

Charles Taylor e o Deísmo Providencial: uma reflexão filosófica a partir do advento da secularização na Era Moderna

*Alysson Assunção Andrade**

RESUMO:

O presente trabalho tem por objetivo apresentar o conceito de Deísmo Providencial desenvolvido pelo filósofo canadense Charles Taylor. Mediante uma metodologia hermenêutica-genealógica, Taylor nos esclarece que, por volta da virada dos séculos XVII e XVIII, ocorre uma profunda mudança antropocêntrica no ocidente segundo a qual o papel e o lugar do transcendente na vida humana é consideravelmente reduzido. Para Taylor, com o contínuo aumento da confiança que o homem moderno passa a ter em seus próprios poderes de criar uma ordem, que a crença na harmonia denota, faz com que a ajuda da graça divina no mundo do homem pareça menos necessária. Vale dizer, com o progresso e desenvolvimento da razão instrumental, bem como da ciência natural, o lugar do mistério, como ocorrência intrínseca à existência humana, passa a ser suprimido. Além disso, a própria ideia de que a paz e a ordem no mundo dependem não de alguma aspiração heróica elevada, mas do amor dos homens em si mesmos, humilde e orientado ao interesse, tornou estéril qualquer tentativa pela busca de transcender a própria condição humana, isto é, de almejar algo além do florescimento humano comum. De acordo com o canadense, toda essa mudança reflete, em parte, a sustentação da nova ideia de ordem moral que emergiu com o advento da secularização na Era Moderna. Como resultado, o que encontramos, a partir desse momento, é um significativo desencantamento do mundo. Quer dizer, a queda e o enfraquecimento da visão do cosmo como um lugar de espíritos e poderes causais significativos, abre espaço para o crescimento de uma imagem do universo como governado por leis causais universais e imutáveis. Neste sentido, como conclusão, pode-se dizer que o Deísmo torna-se, segundo Taylor, um meio termo na estrada para o ateísmo contemporâneo, visto que ele se consolidou, em concordância com a razão científica, no motor e no beneficiário desse desencantamento do cosmo divino, pois seu progresso levou as pessoas a estigmatizarem toda sorte de crença e práticas religiosas tradicionais como sendo fruto da ignorância e da mera superstição.

PALAVRAS-CHAVE: Secularização. Deísmo Providencial. Charles Taylor.

ABSTRACT

This paper aims to present the concept of Providential Deism developed by the Canadian philosopher Charles Taylor. Through a methodology hermeneutics, genealogy, Taylor clarifies that, around the turn of the seventeenth and eighteenth centuries, there is a profound change in the West anthropocentric whereby the role and place of the transcendent in human life is considerably reduced. For Taylor, with the continuous increase in confidence that modern man is replaced in his own powers to create an order, which denotes a belief in harmony, makes the help of divine grace in the world of man seem less necessary. That is, with the progress and development of instrumental reason and natural science, the place of mystery as occurring intrinsic to human existence, shall be deleted. Moreover, the very idea that peace and order in the world does not depend on some heroic aspiration high, but men love themselves, humble and oriented interest, any attempt made sterile by seeking to transcend the human condition, that is, crave something beyond ordinary human flourishing. According to the Canadian, all this change reflects, in part, to support the new idea of moral order that emerged with the advent of

*Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE, e pesquisador pela mesma instituição. E-mail para contato: alyssondecampos@hotmail.com

secularization in the Modern Era . As a result, we find, from that time , is a significant disenchantment of the world . I mean , the fall and the weakening of the vision of the cosmos as a place of spirits and significant causal powers , makes room for the growth of an image of the universe as governed by causal laws universal and unchanging . Therefore, as a conclusion , we can say that Deism becomes second Taylor , a middle ground on the road to contemporary atheism , since it was consolidated , in accordance with scientific reason , the engine and the beneficiary of disenchantment the divine cosmos , because their progress has led people to stigmatize all manner of traditional religious belief and practices as a result of mere ignorance and superstition.

KEYWORDS: Secularization. Providential Deism. Charles Taylor.

1- Introdução

Situado entre as maiores referências intelectuais que se propõem a discutir as inúmeras e complexas questões que atravessam o cenário ético-político na atualidade, Charles Margrave Taylor se consagra como autor eminentemente crítico e atento aos modos como os sujeitos, os grupos, as comunidades e as instituições se comportam nesse chamado mundo pós-moderno¹. De herança destacadamente hegeliana, Taylor busca compreender os desafios que perpassam o mundo da vida (*Lebenswelt*) a partir de uma visão holística, abrangente e, de veras, cuidadosa. Para tanto, o canadiano se utiliza de um método hermenêutico-genealógico no intuito de apresentar-nos, de forma contundente e muito profícua, os acontecimentos – tenham eles ocorridos de fato no decurso do processo civilizatório ou tenham eles sido incorporados pelas práticas comportamentais do homem ocidental mediante o desenvolvimento do pensamento filosófico – que se apresentaram como condição de possibilidade para o advento da modernidade e de sua singular maneira de conceber o universo humano.

Em sua mais recente obra *A Secular Age*, publicada em 2007 e traduzida pela Editora Unisinos em 2010 com o título *Uma Era Secular*, Taylor busca pensar sobre os modos como os homens habitam o mundo, assim como se comportam numa sociedade secularizada. Vale dizer, para o filósofo não há dúvidas de que, em nosso tempo atual, as questões que envolvem a religião apresentam profundas modificações oriundas dos últimos séculos. Neste sentido, *Uma Era Secular* trata-se, justamente, de uma grande reflexão a respeito dessas modificações, descrevendo com detalhes a passagem de uma sociedade em que é praticamente impossível não acreditar em Deus para a sociedade contemporânea em que, para até o crente mais fervoroso, a fé apresenta apenas uma entre tantas outras possibilidades humanas de se experimentar a existência.

No entanto, é importante dizer que não é pela ausência de religião que se caracteriza o mundo ocidental na atualidade, mas pela contínua proliferação e multiplicação de novas formas de religião, de espiritualidade e até mesmo de antirregiosidade das quais as pessoas se apropriam a fim de conferir não somente um sentido a suas vidas, mas também de atribuir formas e contornos definidos aos seus anseios subjetivos, como afirma Taylor.

A nossa proposta aqui, porém, é apenas apresentar o núcleo da argumentação desenvolvida por Taylor no capítulo 6, denominado “Deísmo Providencial”, visto que, mediante a extensão e complexidade do escrito supracitado, tornar-se-ia eminentemente inviável discutir, em um escrito tão breve, toda a riqueza de ideias apresentadas pelo autor nesta obra.

Cabe destacar que, para nortear a nossa reflexão, pelo menos duas perguntas mostraram-se basilares para o desenvolvimento e aprofundamento de nossa pesquisa, a saber: 1) O que Taylor entende por Deísmo Providencial? 2) Quais são as implicações que este conferiu para a sociedade ocidental? Mais do que encontrar respostas acabadas para estas questões o que se segue é uma tentativa de refletir sobre a pertinência e relevância dessas questões.

2- O Deísmo Providencial

Uma das indagações que orientam as reflexões de Taylor a respeito da temática da secularização é a tentativa de compreender como e de que forma o humanismo moderno, enquanto destituição da dimensão transcendente, se tornou uma opção de vida para um grande número de pessoas na cultura ocidental.

Para o filósofo canadense, se desejamos desvelar, hermeneuticamente, todo esse processo que retira a dimensão divina, ou seja, Deus do centro gravitacional mediante ao qual o mundo humano girava e se ordenava político-socialmente, como acontecia na Idade Média, temos que pleitear, necessariamente, o movimento histórico-filosófico intitulado de Deísmo como um dos fatores imprescindíveis para que tal fato se presentificasse e ganhasse força entre os homens.

Porém, para adentrarmos no seio dos acontecimentos que possibilitaram a precipitação do Deísmo em nossa cultura, faz-se relevante explicitar algumas facetas que o mesmo apresenta, a saber:

A primeira gira em torno de uma noção de mundo como criação de Deus. Esta noção, que, sem dúvida, é totalmente ortodoxa como noção geral, passa por uma mudança antropocêntrica no final do século XVII e no XVIII. Vou denominar “Deísmo Providencial” o desfecho dessa mudança. A segunda faceta do Deísmo é a passagem para a primazia da ordem impessoal. Deus relaciona-se conosco primeiramente ao estabelecer uma determinada ordem das coisas, cuja forma moral podemos facilmente assimilar, se não nos deixarmos enganar por noções falsas e supersticiosas. Obedecemos a Deus ao seguir as determinações dessa ordem. Observamos uma terceira faceta do Deísmo na ideia de uma religião natural original verdadeira, obscurecida por acréscimos e distorções e que deve agora tornar-se clara novamente (Taylor, 2010, p. 269).

Ao apresentar-nos estas facetas do Deísmo, o que Taylor busca elucidar é que o discurso vislumbrado pela nova ordem moral moderna, influenciado principalmente pelos ideários do Iluminismo, acaba por reformular e, ao mesmo tempo, estreitar não somente a noção, mas também os objetivos da Providência Divina. Vale dizer, “os desígnios de Deus para nós reduzem-se ao fim único de abraçarmos essa ordem de benefício mútuo conforme ele a concebeu para nós” (Taylor, 2010, p. 269).

Ora, dentro da tradição judaico-cristã, sempre se pensou que Deus tivesse desígnios adicionais para as criaturas e que estes fossem amplamente incompreensíveis aos olhos humanos; mas, ao mesmo tempo, de acordo com Taylor, a compreensão que tínhamos de um ser superior incluía nosso amor e devoção a ele, de tal forma que o reconhecimento de Deus e da nossa dependência dele imediatamente impunha sobre nós algo que ultrapassasse o florescimento humano comum.

Neste sentido, Taylor aponta que a virada antropocêntrica que ocorreu a partir do final do século XVII e início do século XVIII em relação à nossa compreensão sobre Deus opera-se em quatro direções, sendo que cada uma, ao seu modo, acaba por reduzir o papel e o lugar do transcendente na vida humana. Citemos essas mudanças.

A primeira acontece com a chegada do eclipse da noção de objetivo adicional e, por extensão, da ideia de que os homens não devem à Deus nada além da execução de seu plano. Quer dizer, fundamentalmente isto significa que “devemos a ele, em essência a conquista de nosso próprio bem” (Taylor, 2010, p. 270), ou seja, os seres humanos dependem apenas de si mesmos, melhor dizendo, de suas próprias capacidades e vontades para a completa consecução do bem no mundo.

A segunda mudança ocorre com o declínio da graça, quer dizer, “a ordem criada por Deus estava lá para ser vista pela razão” (Taylor, 2010, p. 270). Neste sentido, por meio da razão e da disciplina, os seres humanos podiam despertar para o desafio, seja ele qual fosse, e realizá-lo no plano da imanência sem que nenhuma intervenção divina se fizesse necessária. Mas isso não significa, segundo Taylor, que Deus tenha perdido o

seu papel. Contudo, o que se percebe é que quando os homens se desviam da realização do bem devido à preguiça, avareza, ambição, maus hábitos, entre outras coisas, isso se deve a um desvio operado na reta razão, isto é, pela responsabilidade do próprio homem e de sua condição de agente, não mais em função de uma concepção da antropologia bíblica que o colocava num lugar de fraco, pecador, devedor e eterno dependente de Deus. Esta, por exemplo, será uma forte posição defendida pelo Deísmo de Locke².

A terceira mudança sucede às duas primeiras. Vale dizer, “o sentido de mistério desaparece” (Taylor, 2010, p. 271). Quer dizer, a forma geral como a ordem natural passa a ser compreendida modifica-se. Como argumenta Taylor, “se os desígnios de Deus para nós abrangem apenas nosso próprio bem [...], então nenhum outro mistério pode estar escondido aqui [na Terra] (Taylor, 2010, p. 272). Assim, de forma geral, é possível dizer que o mistério, situado no âmbito da Providência Divina, esvaziou-se de sentido. Agora, “sua providência consiste simplesmente em seu plano para nós, o qual compreendemos. ‘Providências particulares’, intervenções imprevisíveis em casos específicos, não têm mais lugar na estrutura; não mais que milagres” (Taylor, 2010, p. 272).

Por fim, a quarta mudança se constitui mediante a derrocada da ideia de que Deus planejava uma transformação para os seres humanos, “que os levaria além das limitações inerentes à sua condição atual” (Taylor, 2010, p. 272). Segundo Taylor, dentro da tradição cristã, isto era expresso “em termos de seres humanos tornarem-se participantes da vida de Deus” (Taylor, 2010, p. 272). No entanto, a partir desse momento, essa possibilidade passa a ser interdita e inviabilizada por critérios e exigências da pura razão.

Uma vez explicitada as quatro condições que precipitaram a mudança na concepção que os homens tinham em relação a Deus e ao Cosmo, faz-se necessário destacar, como de alguma maneira já apontamos acima, que estas condições ocorrem não somente pelo elogio exacerbado da razão, mas também (ou como consequência) pelo sucesso que a nova ciência adquire na sociedade ocidental, principalmente entre as elites intelectuais.

Seguindo esta direção, de acordo com Taylor, pode-se afirmar que neste momento histórico opera-se um estreitamento na forma como os homens passam a compreender toda e qualquer dimensão relacionada ao transcendente. Isso, de alguma forma, reflete, pelos menos em parte, a sustentação da nova ideia de ordem moral. Quer dizer, talvez fosse mais que compreensível que, “após as terríveis batalhas em torno de

questões teológicas profundas relacionadas a graça, livre-arbítrio e predestinação, muitas pessoas desejassem uma fé menos teologicamente elaborada que as guiasse para uma vida sagrada” (Taylor, 2010, p. 274). Como consequência, salienta Taylor, em boa parte das pregações, os religiosos passaram a ocuparem-se

cada vez menos com o pecado como condição na qual precisamos ser resgatados por meio de alguma transformação do nosso ser e cada vez mais com o pecado como comportamento errado ao qual podemos ser persuadidos, preparados ou disciplinados a voltar as costas. [...] A religião é reduzida ao moralismo (Taylor, 2010, p. 247).

Porém, essa moralidade da qual nos fala Taylor refere-se àquela que foi estabelecida “em termos da noção moderna de ordem, uma noção na qual nossos desígnios mesclam-se ao nosso benefício mútuo. O amor de si o social eram finalmente um” (Taylor, 2010, p. 274). O que se percebe, então, é que a noção de moralidade passa a ser compreendida não como oriunda de uma ordem transcendente à condição humana, mais como algo que inscreve-se na dimensão imanente do comportamento e da consciência racional de cada pessoa.

Dessa forma, não é forçoso dizer que o progresso da ciência natural, juntamente com a apologia da racionalidade nos diversos aspectos e campos da existência, acelerou o processo que Werber³, de forma lúcida e esclarecedora, denominou de desencantamento do mundo. Esse processo, nos indica o autor, ajudou, via de regra, a separar o espírito da matéria, isto é, imanentizou radicalmente a realidade.

Com pudemos notar, houve, neste período, um considerável decréscimo da devoção. Neste sentido, fica claro que, tanto a religião quanto qualquer forma de apologismo mais estreito combinam, bem no interior de uma concepção de *self* protegido, a uma noção de Providência modelada pela ordem moral moderna. Assim, o que temos com o advento de novo panorama histórico é uma noção de ordem mais frequentemente concebida como possível, “seja porque o interesse pessoal é visto como conduzindo ao bem público por sua própria inclinação, ou porque a motivação humana padrão é vista como sendo muito mais benigna e benevolente” (Taylor, 2010, p. 278).

De acordo com Taylor, toda essa mudança ocorrida parece refletir “uma experiência da bem sucedida inculcação de uma forma de vida mais disciplinada, diligente e produtiva” (Taylor, 2010, p. 278). Quer dizer, essa mudança faz parte da disseminação da ética burguesa – da produção disciplinada – no seio da vida das pessoas e da sociedade como um todo. Como resultado, o que passamos a ter

circunscritos nos cânones da nova ordem natural é o estabelecimento, cada vez mais incisivo, da dimensão econômica e da atividade produtiva como os modelos de referência para o comportamento humano. Não sem razão que Taylor nos esclarece que, diante desse cenário:

a confiança em nossos próprios poderes de criar a ordem, que a crença na harmonia denota, fez a ajuda da graça parecer menos necessária. A própria escrutabilidade do sistema todo deixou pouco lugar para o mistério. E a própria ideia de que a paz e ordem dependem não de alguma aspiração heroica elevada, mas do amor de si em nós, humilde e orientado ao interesse, parece tornar estéril qualquer tentativa de transcender a nós mesmos, de almejar algo além do florescimento humano comum (Taylor, 2010, p. 279).

Um autor da época como Tindal⁴, que se constitui como uma das referências para a pesquisa de Taylor, parece elucidar muito bem esta perspectiva, visto que ele sustentava que Deus era capaz de um amor do tipo altruísta de um modo que os homens não são. Por isso, segundo Tindal, somente conseguimos amar a Deus porque ele é bom para nós. Nesta linha de raciocínio, a grandeza de Deus existe precisamente em não precisar de nós.

De acordo com Taylor, o apologismo desse período é um bom exemplo da mudança operada, pois ele focaliza o universo como uma ordem de benefício mútuo. Muito como a nova ciência natural e, em parte, por ela inspirada, “ela apresenta o universo como um sistema diante do nosso olhar, através do qual conseguimos perceber o todo numa espécie de cena” (Taylor, 2010, p. 282). Neste sentido, segundo a teoria moral desenvolvida nesta época, o verdadeiro agente moral é aquele que se mostra “capaz de abstrair-se de uma própria situação e adotar o ponto de vista do ‘espectador imparcial’” (Taylor, 2010, p. 282). Ora, para o filósofo canadense, esta é

a clássica postura do desengajamento, que esboça o universo como uma cena, da qual o pensador encontra-se desenredado; muito embora ele possa ainda perceber que figura com um pequeno componente em seu interior, esta não é a perspectiva a partir da qual ele agora contempla o todo. Estamos neste momento diante do que Heidegger chamou de “a época das imagens do mundo” (Taylor, 2010, p. 282).

Esses apontamentos de Taylor nos indicam que a forma como os desígnios de Deus passam a ser interpretados demonstram uma postura dos homens na construção da imagem do mundo, isto é, o entendimento desengajado do todo, “que suplantou a noção de que os níveis mais elevados possam não ser totalmente escrutáveis” (Taylor, 2010, p. 282). A partir disso, torna-se mais inteligível o que Taylor busca elucidar com o nome de “Deísmo Providencial” que, segundo o canadense, referem-se,

em parte, a experiência social da imposição bem-sucedida de ordem e disciplina ao *self* e à sociedade; em parte, a realização de reflexões que já eram parte do cristianismo reformado e sua condução para um estágio mais radical; em parte, uma reação contra a estrutura jurídico-penal que Maquiavel e o cristianismo reformado introduziram num horizonte exclusivo (Taylor, 2010, p. 283).

A consequência que se percebe após a instauração dessa nova perspectiva de moral moderna é que “Deus continua sendo o Criador e, portanto, nosso benfeitor, a quem devemos gratidão além da medida” (Taylor, 2010, p. 283). Contudo, “essa Providência continua exclusivamente geral: providências particulares e milagres estão fora. Na verdade, elas frustrariam o tipo de bem que Deus planejou para nós” (Taylor, 2010, p. 283). Segundo Taylor, essa concepção de que Deus é uma fonte indispensável para que a nossa vida espiritual e moral se modifiquem é inovadora, pois,

de responsável pela garantia de que o bem triunfará, ou pelo menos se sustentará, num mundo de espíritos e forças significativas, ele se torna (1) o energizador essencial daquele poder de ordenamento através do qual nós desencantamos o mundo e o direcionamos para nossos propósitos. Com a própria origem do nosso ser, espiritual e material, ele (2) comanda nossa lealdade e adoração, uma adoração que é agora mais pura por estar desenredada do mundo encantado (Taylor, 2010, p. 283).

Seguindo esta perspectiva, a ética leiga que emerge, como o neoestoicismo, corrobora com uma noção de que o poder de impor a ordem ao *self* e ao mundo é o poder de Deus em nós, e que por isso mesmo tornar-se necessário cultivar tal princípio. O que se vê, desde então, é a criação de “um espaço para uma mudança, na qual o poder de ordenar será visto como essencialmente intra-humano (Taylor, 2010, p. 284).

Taylor salienta, contudo, que a concepção deísta não minou totalmente as chances de se relacionar com o transcendente, mas, antes disso, acabou por conceber outras maneiras do homem relacionar-se com ele. Uma dessas maneiras se refere à noção de que a própria contemplação da bondade de Deus em suas obras nos inspiraria a fazer a sua vontade. Como dizia Hutcheson⁵,

neste sentido, como a determinação serena e mais extensa da alma para com a felicidade universal não pode ter outro centro de repouso e alegria senão a Bondade onipotente independente e original, então sem o seu conhecimento e o mais ardente amor e resignação a ela, a alma não pode alcançar sua perfeição excelência mais estável e mais elevada (Hutcheson, 1969, p. 217, *apud* Taylor, 2010, p. 284).

Todo esse clima da época que se expandiu pela cultura européia possibilitou o advento daquilo que Taylor chama de “humanismo exclusivo”, ou seja, de um tipo de perspectiva segundo a qual o poder inspirador do homem não pode advir simplesmente da contemplação da própria ordem da natureza, sem que haja referência a um Criador.

Para Taylor, então, duas condições fizeram-se necessárias para o aparecimento do humanismo exclusivo. A primeira é de caráter negativo, pois referia-se ao fato do mundo encantado cair em esvanecimento. Já a segunda condição é de caráter positivo, visto que implicava “que uma concepção viável das nossas aspirações espirituais e morais mais elevadas emergisse de forma que pudéssemos conceber seu reconhecimento e sua busca sem Deus” (Taylor, 2010, p. 284).

Outro episódio também digno de nota para que toda essa transformação ocorresse diz respeito ao surgimento da cultura polida, isto é, de um estrato elitista presente principalmente na Inglaterra, França e Escócia e que consistia em “abordar o outro como um agente independente, com seus próprios interesses e perspectivas legítimos e entrar num intercâmbio cortês em prol do benefício mútuo” (Taylor, 2010, p. 285), fosse isso num âmbito de intercâmbio econômico pelo enriquecimento mútuo, ou de intercâmbio interativo de esclarecimento ou diversão mútua. Esta cultura polida, dado ao grupo de intelectuais e pessoas influentes na sociedade que dela faziam parte, acabou ditando valores, normas de comportamentos e estilos idealizados de existência.

Todos esses fatos constituídos conjuntamente precipitam o que Taylor intitulou de ordem moral moderna, isto é, um novo e vigoroso conjunto de práticas e idéias que passam a sustentar um ideal civilizacional. Vale dizer, a importância garantida à liberdade, a um modo de sociabilidade que respeitava “o livre interesse e opinião do outro, a noção de que a relação social é designada para o benefício mútuo, o lugar elevado atribuído ao comércio e às atividades produtivas, tudo isso reflete aspectos da ordem moderna” (Taylor, 2010, p. 287).

Para o filósofo canadense, o que há de mais significativo nessa nova ordem é a existência de um novo ideal de sociabilidade. Quer dizer, mediante a noção de polidez, a ordem moral moderna “torna-se para a opinião esclarecida um critério de bom governo ao qual governantes bem-avisados, até mesmo ‘déspotas’, deveriam ouvir com atenção” (Taylor, 2010, p. 287). Ora, como salienta Taylor, o vínculo estabelecido entre a ordem moral moderna e a civilização demonstra a íntima relação que há “entre o ideal de ordem e as disciplinas e os modos de organização pelos quais a sociedade devia ser ‘civilizada’ (Taylor, 2010, p. 287). Dessa maneira, podemos dizer “que a cultura da polidez foi o primeiro estágio na passagem da ordem moral moderna de uma mera teoria para uma forma de imaginário social” (Taylor, 2010, p. 288).

De acordo com Grotius⁶, um importante pensador da época e que encontrava-se inserido entre os membros da sociedade polida, a nova ordem moral moderna destinava-

se, dado ao seu caráter inovador e secular, a conferir à identidade política um lugar não somente de permanência, mas também de independência em relação aos conflitos confessionais. Assim, como bem observa Taylor,

na estrutura da sociedade polida, passou a existir um conjunto de limites normativos sobre a ação e a intervenção das igrejas e a demonstração de diferenças religiosas, amplamente coincidente com aquela às quais nos familiarizamos na sociedade contemporânea. O poder estatal deveria funcionar independente do controle eclesiástico, e a ordem pública deveria ser mantida sem perturbações por conflitos eclesiástico-doutrinários, quer ser originassem de baixo, entre os sectários, ou de cima, pela coerção ou perseguição gratuita do Estado (Taylor, 2010, p. 288).

Esse novo posicionamento da elite social, frente às autoridades sacrais, gerou conflitos e desentendimento, visto que incidia justamente sobre o controle e o exercício do poder para com os cidadãos. Segundo Taylor, as “várias formas de Deísmo e Utilitarismo até o humanismo exclusivo, pode ser melhor compreendido no interior desse campo de conflito em potencial e frequentemente realizado” (Taylor, 2010, p. 289).

Ora, ao impor uma tensão na lealdade as formas substanciais de autoridade sacral, a sociabilidade polida reivindicava um direito “de interferir na sociedade e na política de maneiras que vão além da, ou até mesmo atravessam a ordem” (Taylor, 2010, p. 289). Como resultado o que temos é uma disseminação dessa tensão nos vários tipos de crenças e práticas que constituíam a base da autoridade sacra. Por extensão a seqüela que manifesta-se é o surgimento de “uma tentação de abandonar a questão ou a doutrina da divindade de Cristo, de escorregar para o socialismo, ou Deísmo, ou então de adotar uma postura cética em relação a tais questões” (Taylor, 2010, p. 289).

O que a civilização polida reivindicava, então, mesmo que de maneira não tão explícita, era que a ordem moral poderia facilmente ser “vivida como uma estrutura autossuficiente no interior da qual se pode encontrar os padrões da nossa vida social, moral e política” (Taylor, 2010, p. 289). Quer dizer, numa dimensão puramente imanente, esta nova perspectiva civilizacional combina o que Taylor nomeia de “identidade protegida”, isto é, o autoconhecimento que emerge a partir da noção de desencantamento do mundo. Neste sentido, esta apregoada estrutura social

inibe ou bloqueia alguns dos modos nos quais a transcendência tem historicamente afetado os seres humanos e estado presente em suas vidas. Ela tende a completar e arraigar numa dimensão civilizacional a mudança antropocêntrica [...]. Ela constrói para a identidade protegida um mundo protegido (Taylor, 2010, p. 289).

Mediante a todo esse bojo de ideias, práticas, conflitos, disputas, fatos e acontecimentos históricos o que vemos é que, de uma forma consideravelmente acentuada e cada vez mais progressiva, a noção de que existe uma vocação adicional para o ser humano – para além da sua simples condição de ente finito, limitado e mortal – atrofia-se com a instauração do Deísmo. Como consequência, o que nos resta é a ideia de que somente existe um mundo aqui e agora no qual “nenhum compromisso precisa ser firmado com um princípio alternativo” (Taylor, 2010, p. 294). Assim, o novo humanismo que surge na era moderna “pressupõe que somos motivados a agir para o bem dos nossos semelhantes seres humanos” (Taylor, 2010, p. 297), e somente por eles.

Dessa forma, como destaca Taylor, o reordenamento social ativo, a racionalidade instrumental, o universalismo e a benevolência para com os que aqui estão, fazem parte do novo ideal civilizacional e da nova ordem moral numa sociedade secular. Não sem razão que apenas o altruísmo que conduzia ao florescimento humano geral era admitido como racional e natural. Esta perspectiva encontra-se muito bem expressa na seguinte passagem da obra de Montesquieu⁷:

Nada está mais próximo da Divina providência que essa benevolência geral e essa grande capacidade de amar que abrange todos os homens; e nada chega mais próximo do instinto animal do que esses limites que o coração estabelece a si próprio quando afetado apenas por seu próprio interesse ou pelo que o cerca (Montesquieu, p. 1285, *apud* Taylor, 2010, p. 302).

Como pode-se notar, o novo humanismo, de maneira racional e disciplinada, encontra as fontes interiores de sociabilidade e benevolência. O que se segue é que os homens passam a viver num mundo destituído da necessidade extrínseca de Deus. Sua presença funciona, agora, apenas como um ordenador racional das práticas que devem ser executadas na sociedade. E isso de forma esquadrihada e dentro de limites bem precisos, pois a razão desengajada instrumental era tida como suficiente para a benevolência universal, visto ser ela portadora de impersonalidade imparcial.

Para o canadiano, a obra de Kant é um exemplo contundente desse novo clima cultural europeu, uma vez que, através dela, o poder moral torna-se imanente, passando a ser consolidado por intermédio de um senso de vontade universal, pura, consagrando-se como um poder interior diante do qual ficamos intimidados. Após as ideias formuladas pelo filósofo de Königsberg, o próprio poder de agir conforme uma lei universal é um objeto de admiração e respeito infinito⁸.

Portanto, a conclusão lógica que se retira de todo esse movimento cultural nomeado de Deísmo e que ocorreu no desenrolar da Era Secular, é a ideia de que, uma vez esvaídas as crenças religiosas e metafísicas, restam-nos apenas os desejos humanos comuns, sendo estes a base do humanismo moderno que, de alguma maneira, se faz presente na contemporaneidade.

A revolução, então, desse período histórico da humanidade consiste, como pontua Taylor, “numa reabilitação do desejo humano ordinário, não transformado, e do amor-de-si” (Taylor, 2010, p. 305), anteriormente concebido como um obstáculo para a justiça universal ou benevolência e que agora é formulado como inocente ou como uma força positiva para o bem⁹.

3- Considerações Finais

Como foi possível perceber ao longo dessa discussão, a constituição do “Deísmo Providencial” e, com ele, o estabelecimento das condições de possibilidade para o advento do humanismo exclusivo, não trouxe-nos apenas um desencantamento do mundo, uma vez que os velhos mitos e crenças foram dissolvidos, nem tampouco a derrubada, como observa Taylor, da igreja do *ancien régime*. Com ele o que se assiste também é a inauguração de novas potencialidades humanas, isto é, a possibilidade de viver os novos modos de vida moral segundo os quais as fontes encontram-se num plano radicalmente imanente e, por vezes, subjetivo.

Para Taylor, não resta dúvida de que o Deísmo, para além de seus possíveis aspectos negativos, também se apresenta como uma conquista, visto que para se chegar ao ponto onde podemos ser inspirados e qualificados para a benevolência através de uma visão imparcial das coisas, ou de um senso de compaixão interiorizado, “requer preparo ou um *insight* inculcado e, frequentemente, muito trabalho em cima de nós mesmos” (Taylor, 2010, p. 307).

Porém, é importante dizer que Taylor não negligencia o fato de outras condições histórico-sociais, além do Deísmo propriamente dito, terem exercido considerável influência na constituição da nova ordem moral moderna. O desengajamento¹⁰, entendido como a ação do agente disciplinado e desprendido de uma ordem superior, bem como a secularização do espaço público, podem ser citados, por exemplo, como duas dessas condições que também contribuíram para o advento da nova ordem.

Como tal, o humanismo exclusivo somente vem a ser concebível em virtude de uma gama de mudanças antropocêntricas que ocorreram na Era Moderna. Essas mudanças implicam, segundo Taylor, que a preocupação moral central se torne a “imposição de uma ordem disciplinada à vida pessoal e social, garantindo padrões elevados de autocontrole e bom comportamento, no âmbito individual, e paz, ordem e prosperidade na sociedade” (Taylor, 2010, p. 313). Vale dizer, “as metas mais elevadas dos seres humanos parecem, mesmo na esfera da religião, voltadas puramente para os bens humanos” (Taylor, 2010, p. 313).

O que temos, então, principalmente a partir do século XVIII, é que a necessidade da ajuda de Deus a fim de alcançar metas morais e espirituais mais elevadas “deixa de ser algo óbvio, inegável, uma questão de experiência sentida pela maioria” (Taylor, 2010, p. 314). A partir desse momento as pessoas acabam por se perceberem a si mesmas como influenciadas puramente por razões humanas, ou seja, por um senso de “benevolência imparcial, ou compaixão puramente humana, em sua ação para promover o projeto de ordem, embora, ao mesmo tempo, elas sintam que não há nada mais elevado ou mais importante que esse projeto” (Taylor, 2010, p. 314). O que se faz necessário, de agora em diante, é ver como a vida humana deve ser organizada de modo a promover realização e felicidade.

Diante disso, não é forçoso concluir que a identidade protegida, isto é, aquela que é capaz de realizar o controle disciplinado, produziu seu próprio senso de dignidade e poder, além de seus próprios prazeres internos, o que desembocou no chamado humanismo exclusivo, pois, conforme “aumenta a confiança nos poderes humanos e, em especial, nos poderes da razão, as reivindicações de autoridade das igrejas em nome de uma fé que consiste em parte em mistérios, torna-se cada vez mais difíceis de aceitar” (Taylor, 2010, p. 315 e 316). Com isso, a possibilidade de se exigir algo além do simples florescimento humano, passou a ser considerado um inimigo implacável do próprio bem do homem e, ao mesmo tempo, uma negação da dignidade e da liberdade da identidade protegida autossuficiente.

Assim, os impactos que hoje vislumbramos nas tentativas de conceber e instaurar uma ética imanentemente humana, destituída de qualquer forma de apego a uma dimensão transcendente, podem ser, hermeneuticamente dizendo, interpretados como sendo uma das consequências oriundas desse período tão fecundo da humanidade como foi este no qual se desenvolveu o Deísmo Providencial.

NOTAS:

¹ Para maiores referências sobre o assunto ver: HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma perspectiva sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 2007. BAUMAN, Zygmunt. *Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. VATTIMO, Gianni. *En torno a la postmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 2003. E também: CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2004.

² LOCKE, John. *The Reasonableness of Christianity*. Londres, 1695.

³ Uma importante obra do autor a respeito dessa temática é: WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

⁴ TINDAL, Matthew. *Christianity as Old as the Creation*. Londres, 1730.

⁵ HUTCHESON, Francis. *A System of Moral Philosophy*. Reprodução em fac-símile da edição de 1755. Hildesheim: Georg Olms, 1969.

⁶ GROTIUS, Hugo. *On the Law of War and Peace*. Oxford, 1925.

⁷ MONTESQUIEU, Charles. *Mes Pensées*, p. 1285 *apud* MERCIER, *La Réhabilitation de la Nature humaine*, p. 249-250.

⁸ Em um dos escritos de Kant encontramos que “neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade”. In: KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 21.

⁹ De acordo com Taylor, nenhuma figura expressa tal perspectiva com maior vigor quanto o filósofo de Genebra Jean-Jacques Rousseau. Ver, por exemplo: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social e Discurso sobre a economia política*. Curitiba: Hemus, 2000, 7. ed.

¹⁰ Segundo Taylor, o agente desengajado se caracteriza, na modernidade, por ser aquele ente capaz não somente de remodelar o *self*, mas também de se libertar-se do poder controlador de uma ordem transcendente. A filosofia de Descartes é exemplar quanto a isso, visto que, ao “isolar o agente de seu campo, centrar a atenção nele e extrair o que ele tem dentro de si mesmo” (Taylor, 2010, p. 310), o abstrai de todo o seu entorno. Quer dizer, Descartes possibilitou ao homem ver primeiro as idéias que estão *dentro* dele para depois verificar se elas, de fato, correspondem ao que está *fora* dele. Isso, sem dúvida, contribuiu enormemente para que os sujeitos modernos comessem a perceber os seus próprios sentimentos como circunscritos apenas numa dimensão da pura interioridade. Por extensão, o que encontramos no século XVIII é a noção de que a nossa salvação moral é concebida como uma voz da natureza interna. Para maiores esclarecimentos ver: DESCARTES, René. *Regras para a direcção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1997. DESCARTES, René. *Discurso sobre o Método*. São Paulo: Hemus, 1978. E também DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

REFERÊNCIAS:

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

HAZARD, Paul. *La crise de la conscience europeenne: 1680-1715*. Paris: Gallimard, 1961, 312 p.

SINA, Mario. *L'avvento della ragione: "reason" e "above reason" dal razionalismo teologico inglese al deismo*. Milano: Vita e Pensiero, 1976 xiii, 800 p. (Scienze filosofiche, 14).

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