

A experiência religiosa segundo Charles Taylor

The religious experience according to Charles Taylor

Felipe Henrique Canaval Gomes

 <https://orcid.org/0000-0002-0271-5304>

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro
Brasil

Reinaldo Furlan

 <https://orcid.org/0000-0003-2117-3886>

Universidade de São Paulo
Brasil

Resumo

O artigo dialoga com o conceito de experiência religiosa em Charles Taylor. Nossa propósito é tanto confrontar a noção emergente de experiência religiosa da obra de William James com a concepção que Taylor formula, quanto inserir a noção tayloriana no contexto maior de sua obra. Como veremos, a experiência religiosa em Taylor não é pensada apenas como uma experiência místico-religiosa, conforme a abordagem de James, mas também, como uma experiência ético-moral. A partir da noção fenomenológica de mundo, traçamos a compreensão básica da crença no mundo pré-moderno, seguida das transformações modernas ocasionadas pelo desencantamento do mundo e pela Reforma Protestante. Em seguida, focamos a revolução cultural individualista do século XX, pondo em perspectiva os impactos na compreensão da crença. Para Taylor, embora a experiência religiosa tenha sido compreendida cada vez mais como uma experiência individual, o conteúdo dessa experiência ainda é coletivo.

Palavras-chaves: psicologia e religião; experiências religiosas; Charles Taylor; William James.

Abstract

The paper dialogues with the concept of religious experience in Charles Taylor. Our purpose is both to confront the emerging notion of religious experience in the work of William James with the conception that Taylor formulates, and to insert Taylor's notion in the larger context of his work. As we will see, the religious experience in Taylor is not only thought of as a mystical-religious experience, according to James's approach, but also as an ethical-moral experience. From the phenomenological notion of the world, we outline the basic understanding of belief in the pre-modern world, followed by the modern transformations caused by the disenchantment of the world and the Protestant Reformation. Then, we focus on the individualist cultural revolution of the 20th century, putting into perspective the impacts on the understanding of belief. For Taylor, although religious experience has been understood more and more as an individual experience, the content of that experience is still collective.

Keywords: psychology and religion; religious experiences; Charles Taylor; William James.

Para o filósofo canadense Charles Taylor, a experiência religiosa é um conceito largamente incompreendido. Relegada às sombras da modernidade secular, Taylor pensa que o estudo da experiência religiosa foi conduzido no lusco-fuso: tomada como marca do domínio da irracionalidade, do misticismo e da passividade, ela foi tida como a noite do pensamento filosófico e científico. Mas isso não passaria de um grande equívoco.

Como tratado pela atual psicologia da religião, o conceito de experiência religiosa tem suas fontes tanto na filosofia da religião e na teologia, quanto na psicologia científica. Primeiramente formulado pelo psicólogo estadunidense William James, os posteriores psicólogos da religião também foram buscar outras implicações para esse conceito nas obras de Friedrich Schleiermacher e Rudolf Otto. Imersos em uma determinada tradição do cristianismo, anglo-saxônica e protestante, esses três autores imprimiram as duas características mais marcantes da atual compreensão da experiência religiosa: “o sentimento e a individualidade” (Paiva, 1998, p. 154).

A leitura de Taylor sobre a experiência religiosa também não estaria livre de perspectivas políticas e morais. Tal como James é acusado de partir de uma perspectiva protestante e individualista, Gordon (2008) alega que o relato tayloriano sobre a relação entre autorreflexividade religiosa e a história política do ocidente está embutido dentro da tradição do Catolicismo progressista, da qual Simone Weil foi uma de suas mais destacadas expressões. Em todo caso, se, em James, a influência do protestantismo e do individualismo moral está presente de maneira mais sublimar ou irrefletida do que propriamente articulada (Niebuhr, 1997), Taylor descreve as manifestações religiosas contemporâneas a partir de um cenário moral com implicações políticas explícitas (Bardon, 2016; Decothé Junior, 2018; Oliveira, 2022).

Por outro lado, Taylor (2002) destaca que a experiência religiosa, como formulada por James, limita-se a uma espécie de câmara místico-individualista, que articula a experiência religiosa com reflexões ético-morais. Mais precisamente, Taylor (2007) alega que a experiência religiosa precisa ser entendida a partir de uma tradição mais ampla do pensamento ocidental, levando em consideração, inclusive, uma leitura mais abrangente das fontes filosofia da religião e da filosofia moral ocidentais, a fim de compreender algumas manifestações contemporâneas que escapam à conceituação jamesiana. A seu ver, parte da explicação está em retomar o cenário religioso-moral que levou a cristandade latina de uma civilização em que a crença em Deus não era contestada, e, em certo sentido, não era problemática, a uma civilização em que a crença é entendida como “uma opção entre outras, e, frequentemente, nem sempre a mais fácil de abraçar” (Taylor, 2007, p. 3, tradução nossa¹).

Nesse sentido, nas páginas a seguir, apresentamos a leitura tayloriana da

¹ Todas as traduções no artigo são nossas.

experiência religiosa inserida em uma leitura da vida moral moderna. Nossa intenção é mostrar que a experiência religiosa em Taylor não é apenas uma experiência mística, mas, sobretudo, uma experiência ético-moral, isto é, uma experiência que não nos desloca ou retira do mundo, mas que partilha sua cosmovisão com outras experiências ético-morais de nosso tempo.

A fim de atingir esses objetivos, dividimos o artigo em quatro partes. Na primeira, discorremos sobre o conceito de experiência religiosa em James, problematizando-o a partir da leitura de Taylor. Nas segunda e terceira seções, apresentamos um quadro esquemático do que era a religião antes e depois do advento da modernidade. A ideia aqui é apresentar o que seria o mundo fenomenologicamente percebido, isto é, o contexto em que a experiência da religião foi e é entendida. Por fim, tratamos da experiência religiosa nos dias de hoje. Na conclusão, buscamos destacar as principais características da visão de Taylor sobre a experiência religiosa, ressaltando as diferenças entre seu conceito e o de James.

As encruzilhadas de um conceito

Segundo James (1902/2002), a experiência religiosa é um tipo de experiência que pode ser encontrada apenas nos indivíduos, considerada, primordialmente, a partir “[d]os sentimentos, [d]os atos e [d]as experiências de homens individuais em sua solidão, na medida em que eles se apercebem de estar em relação com tudo o que consideram divino” (p. 29-30). No cerne dessa leitura, carregada de individualismo religioso, está a polêmica de James contra o eclesiasticismo e dogmatismo das religiões estabelecidas, que escondem, ou pelo menos ofuscam as experiências religiosas “originais”:

Devemos procurar antes as experiências originais que estabeleceram padrões para toda essa massa de sentimentos sugeridos e conduta imitada. Essas experiências só podemos encontrar em indivíduos para quem a religião existe não como um hábito maçante, mas como uma febre aguda (James, 1902/2002, p. 11).

Na visão de James, as instituições religiosas ocupam apenas um papel secundário na vida religiosa moderna. A verdadeira experiência é individual, é vivida por meio dos sentimentos e não via os discursos, os rituais e as fórmulas das religiões estabelecidas. Estes, ao contrário, são o sintoma da morte de uma religião:

quando uma religião se tornou uma ortodoxia, seus dias de interioridade acabaram: a primavera está seca; os fiéis vivem exclusivamente [de experiências] de segunda mão e apedrejam os [novos] profetas. A nova igreja, a despeito de qualquer bondade humana que ela possa promover, pode ser considerada doravante como uma aliada firme em todas as tentativas de sufocar o espírito religioso espontâneo e de parar todos os borbulhões posteriores da fonte da qual em dias mais puros ela extraiu sua própria fonte de inspiração (James, 1902/2002, p. 263).

Em comento, García-Alandete (2009) destaca que “os estados místicos de

consciência são a raiz e o centro da religião pessoal” (p. 121) em James. Ele pondera que a experiência religiosa jamesiana descreve as quatro características a seguir:

1. Inefabilidade. A experiência mística é inherentemente incomunicável, não pode ser adequadamente expressa por meio de recursos linguísticos comuns. Isso torna as experiências místicas mais próximas dos estados afetivos do que dos intelectuais, o que é sua nota dominante. Da mesma forma, estaria relacionada ao fato de que as expressões mais utilizadas são negativas (apofânticas) e paradoxais, para se referir à divindade e ao estado de êxtase místico. A linguagem usada pelos místicos para comunicar sua experiência, na medida do possível, geralmente faz uso de metáfora, paradoxo e antítese, superlativos e diminutivos, sendo uma linguagem autoimplicativa e testemunhal.
2. Qualidade de conhecimento, de penetração em verdades inacessíveis à inteligência discursiva, de iluminações e revelações. A realidade se torna transparente e os mistérios da existência são diluídos em um ato de conhecimento que está além da inteligência comum.
3. Transitoriedade, caráter temporariamente transitório. O estado místico pode variar em duração uma vez alcançado, de alguns momentos a horas, mas passa. Novos episódios de arrebatamento místico podem ser experimentados novamente, mas eles sempre acontecem novamente. Às vezes, o êxtase é alcançado apenas uma vez na vida, bastando, no entanto, ter efeitos significativos na vida do indivíduo que o experimentou.
4. Passividade. Embora possam ser provocados, os estados místicos são experimentados como se a vontade pessoal fosse subjugada, cativada e dominada por um poder superior. O indivíduo sente-se capturado, inundado pela Graça, possuído pelo Espírito etc. (García-Alandete, 2009, p. 122).

Desse modo, o conceito de experiência religiosa em James dispõe a compreender a experiência religiosa como um acontecimento eminentemente personalista, irracional e inefável. A fim de enquadrar tal conceito de experiência em perspectiva histórica, Taylor (2002) aponta que a abordagem exclusivamente subjetiva não é, necessariamente, uma inovação jamesiana, e sim fruto de uma longa tradição da cristandade latina:

Desde a alta Idade Média, podemos ver uma ênfase cada vez maior em uma religião de compromisso e devoção pessoal sobre formas centradas no ritual coletivo. Podemos ver isso tanto em movimentos e associações devocionais, como os Irmãos da Vida Comum no século XV, quanto nas demandas feitas pelas hierarquias e líderes da igreja sobre seus membros. Um exemplo precoce deste último é a decisão do Concílio de Latrão em 1215 de exigir que todos os fiéis se confessassem e recebessem a absolvição de um padre, além de receber a comunhão pelo menos uma vez por ano (p. 9).

Segundo Taylor (2002), o apelo a uma religião pessoal está na origem do cristianismo. Ele lembra, por exemplo, que na Bíblia, o salmista alega que Deus se comprazia com o compromisso pessoal de seus fiéis: “Os sacrifícios para Deus são o espírito quebrantado; a um coração quebrantado e contrito não desprezarás,

ó Deus" (Salmos 51:17). Mas a dinâmica desse apelo ganhou a configuração que conhecemos hoje a partir do final da Idade Média, quando houve uma constante demanda por se adotar "uma forma de religião mais pessoal, comprometida e interior" (Taylor, 2002, p. 9). Ainda durante esse período, cresceram os movimentos de pregação e de rigor religioso, tanto ligados a setores da Igreja, como os frades mendicantes, até outros movimentos devocionais oriundos de setores leigos. Todos eles almejavam propagar uma vida religiosa mais cometida, mais cristocêntrica e centrada na fé: "Eles vinham pressionando (...) a 'levar sua religião a sério'", isto é, levar a religião "pessoalmente, mais devotamente, interiormente, mais comprometida" (Taylor, 2002, p. 11).

Mas a demanda por uma religião mais pessoal do final da Idade Média ganhou novos contornos com a Reforma Protestante, que tendeu não apenas a apelar para o sentimento e para experiência individual como núcleo da vida religiosa, como também a deslegitimar as manifestações religiosas coletivas em favor das primeiras: "O objetivo de declarar que a salvação vem pela fé era desvalorizar radicalmente o ritual e a prática externa em favor da adesão interior a Cristo como Salvador" (Taylor, 2002, p. 9-10). Os reformistas e, mais tarde, também os contra-reformistas católicos, "reprimiram as práticas mágicas e, depois, aquelas facetas do ritual sacramental tradicional cristão que eles começaram a considerar mágicos; para os calvinistas, isso incluía até a missa" (Taylor, 2002, p. 14). Para os reformadores e, no extremo, para os calvinistas, não era apenas que o ritual externo não tivesse qualquer efeito religioso que se desejasse, mas também que acreditar que o ritual dispusesse de algum sentido religioso seria uma vã presunção humana, uma vez que, como defenderam primeiro os nominalistas medievais, e depois os reformistas protestantes, os rituais não podiam controlar, ou mesmo sugerir a vontade divina, já que "o superagente que é Deus relaciona-se com as coisas como sendo livremente dispensáveis de acordo com seus propósitos autônomos" (Taylor, 2007, p. 97).

James, pelo menos nesse sentido, comenta Taylor (2002), busca ser fiel a essa expressão da religiosidade moderna.

Taylor (2002, 2007) pondera, no entanto, que a relação entre o apelo a uma religião mais pessoal e o ritual coletivo nem sempre foram, necessariamente, opôniveis entre si, mas configurados em várias formas de complementariedade. No mundo católico, onde o chamado da Reforma se sentiu de maneira menos intensa, a presença dessas complementariedades ainda é notável. Mas, nas sociedades do Atlântico Norte, onde o movimento em direção à interioridade foi mais longe, a ênfase na religião pessoal, em oposição à prática coletiva, pode parecer inteiramente compreensível e até mesmo axiomática.

Então, para Taylor (2002), James se posicionou radicalmente ao lado desse tipo de religiosidade protestante, já que defendia que essa seria a "verdadeira" experiência religiosa, em oposição a outras, sobretudo àquelas em que a comple-

mentariedade com as práticas coletivas ainda ocorria.

Taylor (2002) salienta que o apelo a um envolvimento pessoal, cometido e interior é um aspecto central não apenas para a religiosidade moderna protestante, mas também para outras formas de experiências, sobretudo para as de orientação secular. Em uma variante que se tornou dominante entre agnósticos e ateus, a religião, tanto interior, quanto exterior, é desvalorizada, porque é tida como inseparável de uma conformidade irracional ou irrefletida:

A imagem subjacente de nossa condição é que achamos certas hipóteses mais agradáveis, mais lisonjeiras, mais reconfortantes e, portanto, somos tentados a acreditar nelas. É o caminho da masculinidade, coragem e integridade dar as costas a esses confortos fáceis e encarar o universo como ele realmente é. Mas tão fortes são as tentações de nos desviarmos desse caminho que devemos tornar um preceito inquebrável nunca dar nosso consentimento a menos que a evidência o compele (Taylor, 2002, p. 44).

Nessa versão do apelo pessoal, o compromisso interior liberta o crente de qualquer fonte de autoridade exterior, remetendo-o a um compromisso genuinamente pessoal e interior.

Para Taylor (2002), então, James se coloca no cerne da principal polêmica religiosa da cristandade latina dos últimos séculos desde a Reforma: o declínio da crença e da prática religiosa. A posição de James sobre experiência religiosa está voltada para a manutenção da legitimidade ética da crença, em um mundo em que se tornou eticamente possível não acreditar em Deus. Nesse sentido, Taylor e James partilham objetivos comuns. Ambos procuram se posicionar contra versões seculares que abnegam alguns tipos de legitimidade da crença religiosa na era moderna.

Mas, a despeito disso, Taylor (2002) aponta que a concepção de James sobre a experiência religiosa é falha. Ele alega que James se limita apenas à experiência individual, sem qualquer expressão social, e aos sentimentos, sem qualquer traço de linguagem ou racionalização. A religião como elã coletivo não encontra lugar na obra de James, porque ele tem uma leitura altamente negativa sobre a participação das igrejas e dos debates teológicos na vida religiosa. Ademais, James estava tão descrente do papel que qualquer linguagem pudesse assumir no cerne da experiência individual, que ele pensava que a participação das teorias teológicas e as formas racionalizadas da vida religiosa eram apenas experiências de segunda mão. Mas, com isso, James também minimiza a comunhão ético-moral da vida religiosa, um fenômeno talvez por demais “católico” ao seu olhar “protestante”. Desse modo, James “não consegue acomodar (...) o fenômeno da vida religiosa coletiva, que não é apenas o resultado de conexões religiosas (individuais), mas que de alguma forma constitui ou é essa conexão” (p. 24). A experiência individual envolve igualmente uma “conexão sacramental [que] é também essencialmente coletiva; aliás, tal conexão participa da natureza coletiva de outro tipo, uma em torno de um modo de vida comum” (p. 25).

Já para Taylor (2002, 2007), a Reforma e a Contra-Reforma transformaram o horizonte da prática religiosa, rompendo com as práticas comuns na era pré-moderna. Antigas formas de associar a religião à sociedade foram rompidas. O ritual coletivo perdeu apelo em vista da religião individual. Mas isso não significou o fim das práticas comuns, e sim sua transformação. Embora a religiosidade moderna tenha se desvinculado da relação com as sociedades políticas, isso não impediu o surgimento de outras conexões coletivas, que estão são completamente ausentes do conceito jamesiano de experiência religiosa. Então, diferentemente de James, o conceito de experiência religiosa de Taylor se pauta na reconstrução das conexões coletivas que foram transformadas pela Reforma.

Para entender a dinâmica dessa nova era, Taylor (2007) propõe pensar crença e descrença como “maneiras alternativas de viver nossa vida moral/espiritual, em sentido amplo” (p. 5), como configurações ou estruturas do “mundo”, no sentido fenomenológico que essa palavra adquire a partir dos trabalhos de Heidegger e Merleau-Ponty. Nesse caso, mundo não significa o conjunto de todas as coisas, isto é, o mundo independente de nossa existência. Ao contrário, no caso em tela, “mundo é algo que as pessoas habitam” (p. 557).

A acepção tayloriana de “mundo” se aproxima muito do que no *Dicionário de Filosofia* de Ferrater Mora (1941/1978) se denomina de “imagem de mundo” ou “cosmovisão”: trata-se do conjunto de intuições que particularizam um tipo de cultura humana e condicionam não apenas seus saberes, mas também englobam seus posicionamentos normativos em vista das coisas, tornando a concepção do mundo uma espécie de norma para ação. Nesse sentido, Taylor (2007) utiliza o termo “mundo” como aquilo que “dá forma ao que (...) [as pessoas] vivem (*experience*), sentem, opinam, veem etc.” (p. 557). Um “mundo”, nesse sentido, não é apenas uma relação individual, mas coletiva: é uma relação não apenas interior, como podemos ser levados a pensar pelos verbos viver, sentir, opinar e ver, mas uma relação de troca com os outros:

Nossa compreensão do mundo não consiste simplesmente em manter representações internas da realidade exterior. Nós mantemos tais representações, que talvez sejam melhor compreendidas em termos contemporâneos como sentenças consideradas verdadeiras. Mas estas só fazem sentido para nós porque são lançados no curso de uma atividade contínua de lidar com o mundo, como seres corporais, sociais e culturais. Esse enfrentamento nunca pode ser explicado em termos de representações, mas fornece o pano de fundo contra o qual nossas representações têm o sentido que têm (Taylor, 2007, p. 578).

Ou seja, para atingir tal compreensão representativa de mundo, é preciso “certa intelectualização; é preciso aceder à experiência vivida através de ideias que, muitas vezes, não estão disponíveis conscientemente para as pessoas envolvidas, a menos que sejam forçadas a articulá-las por meio de desafios e argumentos” (Taylor, 2007, p. 557). Mais precisamente, uma imagem do mundo não é apenas

aquilo que se sabe *a priori*, mas também aquilo que pode ser inferido e a partir do quê, e, mais importante ainda, como se deve imaginar, pensar e portar-se como um sujeito, como lidar com os outros, com a vida em sociedade e, de forma mais geral, como relacionar-se com a natureza: todos esses elementos compõem as premissas para que alguém seja reconhecido como um agente funcional, a quem se pode atribuir responsabilidade por suas ações, no contexto geral das sociedades ocidentais e modernas. É sobre esses elementos de fundo que vamos tratar nas seções a seguir.

O mundo encantado

Na seção anterior vimos que os reformadores protestantes, como também os contra-reformadores católicos, reprimiram as práticas do cristianismo tradicional que eles consideravam mágicas. Para Taylor (2002, 2007), eles foram uma das forças atuantes naquilo que Weber denominou de “desencantamento do mundo”. Nobre (2016) explica que esse termo significa, dentre outras coisas, “o advento das configurações religiosas que se racionalizaram a partir da redução ou da expulsão de práticas mágicas, ritualísticas e estereotipadas” (p. 148-149).

Antes da era moderna, o mundo era “encantado” (*enchanted*) – Taylor (2007) se vale aqui do antônimo da expressão weberiana. Aquilo que hoje entendemos como universo e, além do mundo físico e natural, também o humano eram um *universitas mundi*, um cosmos imaginado como ordenado e hierarquizado pela vontade de uma entidade transcendente. Nesse mundo, essa entidade, que poderia ser o Deus dos cristãos, estava presente em todos os lugares. Citando Febvre (1947), Taylor (2007) destaca que “a descrença em Deus era quase impensável para a grande maioria” (p. 556), já que pôr-se fora do mundo da religião, se tornar um “herege”, não era apenas uma questão de escolha pessoal, e aquele que recusasse ocupar seu papel no ritual coletivo punha em perigo a segurança de toda a comunidade:

Enquanto o bem comum estivesse ligado a ritos coletivos, devoções, pactos de aliança, não poderia ser visto apenas como uma questão privada, de um indivíduo que ele rompesse as fileiras, muito menos que ele blasfemassem ou tentasse profanar o rito. Havia uma imensa motivação comum para colocá-lo de volta na linha (Taylor, 2007, p. 42).

Taylor (2007) salienta que, na vida espiritual dos pré-modernos, a existência de Deus emergia em todos os âmbitos, mas destacando três configurações distintas que marcavam tal presença:

(i) Primeiro, os eventos do mundo natural eram entendidos como resultados diretos da ação de Deus, sendo também o meio que Ele se dava a entender aos humanos: os acontecimentos de ordem natural (tempestades, secas, grandes colheitas etc.), fossem benéficos ou maléficos, eram entendidos como uma mensa-

gem divina. Taylor (2007) salienta, então, que Deus estava presente na natureza não necessariamente apenas no sentido que os intelectuais tomistas tomavam a natureza, – como uma ordem que emana da vontade de Deus –; mais ainda, a natureza era o “*loci* dos grandes atos, das maravilhas que Deus forjou” (p. 92). Não havia menção à natureza fora do poder de Deus:

Pensar no pão é relacioná-lo com o maná que caiu no deserto, com os ritos da Páscoa dos judeus, com a última ceia, com o banquete celestial. O foco [desses modos de devoção] nos papéis dessas *gesta Dei* não deixa lugar para uma consideração sobre sua natureza, no sentido de um modo de ser estável que as governa, em abstração àqueles atos [de Deus]. Essa era uma espiritualidade amplamente seguida pelos monges eruditos da alta Idade Média, centrados como estavam nas Escrituras e em uma alegorização dos eventos sobre os quais liam (Taylor, 2007, p. 92).

(ii) Ademais, Deus também compunha o corpo social. A existência de um reino era, em última instância, resultado da vontade divina – e não mera ação humana no tempo secular, mas constituída no tempo superior, divino, pela graça e vontade do Criador. Como mostra Kantorowicz (1957/1998) em seu estudo sobre os dois corpos do rei, a existência de um rei não era apenas física, mas acontecia, em paralelo, no mundo sobrenatural.

Mas, para além da vida do estado, toda a vida comunitária, aquilo que hoje denominamos de sociedade civil, toda “a vida das várias associações que compunham a sociedade, paróquias, bairros, guildas e assim por diante, estava entrelaçada com o ritual e o culto” (Taylor, 2007, p. 25). Deus estava em todos os lugares da vida social. A ordem social se impunha pela vontade de Deus, e não pela ação humana, expressando a hierarquia do cosmos. A relação que existia entre indivíduo e sociedade não era de subordinação: cada um ocupava um papel na cadeia de comando que descendia diretamente de Deus, em escalas diferentes de honra e dignidade:

A sociedade era vista como composta de diferentes ordens. Estas precisavam umas das outras e se complementavam. Mas isso não significava que suas relações fossem verdadeiramente mútuas, porque elas não existiam no mesmo nível. Elas formavam uma hierarquia na qual algumas tinham maior dignidade e valor do que as outras. Um exemplo é a idealização medieval muitas vezes repetida da sociedade de três ordens, *oratores*, *bellatores*, *laboratores*: os que rezam, os que lutam e os que trabalham. Ficou claro que cada um precisava dos outros, mas não havia dúvida de que temos aqui uma escala descendente de dignidade; algumas funções eram em sua essência superiores a outras (Taylor, 2007, p. 164).

(iii) Por fim, a religião era “mágica”: o mundo era povoado de forças sobrenaturais (anjos, espíritos, demônios etc.) e a religião podia mobilizar essas forças, incluindo até mesmo o poder de Deus, em benefício dos humanos. Havia ameaças por todos os lados, mas Deus era a garantia que o bem triunfaría:

neste mundo, há toda uma gama de forças, que vão desde (para tomar o lado do mal por um momento) super-agentes como o próprio Satanás, sempre conspirando para cercar nossa condenação, até demônios menores, como espíritos da floresta, que são quase indistinguíveis dos *loci* que habitam e terminam em poções mágicas que trazem doença ou morte (Taylor, 2007, p. 33).

Ademais, a ação mágica crucial estava a cargo do conjunto da sociedade, ou de alguns indivíduos especiais. Sagrado e vínculo social estavam imbricados:

a ação religiosa mais importante era a do coletivo, e porque muitas vezes exigia que certos funcionários – sacerdotes, xamãs, curandeiros, adivinhos, chefes etc. – desempenhassem papéis cruciais na ação, a ordem social em que esses papéis foram definidos tendiam a ser sacrossantos (Taylor, 2007, p. 149).

É claro que Deus é aqui usado em um sentido amplo. Na Idade Média, explica Taylor (2007), não necessariamente todos acreditavam no Deus de Abraão. Na Europa ocidental, entre os cristãos, ainda havia comunidades fortemente “pagãs”. Mas para toda essa visão de mundo, Deus ou alguma outra entidade transcendente era a garantia de todo um estado de coisas, de modo que não era possível falar sobre a natureza, a sociedade, ou mesmo do bem-estar humano sem referência a algum tipo de referência a um poder sobre-humano. Em última instância, o universo, o conjunto de todo o espaço físico e a natureza, do tempo, da vida em geral, mas também da humana e suas comunidades, tudo isso expressava algum sentido incutido por essa entidade. Todas as coisas no mundo tinham um sentido que revelam uma vontade não-humana.

Nesse sentido, o mundo antigo era organizado em torno da ideia de “sagrado”: Deus estava nos templos, nas terras santas, sua presença era sentida com mais intensidade em determinados momentos, como no Natal, ou na Páscoa, e alguns objetos traziam a marca de seu poder. Nesse mundo, a política e o sagrado se confundiam: Deus é o fundador do reino, e seu garantidor, o rei é apenas seu representante (Taylor, 2004, 2007).

Segundo Taylor (2007), o processo que Weber denominou de “desencantamento do mundo” enfraqueceu não apenas a religião mágica, mas aquele mundo em que ela habitava. O mundo moderno rompeu com a noção de “sagrado”, sem recusar a presença de Deus na natureza e na sociedade, rearranjando a forma como sua presença deveria ser percebida. Como agentes dessa transformação, antes mesmo da Reforma Protestante, os nominalistas medievais defendiam que as instâncias hierárquicas entre o poder de Deus e as coisas podiam funcionar como uma limitação à vontade divina. Eles recusavam a concepção tomista-aristotélica dominante nos meios intelectuais de que cada coisa na natureza tende a seu próprio bem. A compreensão metafísica que emergia dali era de que as essências são padrões que precisam ser discernidos nas próprias coisas, mas os nominalistas pensavam que isso opunha uma barreira ao poder de Deus, a cuja vontade não cabia qualquer limitação. Nesse sentido, explica Dumont (1978), os nominalistas

se voltavam contra a noção tomista de que existia uma “lei natural” que poderia ser deduzida da “ordem das coisas”, pois não haver “nada além da lei real estabelecida por Deus”, ao custo de ser “contrário ao ‘poder absoluto’ de Deus (*plenitudo potestatis*) de ser limitado por outra coisa que não ele mesmo” (p. 21). Isso significa que Deus, como agente criador, toma as coisas como livremente disponíveis de suas essências, de acordo com seus propósitos autônomos.

Essa questão, destaca Taylor (2007), que no final da Idade Média podia parecer apenas uma querela entre padres, no início da era moderna se tornou a base para um imperativo moral. Em decorrência da transformação da compreensão da vontade divina, os humanos, criaturas de Deus, também deveriam se referir às coisas não em termos de padrões normativos, como acreditam os padres tomistas, mas sim, como defendiam os nominalistas e, mais tarde, também os reformadores, seguindo a linha dos propósitos autônomos do Criador: na linguagem aristotélica do final da Idade Média, some a causação final, resta apenas a causação eficiente. Isso significa que não se deve pensar em vista de um bem inerente às coisas, mas apenas em propósitos ou intenções que são exteriores a elas.

Veremos na seção a seguir que a nova compreensão da atuação divina vai motivar um novo imaginário sobre o mundo. Desaparece o “sagrado” como instância da ação de Deus, surge o conceito de “projeto”. O mundo, isto é a ordem das coisas:

é a [ordem] de um bom projeto de engenharia (*engineering design*), no qual a causação eficiente desempenha o papel crucial. Nisto difere das noções anteriores de ordem, em que a harmonia resulta da consonância entre as Ideias ou Formas manifestadas nos diferentes níveis do ser ou das categorias da sociedade. O crucial na nova concepção é que nossos propósitos se entrosam, por mais divergentes que possam ser na percepção consciente de cada um de nós. Eles nos envolvem em uma troca de benefícios. (...) O projeto de Deus é de causas interligadas, não de significados harmonizados (Taylor, 2004, p. 70-71).

Assim, continua Taylor (2007), desaparece o *universitas mundi*, em que as coisas que compunham o mundo eram pensadas a partir de um bem nelas contido, para ser representado por um grande conjunto mecânico, o universo da física e da química ao qual, hoje, somos familiarizados, formado de partes que se afetam mutuamente e que podem ser instrumentalizados a fim de produzirem certos resultados em vista dos propósitos humanos.

Então, um dos aspectos do desencantamento do mundo é a transmutação da concepção da realização do bem. Embora Weber (1920/2016) alegue que essa nova compreensão do cosmos, dominada pela noção de “causalidade natural”, tenha expulsado a “causalidade ética” que era característica do *universitas mundi* sem oferecer “uma explicação segura de seus próprios pressupostos últimos, em nome da ‘honestidade intelectual’” (p. 401), Taylor (2007) defende que isso não significa a exclusão do bem. Afinal, o filósofo canadense assevera que, malgrado, na visão

moderna, não existe mais nas coisas um padrão normativo, um bem inherente, elas são pensadas como funcionando de maneira “regular quando definidas para produzir determinados resultados” (p. 98). Dessa maneira, a natureza do bem passa a habitar nos propósitos e intenções dos agentes humanos, quando satisfeitos ou atingem seu fim.

Essa nova compreensão desencantada de mundo, pondera Taylor (2007), é pensada habitando um domínio “natural” – em que as únicas mentes ativas no cosmos são as dos agentes humanos. outrora no mundo encantado, esta mesma dimensão era também povoada por outros tipos de mentes, como espíritos, anjos, demônios e, em última medida, o próprio Deus; mas, agora, com a dispensação moderna, eles não atuam mais no domínio do “natural”, isto é, no mundo *exclusivamente* humano, que se diferencia e não se confunde com a dimensão do “sobrenatural”, onde aqueles agentes habitam e ainda dispõem de seus poderes.

Para Taylor (2007), então, o mundo moderno surge da cisão de dois campos outrora conjugados sob a concepção de “sagrado”: o domínio do “imanente”, isto é, do mundo real, objeto das ciências e da razão, e campo dos propósitos humanos, ao qual todos, crentes e descrentes, estão, para usar uma imagem weberiana, presos como em uma “jaula de aço”, e o domínio do “transcendente”, que depende da sensibilidade, envolvimento e disposição pessoal para acessar interiormente, intimamente, individualmente, como o espaço aberto da experiência religiosa de James. O filósofo canadense descreve esse componente do mundo moderno como uma espécie de trama, que nos prende *hic et nunc*, mas por cujas frestas podemos pressentir – se formos capazes – o transcendente. Ele chama esse componente de “estrutura imanente” (*immanent frame*):

Essa noção de ‘imanente’ envolvia negar – ou pelo menos isolar e problematizar – qualquer forma de interpenetração entre as coisas da Natureza, por um lado, e o ‘sobrenatural’, por outro, seja entendido em termos de um Deus transcendente, ou de deuses ou espíritos, ou forças mágicas etc. (Taylor, 2007, p. 15-16).

A grande ironia dessa visão de mundo é que ela foi um feito do cristianismo latino do final da Idade Média, pensado justamente para assinalar a autonomia do sobrenatural sobre o natural: “a revolta dos ‘nominalistas’ contra o ‘realismo’ de São Tomás de Aquino destinava-se a estabelecer o poder soberano de Deus (...) que não podiam ser contidos pela inclinação da ‘natureza’” (Taylor, 2007, p. 542). A querela dos padres abriu o caminho para a secularidade moderna.

O mundo desencantado

Vamos tratar nessa seção como a Reforma e, depois, a Contra-Reforma impulsionaram uma nova forma de vida religiosa. Veremos que o apelo a uma religiosidade mais pessoal, empenhada e dedicada, não apenas a certas elites religiosas, mas largamente disponibilizada a todos, paulatinamente substituiu a forma ante-

rior centrada no ritual coletivo. Paralelamente, a prática desse movimento religioso centrado no indivíduo também potencializou os mecanismos do desencantamento do mundo, o que acabou por tornar os antigos entendimentos holísticos da sociedade cada vez menos credíveis. Desse processo emergirá a autocompreensão da experiência religiosa que James parcialmente descreveu.

Enquanto a religiosidade monástica da Alta Idade Média tendia a centrar-se no claustro, conduzida por minorias afastadas dos leigos, no final do século XII, explica Taylor (1989, 2002, 2007), começam a surgir movimentos a clamar por uma nova experiência apostólica, fora dos monastérios. A atividade religiosa tomava a forma da pregação e abandonava os locais exclusivamente religiosos em direção às cidades nascentes. Mais tarde, os reformadores intensificaram esse processo, ao buscarem santificar as atividades infraestruturais do cotidiano, sobretudo o trabalho e a família, rompendo de vez com as hierarquias entre a da vida dedicada exclusivamente à salvação e a dos leigos. Certos tipos de vida, como a monástica, e certos atos específicos, como a missa, foram rejeitados como parte da crença de que os humanos poderiam controlar ou sugerir alguma ação de Deus. Ao lado da descentração da experiência religiosa típica dos monges, emerge para o primeiro plano a vida cotidiana: a nova perspectiva é que Deus exige de todos o trabalho honrado e justo, a constituição de uma família, uma vida ordeira em sociedade.

Taylor (1989, 2004, 2007) assevera que a importância atribuída às pessoas que trabalham com perseverança numa profissão derivou, em parte, do apelo dos reformistas a um envolvimento mais pessoal com religião. Ao rejeitar a ideia do catolicismo medieval de que há vocações mais elevadas, como a do celibato ou a da vida monástica, os reformistas defendiam que a vida dedicada ao trabalho laico, à família etc., era o verdadeiro *locus* da vida santa. Na tradição moral oriunda da Antiguidade, esses aspectos da vida eram vistos apenas como infraestruturais para uma vida considerada realmente digna. Para Aristóteles, por exemplo, essas atividades deviam ser distinguidas do verdadeiro bem viver. Os escravos e as mulheres se dedicam às tarefas do cotidiano, mas apenas os cidadãos podiam se dedicar à contemplação teórica e à atividade política, o *locus* do bem viver. Tal visão ética estabelecia uma hierarquia entre os diferentes tipos de bens que as pessoas poderiam aceder.

Na versão do aristotelismo que surge com o humanismo erudito da Renascença, continua Taylor (1989), aos filósofos, por exemplo, não cabia ocuparem-se com determinados ofícios, porque a manipulação de certas coisas e, por conseguinte, as ciências experimentais, também estavam impregnadas pelo sentido de hierarquia. Segundo Hacking (2006), essas ciências eram “inferiores” por que elas não eram capazes de demonstrar, no sentido aristotélico, a causa primeira das coisas. Elas se guiavam por um sentido daquilo que hoje denominados de probabilidade: suas causas não eram desde logo sabidas, e seus investigadores, como os

médicos ou os alquimistas, precisavam inferi-las se valendo de experimentos.

No final do período medieval, até o início da modernidade, esse humanismo erudito abriu também espaço para uma ética da honra e da glória que emulava os feitos das castas militares. Embora bebesse de fontes mais antigas, como o ideal guerreiro, essa ética estava ligada, sobretudo, à estratificação social do final da Idade Média, que dividia a sociedade entre nobres e plebeus e que emulava uma variedade de expressões, como o ideal de *cortesie* do romance medieval francês. Mas o *ethos* dessa ética não tem nenhum conteúdo “político-histórico”, como explica Auerbach (1946/2004): “Tornou-se absoluto. Já não tem nenhum outro fim afora a sua autorrealização” (p. 116). Isto é, “envolia”, nas palavras de Taylor (1989), “um forte senso de hierarquia, no qual a vida do guerreiro ou governante, que girava em torno da honra ou da glória, era incomensurável à dos homens de posição inferior, preocupados apenas com a vida” (p. 212).

Mas os reformistas, por sua vez, rejeitavam todos os níveis de vocação, bem como qualquer *status* diferenciado entre os agentes humanos, igualando todas as ocupações, explica Taylor (1989, 2007). E a rejeição do *status* privilegiado dos clérigos serviu também para negar o *status* do nobre e do cavaleiro. Tal como Hobbes, Pascal, La Rochefoucauld e Molière, os reformadores consideravam a ética da honra e da glória como vaidade e presunção. Mas o cerne de seu argumento estava na “recusa da mediação” (Taylor, 1989, p. 215). O apelo a uma experiência religiosa mais pessoal, no cerne da vida de cada cristão, era incompatível com a ideia de que uma corporação, como a Igreja, ou, em sentido *lato*, a nobreza, poderia intermediar a salvação para seus membros. A doutrina da salvação pela fé não enxergava *status* diferenciados entre os crentes.

Desse modo, Taylor (1989, 2007) desenha que os reformadores perpetraram algo que podemos descrever como transvaloração de valores: (i) por um lado, esboçoaram as divisas entre os rigores da vida dos clérigos e a dos laicos, trazendo a vida comum para um *status* moral mais elevado do que a vida monástica, já que os reformistas rejeitavam a concepção de vocação monástica do catolicismo medieval. Ao se afastarem da ideia medieval de mediação, “a própria instituição das vocações especiais monásticas parecia desrespeitar tanto a natureza não mediada [da salvação], quanto a sinceridade do compromisso cristão” (Taylor, 1989, p. 217). (ii) Por outro, eles também colocaram a vida leiga sobre regras mais rigorosas, demandando dos crentes comuns um cometimento maior do que era requisitado do crente ordinário. A cada um cabia sua própria salvação, sem auxílio de funcionários especiais, como os clérigos, ou intermediação dos de rituais da Igreja.

Essa mudança de perspectiva leva em consideração onde realmente habitava a experiência religiosa fundamental: na “afirmação da vida cotidiana” (*affirmation of ordinary life*), que são os “aspectos da vida humana relacionados com a produção e reprodução, isto é, o trabalho, a fabricação das coisas necessárias para a vida e nossa vida como seres sexuais, incluindo o casamento e a família” (Taylor, 1989,

p. 211).

Uma das redações mais influentes sobre essa nova maneira de pensar a vida cotidiana se encontra na obra de Locke. Segundo Taylor (1989, 2004), o que foi enquadrado pela redação de Locke é um princípio da nova ordem, a noção de “respeito mútuo” (*mutual respect*). A ordem pré-moderna era mantida pela noção de complementariedade hierárquica, já a nova ordem é um “projeto” de Deus: Sua presença é percebida pela existência de uma ordem moral estabelecida para o benefício comum de todos os indivíduos.

Na versão de ordem que Locke (1689/1973) esboça, Deus inseriu nas coisas vivas, incluindo os seres humanos, “o desejo de autopreservação” (p. 56), e destaca que “qualquer pessoa, (...) está na obrigação de preservar-se, não lhe sendo dado abandonar intencionalmente a sua posição” (p. 42). Locke (1689/1973) salienta que quando a autopreservação não estiver em causa, dever-se-á:

preservar, tanto quanto puder, o resto da Humanidade, não podendo, a menos que seja para castigar um ofensor, tirar ou prejudicar a vida, ou o que tende à preservação da vida, a liberdade, a saúde, os membros ou os bens de outrem (p. 42).

Para Taylor (1989, 2004), outra faceta da doutrina lockiana sublinha a necessidade dos seres humanos trabalharem para o bem comum, que se deve ser útil para a comunidade ou a humanidade em geral. Os membros da sociedade devem satisfazer as necessidades uns dos outros e se ajudarem mutuamente. A razão disso é que os humanos são obra de Deus e, por isso, “são propriedade d’Aquele que os fez, destinados a durar enquanto a Ele aprouver e não a uns e outros” (Locke, 1689/1973, p. 42). Assim, a organização da sociedade é pensada instrumentalmente, isto é, a “organização é instrumental no que concerne às condições básicas de existência de agentes livres, em vez da excelência da virtude – embora possamos julgar que precisamos de um alto grau de virtude para desempenhar nosso papel adequado nisso” (Taylor, 2004, p. 13).

Taylor (2004) explica que a compreensão de mundo a instigar a nova concepção de ordem surgiu com as teorias do direito natural. Usando do artifício teórico do contrato social, Locke descreveu as sociedades políticas existindo *a posteriori* dos indivíduos, os quais já possuíam, por natureza, um conjunto de direitos e interesses. Assim, a sociedade é pensada através de um conjunto de “indivíduos que se reúnem para formar uma entidade política contra um fundo moral preexistente e com certos fins em vista” (p. 3). A exigência de um consenso originário entre os indivíduos, embora fosse um artifício teórico, era pensado no tempo e na ação secular, isto é, era, mesmo que em hipótese, uma convenção estabelecida entre os homens *hic et hunc*, e não por Deus.

Desse modo, continua Taylor (2004), a teoria seiscentista entendia o povo ou a “nação”, isto é, a ação coletiva, como saindo de um estado de natureza. A ideia basilar do contratualismo social era de que tal agrupamento social poderia

existir antes mesmo de sua constituição política. A sociedade consiste na ocorrência simultânea dos eventos que assinalam as vidas de seus membros e o pertencimento de cada indivíduo a este agente coletivo estava alicerçado em um tipo de ação que, sem conhecer quaisquer agentes privilegiados, como reis ou sacerdotes, situava cada um diretamente ao todo da sociedade, e não ao seu estamento ou ordem, como o era nas sociedades pré-modernas. O fundamental disso é que a sociedade moderna opera sob um conjunto de sistemas de relações impessoais, em que a ação de um indivíduo não é mediada por seu *status* pessoal, mas pelos intentos que se endentam uns nos outros. Num reino do antigo regime, os súditos se agregavam no seio de uma ordem que se tornava coerente a partir do seu topo, na pessoa do rei. Era-se membro desta ordem através da cadeia de relações que ligava um indivíduo ao seu soberano e, em última instância, vinculado a essa cadeia, até Deus. O modo de pertencimento na sociedade moderna não depende nem é mediado por essas relações estratificadas, mas por formas de socialização mais impessoais, que partem do pressuposto de que as pessoas se relacionam em grau de igualdade, como são, grosso modo, imaginadas as lógicas da economia, da esfera pública e da cidadania.

Então, resumindo as características do mundo desencantado, tal como fizemos em (i), (ii) e (iii), temos:

(i') A natureza e a ordem divina são duas instâncias ontologicamente separadas. O universo físico, natural, é governado por leis que não refletem a ação de Deus, e, para ser descrito e instrumentalizado, não demanda qualquer referência a um bem visado por Deus.

(ii') O novo entendimento da sociedade, fundada no tempo secular e mantida pela ação exclusivamente humana, reflete um “projeto divino” para o bem comum dos indivíduos. Mais precisamente, um individualismo instrumental toma conta da concepção moral de toda vida coletiva, e a sociedade é pensada como existindo para o bem dos indivíduos, e não por razões inerentes a ela. Por fim, no lugar de Deus como superagente político, isto é, garantidor da ordem e legitimador da ação política, surge a ideia de povo ou nação e instâncias impessoais de socialização, como o mercado, a esfera pública e a participação política.

(iii') A separação das ordens naturais e sociais da ordem divina, independentes da realidade transcendente, e a compreensão da vida moral primordialmente no tempo secular, pautada pelas ações cotidianas do trabalho e da vida em família, bem como a quebra da magia, se congregam para transferir o *locus* da vida religiosa, que deixa de ser os rituais e as celebrações coletivas, em direção à “afirmação da vida cotidiana”: a vida do trabalho, da família e a lógica da experiência centrada no indivíduo.

Essas são as linhas gerais do mundo moderno que despontaram a partir do século XVII na obra de pensadores como Locke. Na seção a seguir, vamos tratar de como Taylor entende que essas instituições chegaram aos nossos dias, e qual o

significado delas para a experiência religiosa nos dias de hoje.

A experiência religiosa nos dias de hoje

Na segunda metade do século XX, novas tendências, que se originaram a partir tanto do Romantismo inglês, quanto do alemão, potencializam o individualismo que havia sido descrito por autores como Locke. Deles emergiu uma radicalização das visões individualistas de mundo, imaginado como povoado por indivíduos autônomos em face de sua sociedade política. Essas alterações pavimentaram as transformações da experiência religiosa dos dias de hoje.

A partir dos anos de 1960, nas sociedades do Atlântico Norte, assistiu-se a uma nova revolução individualista. Para além do individualismo instrumental, se popularizou o “individualismo expressivista” e a “ética da autenticidade”, a ponto de se tornarem um fenômeno de massa. Esses novos elementos da vida ético-moral impactaram a busca e o entendimento da experiência religiosa (Taylor, 2002, 2007).

Uma forma de definir o movimento romântico, explica Taylor (1989), é destacando o que ele combatia, sua ênfase contra o racionalismo, a tradição e a harmonia formal, sobretudo no campo das artes. Contra esses valores, os românticos buscavam afirmar “os direitos do indivíduo, da imaginação e do sentimento”. Outra forma de caracterizar o Romantismo é por meio da fonte crucial de seu pensamento: sua relação com a filosofia da natureza, em particular com a ideia de que há uma “voz ou impulso interior”, isto é, “de que encontramos a verdade dentro de nós e, em especial, nos nossos sentimentos”. Herder foi um dos melhores formuladores dessa ideia, ele “apresentou o quadro da natureza como uma grande corrente de solidariedade, passando por todas as coisas” (p. 369).

O expressivismo, assevera Taylor, é resultado direto dessa concepção de natureza. A partir de uma consideração filosófica sobre a existência, Herder descreve a vida humana como tendente a realizar um propósito, e que cada sujeito busca uma espécie de autorrealização: “a ideia de que cada indivíduo (e na versão de Herder, cada povo) tem sua própria maneira de ser humano, que não pode trocar com a de nenhum outro, exceto ao custo de distorção e automutilação” (Taylor, 1975, p. 15).

Outra faceta do movimento romântico, nesse período também se popularizou um determinado padrão ético-moral que Taylor (1991) denominou de “ética da autenticidade” (*ethics of authenticity*). Inspirada na obra de Lionel Trilling (1972), a autenticidade é a concepção de que “cada um de nós tem sua própria maneira de realizar sua própria humanidade, e que é importante encontrar e vivê-la, em vez de entregar-se à conformidade imposta, quer seja pela sociedade, pela geração anterior ou autoridade política ou religiosa” (Taylor, 2002, p. 83). O ponto de vista dessa ética é de um relativismo suave, em certa medida, decorrente da sociedade do benefício mútuo: “deixe que cada um cuide de si mesmo, e não se deve criticar

os ‘valores’ alheios; isso é ditado em uma base ética sólida que, aliás, é exigida” (Taylor, 2002, p. 89). Não se deve criticar os valores dos outros, porque cada um tem o direito de viver sua própria vida como quiser. O grande tabu é quanto a intolerância: não tolerar não é tolerado.

Assim conjugados, expressivismo e autenticidade acentuam a tendência moderna ao individualismo moral. Nos anos de 1969 e 1970, as restrições impostas pela ética da cidadania, pautada nos movimentos nacionalistas que surgiram a partir do século XIX, além de outros fatores, como “os valores familiares e cristãos”, que ainda regiam as normas sobre gênero, sexo, e relações afetivas e conjugais, sucumbem em vista da proteção estatal que o apelo moral à expressividade e autenticidade adquirem:

A erosão desses limites à realização individual foi em alguns casos gradual, com oscilações, mas com uma tendência geral inconfundível em longo prazo. (...) Mas, à medida que o século XXI começa, tais considerações ficam cada vez mais em segundo plano. Os tribunais tornaram-se mais preocupados em defender a ‘privacidade’ dos indivíduos (Taylor, 2002, p. 91).

A compreensão do povo como agente coletivo não foi, necessariamente, descaracterizada por esse novo individualismo. Em certo sentido, as relações baseadas na noção de benefício mútuo se fortaleceram: as relações interpessoais se estabeleceram mais solidamente na ideia de respeito mútuo entre os agentes sociais, e a noção de que as sociedades estão amparadas por um arcabouço ético-jurídico na proteção de direitos e no combate a discriminações de diversas formas oferece novas formas de legitimação, embora em prejuízo do sentimento ligação comunitária (Taylor, 2002, 2007).

Mas Taylor (2007) destaca que uma condição crucial para a mudança do cenário das condições de crença foi também interior, o sentido em que o “sujeito” (*self*) e seu lugar no cosmos foram imaginados nesse novo mundo. O sujeito pré-moderno era aberto, “poroso” (*porous*) e vulnerável a um mundo dominado por espíritos e poderes mágicos, ao passo que o sujeito moderno se entende “protegido” (*buffered*) dessas forças. O desaparecimento daquele mundo povoado por espíritos, objetos mágicos e pela presença indiscutível de Deus via “sagrado” foi suplantado por um mundo em que surgem novas formas de arrebatamento espiritual, localizadas principalmente no “interior” dos seres humanas, isto é, na mente, no pensamento, ou nos sentimentos.

Nesse sentido, Taylor (2002, 2007) salienta que a religião moderna enfatiza o sentimento, a emoção e a fé em detrimento do rigor teleológico. Vimos que James segue por esse caminho.

Mas isso tornou o foco da experiência religiosa bem mais tênue, impreciso e indefinível que o fora em épocas passadas. Segundo Taylor (2007), no mundo moderno a existência de Deus e das criaturas espirituais são percebidas de outra maneira. Passou-se de uma “uma aceitação ingênua de sua realidade” (p. 30),

como o era, por exemplo, para os pré-modernos, que os entendiam habitando o mesmo mundo que nós, para um outro tipo de percepção, uma que tanto afirmá-los, quanto negá-los entra em um campo controverso, em que diferentes formas de sensibilidade são postas em disputa. Assim, embora a existência de Deus não seja negada pela compreensão moderna do mundo, “essa compreensão situa a crença em um domínio onde ela está aberta à dúvida, ao argumento, às explicações mediadoras e coisas semelhantes” (p. 31).

Outra razão para isso é que há uma espécie de giro hermenêutico da crença, que deixa de se focar apenas no objeto ou na fonte da crença, para se voltar ao crente como intérprete ou *locus* dessa experiência. Do ponto de vista da crença, a revolução individualista significa que “a vida ou prática religiosa da qual faço parte não apenas deve ser minha escolha, mas deve falar comigo” (Taylor, 2002, p. 94). O foco dessa religiosidade é o caminho autêntico e expressivista: livre da subordinação a uma autoridade religiosa, ou a uma igreja, ou mesmo a um grupo de referência, como a religião em geral (*i.e.*, o cristianismo), a vivência religiosa se imagina mais livre e mais flexível do que suas versões posteriores. Alguém pode identificar-se católico, sem, no entanto, aderir a todos os dogmas, ou mesmo combinar ensinamentos de sua religião com outras. A filiação não é ditada pelas normas próprias de uma religião, mas pelo quanto ela expressa algum sentido para o crente.

Tudo isso atrelado ao afastamento progressivo de um suporte coletivo e uma tradição e cultura para dar forma à experiência religiosa. Claro que “muitas pessoas não estão satisfeitas apenas com uma sensação momentânea de uau!” (Taylor, 2002, p. 116) e buscam manter certas práticas formais de disciplina religiosa, muitas vezes, de forma coletiva. No entanto, o desafio lançado às religiões tradicionais pela revolução individualista tem levado a “processos de redefinição e recomposição de várias maneiras, do Vaticano II aos movimentos carismáticos” (Taylor, 2002, p. 107).

Taylor (2002, 2007) destaca ainda que, de formas diferentes, impera a sensação de pluralismo no campo da crença (mas também no campo da descrença). A flexibilidade das condições de crença não demanda mais um alinhamento claro com uma igreja, como era no mundo pré-moderno, nem mesmo com um “desígnio” interpretado coletivamente por uma sociedade, como era na visão dos pensadores seiscentistas e setecentistas. As balizas da modernidade religiosa foram colocadas em pauta pela revolução do último século, e o universo da crença se desvinculou da compreensão política da ordem moral. Não é que a ordem do mútuo benefício tenha sido suplantada, mas é que ela não é mais vista, necessariamente, como um “projeto” de Deus, de tal forma que os crentes não precisam recorrer àquela imagem de sociedade. Em outras palavras, isso significa que a dispensação autêntica e expressiva da vivência religiosa não requer mais uma sociedade como pano de fundo para sua realização.

No entanto, contra o panorama do conceito de James, Taylor (2002) salienta que, malgrado o vínculo entre vida religiosa e sociedade política tenha se desfeito, pelo menos, tal qual era no mundo pré-moderno, isso não significa que as experiências não possam ser mediadas por conexões coletivas. Afinal, embora a dispensação religiosa contemporânea tenda a focar em aspectos ditados por conceções antropológicas expressivistas e pela ética da autenticidade, e as condições de crença atuais tendem a focar nos aspectos individuais da experiência religiosa, isso não significa que essas experiências devam ser igualmente individuais:

Temos que evitar um erro fácil – o de confundir o novo lugar da religião em nossas vidas pessoais e sociais, a compreensão de que devemos seguir nosso próprio sentido espiritual, da questão de quais caminhos seguiremos. (...) Muitas pessoas se juntarão a comunidades religiosas extremamente poderosas, porque é para onde seu senso espiritual as levará (Taylor, 2002, p. 112).

Para Taylor (2002, 2007), a experiência religiosa é pessoal, “interior”, quanto também comprometida e devocional. Mas o *locus* dessa experiência é um mundo em que ela é, coletivamente, entendida a partir da vivência individual. Ademais, isso não iguala necessariamente a experiência dos modernos como uma prática que deixa de enfatizar outras exigências, como seguir os mandamentos e outros ensinamentos prescritos pela religião, já que o *locus* da autoridade religiosa não seja mais a ortodoxia, mas autenticidade e a expressividade da experiência.

Conclusão

Para Taylor, a experiência religiosa deve ser pensada a partir da transformação do horizonte da filosofia moral, sobretudo levando em conta a mutação ético-religiosa da civilização ocidental. Mais precisamente, de uma civilização em que a vida religiosa era experienciada em vivências eminentemente coletivas, para uma em que a centragem ocorre na figura do indivíduo, de seus sentimentos, pensamentos e, principalmente, em termos de fé.

Essa transformação, como vimos, não foi apenas da religião, mas de toda uma cosmovisão na qual a civilização ocidental se entendia. Saímos de um mundo encantado e de um horizonte moral dominado por forças sobre-humanas, e chegamos a um mundo desencantado, em que os únicos agentes morais são os seres humanos. Ela foi acompanhada também por uma transformação nas formas de autocompreensão da subjetividade. Os sujeitos pré-modernos não enxergavam barreiras entre o mundo de forças sobre-humanas e a dimensão que habitavam. Já os sujeitos modernos, não acessam mais o poder daquelas forças pela simples presença: elas estão agora localizadas no interior deles, nos sentimentos, nos pensamentos, na fé. Acessar o sobrenatural pode ser visto, então, como um caminho ao autoconhecimento. Ela significou, ainda, a separação da religião de outras formas de experiência que hoje se denomina de política, ciências, subjetividade, mas

que no mundo encantado compunham uma única dimensão.

No campo da experiência religiosa, essa ruptura foi impulsionada pela centralização da religião na fé, nos sentimentos e nos pensamentos do crente em detrimento de formas coletivas de expressão religiosa. Mas como foi impulsionada, sobretudo, pelos reformadores protestantes, as consequências foram sentidas de maneiras diferentes, principalmente porque nas sociedades católicas o laço entre individual e coletivo não foi tão tensionado.

James baseou sua análise naqueles elementos mais caros à visão protestante e, assim, alega Taylor, James não pode perceber como a vida religiosa coletiva ainda habitava o mundo moderno. No entanto, Taylor afirma que, mesmo nas sociedades de maioria protestante, o vínculo religioso coletivo nunca efetivamente se perdeu. Sua forma é cada vez mais individualista, mas seu conteúdo apela para formas de realização que não estão desconectadas de experiências religiosas coletivas.

Mesmo com a radicalização do individualismo expressivista e autêntico no século XX, o qual James, de certa forma, anteviu que direcionou a experiência religiosa para os critérios românticos de autorrealização e de interioridade, muitas vezes, à custa das normas de filiação ditadas pelas religiões tradicionais. Um dos sintomas do enfraquecimento das filiações foi o desfazimento do vínculo entre sociedade política e pertencimento religioso. Para os pré-modernos, recusar a religião instituída era pôr-se para fora da sociedade; para os primeiros modernos, significava recusar o contrato natural entre os cidadãos livres e a sociedade. Mas, no mundo dominado pela ética da autenticidade, tal apelo moral não tem mais sentido: a ideia é de que a religião deve tocar os sujeitos a partir de dentro, e não de fora, via comunidade. Isso, supostamente, levaria a uma radicalização do individualismo religioso. Então, porque a experiência religiosa dos modernos não é dominada pelas descrições que James tratou?

A resposta de Taylor é que, embora o apelo à experiência exclusivamente individual seja bastante forte, a vida religiosa, mesmo nos dias de hoje, não se limita apenas à busca por um momento de êxtase ou contemplação apofântica do divino, as pessoas ainda buscam formas de expressar a vida religiosa com práticas e disciplinas coletivas. Para Taylor, não se pode confundir uma experiência religiosa que se desloca cada vez mais para fora da sociedade política como sendo apenas uma experiência subjetivamente isolada. Embora o grau de fidelidade à religião política tenha desaparecido e, com ela, tenham se desgastado as maneiras mais tradicionais de comprometimento às instituições religiosas, novas formas de filiação surgem e dão novas cores à experiência religiosa. A nova maneira de se sentir pertencendo a uma comunidade religiosa não é mais da coerção ou a da tradição, mas o da busca do sentido da autorrealização pessoal. Na linguagem dos modernos, só é possível genuinamente aceder a uma comunidade religiosa passando pelo caminho do “interior”.

As implicações dessas análises para a psicologia da religião são enormes.

Embora essa psicologia não estude a religião ou a experiência religiosa como fenômenos autônomos, mas apenas enquanto manifestações do comportamento humano, ela está em ampla sintonia como os estudos da filosofia da religião e da teologia, além de outras ciências da religião, como a sociologia, a antropologia e a história. No entanto, em um artigo de mais de dez anos atrás, Paiva, Zangari, Verdade et al. (2009) alegavam que os estudos de psicologia da religião no Brasil eram carentes em tratar de assuntos de plena importância social, como “a negação da fé ou o ateísmo; a desfiliação institucional; o comportamento ligado a religiões não tradicionais nem hegemônicas, como o budismo, o islamismo, o judaísmo e as religiões indígenas” e, mais destacadamente ao nosso tema, “o lugar da experiência religiosa na sociedade pós-moderna ou pós-secular” (p. 446). Particularmente, Paiva (2018) destaca que a discussão conceitual e o retorno às origens filosóficas é um movimento que se observa em pesquisas da psicologia da religião pelo mundo. No entanto, esse mesmo autor pontua que, em um país com um imenso campo de estudo para o comportamento religioso como o Brasil, a extraordinária variedade de manifestações religiosas e as múltiplas interações sociais apontam para a necessidade de pesquisar as experiências religiosas levando em consideração também os marcos culturais da população brasileira. Assim, tal como os apontamentos de Paiva, o que os trabalhos de Taylor podem ajudar a fundamentar novas possibilidades de estudos no campo da experiência religiosa, sobretudo, por fomentar a interação conceitual da emergência de comportamentos sociais que impactam a vivência e a compreensão das experiências individuais.

Referências

- Auerbach, E. (2004). *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental.* (G. B. Sperber et al., Trad.). Perspectiva (Original publicado em 1946).
- Bardon, A. (2016). Liberal pluralism in a Secular Age. In F. Zemmin, C. Jager & G. Vanheeswijck (Org.). *Working with a Secular Age* (pp. 123-136). De Gruyter.
- Decothé Junior, J. (2018). A redefinição política do significado da secularização segundo Charles Taylor. *Dissertatio*, 48, 201-241.
- Dumont, L. (1978). La conception moderne de l'individu: notes sur sa genèse, en relation avec les conceptions de la politique et de l'État à partir du XIII^e siècle. *Esprit*, 14(2), 18-54.
- Febvre, L. (1947). *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*. Albin Michael.
- García-Alandete, J. (2009). Sobre la experiencia religiosa: aproximación fenomenológica. *Folios*, 30, 115-126.

- Gordon, P. (2008). The place of the sacred in the absence of God: Charles Taylor's A Secular Age. *Journal of the History of Ideas*, 69(4), 647-673.
- Hacking, I. (2006). *The emergence of probability*. (2a ed.). Cambridge University Press.
- James, W. (2002). *Varieties of religious experience*. Routledge. (Original publicado em 1902).
- Kantorowicz, E. (1998). *Os dois corpos do rei*. (C. K. Moreira, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1957).
- Locke, J. (1973). *Segundo tratado sobre o governo* (E. J. Monteiro, Trad.). Abril. (Original publicado em 1689).
- Mora, J. (1978). Dicionário de Filosofia. (A. J. Massano & M. Palmeirim, Trad.). Dom Quixote. (Original publicado em 1941).
- Niebuhr, R. (1997). William James on religious experience. In R. A. Putnam (Org.). *The Cambridge Companion to William James* (pp. 214-236). Cambridge University Press.
- Nobre, R. (2016). Max Weber, desencantamento do mundo e politeísmo de valores. In M. C. Seneda & H. F. F. Custódio (Orgs.). *Max Weber: religião, valores e teoria do conhecimento* (pp. 147-168). Universidade Federal de Uberlândia.
- Oliveira, J. C. C. (2022). Reconstruindo a Era Secular em Charles Taylor. *Trans/Form/Ação*, 45(3), 89-104.
- Paiva, G. (1998). Estudos psicológicos da experiência religiosa. *Temas em Psicologia*, 6(2), 153-160.
- Paiva, G. (2018). Psicologia da Religião: natureza, história e pesquisa. *Numen*, 21(2), 9-31.
- Paiva, G. J., Zangari, W., Verdade, M. M., Paula, J. R. M., Faria, D. G. R., Gomes, D. M., Fontes, F. C. C., Rodrigues, C. C. L., Trovato, M. L., & Gomes, A. M. A. (2009). Psicologia da religião no Brasil: a produção em periódicos e livros. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 25, 441-446.
- Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (1991). *The ethics of authenticity*. Harvard University Press.
- Taylor, C. (2002). *Varieties of religion today*. Harvard University Press.

Taylor, C. (2004). *Modern social imaginaries*. Duke University Press.

Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Harvard University Press.

Trilling, L. (1972). *Sincerity and authenticity*. Harvard University Press.

Weber, M. (2016). *Ética econômica das religiões mundiais: confucionismo e taoísmo*. (A. L. Costa & G. Calcagnotto, Trad.). Vozes. (Original publicado em 1920).

Nota sobre os(as) autores(as):

Felipe Henrique Canaval Gomes é doutor em Psicologia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP) e professor substituto no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Triângulo Mineiro (IFTM). E-mail: felipecanova@iftm.edu.br

Reinaldo Furlan é doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Professor do Departamento de Psicologia e Educação Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP). E-mail: reinaldof@ffclrp.usp.br

Data de submissão: 11.04.2023

Data de aceite: 15.01.2024