentido, ‘disponíveis’” (Taylor, 1991, p. 5). Para Taylor (2007), no entanto, há uma convergência possível entre esses dois polos, religião e autenticidade, através da qual o homem, sem deixar de se reconhecer como autor das leis morais que orientam seu próprio comportamento, se abre para a totalidade que o envolve. Assim, ao longo dessas investigações, emerge uma possibilidade de leitura em que religião e autenticidade podem ser necessariamente não excludentes, pois são instâncias que se complementam de validação do discurso moral. A complementariedade se trata, pois, de uma proposição de resgate, ante o individualismo moderno, da ética da autenticidade (*ethics of authenticity*), a qual procura desenhar uma ética em que os mal-estares modernos e a intolerância (ou a incompreensão) religiosa sejam resolvidos de modo a prevalecer o valor do pluralismo democrático (Maclure & Taylor, 2010).

Para compreender essas tensões que se revelam no campo da autenticidade e da religião, nos valem do esquema proposto em *The ethics of authenticity*, em que Taylor (1991) discorre sobre três consequências do projeto de modernidade que reduzem a ação humana a escolhas atomistas. O autor identifica a fonte desses três mal-estares no individualismo das relações contemporâneas, no avanço da razão instrumental sobre processos de integração humana e na perda de liberdade política decorrente da alienação da vida pública. Sob esses três mal-estares podem ser encontrados tensões entre autenticidade e religião. Discutiremos,



então, as ambiguidades presentes nesses temas frontalmente modernos: o individualismo, as demandas da secularização e as tensões existentes entre estrutura política das sociedades ocidentais e a tradição cristã.

Assim, de forma esquemática, este artigo se divide em quatro partes: na primeira, fazemos um levantamento sucinto dos principais pontos da filosofia de Taylor, de modo a apresentar sua teoria da modernidade e como ela se confronta com o que podemos chamar de projeto redutor da modernidade. Em seguida, partindo do pressuposto de que esse enfrentamento de projetos de modernidade gera uma espécie de crise no seio da filosofia moral, nos voltaremos a elucidar os desdobramentos desse entendimento para uma leitura de cada um dos três mal-estares da modernidade descritos pelo autor: o individualismo das relações contemporâneas, a crise dos significados da secularização pautada pela crescente prevalência da razão instrumental e, por fim, o sentido da religião na organização da vida social.

### **Uma filosofia moral para a modernidade**

Segundo Taylor (1989), a ética, a ciência da moral, se transformou na modernidade recente, amalgamando as distinções no exercício da civilidade, tornando seu campo indistinto ao da moral. Deste modo, segundo Ruth Abbey (2000), ele trabalha moral e ética sob o termo comum de *domínio da moralidade*. Ela explica que tal ideia de moralidade envolve as reflexões sobre direitos, deveres e obrigações em termos de concepções de justiça em geral.

Taylor (1989) assume que a moralidade é a região filosófica em que se definem as questões sobre “o que é o *bem*”, ou “o que é o *bem viver*”, região que inclui uma série de bens (*goods*) que se distinguem por vários graus de abrangência e importância. Os bens mais amplos são chamados de universais e, de uma forma nem sempre fácil de catalogar, são compartilhados por muitas pessoas. Taylor os chama de hiperbens (*hyper goods*). Dentre eles, podemos citar o respeito à vida e a dignidade humana. Seguindo a lição de Taylor esclarecida por Abbey (2000), já entre os bens de abrangência limitada, citamos nacionalidade ou o patriotismo, a identidade de grupos culturais e sociais, além de correntes do pensamento, como o feminismo, o liberalismo, o comunismo, bem como as próprias religiões, o cristianismo, o judaísmo, o islamismo, etc., desde que eles sejam entendidos como bens, isto é, como resposta ao dilema do “bem viver”.

No entanto, se por um lado, pode-se alegar que a acepção tayloriana de bens é apresentada quase como uma “tradição” ou um “costume”, em outras palavras, um modo de vida ou uma corrente do pensamento que cabe ao indivíduo “simplesmente aderir”, no sentido dos críticos descritos por Abbey (2000); por outro lado, ele não deixa de levar em conta que existe um componente de avaliação subjetiva, isto é, de que há um diálogo, nem



sempre muito explícito, entre o sujeito e o enquadramento normativo (ou o que ele chama de *horizons*) a que tal sujeito adere.

Assim, os bens, embora sopesados subjetivamente, nem por isso deixam de ter uma hierarquia, já que alguns são mais fortes (*hyper goods*) quando comparados aos demais.

Por exemplo, a vida humana é um bem mais abrangente que a liberdade individual, mas é um difícil arbitrar o sentido dessa afirmação sem ter em mente o problema em tela que demanda tal sopesamento. São justamente tais sopesamentos de bens (*strong evaluation*) que estão na base de uma construção hierárquica dos bens para além de uma anarquia moral. Para Abbey (2000), isso também significa que Taylor quer salientar que os indivíduos não fazem escolhas meramente *aleatórias*, pois sob a aparente arbitrariedade das escolhas subjetivas, cujo caráter singular pode aparecer de forma marcada, não se pode ignorar a sustentação de um cenário de bens prévios que constituem verdadeiras estruturas morais (*moral frameworks*).

Para Taylor (1989), são tais estruturas morais que dão forma e direção aos bens assumidos na esfera subjetiva. Então, seus trabalhos procuram evidenciar alguns dos horizontes morais da modernidade, como, por exemplo, a liberdade de ser e de expressão, a igualdade e a diversidade democrática entre os seres humanos, o valor do diálogo e da não-violência na solução de conflitos, etc., e os bens que compõem boa parte das estruturas morais modernas.

Assim, contra o pano de fundo da tradição filosófica ocidental, sobretudo da filosofia anglo-americana do século XX, Taylor (1989) busca defender a presença de um não-relativismo moral que pode ser bem destacado por meio de uma dialogia, isto é, da discussão dos bens morais presentes na vida social. Nesse sentido, sua obra sinaliza para a possibilidade da existência de bens universais, quer dizer, partilhado pelos agentes humanos, mas sempre por meio de uma autorreflexão histórica e (inter)cultural.

As estruturas morais são apresentadas como o espaço de transação de moral e identidade, em que as pessoas são movidas pelo amor e pela admiração a bens fortes (*hyper goods*), e define a ação humana na construção da própria identidade como uma busca que é constantemente orientada pelas estruturas morais.

Por conseguinte, no contexto da modernidade, os agentes humanos constroem suas identidades como narrativas. A capacidade autointerpretativa é uma faculdade humana, pois pessoas têm propósitos cujo significado diz respeito a si mesmas, de modo que os propósitos de uma pessoa compõem uma parte importante do *self*. Mais precisamente, os agentes humanos interpretam-se de maneira articulada, dando sentido às suas vidas como o desdobramento de uma história em que o sentido advindo do passado se direciona e se encontra no futuro. Ou ainda, os agentes humanos sabem interpretar determinado fato isolado no todo de sua vida e que contextualiza suas próprias experiências (Taylor, 1985, 1989; Abbey, 2000).



Desse modo, considerando que pessoas são, por natureza, seres autointerpretativos, Taylor (1985, 1989) busca destacar, através da dimensão histórica, que o material e as fontes que elas interpretam são transformados ao longo da história. No entanto, a modernidade inaugura uma novidade quanto a isso na medida em que com ela surge a possibilidade de uma autorreflexão radical sobre a própria história, isto é, o homem se reconhece como sujeito da história e seu protagonista -- e é nesse sentido que a filosofia de Taylor (1989, 2000a, 2004) visa resgatar a história da identidade moderna. Isto é, ele defende que existe um potencial emancipatório por trás da reconstrução da história da identidade moderna, cuja complexa da história do *self* ele procura desvelar, através de uma análise de seus diferentes estratos, as possibilidades de reconhecimento da pluralidade de bens que a identidade moderna comporta e que não a reduzem a um propalado relativismo moral.

Segundo Taylor (1989, 1991), na modernidade, bens que são importantes para o sentido da vida humana são expressos nas esferas do trabalho e da vida em família, um conjunto chamado por ele de vida cotidiana (*ordinary life*). A partir daí, se destaca a ênfase dada à realização “plena”, isto é, considerada segundo as vontades e aptidões particulares de cada um. Essa é uma perspectiva de valorização de realização não necessariamente individual, o que significa que a realização do um se contraponha a do coletivo, pois, ao contrário, o ideal autêntico exige que nossa identidade seja reconhecida pelos demais. O descobrir minha identidade é um processo de diálogo:

Definimos isto [nossa identidade] sempre em diálogo, e às vezes em luta contra as identidades que nossos outros querem reconhecer em nós. E mesmo quando superamos alguns dos últimos – nossos pais, por exemplo – e eles desaparecem de nossas vidas, a conversa com eles continua dentro de nós enquanto vivermos (Taylor, 1991, p. 33).

Tal *ethos* da subjetividade dialógica é o que Taylor (1991) chama de *ética da autenticidade*. A autenticidade é, em primeiro lugar, um modo de vida em constante diálogo com as fontes, o que significa, para nós, modernos, que a autenticidade é o ideal moral de reconhecimento do valor da vida privada naquilo que seja expressão do que lhe é mais próprio, isto é, as dimensões do trabalho, da família e das relações de amor. O reconhecimento dessas esferas é a expressão moral do que seria um modo de vida “melhor” ou “mais elevado”.

No entanto, para Taylor (1991), esse ideal não é plenamente (re)conhecido pelos agentes humanos. Como em muitas formas de individualismo, a ética da autenticidade reforça a ideia de responsabilidade e autonomia, mas ela também reforça os mecanismos que rebaixam a autenticidade a formas mais autocentradas. Alguns críticos falam de egoísmo ou narcisismo, como Bell e Lasch, aponta Taylor. Bloom (1987), por sua vez, entende ainda que a ausência de um padrão claro para julgamentos morais sugere alguma insatisfação com o presente e dificulta a formação de alternativas: “Nivelados, porque sem as interpretações das coisas, (...) almas são espelhos, não da natureza, mas do que está ao seu redor” (p. 61).





Para Taylor (1991), contudo, o problema precisa ser posto em outros termos. Pois, se por um lado, a importância dada à vida cotidiana e ao aumento da autonomia pode ser entendida como a intensificação do sentido da própria vida privada e de ganhos efetivos de liberdade individual – processos capazes de engendrar dinâmicas de transformação que acabariam por visar o bem comum –; por outro lado, é possível se observar formas degenerativas nestes mesmos processos, como é o caso definido por Bloom do “narcisismo” contemporâneo.

Dessa maneira, Taylor (1991) realça os outros atributos da autenticidade para além dos pontos “negativos”, por exemplo, em visões positivas acerca do nacionalismo moderno, isto é, aquelas que ressaltam o povo como a matriz da identidade cultural (mesmo que ao lado dos riscos de sua deturpação, conforme os exemplos do nazismo ou do fascismo), ou com a ressignificação da religião na vida pública por meio do debate da coexistência e do respeito entre os diferentes credos (mesmo que ao lado do crescente fanatismo, violência simbólica e perseguição de minorias). Assim, o que o autor propõe é investigar profundamente tal ideal de autenticidade, para além de suas formações alienantes ou “decadentes”, visando apontar possibilidades presentes de superação internas à própria malformação moderna.

### **O individualismo moral**

O ideal de autenticidade se funda em um liberalismo filosófico que tem sido entendido de muitas maneiras. A versão mais clássica do liberalismo busca explicar a gênese do *ser social* a partir do que há de *individual* em seu objeto de análise. Um dos princípios decisivos que daí emerge é de que uma sociedade liberal precisa ser neutra a respeito de questões sobre o constitui uma “vida boa”: cada indivíduo teria para si qual é o modo de ser que melhor cumpre essa exigência, sendo que o Estado não deveria tomar partido nessa questão. Para essa corrente, a religião e suas visões de “vida boa” se resumem a um assunto privado.

Rawls (1997), um dos mais importantes representantes dessa corrente, entendia como estritamente “racional” excluir de seu roteiro teórico qualquer preocupação do conteúdo da “vida boa”. Ele pensava que esse era um assunto tão privado que o uso público da razão deveria ser mediado apenas por considerações profundas acerca da neutralidade dos horizontes morais, isto é, por princípios que não pressupõem uma determinada forma de vida seja mais correta ou mesmo melhor em relação às outras – uma ideia de que é possível, individualmente, tomar uma distância “segura” do mundo social para resolver seus conflitos sem se envolver neles. No entanto, os sujeitos laicos e religiosos só podem satisfazer as expectativas normativas do papel de cidadãos liberais se cumprirem também certas condições epistêmicas. Em um estado democrático, apenas esse uso discursivo da razão deve considerado para decisões políticas legítimas, como também poderão ser justificadas de forma imparcial, se à luz de razões geralmente acessíveis, ou seja, igualmente justificadas em relação aos cidadãos religiosos e não religiosos, bem como aos cidadãos de confissões



diferentes. Uma regra que não pode ser justificada de forma imparcial é ilegítima, pois reflete o fato de que uma das partes força sua vontade sobre outra. Os cidadãos de uma sociedade democrática são obrigados a justificarem-se uns aos outros dessa maneira, pois só assim o poder político pode desfazer-se de seu caráter repressivo.

R. Audi e N. Wolterstorff (1997) entendem-no como um “princípio de justificações laicas”. Segundo eles, “um cidadão tem uma obrigação *prima facie* de não defender ou apoiar qualquer lei ou política pública (...) a menos que haja e esteja disposto a oferecer razões laicas adequadas para essa defesa ou apoio” (p. 29). Audi entende que o princípio rawlsiano da neutralidade faz uma exigência que vai muito longe, ou seja, demanda que razões seculares devam ser suficientemente fortes para dirigir o próprio comportamento do cidadão. O *self* rawlsiano está, desde o início, preso a um contexto preconcebido.

Teorias como a de Rawls não se preocupam em explicar o que instiga os indivíduos a responderem a suas responsabilidades éticas e o que os mobiliza na busca de realização de bens: “O resultado é uma extraordinária desarticulação sobre um dos ideais constitutivos da cultura moderna” (Taylor, 1991, p. 18).

Em seus trabalhos, Taylor (1989, 1991, 2004) demonstra uma preocupação constante com o crescente individualismo contemporâneo. Por um lado, como ele destaca, há quem pense que o individualismo seja aquilo de mais importante que a sociedade moderna nos relegou, uma vez que as pessoas têm direitos que lhe asseguram exercer sua vontade nos mais diversos campos da vida. Tal autonomia do sujeito moderno lhe confere uma capacidade de escolha sem precedentes, de modo que, sob uma perspectiva essencialmente moderna, poderia se dizer que a liberdade humana encontra na modernização sua possibilidade de expressão máxima e os aparatos burocráticos e judiciários tendem a garantir escolhas individuais e evitar imposições coletivas. Por outro, no entanto, tais ganhos não se apresentam sem contrapartidas menos otimistas, como quando assistimos à decadência do interesse pelas questões da vida pública, substituída pela ênfase excessiva na vida privada. Em poucas palavras, a contemporaneidade possibilita a autoabsorção ao redor de interesses egoístas, mas o individualismo moral não esgota todas as possibilidades da ética da autenticidade.

Taylor (1991, 2007) alega que o individualismo moderno é um “excesso de *self*”, que nivela e reduz o significado das vidas humanas a sentidos “pobres” – questões menores se comparadas não só àqueles oferecidos pela religião, por exemplo, porque não atendem às demandas factuais da vida em sociedade, como a consideração ao próximo e a inserção coletiva de demandas que vão para além das preocupações consigo mesmo. O individualismo moderno achatou os sentidos do vivido e as inserções dos indivíduos na vida pública foram estreitadas.

Em *A secular age*, Taylor (2007) explica que a ordem civilizacional e o cristianismo eram elementos que caminhavam *pari passu* na Idade Média, de modo que a religião exercia o importante papel de organizar a vida pública e privada. Mais tarde, também as religiões





protestantes ofereciam dispositivos que funcionavam como auxílio/ persuasão/ pressão sobre seus membros. Esses dispositivos disciplinares foram internalizados, como o era a exigência de restrição sexual.

Contudo, no século XX, se assistiu a uma persistente pressão por liberação sexual. Tal “revolução cultural” se intensificou a partir dos anos de 1960, quando o número de pessoas em oposição superou o de simpatizantes a qualquer controle do tipo estabelecido por uma ética religiosa.

Assim, surgiam novos bens no âmbito da sexualidade e das políticas de gênero, que se configurariam sob as várias tendências da liberdade sexual e do feminismo, os quais estavam longe de se compatibilizar com as visões restritas das igrejas cristãs.

Nos séculos passados, a fé cristã esteve associada à ética da disciplina e do autocontrole. Na medida em que essa ética perdia sua credibilidade com o avanço da secularização da sociedade, principalmente no século XX, a busca por ser feliz não passava mais por uma vida sexual restrita ou baseada em promessas de recompensa após a morte, mas poderia exigir um rompimento brusco com essa ótica.

O protestantismo já havia operado certo deslocamento do ascetismo católico do além-mundo para o mundo cotidiano do trabalho. Nos países da Reforma, tal substituição já havia favorecido a valoração da vida cotidiana sob outro sentido orientador do que seja o viver bem, como o valor da “vida após a morte”, visto também que o sucesso econômico era tido como um sinal da graça divina.

No entanto, sob a questão da sexualidade, existe um ponto relevante para a autenticidade e para o individualismo contemporâneo, a ideia que as pessoas são livres para tomarem suas próprias decisões. A abordagem tradicional das igrejas cristãs dificulta o diálogo com demandas que não se coadunavam com suas doutrinas.

A liberdade moderna afrouxou os rigores de qualquer imposição religiosa no campo da moral. Em sociedades agrupadas ao redor de um conteúdo religioso, as pessoas se veem fazendo parte de uma ordem cósmica, na qual cada um tem seu lugar em um todo maior, enquanto o incômodo de nosso tempo parece justamente consequência de que as pessoas perderam o sentido de terem *grandes propósitos*, de acreditarem em algo pelo qual *valha a pena viver*.

Essa tendência de esvaziamento da vida pública em favor da vida privada já foi descrito por Tocqueville (1840/2012) no seu estudo sobre a democracia estadunidense. Para ele, o homem da sociedade democrática tende a preocupações mesquinhas e vulgares – porque esses cidadãos vivem sob a constante ameaça de serem encerrados “*tout entier dans la solitude de son propre coeur*” (p. 457).

Segundo Taylor (1989, 2007), na modernidade, os bens repousam sob um meio social e histórico mutável e plural, o que os tornam instáveis e móveis demais para que sejam apreendidas pela consciência subjetiva. Connolly (2004) explica, então, que Taylor usa de cautela quando se trata de fazer articulações morais para resolver esse dilema que se



estabelece na realidade, pois sua teoria visa preservar a pretensão de um encadeamento axiológico da experiência do *self*, ao passo que se recusa a conformar essa pretensão em uma questão estritamente epistemológica, como em Rawls:

[Taylor] tece uma linguagem que sugere a possibilidade de distorção reconhecível na articulação, ao mesmo tempo em que respeita a impossibilidade de se representar uma fonte transcendente tal como ela é em si mesma. Dito de outra forma, ele preserva a verdade como um objetivo ao qual se visa, negando que a verdade mais fundamental possa ser representada ou reduzida a conhecimento (p. 168).

Connolly (2004) ainda acrescenta uma segunda razão para a incompletude das fontes morais na modernidade. Na perspectiva do pensamento de Taylor, Deus não seria passível de representação, ou seja, não é passível de uma apropriação racional restrita. Nesse sentido, a religião é uma fonte insuscetível de articulação completa, não só porque o que existe sob a articulação dos bens na vida moderna é movido e alterado em um mundo denso de diferenças, contrastes e negações que não comportam o “dogmatismo” do discurso religioso, mas, sobretudo, porque a mais elevada fonte desse discurso, a ideia de Deus, é, em princípio, insuscetível de articulação para a razão humana. Dito de outra forma, Taylor procuraria garantir a possibilidade de se reconhecer o transcendente como a fonte mais elevada de nossos valores morais, assumindo os preceitos estabelecidos pela filosofia kantiana a esse respeito, isto é, da impossibilidade de sua articulação racional. O transcendente, por exemplo, pode ser fonte da articulação das *Confissões* de Santo Agostinho e da música de Mahler (por isso se trata de distorção), de tal modo que estas apontem para ele, ao mesmo tempo em que ele não pode ser plenamente representado ou articulado por elas.

Segundo Abbey (2000), Taylor busca investigar os bens que os homens buscam ao agir. Sua filosofia se contrapõe as teorias liberais clássicas ao destacar a força que a articulação dos bens por meio da linguagem tem na vida das pessoas. Taylor (2000b, 2009, 2011, 2014) também aponta para a necessidade de que a religiosidade seja reconhecida também como um elemento constituinte da vida pública, sem, no entanto, apresentar as exigências de se sobrepor aos demais como fonte moral dominante, como fora o caso em momentos históricos precedentes. Para Maclure e Taylor (2010), a experiência religiosa é entendida sob a premissa da liberdade de consciência, e o que diferencia a posição individualista, que ataca a religião como sendo opressora, da posição autêntica, é o respeito ao pluralismo:

as crenças que ligam a minha consciência e os valores que eu mais me identifico e que me permitem orientar-me em um espaço moral plural devem ser diferenciadas de meus desejos, meus gostos e minhas outras preferências pessoais, que são todos os quais podem contribuir para o meu bem-estar, mas que eu poderia passar sem ter a impressão de me trair ou me desviar do caminho que escolhi. A não satisfação de um desejo pode me indispor, mas geralmente não atinge o núcleo de valores e crenças que me



definem de forma mais fundamental; não me infligir um “dano moral” (p. 98).

### Os significados da secularização

Os conflitos contemporâneos em torno em torno de diferentes fontes morais se refletem em narrativas rivais do advento da modernidade.

Existem pessoas que entendem o advento da civilização moderna como uma espécie de declínio consumado. Taylor (1991) assim resume:

Perdemos o contato com a terra e seus ritmos, que nossos antepassados tinham. Perdemos contato conosco e com nosso próprio ser natural, e somos levados por um imperativo da dominação que nos condena à batalha incessante contra a natureza, tanto interna, quanto a que está ao nosso redor (p. 94).

Tal queixa se volta contra certa narrativa “descrente”, que aposta na simples descoberta da modernidade: “os homens constatam, graças ao progresso da ciência, que a religião era uma ilusão; eles, então, abandonam-na, e é assim que a cultura moderna é secularizada” (Taylor, 1998, p. 35).

No entanto, ambas essas explicações subestimam a profundidade e a complexidade de nossas fontes morais. Segundo Taylor (2007), o surgimento da modernidade como um processo de secularização opera basicamente em três frentes.

A primeira conotação da secularização é o declínio da frequência aos cultos religiosos e a diminuição na proporção de fiéis autodeclarados. Taylor (2007) não afirma expressamente que o número de ateus é maior do que o de religiosos, mas de que presenciamos uma mudança comportamental, quando a moral e a ética disciplinar das religiões cristãs não servem mais de motivação do agir.

A segunda é o recuo da presença religiosa na vida coletiva. Isso pode ser observado pelo avanço da laicidade nas instituições sociais e políticas, resultado definitivo da separação formal entre Estado e religião. Taylor (2007) recorda que atos religiosos como orações antes do início de uma assembleia pública eram praticamente obrigatórios durante a Idade Média, enquanto hoje eles são essencialmente facultativos, quando não são abertamente repudiados, já sua *performance* não acrescenta nenhum elemento de validade legal ao ato público. É nesse sentido que se costuma afirmar que a religião deixou o campo dos interesses públicos para ser assunto apenas do privado.

Ainda quanto à segunda conotação, se observa uma intrínseca relação entre a configuração do espaço moral, ponto central da reflexão de Taylor (1989, 1991, 2000a, 2004), com o âmbito propriamente econômico e político da vida coletiva moderna. As relações de produção, no contexto do capitalismo tardio, visam configurar modos de vida permeados por um utilitarismo acentuado, encontrando-se foracluída qualquer racionalidade que não aquela específica da instrumentalização (dos meios de produção, dos produtos, do outro, da



natureza). O aprimoramento da técnica como finalidade em si mesma contribuiu para o perder-se de vista das fontes morais. Avaliados sob o prisma da razão instrumental, quaisquer bens que não se alinhem aos ideais de “produtividade” ou “progresso” crescentes são relegados a segundo plano, de modo que o próprio debate a respeito de tais temas se encontra, nos termos de Taylor (1991), submerso em uma “atmosfera de desarticulação” (p. 18). Ou seja, a própria possibilidade de debater a respeito de temas importantes depende da superação das restrições impostas pelo uso indiscriminado da razão instrumental, na direção de um resgate de modos de reflexão e ação que historicamente foram perdidos.

Assim, o que se observa é que as instituições e a estrutura das sociedades tecnológico-industriais acabam por restringir as escolhas individuais e comunitárias ao induzirem a aplicação indiscriminada da razão instrumental às deliberações morais e políticas de caráter crucial, aquelas nas quais por sua natureza o uso da razão instrumental revela-se insuficiente e, muitas vezes, danoso. Critérios como o de “custo-benefício” para questões de natureza moral poluem o correto entendimento da situação. A razão instrumental pode conduzir a cenários perturbadores, quando vidas humanas são calculadas com um equivalente em dinheiro. Politicamente, a razão instrumental se apresenta simulada sob as diversas figuras da tecnocracia, nas quais a técnica se apresenta como horizonte último de toda ação humana, podendo ser inclusive muitas vezes considerada enquanto fim em si, como se, para todo e qualquer problema possível, houvesse sempre a possibilidade de um conhecimento *high-tech* que possibilitaria sua melhor resolução.

Não obstante, a ideia da sociedade tecnológica como uma espécie de “jaula de ferro” (Taylor, 1991, p. 93) simplifica demais a ligação entre desenvolvimento científico e moralidade. Não se trata, como em Foucault, de uma análise institucional que conserva um conceito de poder que se oculta nas práticas discursivas, pois a perspectiva tecnológica teve de começar antes que as instituições pudessem desenvolver-se.

Por isso, Taylor (2007) discorre sobre um terceiro significado que é possível extrair da secularização moderna. Para esse autor, esse fenômeno alterou as próprias condições de crença. Isto é, a secularização é uma situação de todo um contexto de vida cotidiana que não é mais norteado por qualquer discurso que monopolize o acesso ao transcendente.

As pessoas, religiosas ou não, buscam a plenitude (*fullness*) de suas vidas. A religião não oferece mais *a* via de realização da vida, mas *uma* possibilidade dentre outras. Na era secular, essa abertura no acesso ao sobrenatural funciona como uma espécie de humanismo autossuficiente, que permite valores orientados pelo individualismo, como a busca pelo prazer e pela autenticidade:

a mudança que eu quero definir e traçar é aquela que nos leva de uma sociedade em que era praticamente impossível não acreditar em Deus, em que a fé, mesmo para o mais fiel crente, é uma possibilidade humana entre outras. Posso achar inconcebível que eu abandonaria minha fé, mas há outros, inclusive possivelmente alguns muito próximos a mim, cujo modo



de vida eu não posso, com toda a honestidade, descartar como depravado, cego ou indigno, que não tem fé (pelo menos não em Deus, ou o transcendente). A crença em Deus não é mais axiomática. Existem alternativas. E isso também provavelmente significa que, pelo menos em certos meios, pode ser difícil sustentar a fé. Haverá pessoas que se sentem obrigadas a abandoná-la, mesmo que lamentem sua perda. Esta tem sido uma experiência reconhecível em nossas sociedades, pelo menos desde meados do século XIX. Haverá muitos outros para quem a fé nunca pareça ser uma possibilidade elegível. Certamente há milhões de pessoas hoje para quem isso é verdade (Taylor, 2007, p. 3).

A experiência de plenitude no estágio atual é algo do tipo “*petits et vulgaires plaisirs*”, pois mesmo para alguém religioso, o chamado ao transcendental é mais um bem (dentre outros) da vida moderna.

Muitos ocidentais estão expostos a diferentes opiniões sobre a experiência com o transcendente, por isso expressões radicais como a dos ateístas ortodoxos ou a dos religiosos fundamentalistas nunca poderiam deparar-se com aquele cenário que Taylor (2007) se propõe a descrever. Trata-se de um vasto e contestado campo de crenças em disputas, nenhuma delas tendo acesso privilegiado ao *status* de verdadeira, e cuja própria validade daquilo que se crê é posto em questão. O foco são as impressões daquelas expressões de dúvida e de ânsia, de fé e de questionamento que, já que uma vez que na era secular a distinção entre o crente e o não-crente não é tão simples, mostram que acreditamos ao mesmo tempo em que duvidamos, e não ou se acredita ou se duvida

Por isso, Taylor (1991) defende que existe um ideal de racionalidade moral mesmo em questões tidas exclusivamente da ordem da razão instrumental. A razão instrumental favorece nosso controle sobre o ambiente, que pode servir a um projeto imoral de dominação, mas também favorece a autodeterminação da liberdade humana. A responsabilidade e a vida cotidiana, dois valores associados ao ideal de autenticidade, conferem um lugar crucial à razão instrumental, articulando uma espécie de “ética do cuidado”. Essa razão também pode ser animada por um sentimento cuja benevolência prática, que é também um dos registros de nossa sociedade tecnológica.

A secularização oferece um enquadramento alternativo quando encarada de um ponto-de-vista plural. Ao invés de entendê-la puramente em um contexto de avanço tecnológico sempre crescente, talvez animada por um sentimento ambíguo de poder e liberdade, o autor propõe compreendê-la no registro de uma ética da autenticidade, em que as identidades individuais e coletivas são mais ricas e complexas do que um princípio pretensamente atemporal determinado exclusivamente pela razão. A narrativa “descrente” vê o avanço da modernidade como uma ruptura epistemológica entre razão secular e pensamento religioso, com a vantagem para o primeiro. Seu discurso, econômico e político, e que visa restringir as escolhas individuais e coletivas aos critérios de “custo-benefício”, tem alguns pontos a seu favor, mas as democracias contemporâneas, a medida que elas se tornarem



progressivamente mais diversas, “terão que passar por uma redefinição de suas identidades históricas, que podem ser de longo alcance e dolorosa” (Taylor, 2009, p. 1161).

### **A presença da religião na organização da vida social**

O ideal de autenticidade surgiu no Ocidente como uma consequência do declínio das sociedades hierárquicas. Nessas sociedades, a identidade social era fixada pela posição de cada indivíduo determinada muitas vezes pelo nascimento. O advento das sociedades democráticas não levou simplesmente ao fim desse fenômeno, já que as pessoas ainda são retratadas por seus papéis e classes sociais. No entanto, esse ideal solapou a identificação socialmente derivada, pois as democracias entendem cada vez mais que seus cidadãos têm seus próprios valores, e que a posição moral dominante deve ser a do respeito mútuo.

Nesse sentido, as sociedades democráticas pressupõem algum nível separação entre as igrejas e o estado, de modo a resguardar a liberdade de consciência de seus cidadãos. O estado não deve ser mais oficialmente ligado a nenhum tipo de confissão religiosa, exceto de uma maneira largamente simbólica, que não solape as exigências de neutralidade e de distanciamento. Isso significa, pelo menos, que ninguém pode ser forçado a aderir a uma religião ou a qualquer tipo de crença assemelhada, e que não existe nenhuma religião ou crença privilegiada, já que todas devem ter o mesmo *status* de dignidade, além de que todas as famílias religiosas têm o direito de serem ouvidas.

Para reconstruir a formação das “sociedades autênticas”, Taylor trabalha com tipos ideais, e sua preocupação é antes rastrear as formas do imaginário social do que fazer um registro pontual das peculiaridades do desenvolvimento de formas de socialização pelo Ocidente.

Taylor (2007) intitula de “paleo-durkheimiano” o modelo de interação entre estado e religião característico principalmente nos antigos países católicos, cuja dimensão espiritual religiosa guardava certo distanciamento do cenário político, mesmo que subsistisse um sentido de dependência metafísica entre o estado e Deus. A religião católica oferecia ao indivíduo uma ligação ôntica com o transcendente, o que persiste mesmo com o avanço do desencantamento das práticas sociais. Nessas sociedades, aquilo que é socialmente considerado sagrado é fornecido pela ação da Igreja.

Nas sociedades protestantes, o modelo é diferente. Taylor (2007) classifica-as de “neo-durkheimianas”. Nelas, a figura do transcendente está presente entorno do próprio projeto civilizacional. Existe uma identificação direta entre indivíduo e sociedade, sem a mediação de uma igreja, por meio de uma verdadeira “identidade política” (*political identity*):

A fase “paleo” corresponde a uma situação na qual um sentido de dependência ôntica do Estado sobre Deus e o tempo divinizado (*higher times*) ainda estão presentes, ainda que possa ser enfraquecido pelo desencanto e pelo espírito instrumental; enquanto nas sociedades “neo”, Deus está presente porque é em torno do seu Projeto que a sociedade é organizada. É





isso que entendemos como a identificação de uma descrição comum de nossa sociedade, o que poderíamos chamar de sua “identidade política” (Taylor, 2007, p. 455).

A sociedade estadunidense pós-independência é o exemplo clássico de sociedade liberal, mas historicamente esse modelo foi constituído em outra sociedade. A primeira sociedade “neo” foi a Grã-Bretanha, porque o rompimento da monarquia inglesa com o papado abriu o caminho para a fundação de uma religião nacional. Embora a Igreja Anglicana tenha herdado o ritual e o cerimonial das práticas católicas da Idade Média, como na tradição que surgiria aos poucos entre as igrejas protestantes, a ligação com o sagrado se desvencilhou do monopólio da religião em direção à organização da sociedade.

O imaginário social das sociedades “neo-durkheimianas” associa certa disposição divina na implementação daquele determinado estado. Na Inglaterra, durante um longo período, a cristandade era identificada com certo padrão moral, geralmente condensado sob a forma de “decência”, e a missão nacional era ser seu portador no cenário internacional. Isso possibilitou o surgimento do nacionalismo inglês que, em seus primórdios, era amparado pela associação entre cristianismo e ordem civilizacional. Nos Estados Unidos, as igrejas protestantes e, mais tarde, também as católicas difundiram a ideia de que a missão divina do país era garantir e espalhar a democracia liberal pelo mundo.

No imaginário social das primeiras sociedades “neo-durkheimianas”, a religião participa de forma central na composição da identidade política. Dessa maneira, como não existe nenhum monopólio ao acesso da vida comunitária, qualquer cidadão é igual perante aos demais naquilo que se refere à vida religiosa ou política.

Por outro lado, no modelo “paleo-durkheimiano”, a esfera do sagrado está circunscrita a uma esfera não-política de socialização. As sociedades “paleo”, cujo principal modelo são as monarquias católicas europeias, não só o acesso ao sagrado era hierarquicamente monopolizado pela Igreja Católica, por que entre o divino e o fiel existia a autoridade do religioso, mas também por que no campo político os assuntos de interesse público não estavam a cargo do cidadão comum, e entre ele e os rumos da nação estava a autoridade do rei.

A dimensão religiosa ganha contornos civilizacionais nas sociedades protestantes e, a partir disso, seus integrantes se apropriam de bens tais que os permitem se distinguir enquanto uma sociedade distinta das católicas. O imaginário social do cidadão das sociedades ditas “neo” contrasta sensivelmente com aquele das sociedades “paleo”, pois, para o primeiro, a relação com o conjunto da sociedade não dissocia a forma política da religiosa.

Eventualmente, as formas “neo” foram se expandindo para outras realidades políticas. O modelo estadunidense em que organização política e identidade religiosa servem de substrato para o surgimento de movimentos nacionalistas pode ser aplicado, com as devidas ressalvas, às lutas nacionais na Irlanda e na Polônia. Na França, graças a uma série de



questões particulares, a transformação do imaginário social do modelo “paleo” para o “neo” ocorreu sob uma ótica não-religiosa, o que não significa que havia negação a algum tipo de acesso ao transcendente.

Para Taylor (2007), nosso tempo já não é o mesmo daquele do modelo “neo”; ele apresenta a contemporaneidade, resultado das sucessivas revoluções individualistas, como um tempo “pós-durkheimiano” em que a ligação com a religião ainda ajuda a identificar as diferenças. Embora no imaginário social “neo” é absurdo se filiar a uma religião cuja crença um sujeito não compartilha, o acesso ao transcendente ocorre pela via da articulação entre fé e civilização. A situação da sociedade “pós” é a mesma naquilo que se refere à liberdade religiosa, mas o acesso ao transcendente foi alterado: não existe mais a ideia de se aderir a uma transcendência que não seja a *própria*, a *individual*. Já que não existe mais qualquer recurso a um aparato civilizatório, o que está em jogo agora são as demandas do *self* autêntico.

Taylor (2007) insere as sociedades “neo” naquilo que ele chama de “era da mobilização”, quando o papel do apelo nacional preenchia a demanda pela vida plena. Uma vez que essas relações foram questionadas, que o Estado (e a religião) foi “desmascarado” como opressor, as demandas do indivíduo são com ele mesmo. Vivemos, então, naquilo que Taylor chama de “era da autenticidade”.

A “era da autenticidade” não se caracteriza pela recusa do acesso ao sagrado. Significa apenas que vivemos num tempo, diferente daquele dos homens das sociedades “paleo” e “neo”, em que os campos da política e da religião não se tocam e a relação com ambos foi preenchida pelas demandas do indivíduo.

Para Taylor (1991), tal desarticulação entre indivíduo e sociedade se desdobra em uma incapacidade de se lidar com questões que extrapolem a esfera individual e exijam a integração da política com outras áreas. Como exemplo, ele cita nossa dificuldade de lidar com a poluição e as ameaças ao meio-ambiente. Uma sociedade estruturada em torno de valores individualistas não é capaz o suficiente de mobilizar seus atores a extrapolar suas esferas de interesse. Isso se deve, em grande medida, à desarticulação das grandes narrativas no cenário político. As sociedades de tipo “pós”, estruturadas em torno da razão instrumental, impõem aos seus cidadãos uma perda naquilo que as sociedades de tipo “neo” tinham como projetos civilizatórios.

Por um lado, vivemos uma abertura para o individual, para o autêntico, mas sob o risco de nossas escolhas serem reduzidas a operações de tipo custo-benefício. As próprias incursões pelo campo do individual têm se mostrado um verdadeiro artilho: é muito difícil manter um estilo de vida próprio numa sociedade cada vez mais massificada. Por isso, Taylor (1991) credita alguma possibilidade de instauração de ditaduras brandas – governos *suaves* e *paternalistas* – nesse recuo do cidadão contemporâneo à esfera do privado. Vivemos sob o constante perigo de alienação da esfera pública e da perda do controle democrático das decisões políticas.



## Considerações finais

Ao analisarmos o mal-estar entre autenticidade e religião na obra de Taylor, mostramos que aquilo que está no centro da questão são as disputas pelos ideais em torno da vida autêntica como um hiperbem (*hyper good*). Esse conflito, basicamente moderno, foi intensificado nos anos de 1960, quando ganhou força os movimentos âmbito da sexualidade e das políticas de gênero, que passaram a disputar com a religião os ideais em torno do que seria ter uma “vida boa”.

A liberdade moderna afrouxou os rigores de qualquer imposição religiosa no campo da moral, e foi acompanhada pela tendência de esvaziamento da vida pública em favor da vida privada. No campo religioso, isso passou a significar que o transcendente até pode ser fonte da articulação da ação, mas ao mesmo tempo em que ele não pode ser plenamente representado ou articulado pelo agir.

Por outro lado, há convergências entre religião e vida autêntica que não se expressam necessariamente como um mal-estar, é o que demonstra o processo de secularização, pelo menos entendido na acepção ampla de Taylor. Pois, apesar de aparentemente contradição entre religião e autenticidade, a secularização é menos totalizadora do que se pretende, ou seja, ela abre espaço a ambas. E, mesmo que a religião venha perdendo espaço na vida pública, e que o número de praticantes e a frequência a cultos venham diminuindo, não podemos confundir isso com um suposto ateísmo pretendido pelo processo de racionalização.

A abertura ao sobrenatural na modernidade funciona como um apêndice de uma filosofia humanista, que abriga inclusive valores orientados pelo individualismo, como a busca pelo prazer e pela autenticidade, e sobre esses a religião se assenta como um valor paralelo. Isso significa que o recurso ao secular não refuta o argumento de que a experiência religiosa possa fornecer um fundamento à filosofia moral, mas, em termos da ética da autenticidade, a religião só pode pretender ser parte da fundamentação da moralidade contemporânea, desde que esse fundamento oferecido não tenha a pretensão de ser exclusivo.

Percebe-se, então, o caráter inclusivo da filosofia de Taylor, que se apoia em análises diversas, e cujo conjunto procura incluir as situações modernas mais significativas para a compreensão da formação de nossa identidade. Em cada uma daquelas passagens, agrupadas sob o tema de um *mal-estar*, a própria ideia de crise da modernidade permite um ponto de vista capaz de *flexibilizar* ou ainda mesmo *diminuir* a própria ideia do *mal-estar*. Aqui podemos ver o argumento de que em conjunto com uma modernidade instrumental e tecnocrática há também uma modernidade, que ao aprofundar em seu âmago as potencialidades surgidas com o avanço de concepções individualistas, se abre ao



multiculturalismo. A vida religiosa é ainda, na acepção de Taylor, um bem, mas um bem levado a cabo por uma ética da autenticidade.

A secularização moderna é um processo no qual a religiosidade não é mais um comportamento exigido, mas existe como uma possibilidade legítima de abertura para o transcendente – ainda que paire a suspeita de que a religião, com seu discurso cósmico e de autoridade moral, possa ser uma ameaça aos valores da ética da autenticidade, o que gera uma tensão que se insere em outra maior, entre o indivíduo e a sociedade, enquanto desafio ético e político da própria modernidade. Desafio, portanto, de reconquistar o âmbito dos bens morais e políticos que ultrapassam a estreiteza e a mesquinha dos valores de uma ética da autenticidade em muitos sentidos degradada, sem recusar a legitimidade ou contrariar o movimento profundo do ser autêntico, visto que o *self* só se realiza na vida em sociedade.

## Referências

- Abbey, R. (2000). *Charles Taylor*. Teddington, Inglaterra: Acumen.
- Audi, R. & Wolterstorff, N. (1997). *Religion in the public sphere*. New York: Rowman and Littlefield.
- Bloom, A. (1987). *The closing of the American mind*. New York: Simon and Schuster.
- Connolly, W. (2004). Catholicism and philosophy: a nontheistic appreciation. Em R. Abbey (Org.). *Charles Taylor* (pp. 166-186). Cambridge: Cambridge University.
- Maclure, J. & Taylor, C. (2010). *Laïcité et liberté de conscience*. Montréal: Boreal.
- Rawls, J. (1997). the idea of public reason revisited. *The University of Chicago Law Review*, 64, 765-807.
- Taylor, C. (1985). Self-interpreting animals. *Philosophical papers* (pp. 45-76). Cambridge: Cambridge University.
- Taylor, C. (1989). *The sources of the self: the making of modern identity*. Cambridge: Harvard University.
- Taylor, C. (1991). *The ethics of authenticity*. Cambridge: Harvard University.
- Taylor, C. (1998). Le fundamental dans l'histoire. Em G. Laforest & P. Lara (Org.s). *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne* (pp. 35-52). Paris: CERF.
- Taylor, C. (2000a). A política do reconhecimento. Em C. Taylor. *Argumentos filosóficos* (pp. 241-274). (A. U. Sobral, Trad.). São Paulo: Loyola. (Original publicado em 1992).



- Taylor, C. (2000b). A política liberal e a esfera pública. Em C. Taylor. *Argumentos filosóficos* (pp. 275-304). (A. U. Sobral, Trad.). São Paulo: Loyola. (Original publicado em 1995).
- Taylor, C. (2004). *Modern social imaginaries*. Durham, Inglaterra: Duke University.
- Taylor, C. (2007). *A secular age*. Cambridge: Harvard University.
- Taylor, C. (2009). The polysemy of the secular. *Social Research*, 76 (4), 1143-1166.
- Taylor, C. (2010). *Imaginários sociais modernos*. (A. Mourão Trad.). Lisboa: Texto & Grafia. (Original publicado em 2004).
- Taylor, C. (2011). Why we need a radical redefinition of secularism. Em E. Mendieta & J. Vanantwerpen (Org.s). *The power of religion in the public sphere* (pp. 34-59). New York: Columbia University.
- Taylor, C. (2012). *A era secular* (J. Chaves. Trad.). Lisboa: Instituto Piaget. (Original publicado em 2007).
- Taylor, C. (2013). *As fontes do self: a construção da identidade moderna* (4a ed.). (A. U. Sobral & D. A. Azevedo, Trad.s). São Paulo: Loyola. (Original publicado em 1989).
- Taylor, C. (2014). How to define secularism. Em A. Stepan & C. Taylor (Org.s). *Boundaries of toleration* (pp. 59-78). New York: Columbia University.
- Tocqueville, A. (2012). *De la démocratie en Amérique* (12a ed.). Paris: Insitut Coppet. (Original publicado em 1840).

### Nota sobre os autores

*Felipe Henrique Canaval Gomes* é doutorando pelo Programa de Psicologia: Processos Culturais e Subjetivação, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto (FFCLRP-USP). Bolsista CAPES. E-mail: felipecanaval@live.com

*Gilberto Hoffmann Marcon* é psicólogo e mestrando com bolsa Fapesp pelo Programa de Psicologia: Processos Culturais e Subjetivação, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto (FFCLRP-USP). E-mail: ghmarcon@gmail.com

*Reinaldo Furlan* é doutor em Filosofia. Realizou estágio de pós-doutoramento na Universidade Jean Moulin, Lyon 3, França (2013-2014), com bolsa Fapesp e colaboração de Étienne Bimbenet. Atualmente é professor livre-docente da Universidade de São Paulo. Atua como professor de filosofia no curso de psicologia (graduação e pós-graduação) da FFCLRP-USP. E-mail: reinaldof@ffclrp.usp.br

Data de recebimento: 23/05/2017

Data de aceite: 15/11/2018