

Caroline Ferreira Fernandes

**A ESTRUTURA HERMENÊUTICA DA RAZÃO PRÁTICA
NA ONTOLOGIA MORAL DE CHARLES TAYLOR**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

Apoio CAPES

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2015

Caroline Ferreira Fernandes

**A ESTRUTURA HERMENÊUTICA DA RAZÃO PRÁTICA
NA ONTOLOGIA MORAL DE CHARLES TAYLOR**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética
Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

Apoio CAPES

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte

2015

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Fernandes, Caroline Ferreira

F363e A estrutura hermenêutica da razão prática na ontologia moral
de Charles Taylor / Caroline Ferreira Fernandes. - Belo
Horizonte, 2015.

253 p.

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Razão prática. 2. Reconhecimento. 3. Taylor, Charles. I.
Ribeiro, Elton Vitoriano. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

Dissertação de CAROLINE FERREIRA FERNANDES defendida e APROVADA, com a nota 10,0 (dez) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Elton Vitoriano Ribeiro

Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro / FAJE (Orientador)

Edil Carvalho Guedes Filho

Prof. Dr. Édil Carvalho Guedes Filho / FAJE

Inácio Helfer

Prof. Dr. Inácio Helfer / UNISINOS - RS (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 17 de abril de 2015.

Dedico esta dissertação ao Julian, o presente que Deus me confiou com tanto zelo e carinho. O nosso amor é uma dádiva, fruto da bondade do nosso Deus e a minha maior conquista foi ter reconhecido isso. Eu te amo!

Agradecimentos

Primeiramente agradeço ao meu Deus todo poderoso, cuja magnificência excede toda a minha humilde compreensão, por ter me concedido a capacidade de concretizar este árduo trabalho. Afinal, sem a tua presença iluminadora em minha vida não teria podido chegar até aqui. Eu sei que a finalização dessa etapa da minha vida é fruto da tua bondade. Eu sei muito bem que é necessário que “o sábio não se glorie em sua sabedoria, [...] mas quem se gloriar glorie-se nisto: em compreender-te e conhecer-te, pois tu és o Senhor e age com lealdade, com justiça e com retidão sobre a Terra, pois dessas coisas que tu agradas” (Jeremias, 9.23-24). A minha confiança sempre estará em ti!

Em seguida, agradeço à minha mãe por ter me ensinado desde mais tenra idade que os frutos do espírito não têm preço e todas as nossas conquistas são para a glória e honra do nosso Deus. Eu a agradeço ainda pelo incentivo aos estudos e por ter me ensinado que a inteligência humana é uma conquista, mas a sabedoria é um dom de Deus. Obrigada por acreditar em mim e me ajudar a ser uma pessoa melhor e mais virtuosa.

Ao Julian, eu agradeço por ter acolhido com amor incondicional todas as minhas facetas, cultivando em mim um amor pela vida e pela instituição da família.

Ao meu orientador, prof. Elton Vitoriano, agradeço pelo acolhimento, pela amizade, pelo esforço comprehensivo próprio do filosofar e por ter acreditado em mim desde o início.

Aos professores, Ricardo Fenati, João Mac Dowell e Carlos R. Drawin, por terem incutido em mim a verdadeira natureza do filósofo, a admiração. À minha amiga Stefania Mattarello pelo apoio no início desta dissertação com as leituras e difíceis traduções desta pesquisa.

À minha psicóloga, Luciléia Gonçalves, que me ajudou nos momentos de desânimo a continuar prosseguindo não só com a dissertação, mas com o meu caminho de autorrealização.

À minha amiga e coach Fabiana pela amizade arrebatadora e pela esperança espiritual e intelectual que depositou em mim.

Aos meus amigos mais chegados, como a Thayara, Larissa, Ana Carolina e Ana Luíza, até os mais distantes por terem me confiado as vossas amizades.

A todos os meus familiares que souberam compreender a minha fase mais distante da vida deles, agradeço pela compreensão e acolhimento.

A todos aqueles que participaram da minha formação humana e acadêmica na FAJE, tenho uma dívida de gratidão com todos vocês.

“O que vive é indestrutível, permanece livre em sua forma de servidão mais profunda, permanece uno e, mesmo que o divida até o fundo, permanece invulnerável, e mesmo que o despedace até a medula, seu ser escapará vitorioso por entre as mãos”. Hölderlin

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é evidenciar a contribuição filosófica de Charles Taylor em relação a um modelo hermenêutico de razão prática que fosse capaz de culminar em uma política de reconhecimento. O nosso intento é notabilizar que um modelo que preza pela valorização da identidade na diferença e por um pluralismo moral sem, contudo, escorregar para um relativismo ou etnocentrismo, que são amplamente pujantes na sociedade contemporânea, é capaz de nos dar um caminho de resposta para a crise ética e espiritual que vivemos. A pergunta diretriz do nosso trabalho é se, afinal, é possível evidenciar uma natureza dialógica e hermenêutica da razão prática em sua dimensão pública que não caia na pujança do etnocentrismo. O nosso ponto de partida para responder a esse desafio é o próprio movimento dialético da modernidade que subjaz as críticas do nosso autor à epistemologia moderna e aos modelos de raciocínio prático vigentes, encetando a discussão com um método histórico-hermenêutico que nos possibilite compreender a história da constituição da moral e do *self* modernos. Para isso, a hipótese interpretativa que norteia esta pesquisa é a de que há uma passagem da lógica do conhecimento para a lógica do reconhecimento hermenêutico em Charles Taylor, cuja principal defesa é de uma ontologia moral e do humano, ancorada em um realismo moral que possibilite a enunciação de uma teoria da agência humana alicerçada em dois pressupostos teóricos. O primeiro é uma filosofia da ação teleológica e intencional e o segundo é um discurso prático hermenêutico capaz de fazer justiça à diversidade de bens, tendo em vista um elemento reflexivo transicional. Ambos esses pressupostos culminarão na defesa de uma política de reconhecimento ancorada em uma fusão de horizontes capaz de lidar com alguns dos dilemas morais contemporâneos pelo viés de uma política da diferença sem pretender uma homogeneização de horizontes em uma política da igualdade.

Palavras-chave: Charles Taylor, Razão prática, Reconhecimento, Ação, Agência humana, Fusão de horizontes.

ABSTRACT

The goal of this research is to highlight the philosophical contribution of Charles Taylor in relation to a hermeneutic model of practical reason that leads to a politics of recognition. Our intent is to show that a model that values the development of identity in difference and moral pluralism without, however, falling into the relativism or ethnocentrism that are widely embedded in contemporary society, may help us find an answer to the ethical and spiritual crisis we are facing. The guiding question of our work is whether, after all, it is possible to provide evidence of the dialogical and hermeneutical nature of practical reason, in its public dimension, that does not fall into the trap of ethnocentrism. Our starting point for answering this challenge is the very dialectical movement of modernity, underlying the criticisms our author makes, of modern epistemology and current practical reasoning models when engaging the discussion with a historical-hermeneutic method that enables us to understand the modern history of both the constitution of morality and of the *self*. For this, the interpretative hypothesis that guides this research is that there is a passage from the logic of the knowledge to the logic of hermeneutic recognition in Charles Taylor, whose main defense is to argue for a moral and human ontology, rooted in moral realism that enables the enunciation of a theory of human agency based on two theoretical assumptions. The first is a philosophy of teleological and intentional action; and, the second a practical, hermeneutic discourse able to do justice to the diversity of goods, bearing in mind a transitional reflective element. Both of these assumptions will culminate in the defense of a politics of recognition anchored in a fusion of horizons able to handle some of the contemporary moral dilemmas from the perspective of a politics of difference without intending to a homogenization of horizons in a politics of equality.

Keywords: Charles Taylor, Practical Reason, Recognition, Action, Human Agency, Fusion of Horizons.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – CHARLES TAYLOR: UM INTÉRPRETE DE SEU TEMPO	10
CAPÍTULO 1 – A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE MODERNA	21
1.1 A construção moral moderna	23
1.1.1 As delimitações do conceito de modernidade	23
1.1.2 Os imaginários sociais modernos	27
1.1.3 A ordem moral moderna	29
1.1.4 A afirmação da vida cotidiana	33
1.2 A construção do <i>self</i> moderno	36
1.2.1 O paradigma da interioridade	37
1.2.2 O atomismo social	41
1.2.3 O princípio da liberdade autodeterminante	43
1.2.4 A valorização da expressividade	48
1.3 O mal-estar da modernidade	52
1.3.1 O individualismo exacerbado	53
1.3.2 A primazia da razão instrumental	56
1.3.3 Despotismo suave.....	57
1.4 O dilema da modernidade e o ideal de autenticidade	59
CAPÍTULO 2 – A VISÃO CRÍTICA DA MODERNIDADE	64
2.1 A crise da racionalidade moderna	65
2.1.1 A visão desengajada da racionalidade moderna	65
2.1.2 A proposta de uma racionalidade corporificada	70
2.1.3 Superar o ponto de vista etnocêntrico da racionalidade	75
2.2 Suprassumir a epistemologia moderna	77
2.2.1 Um acordo com a epistemologia	78
2.2.2 As opções teóricas para a suprassunção da epistemologia	80
2.2.3 A proposta de uma epistemologia da percepção ou de engajamento	82
2.3 Uma crítica à filosofia moral moderna	86
2.3.1 O naturalismo ético	87
2.3.2 A modernidade entre o utilitarismo e o formalismo kantiano	92
2.3.3 A filosofia moral contemporânea como ética da inarticulação	98
CAPÍTULO 3 – AS BASES DE UMA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA REALISTA .	101
3.1 A defesa de uma ontologia do humano	104
3.1.1 O homem como um agente linguístico e dialógico	104
3.1.2 O homem como um ser social e livre	114
3.1.3 O homem como um ser digno de reconhecimento	118
3.2 A defesa de uma ontologia moral	123
3.2.1 O homem como um animal que se autointerpreta	124
3.2.2 O homem como avaliador forte	133
3.2.3 O homem como direcionado aos hiperbens.....	142
3.3 A defesa de uma ontologia realista da pessoa	148
CAPÍTULO 4 – UMA EXPLICAÇÃO HERMENÊUTICA DA AÇÃO	151
4.1 O marco teórico e crítico da investigação sobre o tema da ação	155
4.1.1 A natureza da ação	156
4.1.2 A explicação da ação.....	162
4.1.3 Ação e causalidade	166
4.2 A estrutura hermenêutica da ação	171
4.2.1 O conceito de ação intencional	172

4.2.2 O conhecimento do agente	175
4.2.3 A significância da ação	180
4.3 A ação como expressão	183
CAPÍTULO 5 –UM MODELO HERMENÊUTICO DE RAZÃO PRÁTICA	188
5.1 A problemática da razão prática	192
5.1.1 O contexto da separação entre explicação e razão prática.....	194
5.1.2 Os critérios morais	200
5.1.3 Os dilemas morais em questão	205
5.2 Uma razão prática hermenêutica	210
5.2.1 As avaliações fortes na argumentação prática.....	211
5.2.2 Princípio da melhor explicação	215
5.2.3 Raciocínio prático como raciocínio de transições	217
5.3 Da razão prática à política de reconhecimento	223
5.3.1 A diversidade de bens	224
5.3.2 Uma razão prática não etnocêntrica	227
5.3.3 A fusão de horizontes	232
CONCLUSÃO – A PASSAGEM DA LÓGICA DO CONHECIMENTO PARA A LÓGICA DE RECONHECIMENTO	239
BIBLIOGRAFIA	244

INTRODUÇÃO – CHARLES TAYLOR: UM INTÉRPRETE DE SEU TEMPO

O nosso tempo histórico encontra-se, sem dúvida, permeado por uma sensação de mal-estar e crise ética sem precedentes na história, temos vivido momentos de debates contínuos em todos os âmbitos, sejam eles acadêmicos, profissionais e familiares, não somente acerca do resgate dos princípios éticos, mas, principalmente, da vigorosa discussão sobre a ausência deles. De acordo com o filósofo brasileiro Henrique Cláudio de Lima Vaz, a nossa sociedade sofre de um paradoxo fundamental, o de que ao mesmo tempo em que crescemos em dimensões materiais, atrofiamos em nossas dimensões espirituais e éticas.

Nesse contexto, nós sofremos de uma *anomia ética*, o grande desafio da contemporaneidade é resgatar o que inevitavelmente perdemos com a modernidade, que foi a nossa dimensão da *transcendência do espírito*¹ e da revitalização de uma razão prática que não seja guiada pelos etnocentrismos políticos, mas sim por uma reavaliação do nosso percurso como intérpretes da nossa cultura, propondo caminhos de resposta para o resgate de uma noção de agência humana em que a alteridade não é somente a possibilidade de resgatar as condições transcendentais do diálogo, mas sim o lugar em que a formação da identidade humana acontece. Como Vaz reitera:

Se, segundo a diagnose bergsoniana, nossa civilização mostra um corpo muito grande para uma alma muito pequena, parece evidente que esse grande corpo é formado, sobretudo, pela enorme acumulação de meios e recursos materiais postos à disposição do homem, ao passo que a pequena alma permanece obstinadamente presa à razão puramente instrumental e incapaz de definir fins e valores adequados às dimensões e à audácia da aventura humana nesse mundo prodigiosamente dilatado.²

Com esse diagnóstico, o homem contemporâneo vive, portanto, em “uma crise do *ser* e não do *ter*”³. Nessa perspectiva, Lima Vaz nos lança as seguintes interrogações: “Que destino espera o homem lançado na aventura da tecnociência? Ou, em termos mais teóricos, quais os fins de uma cultura que tem como matriz a razão científica e que deve submeter aos padrões de racionalidade dessa matriz todas as suas obras em todos os seus campos: ético, político, artístico, religioso?”⁴

A figura de Lima Vaz aqui é importante para resgatar que o espírito do nosso

¹ Não somente Lima Vaz, mas o nosso autor, Charles Taylor, tem abordado extensivamente sobre essa crise espiritual de que vivemos na contemporaneidade em: TAYLOR, Charles. *A secular age*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, edição brasileira, *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Morte e vida da filosofia. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, 1991, pp. 677-691, p. 679-680.

³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Razão Moderna. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 22, n.68, 1995, pp. 53-84, p. 55.

⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 108-109.

tempo, o *Zeitgeist*, para usar uma expressão de Hegel, tem sido marcado pelo descrédito de alguns valores tradicionais e pela reafirmação de novos valores. Nesse movimento dialético da história das ideias, percebemos que o papel da filosofia na cultura deve-se em grande parte à sua “*atopia* no universo do senso comum”⁵, em que o filósofo estando mergulhado na sua própria cultura, percebe-se ao mesmo tempo estranhado diante dela.

Nessa dialética entre o total aprofundamento e estranhamento diante da cultura que nos damos conta de que a tarefa da filosofia em meio ao diagnóstico de uma época é reavaliar suas condições de possibilidade e repensar novos caminhos para ela, não para nela impor um imaginário social alternativo, mas sim para que nessa cultura sedenta por sentido e respostas, a filosofia possa continuar exercendo seu papel de uma “fundamental instância crítica do Ocidente”⁶.

Nesse movimento de reavaliação e interpretação do próprio tempo que o filósofo canadense Charles Taylor (1931-) se insere como um dos mais destacados protagonistas do cenário filosófico da contemporaneidade. Sua vasta obra tem se mostrado valiosa para compreendermos os desenvolvimentos da sociedade contemporânea, destacando nela principalmente o que ele chama de suas raízes espirituais.

A contribuição filosófica do autor canadense nos revela uma grande preocupação com os desdobramentos da modernidade na história a partir da avaliação do que ele chama de imaginários sociais modernos, o universo simbólico que constitui o *ethos* do homem moderno.

O seu esforço de compreensão do seu próprio tempo começou já no seio de sua pátria, cujas preocupações em relação à identidade de um povo, no caso os quebequenses, nunca se ausentaram. Além do mais, sua passagem pelo curso de História na McGill University e depois pelos estudos de Filosofia Política e Economia na Universidade de Oxford em 1953 fez com que Taylor se direcionasse a uma crítica às bases do empirismo que marcaram a compreensão filosófica daquela época. Em uma entrevista⁷ concedida a Philippe de Lara, ele declara que seu percurso filosófico e o seu anseio por uma compreensão mais alargada do fazer filosófico deveu-se em demasia por um clima de reducionismo e estreiteza da razão.

⁵ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 12

⁶ Ibid. p. 10.

⁷ TAYLOR, Charles. De l’anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance: Entretien de Philippe de Lara avec Charles Taylor. In: LAFOREST, Guy; LARA, Philippe de. (Ed.). *Charles Taylor et l’interprétation de l’identité modern*. Paris: Centre Culturel International de cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: les Presses de l’Université Laval, 1998, p. 351-364.

Nesse clima de resgate pela identidade de seu povo e engajamento na política e, ao mesmo tempo, de profunda insatisfação com os rumos da filosofia analítica por uma linha positivista que se instalara em Oxford, que acreditamos ter sido traçado o projeto filosófico de Charles Taylor, que toma, em especial, dois rumos, que buscaremos reconciliar nesta pesquisa.

O primeiro aporta a necessidade de compreender a natureza humana por um viés mais profundo e corporificado – cujas influências mais marcantes foram Merleau-Ponty com a fenomenologia da percepção e do corpo e Emmanuel Mounier com a ideia de uma existência incorporada e também de engajamento político cristão⁸ –. Essa necessidade de resgate por uma profundidade na compreensão da natureza humana já é evidenciada em seu trabalho inicial intitulado *The Explanation of Behaviour* de 1964⁹, cuja preocupação é defender uma explicação teleológica da ação, resgatando o horizonte de significações da agência humana a partir do conceito de intencionalidade, que ele herda da atualização do conceito de G. E. M. Anscombe da filosofia aristotélica. Nesta obra, como salienta Fergus Kerr, “Taylor já mostra seu interesse em filosofia moral, embora esta preocupação fosse visível naquele estágio apenas nas entrelinhas”¹⁰. Ao longo da nossa pesquisa ficará claro que, na verdade, essa preocupação não estava tanto nas entrelinhas, mas era a preparação de um frutífero caminho para a estruturação hermenêutica da razão prática.

O segundo rumo tomado pelo autor foi a busca pela compreensão da própria constituição histórica e intelectual da identidade moderna, em vistas de penetrar mais no arcabouço filosófico e narrativo do seu tempo e dele depreender, “tanto em sua grandeza quanto em sua miséria”¹¹, qual tem sido, de fato, o nosso legado. A sua tarefa aqui é evidenciar que uma filosofia da história nos é inescapável se pretendemos entender de fato o que herdamos dessa modernidade. E nesse aspecto Hegel foi o seu grande mentor.

Nesse movimento de compreensão, portanto, o próprio tema da modernidade torna-se imprescindível, afinal, que modernidade é essa que tantos vivem e ao mesmo

⁸ Taylor aponta a importância desses autores em: ROSA, Hartmut & LAITINEN, Arto. On Identity, Alienation and the Consequences of September 11th – An Interview with Charles Taylor. In: ROSA, Hartmut & LAITINEN, Arto. (Ed.) *Perspective on the philosophy of Charles Taylor*. Helsinki, 2002, p. 182.

⁹ TAYLOR, Charles. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964. Esse texto será extensamente trabalhado em nosso quarto capítulo, quando defendermos a filosofia da ação de Charles Taylor guiada pela teologia e intencionalidade.

¹⁰ KERR, Fergus. The Self and the Good: Taylor’s Moral Ontology. In: ABBEY, Ruth (Ed). *Charles Taylor*. Cambridge University Press, 2004, p. 85.

¹¹ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: 2011, p. 10.

tempo anunciam seu findar? Que tantos supervalorizam e outros tantos subestimam? Será o termo modernidade tão multifacetado ou as nossas compreensões de suas raízes que já não estão mais sendo levadas em conta como deveriam? Ou será, portanto, a limitação de um tempo em crise e que já não mais consegue dar razões do seu próprio existir?

O método de sua investigação torna-se, então, histórico-hermenêutico, ele mesmo evidencia a necessidade de estarmos cientes de que a própria constituição narrativa da vida possui como elemento ontológico a condição autointerpretativa e que o mundo vivido, como Merleau-Ponty, expressou tão bem, já é o nosso horizonte de significações e é nos entranhando nele que nos descobrimos. Em sua análise sobre o mundo vivido, Ernildo Stein afirma que a filosofia:

Enquanto busca a justificação e fundamentação para o conhecimento no universo concreto-histórico da vida, não renuncia à sua pretensão de desenvolver as condições de possibilidade, o *a priori*, os critérios que garantem a racionalidade das ciências humanas, de um lado, e, de outro, continua com a pretensão de dizer algo da vida, das estruturas da realidade, que não se reduz ao discurso científico.¹²

Pautada nessa trajetória filosófica do autor e nessa concepção de filosofia, percebemos que a ambição de nossa pesquisa em tentar compreender a nossa época por meio de um percurso histórico e hermenêutico revela-se não só justificável, mas necessária. Primeiramente, porque refletir sobre a constituição histórica da modernidade revela a nossa identidade nela imbricada tanto no nível antropológico quanto no nível prático, o que nesse contexto consideramos estar intrinsecamente entrelaçados. A propósito, o próprio Taylor defende em *Sources of the Self* que “todo o seu modo de proceder envolve o rastreamento de conexões entre os sentidos do *self* as concepções morais, entre a identidade e o bem”¹³. Segundo, porque a abordagem hermenêutica que lançamos mão aqui tem como estrutura básica a redefinição de uma estrutura histórica da racionalidade, evidenciando que não há “um hiato epistemológico entre o histórico e o fundamental”,¹⁴ mas sim uma conciliação.

Na tentativa de ir na contramão desse hiato entre o histórico e o fundamental, que entendemos como pano de fundo da compreensão filosófica de Taylor a reconciliação das duas fases de seu pensamento, a saber, o contato com a filosofia

¹² STEIN, Ernildo. *Mundo Vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 14-15.

¹³ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: 2011, p. 10.

¹⁴ Essa noção de que não há esse hiato epistemológico entre o histórico e o fundamental é desenvolvida por Paul Ricoeur em: Em RICOEUR, Paul. In: LAFOREST, Guy et LARA Philippe de (Ed.). *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris: Les Éditions du CERF, 1998, p. 19 e melhor detalhada no primeiro capítulo da nossa pesquisa.

anglo-saxônica e a escrita de sua primeira obra intitulada *The Explanation of Behaviour* (1964) e a sua aproximação com a filosofia continental, cujas principais influências foram J. G. von Herder e G. W. F. Hegel, cujos frutos de seu atento estudo foram as obras *Hegel* (1975) e *Hegel and Modern Society* (1979).

Como intérprete da cultura, portanto, a constatação dos próprios limites da modernidade não poderiam se ausentar. Nessa perspectiva, o esforço de Taylor por constatar os desafios de um tempo multifacetado como o nosso tornou-se o nosso ponto de partida na nossa pesquisa, que se alicerça em dois fatores cruciais: O primeiro fator crucial é a constatação da pujança de uma crise ética e espiritual de nosso tempo, em que o ser humano perdeu de vista as razões de seus fins, e tem possibilitado irromper no seio dessa modernidade uma sensação de mal-estar. O segundo parte de uma inquietação profunda diante das possibilidades de se fundamentar racionalmente uma ética que seja capaz de dar conta dos dilemas contemporâneos que enfrentamos, em especial, àqueles que dizem respeito à importância de reconhecer e ser reconhecido.

A partir dessas duas inquietações, a pergunta que a própria crise da modernidade nos provoca e que motivou essa pesquisa diz respeito ao clima paradoxal que vivemos em relação às questões morais, a saber: Por que de um lado temos uma vasta literatura filosófica discutindo sobre as possibilidades e impossibilidades de um modelo ético viável que chegue a um consenso moral universal e, ao mesmo tempo, vivemos em um clima cético e relativista em relação às mesmas questões e um descrédito evidente em relação à própria rationalidade?

Segundo Charles Taylor, há um relativismo e ceticismo morais pujantes em nossa civilização, desde que reconhecemos a fragilidade do discurso racional em relação às coisas humanas. O que era reino do quase sempre em Aristóteles e fruto de uma teoria ética, deu lugar a um sentimento de desorientação moral e espiritual, marcas de um período em crise como o nosso, em que a proliferação de teorias éticas não tem resolvido nem norteado a concretude dos nossos dilemas morais, principalmente aqueles que dizem respeito ao debate intercultural, mas sim provocado um descrédito em relação à possibilidade de um consenso não forçado.

Nesse esforço de compreensão, portanto, não só de uma crise que se nos apresenta, mas também do leque de respostas que podemos dar a ela que esse trabalho foi motivado. Pois, entendemos que em nosso contexto de globalização é necessário dar respostas cujo alcance seja planetário e pensar numa fundamentação não dogmática que dê conta não só de uma comunidade específica de homens, mas sim de uma comunidade planetária. Porque, como bem salienta Javier Herrero, “pela primeira vez na história do

gênero humano, os homens se encontram diante do desafio de enfrentar o dever de assumir, em escala mundial, a responsabilidade pelos efeitos das suas ações”¹⁵.

No acolhimento dessa responsabilidade, temos como desafio repensar os desafios éticos contemporâneos do ponto de vista sócio-político, intentando que a fundamentação ética seja capaz de ultrapassar-se a si mesma e culminar em uma política de reconhecimento, que valorize não só a igualdade, mas também a diferença.

Em busca dessa fundamentação não dogmática, ou melhor, hermenêutica, a questão da superação da racionalidade etnocêntrica tem sido um dos principais alvos do filósofo canadense. E isso não tem sido somente um mote teórico, mas tem tido um motivo pessoal quanto ao seu próprio berço cultural, como vimos. Seu próprio contexto político o possibilitou pensar as questões que envolvem a identidade, o caráter nacionalista de um povo e a preocupação de etnocentrismo, que se volta para uma avaliação fraca diante do valor da vida.

A partir das inquietações do nosso autor, a nossa hipótese interpretativa se alicerça no movimento de passagem da lógica do conhecimento – que entendemos aqui com dois nortes: um deles é o do conceito de racionalidade que tem tendido a um caráter etnocêntrico e o outro é o da primazia do epistemológico que se deu na modernidade como o próprio estatuto da filosofia frente ao sucesso das ciências naturais – para a lógica do reconhecimento, cuja ressignificação dos conceitos de racionalidade e de pessoa, mostrará que o reconhecimento e a autenticidade devem ser considerados como partes constituintes da condição de agência humana.

Essa passagem será o pano de fundo de toda a nossa investigação. O nosso intento é mostrar a contribuição filosófica de Charles Taylor quanto à suprassunção da primazia do ponto de vista epistemológico que tem vigorado em todas as áreas das ciências humanas e rechaçar a ideia de que é possível uma pura e simples transposição do método das ciências naturais para as ciências humanas. Esse movimento de suprassunção, em que proporemos uma epistemologia de engajamento trilhada fora da rota da epistemologia clássica, sinalizará que o princípio originador de grande parte da crise ética contemporânea, que se manifesta nas distorções de raciocínio prático hoje tão pujantes em nosso cenário intelectual e político, decorre dessa “primazia do polo lógico da razão”¹⁶, como Lima Vaz afirma.

Tendo em vista esse desafio que se nos apresenta, as influências teóricas de

¹⁵ HERRERO, Javier Francisco. *Estudos de ética e filosofia da religião*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 17.

¹⁶ Ver: VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Ética e Razão Moderna. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 22, n.68, 1995, pp. 53-84.

Taylor para a tentativa de respondê-lo serão muito importantes ao longo da nossa pesquisa, entre elas podemos destacar: Herder, Hegel, Heidegger, Gadamer, Wittgenstein, Anscombe, Merleau-Ponty, Iris Murdoch, Alasdair MacIntyre, entre outros¹⁷.

Atentando-nos, portanto, a esse desafio, o escopo desta pesquisa será evidenciar a necessidade de uma estruturação hermenêutica e fenomenológica da racionalidade prática a partir da obra do filósofo canadense, cuja tese norteadora será confirmar se é ou não possível fundamentarmos hermeneuticamente um modelo de raciocínio prático ancorado em uma ontologia moral e do humano – que preza pela busca de sentido da vida humana antes do que por um conjunto de regras que direcionam a *obrigação* da ação em vez do *bem viver* – sem, contudo, tender ao relativismo e etnocentrismo, mas priorizando uma sólida política do reconhecimento.

Tendo em vista o escopo teórico explicitado acima, o nosso trabalho será dividido em cinco capítulos bem articulados. Os dois primeiros estão intimamente entrelaçados com o que consideramos ser o segundo rumo do projeto filosófico de Charles Taylor, que é a abordagem histórica para a compreensão de agência humana e razão prática.

Nós “inverteremos” cronologicamente a abordagem de Taylor porque acreditamos que o estudo da constituição da identidade moderna e, consequentemente, a sua crítica a ela, tornaram-se necessidades que surgiram ao longo da sua trajetória filosófica. Tornando evidente que o seu comprometimento com a história é, enquanto intérprete da cultura, o pano de fundo para a compreensão das configurações incontornáveis e das explicações ontológicas advogadas por ele.

Já os próximos três capítulos são a consolidação do projeto filosófico do filósofo canadense de estruturação da razão prática e de uma política de reconhecimento. O nosso intuito será refazer o caminho de Taylor para a compreensão ética, tendo em vista

¹⁷ Charles Taylor, ao longo de suas obras, deixa claras suas influências e suas teorias também as evidenciam. Para melhor explicitá-las alguns artigos são importantes: *Overcoming Epistemology*, *Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein*, *The importance of Herder*, *Heidegger, language and Ecology*, *Merleau-Ponty and the Epistemological Tradition*, *Retrieving Realism*, entre outros. Os temas centrais desses artigos são o desenvolvimento teórico do que seja a linguagem, o expressivismo em Herder, o tema da corporificação em Merleau-Ponty e as críticas clássicas desses autores à epistemologia, que Taylor busca evidenciar com veemência em suas obras, principalmente, em *Philosophical Arguments*, obra datada de 1995. Para Taylor, “é seguro dizer que todos esses críticos se achavam em larga medida motivados por um desagrado diante das consequências morais e espirituais da epistemologia e pela forte afinidade com alguma alternativa. [...] Elas (as críticas) não registram simplesmente sua dissidência com respeito às crenças antropológicas associadas com essa concepção, mas mostram que os fundamentos dessas crenças são frágeis, assentados como estão numa concepção insustentável do conhecimento” (TAYLOR, Charles. Superar a epistemologia. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 20-21).

o conceito de pessoa advogado por ele como chave hermenêutica para se repensar a condição de agência humana. A nossa preocupação nessa segunda parte da nossa investigação será com o primeiro rumo do projeto filosófico do filósofo canadense, cuja preocupação inicial era com a natureza da ação e suas peculiaridades. As perguntas norteadoras serão:

Afinal, qual é a forma de vida considerada superior ou mais propriamente humana, que nos capacita compreender o seu comportamento como sendo diferente de outros seres animados? Como o homem se comporta e como podemos explicar que na sua ação há mais do que princípios mecânicos e regras procedimentais de afirmação, mas há significância, finalidade, uma natureza proposital que escapa da estruturação de uma ciência exata, mas nos possibilita um olhar hermenêutico e mais profundo sobre ela? E mais ainda, é possível esboçar um conceito de pessoa alicerçado em explicações ontológicas que nos capacite redirecionar a sua ação e a sua deliberação prática? Por fim, qual é a sustentação teórica de uma razão prática que se alicerça em uma política de reconhecimento do outro, cuja meta é fundir e não homogeneizar horizontes de significações?

Nessa perspectiva, a segunda parte do nosso trabalho pretenderá evidenciar articuladamente a tese de Taylor por um conceito mais alargado de pessoa, agência humana e razão prática em três capítulos. Acreditamos que a culminância de toda a nossa compreensão é a consolidação de uma política de reconhecimento moldada aos critérios de uma razão prática hermenêutica. Esse apogeu da nossa investigação possibiliter-nos-á defender que a hipótese interpretativa de nosso trabalho é por uma passagem da lógica do *conhecimento* que invade todas as dimensões da vida humana para uma lógica do *reconhecimento hermenêutico* que preza pela fusão de horizontes, em um sentido gadameriano, que não pretende homogeneização de pessoas, culturas e diferenças por uma política da igualdade, mas sim uma reconciliação autêntica entre a identidade e a diferença.

No primeiro capítulo, intitulado *A construção da identidade moderna*, prepararemos o caminho para a nossa investigação, evidenciando as raízes espirituais e morais da modernidade, voltando-nos para a história dos acontecimentos que propiciaram a legitimação de algumas categorias¹⁸ que se consolidaram como parte da

¹⁸ Usamos a palavra categoria aqui na acepção original aristotélica, que se refere a “um atributo fundamental entre os que exprimem o *ser* do sujeito e, portanto, é atributo no discurso ontológico sobre o mesmo sujeito”. (LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica*. Vol. I. 8. ed. São Paulo: Loyola, 1991, p. 151). Entendemos categorias como o modo de compreensão da realidade atribuído, no nosso contexto, às transformações da modernidade.

nossa identidade. Nesse estudo da constituição da identidade moderna, ainda destacaremos o que Taylor tem chamado de mal-estar da modernidade, como fruto da radicalização de algumas configurações que se instituíram na modernidade. Para o filósofo canadense, esse clima de mal-estar tem suas bases no fortalecimento do individualismo, na primazia da racionalidade instrumental e no estreitamento das relações comunitárias em nome de uma autorrealização que preconiza uma autonomia radical e negligencia seus horizontes fundamentais. A partir dessa constatação, concluirímos o texto refletindo sobre o dilema da modernidade estudado por Taylor, principalmente por influência de Hegel, e defenderemos que a modernidade vive uma ética da autenticidade, cujos principais atributos e desafios ainda estão germinando na literatura filosófica contemporânea.

No segundo capítulo, intitulado *A visão crítica da modernidade*, notabilizaremos a crítica de Charles Taylor em relação às próprias configurações da modernidade abordadas no primeiro capítulo. Diante dessa constatação de um mal-estar e de um dilema da modernidade, atrelada a uma perda de significado, investigaremos nesse capítulo o quanto essa sensação de perda de sentido ou crise de identidade, como Taylor chama, pode ser um sintoma de inadequação do homem contemporâneo com os próprios modelos éticos vigentes. Para essa investigação, abordaremos a crítica de Taylor em relação à modernidade pelo viés de três grandes eixos tanto de um ponto de vista crítico quanto teórico, a saber, o da racionalidade, da epistemologia e da moralidade.

No terceiro capítulo, intitulado *As bases de uma antropologia filosófica realista*, tendo como respaldo esse momento de ruptura com o saber ético vigente, acreditamos ser possível responder aos fenômenos característicos do nosso tempo com uma nova concepção de pessoa, que não seja desengajada e desencarnada, como aquela adotada pela visão naturalista, mas sim engajada e corporificada, aderindo ao conceito merleau-pontiano de corporificação e à ideia de ontologia fundamental desenvolvida por Heidegger como movimento do sujeito de autocompreensão. Para tal tarefa, investigaremos as bases da antropologia filosófica de Taylor que se coalesce em uma ontologia moral e do humano, culminando ainda na defesa de um *realismo moral falseável*, como a intérprete Ruth Abbey¹⁹ defende. Para isso, defenderemos sua antropologia filosófica em três perspectivas cruciais: Primeiramente, descortinaremos a defesa de uma ontologia do humano a partir de três condições ontológicas constituintes do sujeito, a saber, sua natureza linguística e dialógica, sua condição social e livre e, por

¹⁹ Ruth Abbey defende esta ideia em: ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Princeton, 2000, p. 26-31.

fim, sua condição de ser digno de reconhecimento. Em seguida, defenderemos uma ontologia moral em suas três bases centrais: a de que o homem é um animal que se autointerpreta, de que é um avaliador forte e de que está direcionado aos hiperbens. Por fim, concluiremos esse capítulo com a defesa de Taylor de uma ontologia realista da pessoa.

No quarto capítulo, intitulado *Uma explicação hermenêutica da ação*, a tese que defenderemos é descrita já nas páginas iniciais de *The Explanation of Behaviour* em que Taylor resgata a alegação de Aristóteles da necessidade de um estudo da natureza humana para, de fato, compreender a natureza da razão prática. O tipo de reflexão em que ele se baseia é aquela adotada pelo estagirita, cuja “tentativa é descobrir o que os homens deveriam fazer e como eles deveriam se comportar por um estudo da natureza humana e seus objetivos”²⁰. É sobre essa busca que lançaremos mão aqui, dando continuidade ao conceito de pessoa desenvolvido no capítulo anterior, destacando a filosofia da ação esboçada por Taylor por duas matrizes compreensivas, primeiro acerca da natureza da ação e segundo pela sua explicação. Neste capítulo, defenderemos a possibilidade de uma explicação teleológica da ação, que não descarta o elemento da objetividade, – como tem pensado alguns teóricos da ação da linha causal, como Donald Davidson –, mas sim que preza por uma objetividade hermenêutica, que está preocupada com as perspectivas em que avaliamos não só as nossas ações, mas os agentes nelas imbricados.

No quinto capítulo, intitulado *Um modelo hermenêutico de razão prática*, arremataremos a nossa discussão com a enunciação de um modelo hermenêutico de razão prática que é a culminância de toda a nossa investigação. Primeiramente, resgataremos o contexto da crítica de Charles Taylor aos modelos de razão prática vigentes tendo em vista a discussão sobre o proceduralismo e o substancialismo ético, posteriormente mostraremos que a opção por uma separação entre explicação e razão prática tem obscurecido o papel do agente na deliberação prática e, por fim, reconheceremos que um modelo de razão prática que preza pela significância da ação e do agente carrega um elemento de transição reflexiva que tende ao princípio da melhor explicação capaz de consolidar uma política de reconhecimento do outro efetiva (no sentido de realização efetiva desenvolvida por Hegel com o conceito *Wirklichkeit*).

Na conclusão, argumentaremos se de fato foi realizada essa passagem da lógica do conhecimento para a lógica do reconhecimento, que chamamos nesse contexto de hermenêutico. A nossa tarefa será evidenciar se os caminhos percorridos ao longo da

²⁰ TAYLOR, Charles. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 4.

pesquisa foram satisfatórios e se o conteúdo da pesquisa será realmente capaz de redirecionar o nosso olhar para uma inquietação de fundo de toda a investigação: Afinal, é possível evidenciar uma natureza dialógica e hermenêutica da razão prática em sua dimensão pública que não escorregue para o relativismo ou caia na pujança do etnocentrismo?

CAPÍTULO 1 – A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE MODERNA

O tema da constituição da modernidade esteve presente no itinerário filosófico de Charles Taylor desde a sua juventude. A necessidade de compreender como se constituíram certos modos de viver considerados próprios do tempo moderno tem sido um dos seus alvos centrais. Segundo ele, compreender o desenrolar da história em seu movimento dialético de rupturas e continuidades é o próprio movimento do ato de filosofar que se depara tanto com a necessidade de colocar sua própria história sob o crivo da razão quanto com o paradoxo de colocar em questão a própria cultura. Por esse motivo, essa dialética entre a filosofia e a cultura está no cerne da sua motivação filosófica, que se identifica com a preocupação pelo desdobramento histórico tanto da cultura quanto da filosofia.

Em *Philosophy and its History*, o autor canadense se identifica com a posição filosófica de Hegel e nos revela que a filosofia deve estar essencialmente articulada com a história da filosofia, pois as duas são uma, na verdade. Por isso, “não se pode fazer uma sem fazer a outra. Colocado de outra maneira, [a história da filosofia] é essencial para um entendimento adequado de certos problemas, questões, assuntos, [para] que os entendamos geneticamente”²¹.

Nessa perspectiva, dedicaremos este capítulo a responder à pergunta feita por Taylor: “Por que certos bens de vida se tornam proeminentes, praticamente inegáveis, em determinada época?”²² A tarefa deste capítulo é mostrar que o filósofo canadense, ao compreender a modernidade em sua complexidade, a partir da constituição histórica do *self* e da moral modernos, tem como objetivo, principalmente em *Sources of the Self*, mostrar que as categorias que usamos para compreender o homem moderno são frutos de um período histórico, mas que não se fecha nele, justamente pelo caráter transhistórico do próprio sujeito que se identifica com esses bens incontornáveis. Segundo o nosso autor:

Nós queremos saber quais foram as condições que precipitaram a identidade moderna, e isso nos leva a algumas exposições de características peculiares à civilização ocidental no começo do período moderno que fizeram com que essa mudança cultural particular ocorresse aqui. O que atraiu as pessoas a ela? Na verdade, o que as atrai hoje? O que lhe deu seu poder espiritual? O que essa pergunta requer é uma interpretação da identidade (ou de qualquer fenômeno cultural que nos interesse) que mostre por que as pessoas acharam-na (ou acham-na) convincente/inspiradora/motivadora, que identifique o que pode ser chamado *idées-forces* que ela contém.²³

²¹ TAYLOR, Charles. *Philosophy and its History*. In: RORTY, Richard; SCHNEEWIND, J. B; SKINNER, Quentin. (Ed.) *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 17.

²² Ibid. p. 408.

²³ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 264.

Na busca por responder a essas perguntas e evidenciar melhor a tese de que o próprio movimento dialético da modernidade possui suas fontes é que o filósofo canadense desenvolverá a ideia de que há uma articulação inextrincável entre o “histórico e o fundamental”²⁴ na própria configuração da nossa identidade moderna. Essa articulação nos possibilita melhor arrogar a necessidade de ter uma visão mais clara das “autocompreensões que constituíram a modernidade”²⁵ antes de desdobrarmos os temas específicos do modelo de razão prática apoiado por Taylor.

A modernidade será marcada, entre outras coisas, por uma nova forma de compreender o existir em comum, tendo suas raízes em importantes categorias instituídas nos séculos XVI e XVII. Para o nosso autor, a importância que damos ao direito à segurança, à propriedade, à prosperidade, à dignidade, à liberdade, entre outras características, é fruto de reflexões políticas e morais que foram aos poucos consolidando e tornando-as parte dos nossos imaginários sociais, que hoje, comumente, temos como padrões inquestionáveis do existir em comum. Consoante o seu pensamento:

A identidade moderna surgiu porque mudanças na autocompreensão ligadas a um grande leque de práticas - religiosas, políticas, econômicas, familiares, intelectuais, artísticas – convergiram e reforçaram-se mutuamente para produzi-la. Cada uma dessas práticas contribuiu um pouco para o conjunto de ideias em desenvolvimento sobre o sujeito e sua condição moral.²⁶

Nesse sentido, ele quer mostrar o quanto a identidade moderna está difundida, o quanto nos envolve e quão profundamente estamos comprometidos:

com uma visão do *self* definida pelas capacidades de razão desprendida e também da imaginação criativa, com as compreensões characteristicamente modernas de liberdade, dignidade e direitos, com os ideais de autorrealização e expressão e com as exigências de benevolência e justiça universais.²⁷

Na tentativa de buscar as raízes dessa modernidade, de perceber o que verdadeiramente pode ser considerado ontologia moral e do humano e não apenas constituições históricas, é que Taylor tem se debruçado sobre esse tema. O nosso objetivo não será reafirmar o que já foi dito em suas principais obras que abordam o

²⁴ A esse respeito ver o influente texto de Paul Ricoeur intitulado: *Le fondamental et l'historique: note sur Sources of the Self* de Charles Taylor. Em RICOEUR, Paul. In: LAFOREST, Guy et LARA Philippe de (Ed.). *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris: Les Éditions du CERF, 1998, pp.19-34. Além do mais, nesse mesmo livro, Taylor explicitará em um artigo intitulado *Le fondamental dans l'Historie* sua opção por encontrar configurações incontornáveis no percurso da história das ideias. Segundo ele, cada época tem aquilo que lhe é próprio e incontornável. Seu percurso pela história da modernidade não é senão uma busca pela compreensão da identidade do homem contemporâneo para compreender sua *grandeur et misère*, para usar as palavras de Blaise Pascal.

²⁵ TAYLOR, Charles. *Imaginários sociais modernos*. Lisboa: Edições texto & grafia, 2010, p. 11.

²⁶ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 268.

²⁷ Ibid. p. 642.

tema, como *Sources of the Self, Modern Social Imaginaries* e *A Secular Age*, mas sim defender a ideia de que a interpretação tayloriana da construção da identidade moderna pode ser uma chave hermenêutica para a compreensão da agência humana.

Dividiremos, portanto, este capítulo em três momentos. Na primeira parte, destacaremos as peculiaridades da modernidade em relação aos tempos predecessores, tendo em vista as transformações sociais e morais possibilitadas por esse período de transição. Em um segundo momento, falaremos da constituição da identidade moderna, tendo em vista as raízes de suas transformações e como a autocompreensão do homem moderno foi se constituindo pelas noções de interioridade, atomismo social, liberdade autodeterminante e expressividade. Na terceira parte, explicitaremos a tese de Taylor de que a modernidade sofre de um mal-estar que tem afetado várias camadas da sociedade, seja em níveis teóricos, seja em níveis práticos, “mesmo enquanto a nossa civilização *se desenvolve*”²⁸. Por fim, concluiremos que a modernidade vive um dilema pujante entre razão e liberdade, que precisa ser repensado como um momento propício de transformação das nossas visões estreitas de identidade e moralidade, capaz de pensar a autenticidade como a base para uma ética da modernidade.

1.1 A construção moral moderna

Delimitaremos a primeira parte deste capítulo em quatro pontos articulados. O primeiro fará uma delimitação do conceito de modernidade amplamente tratado por Taylor. O segundo será uma breve menção da noção de imaginários sociais como o principal meio com o qual as pessoas se identificam e formam suas autocompreensões, seja por meio das transformações sociais e políticas que as formam no interior desses imaginários, seja por meio das transformações intelectuais. O terceiro ponto abordará as transformações intelectuais dos séculos XVI e XVII, com Hugo Grotius e John Locke, que possibilitaram os primeiros alicerces teóricos dos desenvolvimentos morais e políticos de nosso tempo. O quarto ponto evidenciará a questão da afirmação da vida cotidiana como o momento de transição para a vida moderna e para a concepção bem-estarista da moralidade.

1.1.1 As delimitações do conceito de modernidade

A palavra modernidade, amplamente destacada nas obras de Charles Taylor, tem um uso conceitual diverso e por isso gostaríamos de elucidá-la melhor aqui. Para isso, faz-se necessário compreender o que significa modernidade para o nosso autor em três

²⁸ TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011, p. 11.

diferentes abordagens do termo.

A primeira delas, e para o nosso trabalho a mais importante, diz respeito às mudanças culturais e políticas que o Ocidente tem vivido desde a Reforma Protestante, ou seja, refere-se ao período de transição de uma identidade medieval para a constituição de uma identidade moderna.

O segundo uso do conceito de modernidade concerne não mais ao aspecto de transição do Ocidente, mas à questão se há uma modernidade Ocidental apenas, se há várias modernidades ou se há um conjunto estabelecido culturalmente para a sua constituição. Esse aspecto é importante porque Taylor mostrará que há dois modos de entender o surgimento da modernidade. Uma perspectiva que envolve uma compreensão cultural e outra acultural.

O terceiro uso do termo modernidade está ligado ao nosso próprio tempo, cuja distinção entre contemporaneidade e modernidade torna-se desnecessária. Nesse uso do termo, o autor opta por uma visão ainda enraizada no próprio conceito histórico de modernidade, cujas transformações atuais ainda não cessaram para que haja o que muitos autores têm chamado de, pós-modernidade, hipermodernidade, etc. A sua ideia é a de que ainda somos configurados pelas categorias da modernidade, mesmo que estas tenham mostrado suas limitações e seu mal-estar.

Em *Sources of the Self*, o termo modernidade está explicitamente ligado à formação da cultura Ocidental e à consolidação de categorias modernas, cujas raízes já podem ser apontadas em um processo de rupturas e continuidades com a história. Nessa obra, Taylor destaca as raízes da modernidade a partir da noção de interioridade, que ganhará destaque com o *cogito* cartesiano. Para ele, “a nossa ideia de *self* está ligada a, ou poderíamos dizer, até constituída por, um certo sentido (ou talvez uma família de sentidos) de *interioridade*”²⁹. Torna-se claro, portanto, que o percurso para a construção da identidade moderna partirá dessa noção e que o termo modernidade tem o seu uso traçado a partir dessa compreensão, cujo autor mais influente foi Descartes. O próprio Taylor afirma que a “*oposição dentro-fora* tem representado um papel importante em nossas linguagens de autocompreensão”³⁰.

Ainda numa perspectiva histórico-cultural, a obra *Modern Social Imaginaries* nos mostra a tentativa de reconstrução histórica da consolidação da modernidade a partir da noção de imaginários sociais modernos, o que também nos faz relacionar o termo

²⁹ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 149.

³⁰ Ibid. p. 149.

modernidade com o desenvolvimento cultural e intelectual ao longo dos séculos XVI e XVII, tendo em vista a compreensão da constituição da ordem moral moderna a partir dos teóricos do Direito Natural, como Hugo Grotius e John Locke, citados pelo autor, e do movimento de ruptura, ainda prematuro, com as comunidades religiosas instituídas até então.

Uma noção mais alargada da compreensão histórica da modernidade será traçada em *A secular Age*, cuja narrativa da secularização se coadunará com a própria narrativa da modernidade, mostrando que as transformações que possibilitaram “o surgimento de um *self protegido* em detrimento de um *self poroso*”³¹ – ou seja, de um *self* racional, desengajado e voltado para si mesmo como norteador de sua própria vida em detrimento de um *self* sensível às vozes cósmicas e ao mundo espiritual – também possibilitaram o que entendemos hoje por modernidade, ou melhor, a constituição de uma identidade moderna secular.

O segundo uso do termo modernidade será abordado por Charles Taylor nos artigos *Two theories of modernity* e *Inwardness and the Culture of Modernity*. Ambos mostram que há uma visão distorcida de modernidade, que tem colonizado a nossa cultura intelectual, que é a visão de uma constituição neutra, de profundas rupturas sem continuidades e de progressos inegáveis, que marca o que chamamos hoje de modernidade.

Essa visão é chamada pelo nosso autor de acultural, ou seja, que adota uma postura de neutralidade diante das transformações que passamos até chegarmos ao que hoje conhecemos por modernidade. Para o filósofo canadense, esse modo de compreensão relaciona o surgimento da modernidade com “o crescimento da razão, do progresso científico, o desenvolvimento de uma visão secular e o surgimento da racionalidade instrumental”³².

De acordo com o nosso autor, essa visão acultural de modernidade, mesmo sendo amplamente aceita, apresenta uma visão distorcida do conceito e “empobrece nosso entendimento dele”³³. Ela se revela profundamente reducionista, pois desconsidera o surgimento da modernidade como uma transformação cultural, em que haja a possibilidade de haver modernidades alternativas, onde possamos “pensar nas diferenças como entre civilizações, cada uma com a sua própria cultura”³⁴.

³¹ TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: UNISINOS, 2010, p. 55-62.

³² TAYLOR, Charles. Two Theories of Modernity. In: GAONKAR, Dilip P. *Alternative Modernities*, Durman & London: Duke University Press, 2001, p. 173

³³ Ibid. p. 180.

³⁴ Ibid. p. 172.

A tese do filósofo canadense é a de que a opção por uma teoria cultural da modernidade nos permite perceber “a diversidade em nosso mundo”³⁵, compreender seu pano de fundo implícito e desenvolver um entendimento social corporificado do Ocidente. O que importa, para Taylor, portanto, é:

a descrição da mudança de como nos movemos de uma densa constelação de entendimento de pano de fundo e imaginário para outro, ambos os quais nos colocam em relação aos outros e ao bem. Nunca há autoentendimento neutro e atomístico. Há somente uma constelação (nossa) que tende a lançar o mito deste autoentendimento como parte de seu imaginário. Esta é a essência da teoria cultural da modernidade.³⁶

Nessa perspectiva, o nosso autor explicita claramente que o uso que ele faz da modernidade no segundo aspecto é aquele que prioriza uma transformação cultural da modernidade sem descartar a noção de progresso, mas que abre espaço para pensar modernidades alternativas, tirando-nos, assim, de uma “ prisão etnocêntrica”³⁷ na qual uma perspectiva unilateral da modernidade pode nos colocar. Para reiterar o que dissemos, Taylor afirma que “um melhor entendimento da nossa modernidade Ocidental nos capacitaria melhor reconhecer as modernidades alternativas que estão se desenvolvendo em outras partes do mundo, livrá-las da rede distorcida de uma falsa universalidade e de nossa prisão etnocêntrica”³⁸.

Por fim, a terceira abordagem do termo é usada quando o filósofo canadense fala da contemporaneidade como sendo ainda modernidade. Em *The Ethics of Authenticity*, ele diz já no início do texto que quando fala de “alguns dos mal-estares da *modernidade* quer dizer com isso características de nossa cultura e sociedade *contemporâneas*”³⁹. Nesse sentido, seus intentos nessa terceira abordagem do termo é trabalhar aspectos da nossa vida cotidiana, ou melhor, já mostrar as fragilidades da modernidade por meio da constatação de seu mal-estar, o que veremos no decorrer deste capítulo.

Sendo assim, torna-se claro que as nuances do termo modernidade nos permitem alargar ainda mais o pensamento de Taylor, tendo em vista a importância de se retomar aqui a própria constituição da identidade moderna, não para revisitarmos a história da modernidade, o que fugiria do nosso escopo teórico, mas sim para mostrar que, enquanto intérprete do próprio tempo, o seu ponto de partida não poderia ser outro.

Afinal, tendo o Ocidente galgado o patamar de uma civilização da razão, é o percurso dos modelos de racionalidade instituídos que nos preocupa aqui, com vista à

³⁵ Ibid. p. 185.

³⁶ Ibid. p. 195-196

³⁷ Inwardness and the Culture of Modernity. In: HONNETH, Axel, et al. *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge: MIT Press, 1992, p. 93.

³⁸ Ibid. p. 108.

³⁹ TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: É realizações, 2011, p. 11.

reflexão sobre o que realmente lança as bases para constituição da racionalidade prática proposta pelo autor.

1.1.2 Os imaginários sociais modernos

Em *Modern Social Imaginaries*, Charles Taylor nos relata a dificuldade de se instituir um ponto comum na história para o que de fato significa modernidade. Afinal, podemos afirmar que a complexidade dessa modernidade pode ser estendida a outras civilizações ou vivemos uma modernidade própria do Ocidente? É possível compreender o Ocidente sem descartar a possibilidade de haver modernidades alternativas em outras civilizações e defendê-las quando possível?⁴⁰

A tese do nosso autor, ao se lançar ao problema da constituição da modernidade no Ocidente, baseia-se na necessidade de compreender quais são os novos modos de vida, as novas práticas, formas institucionais e as novas formas de mal-estar que fazem parte da vida cotidiana do homem moderno.

Para ele, ao compreendermos os alicerces de nossa própria história, o pano de fundo que a constitui, ou seja, “aquela compreensão em grande parte não-estruturada e inarticulada da nossa situação global”⁴¹, podemos compreender “as intuições morais e espirituais dos nossos contemporâneos”⁴² que até então têm marcado a nossa identidade. Em *Sources of the Self*, Taylor afirma claramente que “nossa vida cultural, nossas autocompreensões, nossas perspectivas morais ainda operam na esteira desses grandes eventos. Ainda estamos visivelmente às voltas com suas implicações ou explorando possibilidades que elas abriram para nós”⁴³.

Nessa perspectiva de enredamento com determinadas compreensões que marcaram a nossa vida cultural, ‘imaginários sociais modernos’⁴⁴ foram consolidados. Por imaginário social, ele entende como “algo de muito mais vasto e profundo do que os esquemas intelectuais que as pessoas podem acoitar, quando pensam, de forma

⁴⁰ Para essa defesa ver: TAYLOR, Charles. Two Theories of Modernity. In *Alternative Modernities*, Dilip Parameshwar Gaonkar, (Ed.). Durman & London: Duke University Press, 2001, p.172-196.

⁴¹ TAYLOR, Charles. *Imaginários sociais modernos*. Lisboa: Edições texto & grafia, 2010, p. 32.

⁴² TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 16.

⁴³ Ibid. p. 503.

⁴⁴ É importante ressaltar que a noção adotada por Charles Taylor de imaginários sociais foi marcadamente influenciada pela concepção de Benedict Anderson de *comunidades imaginadas*. Segundo Benedict Anderson, “uma nação é uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana. Ela é *imaginada* porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrará ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles.” ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2008, p. 32.

desinteressada, acerca da realidade social”⁴⁵. Pois, imaginário tem a ver com “os modos como as pessoas imaginam a sua existência social”⁴⁶ e de fato a vivem. Um imaginário social é o que possibilita as práticas, sejam elas religiosas, políticas, morais. É “o modo como imaginamos coletivamente, mesmo a nível pré-teórico, a nossa vida social no mundo ocidental contemporâneo”⁴⁷.

A tarefa do nosso autor está em descobrir, portanto, como ocorre a formação de um imaginário social partilhado por toda a sociedade, se as teorias sociais são capazes de instituí-lo ou se ele é fruto de narrativas históricas. Na medida em que os teóricos sociais são intérpretes do próprio tempo, eles não estão apenas idealizando e postulando o processo, mas partindo dele para repensá-lo, o que constituirá algumas das chaves interpretativas de compreensão da realidade. Em *Sources of the Self*, Taylor afirma que “o que parece realmente claro é que as mudanças filosóficas são promovidas por uma transformação em larga escala dos pressupostos e da sensibilidade comuns, e ao mesmo tempo articulam essa transformação”⁴⁸. Pois,

A cultura não se disseminou a partir das formulações de filósofos que marcaram época. Às vezes é difícil resistir à tentação de escrever como se tivesse sido assim; e é provável que os filósofos sejam particularmente suscetíveis a essa tentação. Mas, na verdade, isso não acontece por vaidade profissional. Ninguém acha de fato que o desprendimento entrou na cultura pela pena de Descartes, ou o individualismo pela de Locke. É óbvio que eles foram pensadores influentes; mas estão articulando algo que já estava em andamento, ao mesmo tempo em que ajudam a definir sua forma e direção futuras.⁴⁹

Nessa perspectiva, podemos perceber que a história se desenrola no espírito do tempo (*Zeitgeist*) e a reflexão filosófica está intrinsecamente entrelaçada no seio da história e da cultura, refletindo algo em andamento cultural, e não uma instauração individual e universal. Nesse processo, o papel da filosofia na cultura, na interpretação de Lima Vaz:

constitui-se por duas facetas aparentemente opostas: o *paradoxo* e a *necessidade*. O paradoxo aparece ligado à figura social do filósofo e à índole da sua atividade de pensador. A necessidade se mostra intrínseca ao próprio devir da cultura desde o momento em que esta transpõe o limiar que separa o universo simbólico do mito do universo simbólico da razão.⁵⁰

Pois, ao mesmo tempo, em que a filosofia tem um papel de justificação da cultura, ela surge como uma necessidade de uma Civilização que colocou “a Razão

⁴⁵ TAYLOR, Charles. *Imaginários sociais modernos*. Lisboa: Edições texto & grafia, 2010, p. 31.

⁴⁶ Ibid. p. 31.

⁴⁷ Ibid. p. 58.

⁴⁸ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 395.

⁴⁹ Ibid. p. 395.

⁵⁰ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 76.

como matriz principal da sua produção simbólica”⁵¹.

Na esteira dessa interpretação, podemos afirmar que Taylor revela o paradoxo e a necessidade da dialética entre a filosofia e a cultura ao mostrar que os imaginários sociais constituídos não são frutos de teorias sociais que se instituíram pela razão na cultura, mas sim que é a cultura na manifestação da efetividade da razão que engendra o próprio desenvolvimento desses imaginários. Portanto, a tarefa do pensador que se pretende compreender a construção da identidade moderna é relembrar os percursos desses imaginários sociais como transformações simbólicas da identidade do homem moderno.

1.1.3 A ordem moral moderna

A partir do que foi dito acima, a modernidade pode ser entendida como um conjunto de novas práticas sociais, morais e políticas que se desenvolveram no Ocidente e que formaram os nossos imaginários sociais. Isso quer dizer que a opção de Taylor por essa compreensão histórico-crítica revela um grande esforço para entender como temos nos constituído ao longo da história em suas bases epistemológicas, antropológicas e morais sem, contudo, absolutizar determinadas formas de compreensão da racionalidade, do humano e da ética. Nessa perspectiva, basear-nos-emos na afirmação de Taylor de que:

No centro da modernidade ocidental, existe uma nova concepção da ordem moral da sociedade. Esta começou por ser apenas uma ideia nas mentes de alguns pensadores influentes, mas mais tarde, veio a configurar o imaginário social de amplos estratos e, em seguida, de sociedades inteiras. Tornou-se agora, para nós, tão auto-evidente que temos dificuldade em vê-la como uma concepção possível entre outras.⁵²

Nesse aspecto, torna-se clara a posição de Taylor quanto ao desenvolvimento histórico da ordem moral moderna, tendo em vista os aspectos sociais de cada período histórico. Afinal, a antiga e sempre nova interrogação de Sócrates acerca de “como devemos viver?” insere-se muito bem em contextos cujo maior questionamento está em saber a melhor maneira de se viver em sociedade e promover a paz social.

Sendo assim, relataremos como constituímos a ordem moral moderna, dando atenção às teorias do Direito natural que emergiram no século XVII. Estamos cientes de que o surgimento da modernidade não é de fácil datação e não é o nosso objetivo mostrar suas raízes históricas aqui. A questão é que a nova ordem moral moderna pode ser considerada como tendo surgido em meados do século XVII devido ao caráter

⁵¹ Ibid. p. 77.

⁵² TAYLOR, Charles. *Imaginários sociais modernos*. Lisboa: Edições texto & grafia, 2010, p. 12.

transitório e inovador com que alguns autores responderam ao período de crise religiosa e política do seu tempo. O pano de fundo da nossa investigação é, como afirma Taylor, “dizer alguma coisa sobre o modo como a nova ordem moral adquiriu a força que lhe permitiu configurar os imaginários sociais da modernidade, e que poderá ser útil para dissipar todo o mal-estar a propósito do idealismo de sua proposta”⁵³.

Segundo o nosso autor, grande parte do que entendemos hoje “acerca do modo como temos de viver em conjunto na sociedade”⁵⁴ está baseado na extensão dessas teorias para a formação dos nossos imaginários sociais. Nesse sentido, é válido ressaltar que muitos dos conceitos que usamos para desenvolver as teorias morais e políticas foram e ainda estão fortemente marcados pelas categorias consolidadas nesse período de transição para o pensamento moderno. Em *Sources of the Self*, Taylor afirma que uma dessas categorias foi a noção de direito:

O que há de peculiar ao Ocidente moderno entre essas civilizações superiores é o fato de sua formulação predileta desse princípio do respeito ter sido feita em termos de direitos. Isso se tornou central em nossos sistemas legais – e, nesta forma, disseminou-se pelo mundo. Mas, além disso, algo análogo tornou-se central em nosso pensamento moral. A noção de um direito, também chamado de ‘direito subjetivo’, tal como desenvolvida na tradição legal do Ocidente, é de um privilégio legal visto como uma quase-posse do agente a quem é atribuído. [...] A revolução na teoria do direito natural no século XVII consistiu em parte em usar essa linguagem dos direitos para exprimir as normas morais universais. Começamos a falar de direitos ‘naturais’, aplicados agora a coisas como a vida e a liberdade, que supostamente todos têm.⁵⁵

O filósofo canadense comprehende Hugo Grotius e John Locke como os mais importantes teóricos de referência para essa revolução na teoria do direito natural, e afirma que os conceitos desenvolvidos por eles podem ser considerados as bases conceituais para a nossa compreensão de moral e política hoje.

Em relação ao pensamento de Hugo Grotius⁵⁶ (1583-1645), é válido salientar que ele pode ser considerado “o primeiro pensador do direito natural ‘moderno’”⁵⁷, pois elabora sua teoria acerca do direito natural separadamente dos ditames da religião. Grotius desenvolve em seu livro mais famoso “*De jure belli ac pacis* (Sobre o direito da guerra e da paz)”, a ideia de que o direito natural deve ser ordenado pela reta razão.

⁵³ Ibid. p. 40.

⁵⁴ Esse é o conceito de ordem moral concebido por Taylor. Ibid. p. 13.

⁵⁵ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 25.

⁵⁶ Em relação ao pensamento grotiano, ver: SHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. São Leopoldo: UNISINOS, 2001, p. 93-108; SHNEEWIND, J. B. (Ed.). *Moral philosophy from Montaigne to Kant*. Cambridge University Press, 2003, p. 88-110 e a magistral introdução de Richard Tuck à tradução inglesa de “The rights of War and Peace” em GROTIUS, Hugo. *The rights of War and Peace*. Indianópolis: Liberty Fund, Inc, 2005.

⁵⁷ SHNEEWIND, J. B. (Ed.). *Moral philosophy from Montaigne to Kant*. Cambridge University Press, 2003, p. 88.

Neste momento ficará marcado um período de transição para era moderna em relação ao lugar ocupado por Deus em relação à ideia de direitos naturais. Enquanto direitos naturais e imprescindíveis ao homem, eles não poderiam ser violados, pois sendo Deus seu próprio criador, torna-se impensável a negação deles. Segundo Schneewind, a originalidade do pensamento desse autor está na afirmação de que “haveria obrigações, e não simplesmente bens e males, mesmo se Deus não existisse”⁵⁸.

Nessa perspectiva, um novo olhar sobre os direitos naturais e sobre a moralidade estava irrompendo a partir de Grotius. A moralidade já não era mais vista só em torno do bem e do mal, mas dos direitos e deveres. A sua concepção de sociedade estava baseada na ideia de que a convivência humana era regulada racional e naturalmente pelos direitos naturais, lançando as bases para a compreensão de que não só visamos os nossos próprios direitos - como o direito à vida, à propriedade, à segurança, à dignidade, à liberdade, etc, - mas também somos constituídos socialmente por obrigações cívicas, frutos do consenso racional, que tem moldado o nosso imaginário de cidadania e convivência social.

Nesse aspecto, Schneewind afirmará que, mesmo sendo Grotius considerado um dos precursores do individualismo moderno com a ideia de que o indivíduo tem o direito de buscar o seu próprio bem, ele também pode ser considerado um dos grandes teóricos do direito natural que buscou colocar a realização da vida em comunidade como um dos maiores desafios do seu tempo.⁵⁹ O que tem nos implicado ainda hoje.

A noção de sociedade proposta por Grotius, portanto, marcará a compreensão do seu tempo acerca das noções de socialidade e provocará determinadas mudanças e adesões ao seu pensamento, tendo em vista o anúncio de uma moralidade moldada pela obediência e pelo contrato.

Nessa mesma perspectiva, o pensador John Locke⁶⁰ (1632-1704), outro teórico de referência para Charles Taylor na construção da ordem moral moderna, mostrar-se-á claramente adepto a algumas ideias marcadamente grotianas, propondo ainda um salto interpretativo para as noções de moralidade, de lei e do lugar ocupado por Deus nas questões políticas e morais. O que nos importa salientar a respeito da importância da filosofia lockeana para a formação do nosso imaginário social, refere-se a dois aspectos fundamentais.

⁵⁸ Ibid. p. 89.

⁵⁹ SHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. São Leopoldo: UNISINOS, 2001, p 108.

⁶⁰ Seguiremos as páginas de Schneewind em SHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. São Leopoldo: UNISINOS, 2001, p. 171-190 e SHNEEWIND, J. B. (Ed.). *Moral philosophy from Montaigne to Kant*. Cambridge University Press, 2003, p. 183-198.

O primeiro aspecto consiste na importância que Locke atribuiu à razão como fundamento da gênese do estado e do consenso social. Para ele, Deus, o Criador, fez-nos capazes de raciocinar sobre os nossos próprios atos e sermos guiados para o bem. Taylor mostra que é assim que devemos viver, para Locke: “ser diligentes e racionais na satisfação de nossas necessidades e assim, através dos progressos resultantes, ajudar a satisfazer a necessidade dos outros”⁶¹.

Segundo a interpretação de Schneewind, Locke, ao pensar na faculdade da razão, ele está refletindo sobre a importância de pensar por conta própria e discernir acerca de sua própria conduta. Pois, para ele, Deus pretendia que pensássemos por nós mesmos, dando-nos a capacidade de descobrir por conta própria as coisas mais importantes para cada um de nós e para os outros, entre elas, moralidade e religião. Nessa perspectiva, a tarefa da razão está em descobrir e ensinar efetivamente as leis da natureza.

O segundo aspecto se baseia na noção de Lei natural e Lei civil como fontes de obrigatoriedade e de benefício mútuo capaz de assegurar ao cidadão uma paz social contratual. Essa visão, fundamental, tanto para a formação das noções de moralidade quanto de socialidade, será um marco na história da filosofia moral moderna por trazer à tona não só a relação intrínseca entre moralidade e obrigatoriedade, mas a perspectiva de que há uma necessidade de estabelecimento de contratos entre as pessoas para que o desenvolvimento do seu bem-estar seja assegurado.

Assim sendo, Locke pode ser considerado um dos precursores dessa linguagem contratual que faz parte do nosso imaginário social. Nesse sentido, um elemento importante de sua filosofia moral consiste na atribuição do contrato e do autointeresse como fontes do consenso social. O que justifica a afirmação de Taylor de que:

nos três séculos seguintes, desde Locke até hoje, embora a linguagem do contrato se possa ter esbatido e seja usada apenas por uma minoria de teóricos, a ideia subjacente da sociedade como existindo para o benefício (mútuo) dos indivíduos e para a defesa dos seus direitos ganha uma importância cada vez maior.⁶²

Para concluir, pode-se dizer que Grotius e Locke, na perspectiva de Taylor, podem ser considerados os precursores de ideias que “se converteram de simples teoria que animava o discurso de alguns peritos, em parte integrante do nosso imaginário social, isto é, no modo como os nossos contemporâneos imaginam as sociedades em que

⁶¹ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 308.

⁶² TAYLOR, Charles. *Imaginários sociais modernos*. Lisboa: Edições texto & grafia, 2010, p. 14.

habitam e mantêm”⁶³. E isso não significa que esses imaginários foram previamente pensados, teorizados e colocados em prática, como Taylor adverte ao seu leitor, mas sim que, como intérpretes de seu tempo, tais teóricos ajudaram a definir o rumo que seria dado para o seu tempo, indo além da própria condição histórica.

1.1.4 A afirmação da vida cotidiana

Com o desenvolvimento dessa ordem moral moderna, a sociedade sofreu uma série de transformações, entre elas o enfraquecimento da noção de hierarquia e a valorização da vida cotidiana em detrimento de uma vida superior e ordenada a um bem maior. Neste tópico, mostraremos essas transformações tendo em vista três aspectos importantes da valorização da vida cotidiana. O primeiro deles é a negação das formas de vida superiores para uma vida vivida na esfera social pelo trabalho e pela produção; e na esfera privada para uma vida voltada para a família e para o matrimônio. O segundo abordará a valorização da vida econômica, da priorização da sociedade civil e da noção tutelar de Estado. O terceiro evidenciará as consequências da valorização da vida cotidiana e do econômico como o alvará para certo tipo de individualismo e atomismo social.

Com essa noção de transição histórica, não queremos dizer uma transformação social simples, mas sim que há uma complexidade desse movimento na medida em que os cidadãos, ao se perceberem como envolvidos em uma ordem de benefício mútuo e de desenvolvimento econômico, passaram a valorizar mais a vida cotidiana do trabalho e familiar para a sua autorrealização. A transição a que Taylor se refere:

é a que questiona as hierarquias e transfere o *locus* do bem viver de um conjunto especial de atividades superiores para dentro da própria “vida”. A vida humana plena agora é definida em termos de trabalho e produção, de um lado, e casamento e vida familiar, do outro. Ao mesmo tempo, as atividades “superiores” de antes passam a sofrer críticas vigorosas.⁶⁴

Nesse sentido, a noção de autorrealização, tão cara ao homem moderno, ganha uma nova feição, a da valorização do homem pelo que ele faz com a sua própria vida e não pelo seu posicionamento preestabelecido em sociedade. Taylor entende que o questionamento dessas hierarquias possibilitou um deslocamento do que a pessoa faz para o como ela faz. Em *Sources of the Self*, ele explicita, em um capítulo sugestivamente intitulado “Deus ama advérbios”, que agora o valor do homem não é

⁶³ Ibid. 15.

⁶⁴ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 276.

ditado por uma ordem superior a ele, como fora na idade clássica e média, mas sim pelo próprio modo de vida do sujeito. A afirmação da vida cotidiana está envolvida com:

Sua rejeição da antiga hierarquia de atividades e a definição da questão moral crucial como uma questão de *como* cada um realiza sua vocação e vive sua vida conjugal. Não é tanto uma questão de quais atos são especiais para o indivíduo bom e sim de como ele realiza aquilo que todo mundo faz. Deus ama advérbios.⁶⁵

O homem moderno, ao perceber que a sua busca não está mais em uma eternidade totalmente exterior, mas sim na vivência de uma vida boa no próprio tempo profano, entra em um movimento de santificação do cotidiano. Movimento esse propiciado pela Reforma Protestante com a noção defendida por Max Weber de um “ascetismo do mundo interior”⁶⁶, em que o homem se vê numa relação íntima com o sagrado e de vivência cotidiana do evangelho sem uma referência necessária e direta à autoridade clerical. Uma notável característica da cultura moderna tem sido desenvolvida, portanto, por essa inversão da noção de hierarquia. Segundo o nosso autor:

Alguém pode argumentar que ela iniciou com os Reformadores, que tinham uma hierarquia das vocações espirituais para inverter. Ao negar que alguns cristãos especialmente dedicados, vivendo uma vida de pobreza, castidade e obediência poderiam mediar a salvação de outros, eles enfatizaram que a possível vida mais plena do cristão era uma que levasse ao casamento e a sua vocação ordinária.⁶⁷

Essas transformações dos Reformadores possibilitaram, portanto, novas visões acerca da esfera pública e privada. Os cidadãos agora se voltam para suas relações de troca na esfera da sociedade civil e suprem suas carências nessa relação, eles se tornam o que Taylor chama de ‘homem burguês’.

Nesse cenário, a vida cotidiana ganha maior destaque e passa a estar ligada diretamente ao trabalho e à família. O filósofo canadense a contrasta com o modo de vida anterior, em que a vida política e contemplativa, como a dos gregos, por exemplo, eram mais valorosas do que a vida cotidiana. Não obstante, a modernidade se viu impactada com essa inversão das ordens significativas, como vimos, possibilitando a autoafirmação do homem em sociedade por meio da vida comum da produção e reprodução. Consoante o pensamento do nosso autor:

A vida da produção e reprodução torna-se o centro da preocupação humana. A vida superior não reside em alguma atividade supostamente superior, mas antes em viver a vida ordinária racionalmente, ou seja, sob o controle racional. Isto por sua vez gerou variantes radicalmente revolucionárias, do qual a teoria de Marx é talvez a mais celebrada e influente. Ela também

⁶⁵ Ibid. p. 360.

⁶⁶ Ibid. p. 287.

⁶⁷ TAYLOR, Charles. Justice After Virtue. In: HORTON, John; MENDUS, Susan (Ed.). *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. University of Notre Dame Press, 1994, p. 32.

ajudou a produzir a revolução cultural que envolveu destronar a ética da honra e glória em favor da ética burguesa da produção e racionalidade.⁶⁸

Com o desenvolvimento da ética burguesa, portanto, passa-se a ter uma forte valorização do econômico. A afirmação da vida cotidiana possibilita o desenvolvimento de uma noção de sociedade civil sem precedentes na história. Segundo Taylor, “a afirmação da vida ordinária é o pano de fundo do lugar central da economia nas nossas vidas, bem como da grande importância que atribuímos à vida familiar e às nossas relações”⁶⁹.

Nessa perspectiva, “a economia define agora o modo como estamos ligados uns aos outros, uma esfera de coexistência”⁷⁰. Porém, como toda potencialização de uma única esfera, essa noção de vida boa que se afirma pelo econômico tem mostrado seus limites, como Hegel, Marx e outros mostraram extensivamente.

Entretanto, a tarefa que nos propomos aqui não é mostrar os limites dessa esfera ou suas relações com outras correntes filosóficas, como a valorização do sentimento em Rousseau, ou as relações inextrincáveis entre interioridade e afirmação da vida cotidiana, mas sim afirmar que a relação da valorização da vida cotidiana com a esfera econômica e privada tem propiciado, segundo Taylor, a afirmação do individualismo moderno e do atomismo social.

Primeiro, porque cada vez mais os homens se fecham em suas vidas privadas em detrimento da participação efetiva da vida pública, delegando ao Estado um poder tutelar, como veremos na constatação do mal-estar da modernidade. Segundo o filósofo canadense, seguindo a interpretação de Jürgen Habermas, “a valorização do privado concede, de fato, alvará a um certo tipo de individualismo. O agente de produção age por sua própria conta numa esfera de troca que não precisa de ser constituída pela autoridade”⁷¹.

Segundo, porque o alcance desse processo foi além de um desencantamento do mundo moderno para uma relação social fraca de troca cuja noção de bem-estar passa a estar no centro da vida pública e privada. Consoante o pensamento de Taylor, “a economia tornou-se cada vez mais como a meta dominante da sociedade”⁷², o que tem fomentado teorias que valorizam um princípio utilitarista de convivência e moralidade humanas sem a preocupação com a noção virtuosa de vida boa. Como ele bem salienta:

⁶⁸ Ibid. p. 32.

⁶⁹ TAYLOR, Charles. *Imaginários sociais modernos*. Lisboa: Edições texto & grafia, 2010, p. 78.

⁷⁰ Ibid. p. 80.

⁷¹ Ibid. p. 104-105.

⁷² Ibid. p. 76.

“O serviço mútuo se centra nas necessidades da vida comum, e não intenta garantir aos indivíduos a suprema virtude”⁷³.

Nesse sentido, a construção da moral moderna está alicerçada nas transformações dos nossos imaginários sociais e muitas vezes as teorias que se pretendem universais são frutos de hábitos sociais constituídos, bens irredutivelmente sociais, nas palavras do nosso autor, que não podem pretender se universalizar. Primeiro, porque sendo sociais, podem ter suas inconsistências. Segundo, porque uma teoria que se fundamenta em relações sociais fracas e instáveis cujo princípio é só o bem-estar e o benefício mútuo, como pretende o utilitarismo clássico, direciona-nos para um aspecto apenas da moralidade e da vida social, enfraquecendo a esfera da comunidade e enaltecedo um atomismo social sem precedentes.

De acordo com Taylor, “a afirmação da vida cotidiana tornou-se uma das ideias mais poderosas da civilização moderna. Ela está na base de nossa política “burguesa” atual, tão preocupada com questões de bem-estar”⁷⁴. Esta, por sua vez, possibilitou o movimento de passagem entre as “supostas atividades superiores de contemplação e da vida cívica, colocando o centro da gravidade da bondade no viver cotidiano, na produção e na família”⁷⁵. Veremos as consequências dessa passagem no segundo capítulo avaliando a predominância e os limites de uma visão utilitarista em nossa sociedade.

1.2 A construção do *self* moderno

O tema da identidade moderna está diretamente relacionado com o modo como o *self* se autocompreende e se posiciona em um espaço moral, o que Taylor tem chamado de “topografia moral do *self*”⁷⁶. A partir do desenvolvimento desse conceito, principalmente do paradigma da interioridade, mostraremos que a compreensão da história de alguns paradigmas que se consolidaram na modernidade nos possibilitará não só compreender melhor a nós mesmos, mas entender como os nossos padrões de respostas morais e pessoais foram formados por eles.

Para isso, identificamos quatro principais paradigmas que têm constituído a

⁷³ Ibid. p. 28.

⁷⁴ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 28.

⁷⁵ TAYLOR, Charles. Iris Murdoch and Moral Philosophy. In: *Dilemmas and Connections: Selected Essays*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, p. 5.

⁷⁶ Sobre esse conceito ver: TAYLOR, Charles. The Moral Topography of the *Self*. In: MESSER, Stanley; SASS, Louis; WOOLFOLK, Robert. (Ed.). *Hermeneutics and Psychological Theory*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1988, p. 298-320; TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 149-153.

nossa identidade e moralidade, a saber, a interioridade, o atomismo social, a liberdade autodeterminante e a expressividade. Não obstante, a nossa pretensão não é contar a história da modernidade de um ponto de vista apenas “diacrônico-causal”⁷⁷ como Taylor nos adverte em *Sources of the Self*, mas sim lançar as bases da formação de nossas autocompreensões e mostrar que as nossas respostas não estão à parte de uma topografia moral. Pois, “o notável é a forma como uma transformação tão monumental da autocompreensão é alimentada por um número imenso de fontes”⁷⁸.

1.2.1 O paradigma da interioridade

Intentamos apontar aqui como o aspecto da interioridade foi um marco para a compreensão de pessoa e de agir moral desde os seus primeiros desdobramentos em Platão e Agostinho, com a ideia de uma interioridade ainda em germe, e, principalmente com a radicalização desse aspecto em Descartes e Locke.

De acordo com Taylor “sem o *self* unificado que vemos articulado na teoria de Platão, a ideia moderna de interioridade nunca teria se desenvolvido”⁷⁹. Não obstante, será somente com Agostinho que a linguagem interior/exterior será melhor tematizada e germinará o que entendemos hoje por interioridade.

O filósofo canadense afirma que, “a virada de Agostinho para o *self* foi uma virada para a reflexão radical, e foi isso que tornou a linguagem da interioridade irresistível”⁸⁰. Nesse sentido, ele pode ser considerado o precursor da ideia de uma reflexão radical a partir do ponto de vista da primeira pessoa para a busca da verdade, pois todo o seu empreendimento consiste não só em um afastamento do que está fora, mas em uma busca interior, onde mora a verdade.

A visão agostiniana será, portanto, um marco para as noções modernas de interioridade. Entretanto, na modernidade há uma radicalização dessa noção, pois enquanto para Agostinho o acesso à verdade pelo ponto de vista da primeira pessoa parte e tende para uma visão metafísica da realidade; no período moderno, as bases da metafísica tradicional juntamente com as noções de hierarquia são postas em xeque, radicalizando a noção de interioridade agostiniana, tornando o ponto de vista da primeira pessoa o único modo de acesso à verdade, sem, contudo, levar em conta a

⁷⁷ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 259-270. De acordo com o nosso autor, “o que ele está fazendo em *Sources of the Self* tem de ser visto como algo distinto de uma explicação histórica e, ainda assim, relevante para ela. É distinto porque ele faz uma pergunta diferente. A pergunta a que a explicação responde seria, por exemplo, o que produziu a identidade moderna. É uma pergunta sobre causas diacrônicas”. Ibid. p. 264

⁷⁸ Ibid. p. 260.

⁷⁹ Ibid. p. 162.

⁸⁰ Ibid. p. 174.

dimensão de superioridade, dimensão na qual Taylor situa o que ele chama de fontes morais.

O filósofo canadense afirma que os adeptos dessa reflexão radical na modernidade tendem a negligenciar a mudança feita por Agostinho:

Essa mudança consistiu em fazer de uma virada para o *self* na dimensão da primeira pessoa algo crucial para nosso caminho de volta a Deus – e, com isso, inaugurar uma nova linha de desenvolvimento em nossa compreensão das fontes morais, a qual foi um elemento formativo de toda a nossa cultura ocidental.⁸¹

Nessa perspectiva, o tema da interioridade se inserirá na modernidade como um dos modos de autocompreensão do sujeito em que as fontes morais não partem de nossa visão interior para encontrar um princípio ordenador, mas moram dentro de nós e a nossa incumbência é construir a verdade de acordo com os cânones da razão. O que leva Taylor a afirmar que “na modernidade o aspecto da internalização envolve uma soberania da razão *construída, não descoberta*”⁸².

Essa inversão do polo metafísico será o cerne do paradigma da interioridade, cujas figuras emblemáticas serão Descartes e John Locke. Para Taylor, o *cogito* cartesiano e a radicalização do *self* pontual de Locke farão do aspecto da interioridade o lugar da verdade do *self*, transformando nossos conceitos de identidade e de agência humana. Para o filósofo canadense, a nossa autocompreensão foi radicalmente transformada ao percebermos que existe uma interioridade em nós inescapável. O Ocidente moderno tornou a ideia de que as minhas emoções e consciência estão dentro de nós e não fora do mundo algo “inquestionável, indiscutível”⁸³.

Com esse caráter indiscutível da visão interior, Taylor destacará que os desdobramentos dessa reflexividade radical tornarão as noções de fontes morais na modernidade um tanto desnecessárias. No entanto, a compreensão do nosso autor de uma topografia moral do *self* é justamente para fazer um ensaio de resgate dessa noção de fontes morais sem, contudo, descartar o aspecto da interioridade, como veremos no terceiro capítulo.

É esse ponto que nos importa salientar aqui, pois o percurso do nosso autor pela história da modernidade, como nós temos visto, não se alicerça em uma explicação histórica simplesmente, mas na busca das bases que constituem a moral e o *self* modernos, que muitos pensam ser irrevogáveis, mas que fazem parte de um constructo

⁸¹ Ibid. p. 175.

⁸² Ibid. p. 166.

⁸³ Ibid. p. 150.

histórico no qual épocas anteriores não fizeram menção. A esse respeito, o filósofo canadense afirma:

Para nós, o sujeito é um *self* de uma forma que não poderia ser para os antigos. O desprendimento que requer a postura de primeira pessoa é o que distingue os autores clássicos dos que vieram depois de Descartes, Locke, Kant ou qualquer outro do mundo moderno. Voltar-se para si mesmo é agora voltar-se também e inevitavelmente para si na perspectiva de primeira pessoa – voltar-se para um *self* na forma de um *self*. É isso que quero dizer com reflexão radical. Pois estamos tão impregnados dela que não podemos evitar a busca da linguagem reflexiva.⁸⁴

Para se entender o conceito de *self*, portanto, é necessário recuarmos na história e perceber que essa noção de autorreferência, reflexividade, instância de primeira pessoa nem sempre foi um lugar comum. Foi só com o desenvolvimento da noção de interioridade que esse ponto de vista da primeira pessoa passou a ser “o *locus* das definições das capacidades humanas”⁸⁵, muito comum em nossa civilização hoje.

O tema da topografia moral do *self* é desenvolvido por Taylor a partir de dois movimentos que o *self* moderno realiza na modernidade. Um é o de autodomínio, já acenado em Platão e desenvolvido em Descartes com uma concepção desengajada do *self*. O outro movimento é o de autoanálise/autoinvestigação propagado, segundo Taylor, pela concepção de autorreflexidade de Montaigne.

Esses dois ideais são de extrema importância para a nossa pesquisa porque nos mostra que as teorias éticas e antropológicas, que foram sendo desenvolvidas ao longo da nossa história, estão tão imersas nesses ideais que muitas vezes não se dão conta de que aquilo que muitas vezes elas rejeitam já são partes constitutivas da investigação.

Por um lado, a modernidade está fortemente atrelada ao ideal de autodomínio promovido pela noção de desengajamento do *self* e pela noção do ponto de vista da primeira pessoa, como se vê com a noção de *self pontual* lockeana em que “o eu não tem dimensão”⁸⁶, ou seja, o *self* pontual é aquele em que o sujeito adota radicalmente uma postura instrumental e desprendida para si mesmo com vista à reforma.

A noção de autodomínio já foi acenada em Platão, como dissemos, com a noção de que a razão exerce um forte domínio sobre os desejos, sendo ela superior em relação aos desejos. Mas em Platão a razão está direcionada a uma ordem superior e ligada à uma visão clara da realidade do Bem. Não obstante, no século XVII, essa noção de autodomínio se transformou radicalmente, pois o domínio da razão não está mais ligado

⁸⁴ Ibid. p. 229.

⁸⁵ TAYLOR, Charles. *The Moral Topography of the Self*. In: MESSER, Stanley; SASS, Louis; WOOLFOLK, Robert. (Ed.). *Hermeneutics and Psychological Theory*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1988, p. 303.

⁸⁶ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 223.

à “hegemonia de uma certa visão, mas sim ao domínio direto de uma faculdade sobre outra”⁸⁷.

Essa transformação foi fomentada por Descartes com a noção de uma “razão que instrumentaliza os desejos”⁸⁸, ou seja, em que o “domínio racional é controle racional”⁸⁹. Taylor acena que em Descartes, portanto, “a racionalidade agora é uma propriedade interna do pensamento subjetivo, antes do que consistindo em sua visão da realidade”⁹⁰.

Essa noção de domínio racional será de profunda importância para o desenvolvimento da noção de identidade na modernidade. Taylor destaca em Descartes uma preocupação que perpassará toda a história da civilização moderna até os nossos dias, que é a noção de *self* como lugar interior de nossos pensamentos e emoções. “Em nossas linguagens de autocompreensão, a oposição dentro/fora desempenha um importante papel. Nós concebemos nossos pensamentos e sentimentos como dentro de nós”⁹¹. Nessa perspectiva, a sugestão de Taylor é “que a imagem de Descartes do sujeito articula o entendimento de agência que é mais agradável a todo este movimento e é parte das bases para seu grande impacto em seu século e depois”⁹².

Sendo assim, é perceptível que a noção de autodomínio ainda faça parte da compreensão do *self*, tornando o ponto de vista da primeira pessoa central para a nossa cultura moderna. Apesar de ter sido Descartes e Locke, com a noção de desengajamento do *self*, como avaliaremos no segundo capítulo, que tornaram a noção de identidade um tanto intragável para muitos sucessores.

Por outro lado, portanto, nós temos um ideal de autoanálise na modernidade que também marca a noção de interioridade, que é a noção de Montaigne do processo de se haver consigo mesmo como condição necessária para a descoberta da identidade. Para Taylor, “Montaigne inaugura um novo tipo de reflexão intensamente individual, uma autoinvestigação, cujo objetivo é alcançar o autoconhecimento quando chegamos a ver através dos véus da auto-ilusão que a paixão ou o orgulho espiritual criaram”⁹³. A partir dessa ideia de autoconhecimento, Montaigne será o marco referencial para a corrente expressivista e para o ideal de autenticidade, que apresentaremos no fim deste capítulo.

⁸⁷ TAYLOR, Charles. Inwardness and the Culture of Modernity. In: HONNETH, Axel, et al. *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge: MIT Press, 1992, p. 96.

⁸⁸ Ibid. p. 96.

⁸⁹ Ibid. p. 96.

⁹⁰ Ibid. p. 97-98.

⁹¹ Ibid. p. 93-94.

⁹² Ibid. p. 99.

⁹³ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 236.

Essas duas abordagens do paradigma da interioridade deixam bem claro que para o homem moderno, o ponto de vista de primeira pessoa não está em questão, pois é um movimento que ele naturalmente realiza, ou seja, ser um *self* é irrevogável para a formação de sua identidade. Mas, não obstante essa valorização da noção de individualidade na vida privada há nas ciências uma busca por objetividade que tolhe essa condição de ser particular. Esse dilema, portanto, é o que Taylor tem em mente quando pretende resgatar a noção de interioridade para a reflexão da identidade do *self*, salientando que, no interior da modernidade, vivemos um profundo dilema.

Nessa perspectiva, compreender o tema da interioridade é de crucial importância para entendermos que os desdobramentos da razão prática moderna, principalmente em seus pontos mais fracos, apontados por Taylor, terá como base uma visão de certa forma distorcida de *self*, que nos faz “perder de vista que ser um *self* é inseparável da existência num espaço de questões morais, que têm a ver com a identidade e com aquilo que devemos ser. É ser capaz de encontrar sua própria posição nesse espaço, conseguir ocupá-lo, ser uma dentro dele”⁹⁴.

1.2.2 O atomismo social

A partir do paradigma da interioridade, depreende-se que a modernidade se viu marcada por uma concepção de *self* desengajado que possibilitou um ponto de vista centrado no indivíduo. A partir disso, a compreensão do lugar da sociedade na formação da identidade do sujeito também foi objeto de reflexões dos modernos. Nesse tópico, destacaremos brevemente a noção de atomismo social como fruto de uma visão de sujeito propriamente moderna que o vê como destacado da sociedade em sua dimensão ontológica. Para isso, salientaremos, em linhas gerais, a importância das teorias contratuais, que vimos no tópico anterior, para a formação de um eu de obrigações sociais e não de pertença à sociedade.

Taylor entende por atomismo “um grupo de doutrinas da teoria do contrato social surgidas no século XVII que herdaram a ideia de que, em certo sentido, os indivíduos constituem a sociedade para a realização de fins que são propriamente individuais”⁹⁵. A nossa intenção, portanto, neste texto é compreender a força desse modo de perceber o indivíduo em sociedade e a sua influência para a consolidação do modelo liberalista na política.

⁹⁴ Ibid. p. 150.

⁹⁵ TAYLOR, Charles. Atomism. In: *Philosophy and the human sciences – Philosophical Papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 187.

Segundo o nosso autor, o desenvolvimento do tema do atomismo social, independentemente da força pejorativa que esse termo tem ganhado nas últimas décadas, está associado às doutrinas de Hobbes e Locke, que possibilitaram uma nova compreensão acerca da natureza do indivíduo como sujeito livre que poderia se autoafirmar sem pertencer a uma sociedade de modo constitutivo.

Para esses autores, os indivíduos deveriam ser reconhecidos como seres de direitos incondicionais que deveriam ser sustentados pela sociedade. A relação entre indivíduo e sociedade torna-se de natureza obrigatória. O que importa não é a condição de ser social e participar ativamente em sociedade, mas sim a associação entre indivíduos por uma relação contratual muitas vezes alicerçada no paradigma do custo-benefício.

Isso não significa, e isso seria uma ingenuidade, que, para uma teoria atomista, o indivíduo não precise viver em sociedade, mas sim que ele não está ligado a ela em forma de pertença. A esse respeito Taylor afirma:

Sem dúvidas, o defensor da primazia dos direitos reconheceria que os homens necessitam dos outros para desenvolver-se como seres humanos plenos, mas tudo isso não tem nada a ver com nenhuma obrigação de pertencer à sociedade política.⁹⁶

O fato é que essas doutrinas possibilitaram o desenvolvimento de uma tese que vai em direção oposta à compreensão de sujeito pré-moderno. Enquanto pensávamos, por influência de Aristóteles, que o homem era um animal social cuja pertença a uma sociedade não era uma opção, mas constitutiva de sua identidade, pois ele não era um sujeito autossuficiente sozinho, passamos agora a perceber a pertença a uma sociedade como secundária. De acordo com Taylor, tal pertença passa a ser condicional, dependente do meu consentimento e das vantagens que ela me oferece. “A obrigação de pertencer é derivada em certas condições a partir do princípio mais fundamental que atribui direitos”⁹⁷.

Nesse sentido, o nosso autor entende que a noção de autossuficiência torna-se não só possível, mas uma das características centrais do homem moderno. Pensar o homem enquanto indivíduo é pensá-lo como um ser capaz de autolegislar-se, não no sentido de autorrealização apenas, mas também no de poder tomar as rédeas da sua própria vida diante dos direitos que lhe são atribuídos.

Assim sendo, o sujeito tem em vista relacionar-se com a sociedade não com um profundo sentimento de patriotismo e pertença, mas sim em uma relação contratual em que “a sociedade é constituída por indivíduos para o cumprimento de fins que são

⁹⁶ Ibid. p. 203.

⁹⁷ Ibid. p. 188.

primariamente individuais”⁹⁸. A relação entre os indivíduos torna-se de caráter puramente instrumental. Todas essas relações de caráter contratual que estabeleço “são obrigações a pessoas específicas e em nenhuma delas envolve a noção de uma associação contínua, como pretende a tese social”⁹⁹.

A noção de autossuficiência aqui não está ligada, portanto, à noção de estado de natureza, cuja promessa de que o indivíduo poderia viver sem vínculos sociais se sustentaria, mas sim à noção de que o desenvolvimento de nossas capacidades humanas não está atrelado a uma ontologia social do sujeito.

Nessa perspectiva, perde-se a noção de estar em uma comunidade constituída por cidadãos unidos pela partilha de valores. Agora, viver em sociedade é estar em uma associação de indivíduos, onde os meus direitos devem ser assegurados incondicionalmente. Não precisamos, portanto, de nos vincular a uma sociedade política. Dessa forma, Taylor afirma que o “atomismo representa uma visão sobre a natureza humana e a condição humana que (entre outras coisas) torna uma doutrina da primazia dos direitos plausível”¹⁰⁰.

Não desenvolveremos aqui as nuances da doutrina da primazia dos direitos que Taylor discute no artigo intitulado *Atomism*. O nosso esforço foi mostrar que a concepção moderna de homem como um ser atomizado tem tido forte predominância no cenário político e moral. Afinal, a opção por uma teoria liberal neutra da grande maioria dos regimes políticos reforça a nossa tese de que a construção da identidade moderna prepara o caminho para a necessidade de compreensão do pano de fundo social que tem constituído as nossas formas de vida na contemporaneidade.

1.2.3 O princípio da liberdade autodeterminante

A partir dessas perceptíveis mudanças na noção de *self*, que vimos nos tópicos anteriores, é inegável que a concepção de liberdade também se transformaria, afinal, se agora me reconheço como *self* a partir do que sou como indivíduo destacado da sociedade em nível constitutivo, passa-se a reconhecer também que sou capaz de autolegislar as minhas escolhas sem referência a alguma autoridade externa ou hierarquia superior ordenadora. De acordo com Taylor, “a liberdade moderna surgiu por esse descrédito”¹⁰¹.

⁹⁸ Ibid. p. 187.

⁹⁹ Ibid. p. 203.

¹⁰⁰ Ibid. p. 189.

¹⁰¹ TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011, p. 12.

Na tentativa de repensar o conceito de liberdade apregoado na modernidade e possibilitar uma discussão mais acurada acerca das condições de ser livre na sociedade contemporânea, nós dedicaremos à exposição do tema tendo em vista os dois polos da liberdade, ‘o positivo e o negativo’¹⁰², abordados por Taylor a partir da divisão estabelecida por Isaiah Berlin.

É importante destacarmos que “a noção moderna de liberdade que se desenvolve no século XVII como a independência do sujeito, a determinação de seus próprios propósitos sem interferência da autoridade”¹⁰³, tornou-se o lema de nossa civilização. Essa concepção que perpassará as teorias do contrato social do século XVII e terá seu ápice em Kant, com a ideia de autonomia radical, é o princípio que queremos mostrar aqui como uma das bases da constituição da identidade moderna.

A construção moderna do conceito de indivíduo que vimos nos tópicos anteriores é de crucial importância para entendermos as concepções de liberdade negativa e positiva em Taylor. A primeira percebe esse indivíduo como destacado do social para ser livre e a valorização da liberdade está no poder da *escolha*. Só se é livre em virtude do “poder de escolha que os homens possuem de conceber alternativas e chegar a uma definição do que realmente querem, assim como discernir o que exige sua adesão ou lealdade”¹⁰⁴. A segunda percebe o exercício da liberdade como processo de autorrealização do indivíduo na unidade expressiva da comunidade, o papel da liberdade não se limita à escolha, mas à noção de bens compartilhados e fortemente avaliados. Em *Sources of the Self*, Taylor afirma que a liberdade moderna:

É definida negativamente pelo declínio ou erosão de todos aqueles quadros da ordem cósmica que poderiam oferecer uma definição substantiva para nossos propósitos paradigmáticos como seres racionais. Mas é também definida positivamente pelos poderes reflexivos centrais ao sujeito moderno, aqueles que lhe conferem os diferentes tipos de interioridade, os poderes da razão desprendida e a imaginação criativa.¹⁰⁵

De acordo com o nosso autor, a liberdade negativa pode ser vista como princípio radical de autodeterminação do sujeito. Só se é livre se temos o direito de escolher nosso modo de vida independentemente da dimensão valorativa de nossas escolhas. Taylor chama esse princípio de liberdade ultraliberal, em que “todas as escolhas são

¹⁰² Taylor desenvolve essa distinção no artigo “What is wrong with negative liberty” por influência do artigo de Isaiah Berlin “Two concepts of liberty”. (TAYLOR, Charles. What is wrong with negative liberty. In: *Philosophy and the human sciences – Philosophical Papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 211-229)

¹⁰³ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 113.

¹⁰⁴ TAYLOR, Charles. Atomism. In: *Philosophy and the human sciences – Philosophical Papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 204.

¹⁰⁵ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 506.

igualmente compatíveis com esse princípio de liberdade e nenhuma delas pode ser julgada moralmente melhor ou pior por este princípio”¹⁰⁶.

Nesse sentido, só se realiza humanamente se se agir livremente de acordo com os *direitos* de escolha que lhe são atribuídos em sociedade. Para Taylor, esse princípio de autodeterminação recebe uma interpretação profundamente simplista do que é realmente ser livre com as figuras de Hobbes, Locke e Bentham quando adotam uma postura instrumental e atomizada de sujeito. Eles percebem a liberdade como uma condição do sujeito humano de escolher e não um potencial que precisa ser desenvolvido. Para esses autores, ser livre está ligado às *oportunidades* de realizar desejos, a liberdade é vista como a ausência de obstáculos externos que possam tolher a realização daqueles.

O filósofo canadense entende que essa noção está baseada em “uma psicologia moral completamente simplista do empirismo tradicional”¹⁰⁷, que nos torna incapazes de reconhecer o que significa realmente ser livre. Entender a liberdade como um princípio de *oportunidades* (*opportunity-concept*) não nos capacita para avaliar os nossos desejos a partir de valores morais que nos constituem, ou seja, de um processo de discriminação dos nossos desejos em ordem de superioridade e inferioridade para a nossa própria autorrealização em comunidade.

Nesse sentido, o filósofo canadense entende que a liberdade ultraliberal está fortemente associada a um pluralismo de bens que não nos possibilita guiar a nossa vida para a dimensão da autorrealização que se pretendia, pois a questão de “termos direito de fazer o que quisermos com os nossos bens, qualquer disposição que se escolhe passa a ser igualmente justificável a partir do ponto de vista deste princípio”¹⁰⁸.

Nesse pluralismo de bens aparentemente consensuais o princípio que rege a dimensão da liberdade torna-se uma razão procedural que, em vez de conduzir o indivíduo à realização dos seus desejos e, consequentemente, à autorrealização, leva-o à maximização dos seus desejos como uma condição de ser livre, que está longe de ser uma condição autêntica para Taylor.

Nessa percepção negativa do conceito, quanto mais desejos posso realizar sem restrições externas tanto mais livre posso ser. Esse tipo de liberdade autodeterminante “permite-lhe fazer o que quer, e a maior aplicação da razão instrumental oferece mais do

¹⁰⁶ TAYLOR, Charles. Atomism. In: *Philosophy and the human sciences – Philosophical Papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 196.

¹⁰⁷ Ibid. p. 197.

¹⁰⁸ Ibid. p. 197.

que você quer, o que quer que isso seja”¹⁰⁹.

Segundo o nosso autor, apesar da inautenticidade dessa concepção, ela tem tido uma forte adesão em nossa sociedade. Em *The Ethics of Authenticity* e nos artigos *What is wrong with negative liberty*, *Kant’s Theory of Freedom* e *Atomism*, o nosso autor mostra bem o papel central da vertente negativa para o desenvolvimento de uma sociedade liberal neutra. Ele afirma que “nós vivemos em uma era de movimentos de libertação. Este é um sinal do grau em que a liberdade tem se tornado o valor central da nossa cultura”¹¹⁰, já que nunca se falou tanto no direito de ser livre e autônomo.

O que está em questão é que essa noção, independentemente da sua influência negativa de liberdade em nossa sociedade, é, para Taylor, profundamente reducionista e simplista, pois o conceito de liberdade deve ser mais rico do que isso. “Pois essa noção de autodeterminação da liberdade, empurrada até os seus limites, não reconhece quaisquer fronteiras, nada dado que *tenha* de respeitar em meu exercício de autodeterminação da escolha”¹¹¹.

Por isso, o nosso autor percebe em outra vertente da noção de liberdade um caráter significativo e autorrealizador, pois adere a uma noção de indivíduo livre em comunidade, cuja valorização do discernimento das motivações intrínsecas aos desejos torna-se importante para o exercício autêntico da liberdade. Essa noção a entende como princípio de autorrealização própria de cada indivíduo, baseada principalmente na vertente pós-romântica, cujo lema fundamental não é o de *oportunidades*, mas sim o de *exercício (exercise-concept)*.

De acordo com Taylor, a liberdade de autorrealização não pode se basear puramente na ideia de oportunidade, como a liberdade negativa propõe, porque, antes de tudo, ela deve ser um exercício. “Pois esta concepção identifica (ao menos parcialmente) a liberdade com a direção de si mesmo, isto é, o exercício concreto do controle sobre a própria vida”¹¹².

A ideia de exercício está alicerçada nos princípios de significação e distinção qualitativa, tão caros a Taylor, que veremos no terceiro capítulo desta pesquisa. O que é válido ressaltar aqui é que a opção pela liberdade positiva não se baseia no completo repúdio pela noção negativa, mas mostra suas insuficiências restritivas ao próprio direito de ser livre e o que significa viver em comunidade e liberdade. De acordo com o

¹⁰⁹ TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011, p. 30.

¹¹⁰ TAYLOR, Charles. Kant’s theory of freedom. In: *Philosophy and the human sciences – Philosophical Papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 318.

¹¹¹ TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011, p. 74.

¹¹² TAYLOR, Charles. What is wrong with negative liberty. *Philosophy and the human sciences – Philosophical Papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 214.

nosso autor, o descarte da noção de significância que está no pano de fundo do exercício da liberdade tem sido um processo destrutivo das próprias condições de ser livre.

Não obstante, em um exemplo bem elucidativo, o filósofo canadense nos faz perceber que apesar do erro das teorias negativas da liberdade de não perceberem o caráter intrínseco dos desejos, que vão além dos cálculos de uma relação custo-benefício, há um caráter implícito de valores superiores que vigoram em nossa sociedade e que parecem ultrapassar a esfera de direitos apenas, dando espaço para a afirmação da liberdade positiva.

Taylor mostra a diferença entre esses dois polos da liberdade a partir da noção de uma restrição trivial e outra que se refere a um tipo de exercício de liberdade que nos parece superior. Certamente, poderíamos ter a nossa liberdade cerceada em diversas circunstâncias. Taylor cita uma delas: suponhamos que fosse instalado um semáforo de trânsito próximo à sua casa que te impedisse de transitar livremente com o seu carro nesse cruzamento como outrora. Agora, você não pode simplesmente ter atenção no trânsito para evitar colidir com os outros carros, mas deve parar no sinal vermelho e esperar que acenda o sinal verde para que possa passar.

Apesar de esse fato ser um exemplo de um tipo de cerceamento trivial de nossa liberdade, podemos compreender facilmente, que, apesar do nosso direito de locomoção, também é necessária a prevenção de mais colisões de carros e uma maior segurança aos pedestres nessa região. Podemos avaliar essa situação em uma relação de custo-benefício sem prejuízo algum para a nossa autorrealização, já que, ao avaliar os prós e os contras, percebemos que essa é uma situação demasiado corriqueira e não um debate político sério.

Não obstante, se porventura houvesse uma lei que te proibisse de exercer a sua crença religiosa de alguma forma, certamente você sentiria que a sua liberdade estaria sendo afetada. Taylor afirma que “ainda que esta lei limitasse esse culto religioso em determinados momentos (assim como o semáforo limita atravessar o cruzamento em determinados momentos) seria vista como uma séria restrição”¹¹³. Nesse exemplo, percebemos que, apesar de uma concepção simplista de liberdade que vigora em nossa sociedade, entendendo-a apenas como ausência de obstáculos externos *tout court*, certamente temos uma noção significativa de liberdade que nos permite avaliá-la em nível de superioridade ou inferioridade, em que ser livre se refere à “ausência de

¹¹³ Ibid. p. 218.

obstáculos externos à ação significativa”¹¹⁴, e não apenas a obstáculos externos no sentido hobbesiano.

Nessa perspectiva, torna-se necessário repensar o conceito de liberdade como exercício, em detrimento de uma pura noção de oportunidades, para que percebamos que a condição humana de ser livre não está simplesmente em seu poder de escolha, mas está no fato de poder dar conteúdo significativo a essas escolhas. Não nos delongaremos mais acerca deste ponto, pois no terceiro capítulo abordaremos melhor o tema relativo à condição social e livre do ser humano que Taylor apoia. A finalidade deste tópico foi apenas preparar o caminho da nossa investigação acerca do ponto de vista crítico de Taylor em relação à predominância do polo negativo da liberdade moderna que fere a nossa compreensão de sujeito e interfere na compreensão de um modelo autêntico de raciocínio prático.

1.2.4 A valorização da expressividade

Como arremate da nossa interpretação acerca da constituição da identidade do *self* moderno, há um movimento que chamaremos aqui de contracorrente, pois já é um apelo crítico acerca das formas de autorrealização do *self* moderno, movimento que compreenderá a noção de liberdade do sujeito como um desdobramento expressivo do próprio sujeito.

O nosso objetivo aqui é resgatar a compreensão de Taylor do período romântico tendo em vista ressaltar a importância de Johann Gottfried Herder para o movimento expressivista. Em seguida, desenvolveremos a importância do tema da expressividade para a compreensão de pessoa e agência moral em Charles Taylor.

O romantismo pode ser considerado como um movimento que surgiu no interior do iluminismo e que teve como principal meta atacar as bases deste. A noção basilar que queremos abordar nesse tópico é a forte crítica do romantismo à antropologia iluminista voltada para uma confiança irrestrita na razão e nos ditames das ciências naturais para a compreensão do homem. Essa noção fez com que tivéssemos uma visão desengajada da liberdade e a considerássemos como um atributo inalienável do próprio homem, e isso é mesmo inegável, mas que fosse guiado irrestritamente pela razão desconsiderando as outras dimensões da vida humana como significativas.

Taylor, por influência de Isaiah Berlin, chamará esse movimento de expressivismo, o qual será entendido como o resgate da noção de expressividade como manifestação de cada indivíduo por meio das palavras, dos gestos, das ações, da cultura,

¹¹⁴ Ibid. p. 218.

das opções pessoais e sociais, etc. Além do mais, há no expressivismo, uma valorização do caráter significativo das ações humanas e da originalidade de cada ser humano como forma autêntica de florescer em humanidade.

Na obra *Hegel*, Taylor desenvolve melhor a sua interpretação do movimento alemão chamado *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto), que ocorreu no fim do século XVIII, cujo alvo era atacar o racionalismo do iluminismo com uma compreensão mais rica da vida humana que fosse capaz de olhar para a humanidade não como algo mais a ser decifrado, mas sim como um caráter enigmático que resguarda em si mesmo a condição de originalidade e diversidade. Esse movimento, cujo principal representante foi Herder, marcará a nossa compreensão sobre a noção de autorrealização.

É bem peculiar que o *Sturm und Drang* tenha nascido no meio literário e depois tenha se consolidado na arte e na filosofia dos românticos. Pois parece ser no âmbito literário que a importância do caráter significativo da vida humana parece ganhar maior destaque. Nele percebemos que, apesar das nossas condições físicas, químicas, neurológicas e biológicas, não nos resumimos somente a esses atributos, que a nossa racionalidade, apesar da tamanha conquista ao longo dos séculos e de sua promessa de progresso contínuo, parece aprisionar em vez de libertar a condição humana de contínuo florescimento. Porque, para os românticos, a racionalidade não pode ser considerada o nosso único acesso à autorrealização humana, muito pelo contrário, ela pode ser uma forma de tolher a expressividade humana em seu modo mais enigmático de existir.

Em *Sources of The Self* e *The Ethics of Authenticity*, Taylor nos fala extensamente sobre as transformações que ocorreram na arte, principalmente aquelas em relação à mudança de um caráter mimético para um criativo. A arte deixa de ser uma imitação, uma representação da realidade, para criar um mundo que não pertence nem só ao artista nem só ao espectador, mas que vai além das esferas da artificialidade para ser uma autoexpressão de todos e de ninguém ao mesmo tempo. A ‘*poiésis criativa*’¹¹⁵ de que o filósofo canadense nos fala é aquela que nos afasta do puro controle racional e atinge o âmago do autodesvelamento que nunca será pleno, pois há sempre um caráter enigmático nele. Por isso, ele afirma que “pensamos na criação não apenas como um ato de tornar manifesto, mas também como uma construção, um ato de trazer à existência”¹¹⁶.

Nesse resgate da noção de criação, Herder desempenhará um papel crucial. A

¹¹⁵ TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011, p. 70.

¹¹⁶ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 480.

sua ideia de que “a nossa humanidade é algo único e que só pode ser revelada em nossa própria vida”¹¹⁷ será um marco para o desenvolvimento de uma antropologia da autorrealização. Nessa antropologia, a liberdade está fortemente ligada à “autoexpressão autêntica do sujeito”¹¹⁸. O que torna uma imagem mecanicista do sujeito impossível, já que nos afirma como seres originais em nossa própria expressividade. Para Taylor:

A noção de que cada um de nós possui uma maneira original de ser humano implica que devemos descobrir o que é sermos nós mesmos. Mas a descoberta não pode ser feita através da consulta de modelos preexistentes, por hipóteses. Por isso, pode ser feita apenas articulando-a de novo. Descobrimos o que temos que ser em nós ao nos tornarmos esse modo de vida, ao dar expressão em nosso discurso e ações ao que é original em nós. A noção de que a revelação vem através da expressão é o que quero apreender ao falar do “expressivismo” da noção moderna do indivíduo.¹¹⁹

Essa concepção herderiana marcará o pensamento de Taylor em cinco principais pontos que valem a pena ser mencionados, a saber, o tema da autenticidade, da linguagem, da expressividade da ação, do reconhecimento e do nacionalismo. Todos esses temas têm como caráter comum a opção por uma ontologia do sujeito alicerçada nas noções de linguagem, sociedade e liberdade. Ao compreendermos bem esse tripé seremos capazes de perceber que a valorização da expressividade revela um caráter fundamental na filosofia de Taylor. Um importante intérprete da obra do nosso autor, Philippe de Lara, afirma na introdução de *La Liberté des Modernes* que “a filosofia de Taylor é uma filosofia da expressão”¹²⁰.

Para entendermos essa filosofia da expressão, faz-se necessário compreender melhor quais são as inovações de Herder para o desenvolvimento do expressivismo na cultura alemã do *Sturm und Drang*. O filósofo alemão é conhecido principalmente pela sua filosofia da história e pela questão do nacionalismo. A sua noção de que vivemos em um tempo histórico que se manifesta peculiarmente em culturas particulares e diversas de modo original será um marco para a compreensão da noção de cultura. Na interpretação de Isaiah Berlin:

Herder sustentava que qualquer atividade, situação, período ou civilização histórica possuía um caráter único próprio; de modo que a tentativa de reduzir esses fenômenos a combinações de elementos uniformes e descrevê-los e analisá-los segundo regras universais tendia a obliterar precisamente aquelas diferenças cruciais que constituíam a qualidade específica do objeto de estudo, seja na natureza, seja na história.¹²¹

¹¹⁷ TAYLOR, Charles. *Hegel*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 37.

¹¹⁸ Ibid. p. 46.

¹¹⁹ TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011, p. 68-69.

¹²⁰ TAYLOR, Charles. *La Libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005, p. 16.

¹²¹ BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 379.

Nesse sentido, a influência de Taylor está relacionada, em nossa opinião, ao valor da diversidade como uma condição moral do sujeito. A partir dessa noção, podemos depreender que cada indivíduo possui algo de peculiar que não pode ser fruto de uma explicação mecanicista do comportamento humano, que seu caráter expressivo reside principalmente na noção de que há uma significância intrínseca a cada ser humano que escapa do controle racional, como dissemos. Por isso, “cada pessoa deve ser avaliada com uma medida diferente, que seja apropriadamente sua”¹²².

Contudo, não queremos colocar Herder ou Taylor como subjetivistas, mas afirmar que o movimento romântico não se resume somente à autoexpressão, mas sim que busca resgatar o caráter enigmático e epifânico da existência humana que outrora fora negligenciado. O próprio Taylor defende os românticos dessa caracterização unilateral, afirmando que:

É uma caricatura apresentar os românticos como preocupados apenas com a autoexpressão; e é uma ilusão pensar que se pode contornar a imaginação e, portanto, a interioridade da visão pessoal. Entretanto, precisamente por causa disso, há sentido em se esforçar por evitar o meramente subjetivo.¹²³

A valorização da expressividade, portanto, marcará o pensamento moderno não apenas como fruto de uma das formas de individualismo, mas como o momento em que a identidade do sujeito, mantendo a noção de profundezas interiores, viu-se mais engajada com o entorno do que com a proposta desengajada do *self* e da liberdade do período anterior.

Com isso, as noções de pessoa, ação e linguagem serão radicalmente modificadas. Elas serão vistas como momentos expressivos do sujeito. A linguagem se desvencilha do seu caráter instrumental para um *locus* de significações não só do sujeito, mas de cada cultura que a desenvolve. O conceito de pessoa passa a estar relacionado com a condição de autorrealização intrínseca ao sujeito como um ser de relações dialógicas, engajado em determinada sociedade, cuja busca incessante é pela unidade entre razão e sensibilidade e não pelo descrédito de uma em relação a outra. A agência humana se torna, portanto, um meio de o sujeito expressar sua própria autenticidade no mundo.

No entanto, não queremos afirmar que a valorização da expressividade e as ideias herderianas alicerçam incondicionalmente o pensamento filosófico de Taylor, mas sim que ele vê no próprio desenvolvimento histórico dessa busca por uma reconciliação entre razão e sensibilidade, que desde então os modernos tem tentado

¹²² TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 482.

¹²³ Ibid. p. 550.

realizar, tendo seu cume em Hegel, um momento de se repensar a importância de Herder.

No texto, *The importance of Herder*, Taylor afirma que quando disse ter sido Herder uma das figuras revolucionárias de seu período histórico para a compreensão de pessoa, linguagem e sociedade, “ele quis dizer que ele teve um importante papel como um dos originadores desse contra-impulso. Isso não quer dizer que ele tenha feito todo o percurso que leva a essa recuperação”¹²⁴.

Discutiremos melhor as influências de Taylor em relação ao expressivismo no terceiro capítulo, evidenciando principalmente o caráter expressivista da linguagem. No que concerne ao nosso escopo aqui, é válido ressaltar que a constituição do *self* moderno foi profundamente influenciada pela noção de imaginação criativa desse período, mesmo com todas as distorções e tendência aos unilateralismos que culminaram no individualismo moderno, como veremos a seguir.

1.3 O mal-estar da modernidade

Nesse tópico, destacaremos as consequências morais e sociais dos desdobramentos dessa constituição da identidade moderna. O nosso intuito é compreender três tipos de mal-estar evidenciados em nossa sociedade sem, contudo, rejeitá-los por completo. Pois, para Taylor, repensar o mal-estar da modernidade é refazer o caminho de sua constituição e rechaçar suas formas degradadas sem deixarmos de reconhecer que as variantes dessas categorias ainda fazem parte de nossa autocompreensão. O quadro sugerido por ele em *The Ethics of Authenticity*, portanto:

sugere que empreendamos um trabalho de recuperação, que identifiquemos e articulemos o ideal mais elevado por trás das práticas mais ou menos degradantes, e depois critiquemos tais práticas com base no ponto de vista de seus próprios ideais motivadores.¹²⁵

O nosso autor esquematiza o mal-estar da modernidade em três momentos, a saber: o primeiro é o individualismo exacerbado, cuja busca por uma autonomia sem precedentes na história coloca em xeque as próprias razões de ser livre, ao desconsiderar e afugentar o social como condição da própria vida e liberdade. O segundo é a primazia da razão instrumental, fruto de uma primazia do epistemológico que tem provocado modos de vida voltados para o proceduralismo e para o cálculo, perdendo-se a dimensão significativa da vida como intrínseca no próprio movimento da razão. O terceiro mal-estar, como arremate dos outros dois, é chamado por Taylor de despotismo

¹²⁴ TAYLOR, Charles. A importância de Herder. In: *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 104.

¹²⁵ TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011, p. 78.

suave, fruto de um atomismo social que tem gerado pessoas distantes da vida pública e que não repensam mais as condições de sua vida em sociedade, dando ao Estado um poder tutelar que, baseado numa razão instrumental, promete ser capaz de fornecer um bem-estar aparentemente suficiente aos seus tutelados.

1.3.1 Individualismo exacerbado

A constituição do individualismo moderno faz parte do desenvolvimento histórico da nossa civilização, com a passagem, referida por Luis Dumont e citada por Taylor, de um indivíduo fora do mundo, transmundano, (*l'individu hors du monde*), que estava em contato com o transcendente ao se retirar do mundo, para um indivíduo que se realiza no mundo e se identifica como agente livre em sociedade, o indivíduo intramundano, (*l'individu dans le monde*). Essa transição possibilitou, segundo Taylor, que “o agente humano da modernidade ocidental se visse na sua vida mundana comum primordialmente como indivíduo”¹²⁶.

Nessa perspectiva, a noção de indivíduo como a concebemos hoje foi “uma mudança profunda no nosso mundo moral, como sempre ocorre nas deslocações da identidade”¹²⁷. E isso também tem provocado grandes transformações em nosso modo de socialidade. Ao longo desse capítulo percebemos que a construção da identidade moderna possibilitou a consolidação de imaginários sociais que de certa forma parecem hoje tão familiares de modo que certamente estranharíamos o fato de civilizações anteriores não os terem vivido. Para reiterar o que dissemos, Taylor afirma:

Ideias individualistas [foram] desenvolvidas no pensamento e na sensibilidade, em especial de europeus instruídos, durante o século XVII. Estes parecem ter facilitado o crescimento de novas formas políticas, que desafiaram as antigas hierarquias, e de novos modos de vida econômica, os quais deram um lugar maior ao mercado e às empresas empreendedoras. Mas, uma vez que essas novas formas estão em vigor e as pessoas são educadas nelas, então esse individualismo é grandemente fortalecido porque está enraizado em suas práticas cotidianas, na maneira como elas ganham a vida e na maneira como se relacionam com os demais na vida política. Trata-se de parecer a única perspectiva concebível, a qual certamente não o foi para seus ancestrais, os pioneiros nisso.¹²⁸

Para o nosso autor, portanto, o individualismo faz parte desse processo histórico, por isso o seu intuito não é lançar uma completa detração dele, mas mostrar as consequências da primazia de um tipo de individualismo que é o da autorrealização no

¹²⁶ Ibid. p. 68. Taylor cita o texto de Louis Dumont em que trabalha com esses termos ao falar da noção de indivíduo nesses dois períodos da história e da ascensão do individualismo na era moderna. (DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme*. Paris: Seuil, 1983).

¹²⁷ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 71.

¹²⁸ TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011, p. 64.

cenário contemporâneo. Para Taylor, o que torna o individualismo exacerbado uma fonte de preocupação na civilização contemporânea é a extração das fronteiras da liberdade e da possibilidade de ser autêntico e fiel a si mesmo, voltando-se para um centramento nocivo em si mesmo que prejudica a convivência, a formação intersubjetiva e o reconhecimento do outro.

O que mais nos preocupa em relação a esse centramento nocivo é o que nos levou à conquista da liberdade moderna. Para adquirirmos o direito de escolha, de sermos nós mesmos, passamos a esquecer, ou melhor, a solapar as ordens constitutivas que nos moldavam enquanto seres humanos. O individualismo e a conquista da nossa liberdade nos foram concedidos à custa da perda de sentido no todo. Citando Taylor, “a liberdade moderna foi ganha por nossa fuga dos horizontes morais”¹²⁹. Segundo ele,

A cultura moderna desenvolveu concepções de individualismo que retratam a pessoa humana como, ao menos potencialmente, um ser que encontra suas coordenadas dentro de si mesmo, que declara independência das redes de interlocução que o formaram originalmente ou, ao menos as neutraliza. É como se a dimensão da interlocução só tivesse significação para a gênese da individualidade, tal como o andador na creche, e devesse ser deixada de lado sem desempenhar nenhum papel na pessoa acabada.¹³⁰

Obviamente, não defendemos um retrocesso e isso seria mesmo um equívoco, mas o que defendemos é uma retomada de consciência, uma nova visão acerca do mundo e do próprio *self* em que a liberdade não seja mais uma conquista pela perda de horizontes fundamentais.

Em *Sources of the Self*, Taylor aponta três facetas desse individualismo. A primeira delas é a da autoindependência responsável, desenvolvida por Descartes e intensificada por Locke com a ideia de *self* pontual. A outra é a da particularidade reconhecida, cuja figura principal foi Montaigne. Por fim, a terceira faceta do individualismo moderno é o do envolvimento pessoal cujo representante foi o humanismo renascentista. Segundo Taylor, “esse individualismo trifacetado é central para a identidade moderna. Ele ajudou a fixar o senso de *self* que dá a impressão de estar enraizado em nosso próprio ser, perene e independente de interpretação”¹³¹.

Tendo em vista essa centralidade, pode-se afirmar que há um paradoxo latente na compreensão do individualismo, que pode ser ao mesmo tempo um mal-estar, mas também uma característica da identidade e da formação da individualidade. Nesse sentido, o filósofo canadense afirma que a cultura moderna em todas as suas variações é

¹²⁹ Ibid. p. 12.

¹³⁰ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 56.

¹³¹ Ibid. p. 242.

uma cultura individualista em três sentidos: “valoriza a autonomia; atribui um papel importante à autoinvestigação, em particular do sentimento; e sua visão do bem viver em geral implica envolvimento pessoal”¹³².

No entanto, a nossa crítica se insere no caráter extremo desse individualismo que, além de um autocentramento nocivo, faz com que as pessoas tenham uma compreensão distorcida da liberdade, apenas como negativa, como independência externa, como vimos no tópico anterior.

Para o filósofo canadense, as formas desviantes desse individualismo podem ser destacadas em duas vertentes fundamentais: uma é a do atomismo social e a outra é a do antropocentrismo radical, que rechaça um horizonte de significados externos para a nossa vida, como a história, tradição, natureza, Deus, etc. Ambas se alicerçam na ideia de liberdade autodeterminante cuja noção de ter direito à escolha ganha maior força em relação ao direito de ser livre na unidade expressiva de uma comunidade. Essa inversão dos papéis da liberdade torna a autorrealização não mais um atributo inalienável para a constituição da identidade humana, mas leva o indivíduo a uma perda de significação em nome de um eu que se potencializa na solidão do seu próprio coração, parafraseando Tocqueville.

Conclui-se que a nossa maior fonte de preocupação não se restringe ao que ganhamos, mas sim ao que perdemos com essa tentativa de solapar as ordens constitutivas que constituíam nossas condutas morais. Taylor afirma que “tal perda de propósito estava ligada a um estreitamento. As pessoas perderam a visão mais abrangente porque se centraram na vida individual”¹³³. Esse é o fenômeno que Taylor chama, inspirado por Max Weber, de “desencantamento do mundo”¹³⁴. Com ele, as coisas perderam parte do seu encanto.

Percebemos, portanto, que o individualismo reflete um paradoxo fundamental em nossa sociedade, afinal, ele pode ser considerado uma conquista inegável da nossa civilização. Ganhamos a liberdade de sermos nós mesmos, mas, ao mesmo tempo, perdemos a dimensão espiritual e constitutiva que nos configuravam, mostrando o lado sombrio do individualismo, que “é o centrar-se em si mesmo, que tanto nivelava quanto restringe nossa vida, tornando-a mais pobre de significado e menos preocupada com os outros ou com a sociedade”¹³⁵.

¹³² Ibid. p. 396.

¹³³ TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011, p. 13.

¹³⁴ Ibid. p. 13.

¹³⁵ Ibid. p. 14.

1.3.2 A primazia da razão instrumental

O segundo mal-estar identificado pelo nosso autor se refere ao crescente papel da razão instrumental em todos os âmbitos da vida humana em nossa sociedade, principalmente naquelas áreas que não dizem respeito a ela. Para o filósofo canadense, a própria constituição da razão instrumental possui um paradoxo interno ao seu desenvolvimento. Pois ela propõe, ao mesmo tempo, uma emancipação dos indivíduos, voltando-se para a felicidade e o bem-estar dos indivíduos como meta. Mas também ameaça dominar a nossa vida, tornando-a estreita e ligada ao cálculo da felicidade, em vez de ater-se à dimensão da significância da vida. De acordo com o nosso autor, ela ameaça “eclipsar os fins independentes”¹³⁶, que deveriam guiar a nossa vida.

Não é novidade alguma a constatação de que vivemos em uma era tecnológica, cujo controle da ciência tem permeado áreas da vida humana que outrora eram intocáveis. Cada vez mais a sociedade moderna se vê engajada em um processo de manipulação das coisas, almejamos o controle sobre tudo, até sobre nós mesmos. De acordo com o nosso autor, “a primazia da razão instrumental também é evidente no prestígio e na aura que envolve a tecnologia e nos fazem acreditar que deveríamos buscar soluções tecnológicas mesmo quando se faz necessário algo muito diferente”¹³⁷.

A tendência do homem moderno a respostas superficiais e imediatas é uma característica visível do nosso tempo. Isso explica o caso do grande desenvolvimento nas últimas décadas da indústria farmacêutica, principalmente em relação a medicamentos psiquiátricos e àqueles que prometem uma sensação de bem-estar imediata. Houve também uma maior demanda para o campo terapêutico, estético e outros que nos auxilia a compreender a nossa busca por respostas imediatas. Como nos diz Taylor, “não raro nos são oferecidas técnicas, baseadas em descobertas supostamente científicas, para alcançar a integração psíquica ou a paz de espírito”¹³⁸.

O fato é que, no que diz respeito à vida humana, a razão instrumental, desde os seus primeiros desdobramentos, tem se revelado ameaçadora, pois, ao facilitar o nosso acesso aos nossos desejos, tem provocado maior distanciamento dos horizontes significativos que constituem a vida humana e essa promessa de paz de espírito profundamente desorientadora.

Nesse contraste entre promessa de emancipação dos grilhões metafísicos do período pré-moderno e a ameaça à nossa própria condição de ser livre (pois nos

¹³⁶ Ibid. p. 15.

¹³⁷ Ibid. p. 15.

¹³⁸ Ibid. p. 67.

impulsiona a seguir os padrões que ela mesma impõe), é que Taylor quer compreender a razão instrumental. Por isso, não se trata de simplesmente nos voltarmos contra esse modelo de racionalidade, mas sim de compreender que a absolutização dessa forma de racionalidade constitui-se em uma ameaça para o florescimento da vida humana. De acordo com o nosso autor, é necessário haver “um momento de deliberar o que devem ser nossos fins, e se a razão instrumental deve desempenhar um papel menor em nossa vida”¹³⁹.

Esse perigo tem sido visto por todos e vivido pela maioria. Grande parte das nossas atitudes, seja no âmbito familiar, do trabalho, religioso e outros, é verificada em termos de custo-benefício, de eficiência. Taylor entende por razão instrumental esse “tipo de racionalidade em que nos baseamos ao calcular a aplicação mais econômica dos meios para determinado fim. Eficiência máxima, a melhor relação custo-benefício, é a sua medida de sucesso”¹⁴⁰.

É essa relação instrumental com a vida que o filósofo canadense chama de mal-estar, pois, com o desenvolvimento da noção de um eu desengajado propiciada pela virada reflexiva moderna, com Descartes e Locke, tornou-se “quase” inevitável a ideia de que tudo o mais, até mesmo o corpo, poderia ser instrumentalizado. Em *Sources of the Self*, Taylor afirma claramente que “instrumentalizar as coisas foi um passo espiritualmente essencial”¹⁴¹.

Nesse sentido, a razão instrumental não é só um mal-estar que vivemos na contemporaneidade, mas uma marca crescente da modernidade que foi sendo desenvolvida desde o massivo progresso das ciências naturais e do processo da afirmação da vida cotidiana. A questão é, como veremos nos próximos capítulos, que essa instrumentalização, se absolutizada é uma forte ameaça, não de nos aprisionar em uma “jaula de ferro” como pensou Max Weber, mas sim de degradar um horizonte de significância da vida humana que não pode ser calculado.

1.3.3 Despotismo suave

O terceiro mal-estar destacado por Charles Taylor se refere ao nível político. Ele é a consequência dos outros dois. Ao entendermos que o homem passa a se centrar em si mesmo e começa a dar um poder maior à razão instrumental para deliberar sua própria vida, é fato que também a vida política seria afetada. De acordo com o nosso autor, o

¹³⁹ Ibid. p. 17.

¹⁴⁰ Ibid. p. 14.

¹⁴¹ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 299.

homem contemporâneo tem visto a dimensão política como totalmente exterior a ele, não há mais a necessidade de envolvimento direto como cidadão nas coisas do Estado. Muito pelo contrário, a única função do Estado é salvaguardar os nossos direitos e delegamos a ele nossa responsabilidade como cidadãos.

Esse posicionamento é chamado pelo filósofo canadense de uma nova forma de despotismo suave, já explicitado por Alexis de Tocqueville. Como uma perda de liberdade política, em que “tudo será governado por um ‘enorme poder tutelar’ sobre o qual o povo terá pouco controle”¹⁴². Esse mal-estar é o resultado de um atomismo individual em que se privilegia a esfera privada e se relega a participação política à tutela do Estado. Nesse sentido, encontra-se “ameaçada a nossa dignidade como cidadãos”¹⁴³. Em *Hegel and Modern Society*, por influência do filósofo alemão, Taylor afirma:

O individualismo começa, como afirma Hegel, quando os homens deixam de se identificar com a vida da comunidade, quando eles “refletem”, ou seja, quando se voltam para si mesmos, e se veem de modo mais importante como indivíduos detentores de objetivos individuais. Este é o momento de dissolução de um *Volk* e de sua vida. O que ocorre aqui é que o indivíduo deixa de definir sua identidade primordialmente com base na experiência pública da sociedade. Pelo contrário, a experiência mais significativa, que lhe parece mais vital, que lhe parece tocar o cerne de seu ser, é a experiência privada. A experiência pública lhe parece secundária, estreita e paroquial, tocando meramente uma parte de seu ser.¹⁴⁴

Esse mal-estar procede, portanto, de um processo de fragmentação “surgido quando as pessoas se veem cada vez mais atomisticamente, posto de outro modo, como cada vez menos ligadas a seus colegas cidadãos em projetos comuns e alianças”¹⁴⁵. Há uma valorização da vida privada e uma despreocupação com a vida pública, revelando uma falta de propósito comum em sociedade, gerando um “tipo de indivíduo que ficará ‘fechado em seu próprio coração’”. Taylor diz que: “eles preferirão ficar em casa e desfrutar as satisfações da vida privada, contanto que o governo vigente produza os meios para tais satisfações e os distribua abertamente”¹⁴⁶.

Por conseguinte, constata-se que o nosso autor percebe na civilização contemporânea uma crescente alienação e apatia políticas, em que o indivíduo se resigna em seu próprio ser, ou melhor, na sua vida privada em detrimento de sua participação da vida pública, ocasionando, portanto, uma generalizada falta de liberdade política. Segundo ele:

¹⁴² TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011, p. 19.

¹⁴³ Ibid. p. 19.

¹⁴⁴ TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 117.

¹⁴⁵ TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011, p. 112.

¹⁴⁶ Ibid. p. 18.

Hegel está certo ao afirmar que o homem moderno tem uma dimensão privada que torna difícil, se não improvável, que os homens algum dia possam novamente entregar-se inteiramente à vida pública de sua sociedade como em épocas anteriores.¹⁴⁷

Por fim, o nosso autor destaca que o mal-estar que ele visa criticar é aquele que torna a sociedade contemporânea:

uma sociedade fragmentada em que seus membros acham cada vez mais difícil a identificação com sua sociedade política como uma comunidade. Essa falta de identificação pode refletir uma perspectiva atomista, na qual as pessoas acabam enxergando a sociedade como puramente instrumental.¹⁴⁸

Na esteira desse diagnóstico, encontra-se uma crítica fervorosa às bases da sociedade liberal neutra. Taylor identifica que o grande problema da predominância dessa forma política de sociedade é que a ação coletiva deixa de ter a noção de bens comuns partilhados para bens individuais sendo efetivados. Isso quer dizer que mesmo em sociedade “a ação é coletiva, mas sua meta permanece individual”¹⁴⁹.

Assim sendo, a perda de unidade em comunidade para uma associação de indivíduos, como vimos com a questão do atomismo social, tem gerado pessoas cada vez mais distantes do social, mesmo que ainda haja algum tipo de participação política, como Taylor afirma, elas ainda se encontram no nível da localidade¹⁵⁰.

No terceiro capítulo falaremos mais da opção do filósofo canadense por uma ontologia social, o que vale ser ressaltado aqui é que essa herança da liberdade autodeterminante tem afetado drasticamente a nossa condição de cidadãos – “é a nossa dignidade como cidadãos que está ameaçada”¹⁵¹ – gerando a possibilidade de um “deslize na democracia para o poder tutelar”¹⁵².

1.4 O dilema da modernidade e o ideal de autenticidade

Ao longo deste capítulo, percebemos que a questão da liberdade tem exercido um papel de grande importância na nossa civilização. A nossa interpretação é a de que um dos fundamentos do mal-estar da modernidade destacado por Taylor pode ser, sem dúvida, atribuído à noção de liberdade autodeterminante, enquanto busca incessante por uma autoafirmação centrada somente no sujeito. Essa autonomia, a partir da qual cada um passa a decidir a respeito de sua própria vida, gerará uma nova concepção de *self* na sociedade contemporânea. De acordo com o nosso autor, “essa concepção da liberdade

¹⁴⁷ TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 141.

¹⁴⁸ TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011, p. 116.

¹⁴⁹ TAYLOR, Charles. Propósitos entrelaçados: O debate liberal-comunitário. In: *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 204.

¹⁵⁰ TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011, p. 112.

¹⁵¹ Ibid. p. 19.

¹⁵² Ibid. p. 119.

não foi apenas uma nota de rodapé, mas uma das ideias centrais pelas quais se definiu a noção moderna de sujeito, como se evidencia no fato de que a liberdade é um dos valores mais invocados da época moderna”¹⁵³.

A partir de uma genealogia do *self* moderno, Taylor destaca que há um ideal inalienável e marcante na modernidade, a saber, o ideal de autenticidade, momento da interiorização da própria conquista da liberdade. Para ele, a civilização moderna é moldada por esse ideal cujas fontes originárias se encontram no período romântico e tem revelado suas consequências mais radicais nas últimas décadas.

Os questionamentos do nosso autor são: como podemos propor uma ética da autenticidade numa era de individualismo? Como posso ser um *self* descentrado de mim mesmo, mas ainda assim autêntico? Como podemos superar a cisão em nós criada entre razão e liberdade?

Sua resposta é que é preciso buscar uma ética da autenticidade que promova um indivíduo unitário, ou seja, tanto autorrealizado quanto participante de um imaginário social que o estruture como um ser com os outros no mundo. Para o filósofo canadense, esse é o grande desafio que se nos apresenta.

Por autenticidade, ele entende um ideal de ser fiel a si mesmo, de guiar sua própria vida, de se tornar dono do seu próprio destino. Em uma passagem do livro *The Ethics of Authenticity*, ele define essa ideia com destreza:

Ser fiel a mim significa ser fiel a minha própria originalidade, e isso é uma coisa que só eu posso articular e descobrir. Ao articular isso eu também me defino. Estou realizando uma potencialidade que é propriamente minha. Essa é a compreensão por trás do ideal moderno de autenticidade e dos objetivos de autorrealização e autossatisfação nos quais são usualmente expressos. Esse é o pano de fundo que confere força moral à cultura da autenticidade, incluindo suas formas mais degradadas, absurdas ou triviais. É o que dá sentido à ideia de “fazer suas próprias coisas” ou “encontrar sua própria realização”¹⁵⁴.

Essa passagem nos revela a relação inextrincável entre autenticidade e identidade. Na evidência dessa relação, Taylor entende ser a ética da autenticidade um caminho para assegurar a unificação entre a expressividade e a razão humana, em que o agir moral possa não ser guiado por um centramento na vida individual, como revela o individualismo contemporâneo, mas deva ser um exercício da vontade livre que se dá dialógica e socialmente. Pois, não há indivíduo autêntico se não estiver em íntima

¹⁵³ TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 193.

¹⁵⁴ TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011, p. 39.

relação com os outros no mundo e se não reconhecer e for reconhecido pelos chamados “outros significativos”¹⁵⁵.

Não obstante, a atual civilização tem tendido a aderir mais fortemente a certo tipo de liberalismo justamente pelo fato de se valorizar a ideia de que devemos conduzir a nossa própria vida sem cerceamentos e que a função de uma sociedade liberal é permanecer neutra diante do que constitui a vida boa para cada indivíduo. Taylor afirma que essa tendência está baseada em alguns fatores preponderantes: “a sustentação de um subjetivismo moral em nossa cultura, onde a razão não pode julgar disputas morais”¹⁵⁶, a tendência a um relativismo moral em nossa sociedade e “a maneira normativa de explicação pelas ciências sociais”¹⁵⁷.

Todos esses fatores contribuem imensamente para o descrédito desse ideal moral de autenticidade. Não obstante, a tendência ao subjetivismo e ao relativismo suave, que o nosso autor destaca como os principais motivos para esse descrédito, pode ser questionada a partir de duas noções.

A primeira consiste na noção de horizontes significativos. Segundo ele, “as coisas assumem importância para o sujeito somente em contraste com as circunstâncias de inteligibilidade”¹⁵⁸. E isso não pode ser considerado uma opção apenas, mas deve estar na base das escolhas de vida do sujeito. Somos seres que se constituem em sociedade, como veremos no terceiro capítulo, e é preciso que a nossa narrativa histórica seja levada em conta como um pano de fundo inescapável. Segundo o nosso autor, o próprio ideal de autenticidade forjado na modernidade “não pode ser defendido de maneira que colapssem horizontes de significado”¹⁵⁹ e esses “horizontes são dados”¹⁶⁰.

Para Taylor, essa noção de horizontes de significado será fundamental para entendermos que há escolhas cruciais em nossas vidas, bens superiores a outros, superando a aparente futilidade do ideal de autenticidade em nossa civilização e nos salvaguardando de um deslize para o subjetivismo. Nesse sentido, a luta pelo significado de autenticidade continua, mesmo com todas as tensões que cada vez mais se evidenciam em nossa civilização. Para essa defesa, o filósofo canadense afirma:

¹⁵⁵ Ibid. p. 43. “Outros significativos” é um termo apresentado por Georg Mead que Taylor incorpora em *The Ethics of Authenticity* para se referir à necessidade dos outros significativos como parte do processo de constituição da identidade do sujeito, o que constituirá em uma ontologia social no pensamento do filósofo canadense que será desenvolvida no terceiro capítulo.

¹⁵⁶ Ibid. p. 28

¹⁵⁷ Ibid. p. 29.

¹⁵⁸ Ibid. p. 46.

¹⁵⁹ Ibid. p. 48.

¹⁶⁰ Ibid. p. 48.

Se autenticidade é ser verdadeiro para nós mesmos, é recobrar nosso “sentimento da existência”, então talvez só possamos alcançá-lo integralmente se reconhecermos que esse sentimento liga-nos a um todo maior. Talvez não tenha sido um acidente o fato de, no período romântico, o sentimento de si e o sentimento de posse através de uma ordem publicamente definida necessite ser compensada por um de vinculação mais forte e interno. Talvez seja isso que grande parte da poesia moderna tem tentado articular; e talvez precisemos de algumas poucas coisas a mais hoje do que tal articulação.¹⁶¹

O segundo critério para a opção do nosso autor é a necessidade de reconhecimento. Para ele, não há como florescermos em humanidade se não há reconhecimento recíproco entre as pessoas, pois dependemos “crucialmente de nossas relações dialógicas com os outros”¹⁶². A formação de nossa identidade está diretamente envolvida com essa necessidade de reconhecer e ser reconhecido. No terceiro capítulo veremos que ela faz parte da ontologia do humano para Taylor.

Não obstante, com a acentuação do lado sombrio do individualismo, temos dificuldades em perceber o outro reciprocamente igual e diferente e, portanto, em entrar nessa luta por reconhecimento que o filósofo canadense afirma ser “central e estressante”¹⁶³ ao mesmo tempo. Por isso, o problema do reconhecimento torna-se central em nossos dias.

Podemos perceber, portanto, que o ideal de autenticidade proposto por ele não é simplesmente um esforço de mostrar que aquilo que é tão comum em nossa sociedade é também moral, mas sim que a nossa civilização tem mostrado cada vez mais problemas relacionados a esse ideal aparentemente comum, justamente por não reconhecer nele um valor moral, mas subjetivo e arbitrário.

A nossa interpretação é que esse ideal se bem entendido pode ser um possível caminho para responder ao perene dilema moderno entre razão e liberdade expressiva, pois ser autêntico está longe de ser apenas uma condição subjetiva do sujeito de ser fiel a si mesmo, mas é um bem moral qualitativamente avaliado “capaz de possibilitar que as pessoas vivam de acordo com ele de uma maneira mais plena e integral”¹⁶⁴. Entendemos que o ideal de autenticidade pode ser compreendido como liberdade situada, capaz de lançar as bases para a resposta da pergunta:

Como ir além de uma noção do eu como o sujeito de uma vontade autodependente e trazer à luz sua inserção na natureza – tanto em nossa própria natureza como naquela que nos cerca -, ou, em outros termos, como situar a liberdade?¹⁶⁵

¹⁶¹ Ibid. p. 94.

¹⁶² Ibid. p. 55.

¹⁶³ Ibid. p. 57.

¹⁶⁴ Ibid. p. 32.

¹⁶⁵ TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 198.

O aparente otimismo dessas afirmações não invalida as nossas posições, mas nos possibilita redirecionar o nosso olhar não mais para os declínios evidentes desse mal-estar da modernidade, mas para a esperança que irrompeu dentro da própria civilização moderna, que tendemos a banalizar. Nesse sentido, ratificamos a afirmação de Taylor de que:

Contudo, para comprometer-se efetivamente nesse debate multifacetado, é preciso ver o que é bom na cultura da modernidade, assim como o que é superficial ou perigoso. Como Pascal disse sobre os seres humanos, a modernidade é caracterizada pela *grandeur* tanto quanto pela *misère*. Apenas uma visão que abarque ambas pode nos dar o *insight* não distorcido para nossa época de que precisamos elevar aos seus maiores desafios.¹⁶⁶

¹⁶⁶ TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011, p. 119.

CAPÍTULO II – A VISÃO CRÍTICA DA MODERNIDADE

Como vimos no primeiro capítulo, o itinerário filosófico de Charles Taylor tem sido marcado por uma aguçada reflexão acerca da identidade moderna. Tendo em vista este pano de fundo, investigaremos neste capítulo a visão crítica do nosso autor sobre os limites dessa modernidade e a sua proposta de repensá-los.

O pano de fundo da crítica do filósofo canadense à modernidade se alicerça na percepção da primazia do epistemológico que vigora em nossa cultura intelectual. Segundo ele, esse imperialismo da epistemologia tradicional nas ciências humanas deve ser suprassumido para dar espaço a uma epistemologia hermenêutica voltada para as condições de engajamento e autointerpretação do sujeito.

De acordo com o nosso autor, a necessidade dessa passagem de uma epistemologia para outra, cujo foco privilegiado se deu no século XIX pode ser o caminho seguro de uma investigação mais alargada de racionalidade, a qual intitulamos aqui de racionalidade corporificada. O desdobramento dessa tese culminará em uma relação inextrincável entre identidade e moralidade que nos possibilita repensar não só os limites dessa modernidade, cujo findar já é anunciado por muitos, mas também que ainda somos modernos ao colocar determinadas questões, sendo no interior dessa identidade histórica que encontraremos as melhores respostas para o modo como devemos viver.

Portanto, a nossa hipótese interpretativa é que o filósofo canadense adota uma visão crítica da modernidade capaz de fundamentar um novo olhar sobre a racionalidade, a epistemologia e a filosofia moral. Esse percurso nos possibilitará o entendimento de uma razão teórica e prática que se coalesce no movimento de compreensão do próprio conceito de pessoa moral que levará a nossa discussão ao seu termo.

Para tal tarefa, mostraremos como a estrutura fenomenológico-hermenêutica da racionalidade pode ser concebida como uma forma de compreensão autêntica da realidade e do outro a partir de uma crítica à racionalidade desengajada. Em um segundo momento, mostraremos a proposta de Taylor de um movimento de suprassunção da epistemologia moderna tendo em vista uma epistemologia da percepção ou de engajamento, profundamente influenciada pelas vertentes da fenomenologia e da hermenêutica. Por fim, mostraremos que a filosofia moral moderna, ao se alicerçar no modelo epistemológico como único meio de validação racional de seus empreendimentos teóricos, tem tido uma forte tendência a valorizar mais o que é certo fazer do que aquilo que é bom ser.

2.1 A crise da racionalidade moderna

O tema da racionalidade tem sido alvo do trabalho de Taylor desde seus primeiros escritos¹⁶⁷. Para ele, a razão tem marcado as bases da nossa cultura intelectual ocidental, que tem se constituído como uma civilização da razão. Não obstante, essa própria racionalidade, que marcou o surgimento da filosofia e a nossa tentativa de colocar tudo sob o crivo da razão, tem se mostrado em crise e posto em xeque a sua própria razão de ser.

Tendo em vista esse pano de fundo, pretendemos esboçar em linhas gerais como o filósofo canadense desenvolve o tema da crise da razão moderna em três pontos. No primeiro, apontando a história da constituição e os limites da razão moderna desengajada; no segundo, mostrando a necessidade de uma nova proposta de razão baseada na ideia de uma experiência fenomenológico-hermenêutica desta e, por fim, evidenciaremos a necessidade de repensar os limites dessa razão quanto ao seu caráter etnocêntrico.

2.1.1 A visão desengajada da racionalidade moderna

A crítica de Charles Taylor quanto ao aspecto desengajado da racionalidade não é uma tarefa simples. Suas obras revelam um grande esforço de compreensão da estrutura ontológica que alicerça a noção de racionalidade moderna. Para tal tarefa, suas influências foram vastas e se baseiam principalmente em filósofos reconhecidos por

¹⁶⁷ Só para tomarmos ciência de em quais escritos ele enfrenta esse problema, é interessante listar as obras cronologicamente: Em seu primeiro livro *The Explanation of Behaviour* (1964), Taylor discute o tema da racionalidade no nível da compreensão da ação humana, criticando a posição naturalista do psicologismo behaviorista e a explicação causal da ação humana, já acenando aqui para uma concepção de razão e de agência humana que vão além do mero mecanicismo causal e de um explícito desengajamento com o mundo, adotando uma posição teleológica dos fins da ação humana no resgate da noção de intencionalidade. Em seus *Philosophical Papers* (1985), Taylor permanece com as inquietações iniciais em relação ao problema da primazia de uma visão naturalista da racionalidade e mostra essa preocupação em seus artigos que tratam de uma filosofia da psicologia e da mente no primeiro volume e, posteriormente, aqueles que lidam com o tema da interpretação nas ciências modernas e o artigo sugestivamente intitulado *Rationality*, que já lança as bases para uma compreensão mais alargada da racionalidade. A outra obra em que também lida com o tema é *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* (1989) em que mostra na primeira parte do trabalho o problema da adoção do ponto de vista desengajado na civilização contemporânea e, posteriormente, relata o desenvolvimento histórico do próprio movimento da racionalidade desde a noção de autodomínio da razão em Platão até os dias de hoje, de modo bem esquemático. Na outra obra, cujos artigos focam ainda mais nessa necessidade de superação do aspecto desengajado da razão, intitulada *Philosophical Arguments* (1995), Taylor mostrará essa ideia com bastante clareza nesses principais artigos: *The validity of transcendental arguments; Explanation and practical reason; Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein; Heidegger, Language, and Ecology; Comparison, History, Truth*. Em *The ethics of authenticity* (2003), Taylor, na tentativa de já mostrar as consequências da adoção dessa concepção desengajada, explicitará que um dos mal-estares da civilização contemporânea se define como o predomínio da razão instrumental, cujas bases se alicerçam em um modelo de razão que já não é capaz de explicitar suas próprias razões de ser. Por fim, seu último grande trabalho *A secular age* (2007) também nos mostrará o percurso histórico do desenvolvimento da modernidade, cuja noção de racionalidade se encontra em seu cerne.

uma visão desestruturadora não só das bases da racionalidade moderna, mas da filosofia como tal. Entre eles estão Heidegger, Wittgenstein (segundo), Merleau-Ponty, Gadamer, entre outros. Todos eles marcaram a tradição filosófica pelas críticas ao modelo epistemológico da modernidade.

A busca de fundamentos e de essências, sejam elas contempladas pelo exercício da inteligência ou representadas pela mente, sempre esteve na base da atitude filosófica. Na filosofia moderna, a racionalidade foi radicalizada na ideia de mente como “espelho da natureza”¹⁶⁸ que se encontrava no âmago da subjetividade, com a descoberta do *cogito* cartesiano, cujo aspecto de desengajamento ganhará maior destaque.

Taylor entende que essa racionalidade dominante, que insistiu na opção pelo desengajamento com o mundo, para assim compreender a realidade depuradamente, faz parte da nossa cultura intelectual. O que nos preocupa salientar aqui é justamente essa noção de desengajamento, que de certa forma “colonizou o senso comum de nossa civilização”¹⁶⁹, afinal, é contra esse pano de fundo comum que lançamos a nossa crítica.

Antes, portanto, de nos atermos à crítica, o método tayloriano de recorrer ao percurso da história das ideias nos leva a três movimentos importantes dessa concepção de razão subjacente à modernidade, a saber, a importância da revolução científica do século XVII, do racionalismo cartesiano e do *self pontual* lockeano. Essas três raízes tem tido um forte domínio sobre a nossa compreensão de razão.

No artigo *Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein*, o filósofo canadense nos mostrará claramente o que significa a tentativa de superação da visão desengajada da racionalidade e a necessidade de se ater à compreensão engajada do ser humano com o mundo, não como uma opção para compreender a racionalidade, mas como necessidade latente de uma civilização marcada pela noção procedural e mecanicista de razão.

Nesse mesmo artigo, Taylor mostrará que um dos alicerces da razão moderna que ele procura pôr em xeque é aquele marcado pelo predomínio em nossa cultura intelectual de certo tipo de racionalismo. Pela palavra racionalismo, que poderia ser fonte de mal-entendidos, ele entende uma:

concepção dominante do agente pensante que foi moldada por uma ontologização do procedimento racional. Isto é, o que se consideravam os procedimentos adequados do pensamento racional foi entendido como componente da própria constituição da mente, feito parte de sua estrutura

¹⁶⁸ Expressão utilizada e desenvolvida por Richard Rorty em RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

¹⁶⁹ TAYLOR, Charles. *Lichtung ou Lebensform: Paralelos entre Heidegger e Wittgenstein*. In: *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 75.

mesma. Disso resultou um quadro do agente humano pensante como agente desprendido.¹⁷⁰

Historicamente, a revolução científica do século XVII é considerada um marco nessa concepção moderna de razão. Segundo Taylor, esse período histórico marcará profundamente a nossa busca por exatidão, neutralidade e objetividade. Influenciando o nosso modo de compreensão não só dos caminhos que a racionalidade trilharia, mas também da ontologia do sujeito ali implicada, por isso dificilmente compreenderíamos a ‘agência humana’¹⁷¹ de outra forma que não fosse adequada às características acima. Além do mais, como afirma o nosso autor:

Sob o impacto da revolução científica, o ideal de *theoría*, de apreensão da ordem do *cosmo* por meio da contemplação, passou a ser visto como inútil e mal dirigido, como uma tentativa presunçosa de escapar do trabalho duro da descoberta meticolosa.¹⁷²

Nesse sentido, com o desenvolvimento das ciências naturais houve um movimento de se estender o progresso e a, até então, autossuficiência da razão para o campo das ciências humanas. Na verdade,

Nossa compreensão é moldada por outra mudança, especialmente importante na metade do século XIX. Trata-se do progresso de uma visão de mundo científica e mecanicista que já não se baseava simplesmente na mecânica, mas afirmava englobar também as ciências da vida.¹⁷³

Houve, portanto, uma virada fundamental do conceito de razão e, principalmente, do que se passou a buscar e a esperar com esse modelo. Sucintamente, podemos dizer que nas ciências da natureza há uma nova forma de olhar a própria natureza e nas ciências humanas uma nova forma de se olhar o homem. Para reiterar o que dissemos, Koyré nos diz:

Vezen sem conta, ao estudar a história do pensamento científico e filosófico dos séculos XVI e XVII – na verdade, estão de tal forma entrelaçados e vinculados que, separados, se tornam ininteligíveis – vi-me forçado a reconhecer, como muitos outros antes de mim, que durante esse período o espírito humano, ou pelo menos o europeu, sofreu de uma revolução profunda, que alterou o próprio quadro e padrões de nosso pensamento e da qual a ciência e a filosofia modernas são, a um só tempo, raiz e fruto¹⁷⁴.

É sobre essa revolução espiritual profunda de que fala Koyré que intentamos entender. Afinal, o desenvolvimento da razão prática moderna é devedor em larga

¹⁷⁰ Ibid. p. 73.

¹⁷¹ Posteriormente, veremos que esse modelo de racionalidade será o marco teórico da filosofia moral moderna o que levará Taylor a pensar que a visão de razão prática moderna está, sob muitos aspectos, distorcida devido à apropriação de um modelo epistemológico profundamente reducionista e que não é capaz de possibilitar uma visão adequada de agência humana.

¹⁷² TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 276.

¹⁷³ Ibid. p. 584.

¹⁷⁴ KOYRÉ, ALEXANDRE. *Do mundo fechado ao universo infinito*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006, p.1.

medida desse contexto histórico de onde emerge um tipo de racionalidade procedural e desengajada que tem configurado o *self* moderno. A esse respeito, o filósofo canadense diz:

O mundo não foi mais visto como a reflexão de uma ordem cósmica pela qual o homem estava essencialmente conectado, mas como um domínio de fato neutro, contingente, para ser mapeado ao traçar correlações, e ultimamente manipulado no cumprimento de objetivos humanos.¹⁷⁵

Com essa noção de neutralidade, foram ressignificados os horizontes que moldavam as nossas práticas, as nossas raízes teleológicas, a noção de hierarquia, etc. Pode-se dizer que, com isso, sofremos uma revolução espiritual, para usarmos os termos de Koyré, cujas bases e consequências ainda estão sendo estudadas. Por isso, “para Taylor, este período marcou uma grande mudança na epistemologia em particular e na filosofia em geral e seu impacto foi além dos debates sobre verdade, conhecimento, método e procedimento”¹⁷⁶.

Nesse sentido, a nossa cosmovisão sofreu drásticas mudanças, o homem moderno se viu em crise, tendo que se confrontar com uma nova realidade que precisava ser reconstruída, mesmo que gradualmente. De acordo com o filósofo canadense:

A grande mudança na cosmologia que ocorreu no século dezessete, a partir de uma imagem da ordem do mundo baseada nas Ideias para uma do universo como mecanismo, foi a objetificação estabelecida, a fonte e a inspiração para o desenvolvimento contínuo de uma consciência moderna desengajada¹⁷⁷.

É nesse contexto de crise e de desengajamento que René Descartes teve uma importância significativa no pensamento moderno lançando as bases do racionalismo que até hoje nos influencia. O filósofo francês acolhe da nova ciência uma visão mecanicista e representativa do mundo. De acordo com Taylor, toda a sua teoria “ajudou a realizar a grande mecanização do panorama científico do século XVII, sendo uma objetificação nesse sentido”¹⁷⁸. Sendo válido ressaltar que para o nosso autor:

Objetificar determinado domínio envolve privá-lo de sua força normativa para nós. Se tomarmos um domínio do ser em que até então a forma de ser das coisas estabeleceu as normas ou padrões, para nós, e adotarmos uma nova postura neutra em relação a ele, nós o objetificaremos.¹⁷⁹

¹⁷⁵ TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 539.

¹⁷⁶ ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Princeton, 2000, p. 172.

¹⁷⁷ TAYLOR, Charles. *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 4-5.

¹⁷⁸ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: 2011, p. 210

¹⁷⁹ Ibid. p. 210.

A objetificação, portanto, que Descartes propõe não é só aquilo que diz respeito à natureza, mas também do próprio homem e de seu corpo, e isso significa “passar a vê-lo mecânica e funcionalmente, da mesma forma que faria um observador externo não envolvido nele”¹⁸⁰.

A partir desse procedimento, portanto, uma nova antropologia foi sendo consolidada, a do *self* desengajado. Por *desengajamento*, o nosso autor comprehende um termo técnico que “seja qual for a nossa identidade ou propósitos nós nos separamos deles ao defini-los como na melhor das hipóteses de significância instrumental”¹⁸¹.

Nesse sentido, há na modernidade a passagem de uma razão substantiva, aquela que busca por uma verdade superior e tem como fim a ordem e a harmonia com o *cosmos*, para uma razão procedural em que a verdade não é mais *descoberta*, como dissemos, mas *construída* de acordo com critérios preestabelecidos da razão. Pois, nessa nova compreensão de razão:

ser racional significa outra coisa que não estar em sintonia com essa ordem. A opção cartesiana é ver a racionalidade, ou a capacidade de pensar, como uma capacidade que temos de construir ordens que satisfaçam os padrões exigidos pelo conhecimento, ou compreensão, ou certeza.¹⁸²

Com esse movimento, as paixões e as emoções passam a ser instrumentalizadas, tudo aquilo que diz respeito de forma primária ao sujeito tem valor secundário para o conhecimento. Pois conhecer é representar de forma acurada na mente. Para o nosso autor, o modo de Descartes compreender a realidade “envolve mais que apenas a rejeição da ontologia tradicional: também violenta nossa forma de experiência comum, incorporada”¹⁸³.

Com a opção cartesiana pelo desprendimento, nós passamos, portanto, a “eliminar a dimensão “intencional” da experiência, isto é, o que a torna experiência de alguma coisa”¹⁸⁴. A partir disso, as sensações se instrumentalizam e tudo aquilo que diz respeito ao sujeito tem um valor secundário para a pretensa objetividade da racionalidade e da ciência. O que nos instiga salientar aqui é que, como Taylor afirma:

o sujeito do controle desprendido e racional tornou-se uma figura moderna familiar. Quase se pode dizer que se tornou uma forma de constituirmos a nós mesmos, da qual achamos difícil descartar-nos. É um aspecto de nosso senso contemporâneo inevitável de interioridade. Quando ele chega a seu pleno

¹⁸⁰ Ibid. p. 197.

¹⁸¹ TAYLOR, Charles. *The Moral Topography of the Self*. In: MESSER, Stanley; SASS, Louis; WOOLFOLK, Robert. (Ed.). *Hermeneutics and Psychological Theory*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1988, p. 307.

¹⁸² TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: 2011, p. 194.

¹⁸³ Ibid. p. 193.

¹⁸⁴ Ibid. p. 213.

desenvolvimento com Locke e com os pensadores do Iluminismo que ele influenciou, torna-se o que eu gostaria chamar de *self* “pontual”.¹⁸⁵

De acordo com o filósofo canadense, essa noção de *self pontual* pode ser entendida como a neutralização e objetificação do sujeito elevadas ao extremo. A questão que está em jogo aqui é que essa noção de *self* gera uma visão de racionalidade instrumental e procedural com ainda mais força. Na visão de nosso autor, essa compreensão do sujeito possibilita que ele se desprenda de tal forma das suas práticas, que tudo aquilo que lhe diz respeito passa a ser passível de objetificação. Nesse sentido, a noção de desengajamento e objetificação do eu, propagada pela modernidade, pode ser considerada:

a origem de um dos grandes paradoxos da filosofia moderna. A filosofia de desengajamento e objetificação tem ajudado a criar uma imagem de homem, em seu ponto mais extremo em certas formas de materialismo, de que os últimos vestígios da subjetividade parecem ter sido expelidos. Esta é a imagem de homem a partir de uma perspectiva completamente de terceira pessoa.¹⁸⁶

É perceptível, portanto, que o movimento crítico que fazemos aqui se baseia nesse ponto de vista da terceira pessoa que de certa forma impede qualquer envolvimento do sujeito com a prática reflexiva. Na verdade, pode-se dizer que o ponto de vista desengajado da racionalidade moderna tolhe a própria noção de *self* e de racionalidade, impondo um ponto de vista tão estreito que facilmente nos leva a aberrações, e uma delas é o etnocentrismo, como veremos a seguir.

2.1.2 A proposta de uma racionalidade corporificada

O nosso objetivo aqui é explicitar a noção de Taylor de experiência racional a partir do que ele entende por racionalidade em um sentido mais alargado do que aquele que prioriza a visão desengajada como critério seguro de acolhida do real. Para o nosso autor, está clara a necessidade de redirecionarmos o nosso olhar para a razão de um modo mais profundo e engajado. Sua principal tese, esboçada no artigo *Rationality*, é a de que o conceito de racionalidade deve ser mais profundo do que aquele de consistência lógica proposto pela tradição filosófica ocidental.

Toda a tarefa do filósofo canadense, até mesmo aquela de compreender a construção da identidade moderna, esboçada em *Sources of the Self*, é questionar esse paradigma já estabelecido para possibilitar a abertura ao entendimento de outras formas

¹⁸⁵ Ibid. p. 210.

¹⁸⁶ TAYLOR, Charles. The Moral Topography of the *Self*. In: MESSER, Stanley; SASS, Louis; WOOLFOLK, Robert. (Ed.). *Hermeneutics and Psychological Theory*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1988, p. 311.

de racionalidade e do outro. Pode-se dizer que o seu objetivo é alcançar uma visão de racionalidade que escape da esfera da dominação, do reducionismo e, principalmente, da tentativa de enquadrar os nossos critérios de racionalidade axiomática, lógica e fundacional a tudo e a todos, desconsiderando que este seja um modo de se pensar a realidade e não o único. Nesse aspecto, Taylor afirma que:

O conceito de racionalidade é mais rico do que isso. Racionalidade envolve mais do que evitar inconsistência. O que mais está envolvido se revela nos diferentes julgamentos que nós fazemos quando nós comparamos culturas e atividades incompatíveis. Estes julgamentos nos levam além dos critérios meramente formais de racionalidade, e nos direcionam para as atividades humanas de articulação que dão ao valor de racionalidade seu sentido.¹⁸⁷

Faz-se necessário evidenciar, portanto, uma nova tarefa desempenhada pela razão que vá além dos limites da razão moderna. Para elucidar melhor a contemporaneidade dessa crise da racionalidade, vejamos a afirmação de João Mac Dowell:

O cenário filosófico contemporâneo caracteriza-se pela crise da racionalidade monolítica da tradição clássica e moderna do Ocidente. A consciência do caráter pluralista da razão decorre da compreensão de sua historicidade. A própria tecnociência moderna, não obstante sua pretensão de arvorar-se em padrão absoluto de racionalidade, graças ao extremo racionalismo de seus procedimentos, viu-se confrontada pela constatação de que a evolução das ciências não segue um progresso lógico de progressiva racionalização. Dá-se, ao invés, por rupturas, resultantes não de novas teorias, mas de novos paradigmas de racionalidade, incomensuráveis entre si, cujo surgimento não obedece a qualquer necessidade lógica. Mais radicalmente, a ligação entre o pensar e a linguagem levou ao reconhecimento de que toda atividade racional é condicionada culturalmente pelo sistema simbólico peculiar a cada comunidade linguística.¹⁸⁸

Na esteira dessa avaliação simbólico-cultural da racionalidade acima apresentada, o filósofo canadense entende que a noção de experiência racional está fortemente marcada pela noção de significação e articulação. Para ele, não há uma experiência autêntica com o mundo que prescinda do seu ato de significá-lo e articulá-lo à própria experiência racional. Isso quer dizer que mais do que um *self* desengajado do mundo, como vemos na tradição, o sujeito está sempre lançado no e constituído pelo mundo numa rede de significatividade.

Nesse sentido, é necessário se ater à dimensão do mundo, enquanto *locus* de significações, conjunto de experiências vivenciais, não mais como objeto a ser conhecido, mas apreendido perceptualmente em suas categorias transcendentais.

¹⁸⁷ TAYLOR, Charles. *Rationality*. In: *Philosophy and the human sciences – Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 151.

¹⁸⁸ MAC DOWELL, João A. Prefácio. In: OLIVEIRA, Ibraim Vitor de; PAIVA, Márcio Antônio de. (Orgs). *Violência e discurso sobre Deus: Da desconstrução à abertura ética*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2010, p. 7.

Esses argumentos transcendentais são, para Taylor, aqueles que “partem de alguma característica de nossa experiência que consideram como indubitáveis e indiscutíveis”¹⁸⁹, pode-se dizer, portanto, que são argumentos de caráter apodítico, *a priori*. De acordo com o filósofo canadense, no próprio movimento da existência há “os argumentos que articulam uma apreensão do sentido de nossa atividade que não podemos deixar de ter, e suas formulações aspiram a ser evidentes por si mesmas”¹⁹⁰. O nosso intuito é mostrar porque há na própria experiência corporificada do sujeito essa condição de transcendentalidade.

Pode-se dizer que os argumentos transcendentais estão alicerçados na própria experiência hodierna que fazemos como sujeitos lançados no mundo. Nessa perspectiva, a fenomenologia foi um movimento chave para a compreensão de que a vida, em sua apreensão imediata e ainda inarticulada, resguarda em si uma significância que não se alicerça na arbitrariedade e na contingência apenas, mas sim faz parte da nossa condição de possibilidade enquanto sujeitos lançados no mundo, “percipientes”, corporificados.

Segundo o nosso autor, essa importante concepção de corporificação “se trata de uma concepção do sujeito como um agente essencialmente corporificado, engajado no mundo”¹⁹¹, não apenas de maneira causal e empírica, mas sim de modo essencial, como a nossa maneira de ser sujeitos, a nossa *natureza*. Para defender essa tese, Taylor recorrerá ao pensamento de Maurice Merleau-Ponty, buscando na própria estrutura da racionalidade um caráter corporificado que se apresentasse como inalienável na experiência que o sujeito faz do mundo e de si mesmo.

O filósofo canadense apreende de Merleau-Ponty a noção de agência corporificada. Para o fenomenólogo francês, a dimensão do corpo próprio deve ser vista como o primeiro contato do homem com as coisas no mundo, e não mais como um objeto passível de total apreensão, pois o homem é um ser lançado no mundo. Como afirma Merleau-Ponty:

O corpo próprio está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema. [...] A coisa e o mundo me são dados com as partes de meu corpo não por uma ‘geometria natural’, mas em uma conexão viva comparável, ou antes idêntica à que existe entre as partes de meu próprio corpo¹⁹².

¹⁸⁹ TAYLOR, Charles. A validade dos argumentos transcendentais. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 34.

¹⁹⁰ Ibid. p. 45.

¹⁹¹ Ibid. p. 35.

¹⁹² MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p.273-276.

Nesse sentido, a racionalidade fenomenológica está ligada à articulação e significação das experiências que fazemos, ela “é exatamente proporcional às experiências nas quais ela se revela”¹⁹³. Assim sendo, pode-se dizer que “existe racionalidade quando as perspectivas se confrontam, as percepções se confirmam, um sentido aparece”¹⁹⁴. O que o leva à constatação de que:

a racionalidade não é um problema, não existe detrás dela uma incógnita que tenhamos de determinar dedutivamente ou provar induutivamente a partir dela: nós assistimos, a cada instante, a este prodígio da conexão das experiências, e ninguém sabe melhor do que nós como ele se dá, já que nós somos este laço de relações.¹⁹⁵

É, portanto, nesse aspecto de articulação da racionalidade e da noção de mundo percebido proposta por Merleau-Ponty que Taylor proporá a noção de uma estrutura fenomenológico-hermenêutica da racionalidade. Sobre o mundo percebido, Merleau-Ponty afirma que este:

é o mundo que nos é revelado por nossos sentidos e pela experiência de vida, parece-nos à primeira vista o que melhor conhecemos, já que não são necessários instrumentos nem cálculos para ter acesso a ele e, aparentemente, basta-nos abrir os olhos e nos deixarmos viver para nele penetrar. Contudo, isso não passa de uma falsa aparência. [O fato] é que esse mundo é em grande medida ignorado por nós enquanto permanecemos numa postura prática ou utilitária, que foram necessários muito tempo, esforços e cultura para desnudá-lo e que um dos méritos da arte e do pensamento modernos [entendo por modernos a arte e o pensamento dos últimos cinquenta anos, (ou seja, do século XX)] é o de fazer-nos redescobrir esse mundo em que vivemos mas que somos sempre tentados a esquecer.¹⁹⁶

Nesse aspecto, o fenomenólogo criticará com força o espírito francês e, em certa medida, o espírito ocidental moderno, profundamente marcados pelo desengajamento, que desvaloriza o mundo vivido em detrimento do caráter absolutizante das ciências modernas. Ele afirma que o espírito francês tende a “reconhecer, na ciência e nos conhecimentos científicos, um valor tal que toda nossa experiência vivida do mundo se encontra imediatamente desvalorizada”¹⁹⁷.

É contra essa desvalorização que acreditamos ser necessário se ater a uma experiência fenomenológico-hermenêutica da racionalidade, levando em conta não somente o que Charles Taylor tem dito sobre o assunto, mas também suas fontes. A nossa intenção, portanto, é justificada na afirmação de Merleau-Ponty quando diz “que o pensamento e a arte moderna reabilitam a percepção e o mundo percebido sem negar o valor da ciência como instrumento do desenvolvimento técnico ou como escola de

¹⁹³Ibid. p. 18.

¹⁹⁴Ibid. p. 18.

¹⁹⁵Ibid. p. 19.

¹⁹⁶MERLEAU-PONTY, Maurice. *Conversas – 1948*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.1-2.

¹⁹⁷Ibid. p. 2.

precisão e de verdade”¹⁹⁸. O que está em questão, portanto, não é um rechaço à ciência, mas sim à sua absolutização diante do mundo vivido, em que, numa perspectiva fenomenológica, resguarda seu mistério e uma busca contínua pela verdade do que ainda não foi descoberto ou percebido por nós.

Taylor defenderá nessa mesma linha de raciocínio que, ao nos colocarmos de modo engajado no mundo, já estamos de certa forma interpretando-o, lançando-nos por inteiro, deixando-nos ser, acolhendo o real de modo autêntico. Assim sendo, o nosso autor desenvolverá a estrutura de seu pensamento filosófico na ideia de que, como animal que se autointerpreta, o homem nunca está neutro diante da realidade, mas está sempre acolhendo o real que se manifesta e expressando-o de alguma forma.

Nessa acolhida do real, a racionalidade torna-se uma experiência que o indivíduo faz por inteiro. Por isso, Taylor se engajará fortemente na noção de articulação como o próprio movimento da razão que não se encontra desprendida da existência, mas sim profundamente envolvida com a forma pela qual o indivíduo apreende a realidade.

Nesse mesmo sentido, podemos dizer que o filósofo canadense desenvolve, a partir de Heidegger e Gadamer, a ideia de hermenêutica como interpretação da faticidade. Segundo Heidegger, “na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a *compreender-se* e de ser essa compreensão, que não é senão um *como do ser-aí* mesmo; como o *estar desperto* do ser-aí para si mesmo”¹⁹⁹.

Nesse mesmo sentido o nosso autor concebe o homem como este animal que se autointerpreta e está lançado na vida fática, sendo este movimento de autointerpretação parte constitutiva do homem em seu aspecto ontológico, como veremos no próximo capítulo.

Todo o esforço do filósofo canadense será por afirmar a estrutura hermenêutica da racionalidade como uma ontologia do humano a partir daquilo que nele se manifesta para, enfim, mostrar que toda tentativa de objetificação, reducionismo e naturalismo são falhas:

Primeiro porque um ser que existe somente no exercício de autointerpretação não pode ser entendido absolutamente. Segundo, porque alguém que só pode ser entendido em contraste com o seu pano de fundo de distinções de valor não pode ser capturado por uma linguagem científica que essencialmente aspira à neutralidade.²⁰⁰

¹⁹⁸Ibid. p. 5.

¹⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: (hermenêutica da faticidade)*. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 21.

²⁰⁰Ibid. p. 3-4.

Mais uma vez faz-se necessária a reiteração do quanto ainda estamos moldados por esse modo desengajado de compreensão da realidade de que viemos falando. O fato é que não se trata de simplesmente descartar essa visão, afirmando-a como simplesmente errada e mal orientada, sendo justamente essa a nossa maior dificuldade, que Heidegger nos mostrou muito bem.

O fato é, muito pelo contrário, que esse modo de lidar com as coisas é *um* modo entre outros e não o único, não podendo ser absolutizado. De acordo com o filósofo canadense:

o tipo de crítica que nós precisamos é uma que possa livrar esse aspecto desengajado com a realidade de suas pretensões ilusórias de definir a totalidade de nossas vidas como agentes, sem o esforço pela tarefa fútil e totalmente autodestrutiva de rejeitá-lo inteiramente.²⁰¹

O esforço de Taylor será, portanto, o de trazer à tona a estrutura fenomenológico-hermenêutica da racionalidade não como um método a ser seguido em busca de uma verdade objetiva, mas como uma busca que nunca chega ao seu termo. A busca de uma consciência histórica, numa ideia gadameriana, que exprima seu conteúdo histórico e diversificadamente, compreendendo hermeneuticamente a própria existência e nos lançando à dimensão da alteridade.

2.1.3 Superar o ponto de vista etnocêntrico da racionalidade

Nessa última parte da discussão, intentamos mostrar o quanto a racionalidade moderna tem subjugado outros modos de racionalidade com os seus próprios padrões e promovido uma visão distorcida e inferiorizada de outras identidades devido a um reconhecimento errôneo do outro. De acordo com o nosso autor:

O reconhecimento incorreto não implica só uma falta do respeito devido. Pode também marcar as suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento incapacitante de ódio contra elas mesmas. Por isso, o respeito devido não é um ato de gentileza para com os outros. É uma necessidade vital.²⁰²

Percebe-se que o posicionamento de Taylor quanto ao problema do reconhecimento entre culturas e quanto ao aspecto monológico propagado pela civilização ocidental é bastante claro. O seu intuito é fazer jus às diferenças em face de uma cultura da igualdade, pois para ele deve haver uma articulação entre as identidades individuais e coletivas de tal forma que a identidade e o processo de reconhecimento andem lado a lado. Afinal, não é possível que haja essa articulação de modo monológico

²⁰¹ Ibid. p. 7.

²⁰² TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo: Examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, s.d., p. 46.

como temos tentado manter na modernidade.

Por esse motivo, o pensador canadense pode ser considerado um forte crítico dessa atomização dos indivíduos. A esse respeito, ele afirma que “a modernidade tem tornado invisível um aspecto definitivo da condição humana que é o caráter fundamentalmente dialógico”²⁰³. Toda a sua tarefa será, portanto, um resgate do aspecto da dialogicidade diante dessa “tendência esmagadoramente monológica que tem caracterizado a filosofia moderna dominante”²⁰⁴.

A questão do multiculturalismo e dos problemas morais advindos desse fenômeno tem sido alvo de pesquisa do nosso autor. Devido ao seu engajamento com a política canadense e com os problemas sociais de Quebec, ele percebe que precisamos de um olhar ainda mais aberto em relação às outras culturas. A sua constatação é a de que é necessário compreender como o homem ocidental tem interpretado a própria racionalidade e como esse modelo tem se mostrado profundamente etnocêntrico, negligenciando outras formas de saber ético e de rationalidades.

Em seu artigo intitulado *Rationality*, ele nos mostra o quanto estamos equivocados ao vermos as outras culturas de um modo hierárquico e não com um olhar de acolhida, ou melhor, por uma lógica do conhecimento e não do reconhecimento, que para ele é a necessária. Nesse artigo, ele inicia a discussão com alguns importantes questionamentos, a saber:

Há padrões de racionalidade que são válidos para outras culturas? Nós podemos afirmar que, por exemplo, as pessoas da cultura pré-científica que acreditavam, deixe-nos dizer, em feitiçaria ou magia são menos racionais do que nós somos? Ou pelo menos que suas crenças são menos racionais?²⁰⁵

Essas perguntas direcionam bem a nossa pesquisa. A nossa tendência ao etnocentrismo não é um problema novo, mas marca da nossa postura teórica diante da vida e da nossa depreciação diante de culturas que adotam outras posturas. Nós incorporamos, principalmente na modernidade com a noção de desengajamento, a ideia de que tudo que diz respeito aos nossos desejos, as nossas escolhas não são conteúdos racionais e não podem ser consideradas práticas morais.

Nessa perspectiva de desengajamento e de neutralidade, a noção de uma política da igualdade tornou-se não só evidente, mas irrevogável na modernidade. O ideal propagado de dignidade, que assumiu o lugar da noção de honra das sociedades do passado, passou a ser a marca das sociedades democráticas modernas, afinal a igualdade

²⁰³ Ibid. p. 52.

²⁰⁴ Ibid. p. 52.

²⁰⁵ TAYLOR, Charles. *Rationality*. In: *Philosophy and the human sciences - Philosophical papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 134-135.

entre todos os seres humanos passou a ser uma característica basilar da nossa era.

Não obstante, essa tendência tem se mostrado fonte de vários problemas, principalmente no que tange ao reconhecimento de culturas minoritárias. Segundo Taylor, o liberalismo político propagado por esse ideal não tem feito jus à noção de que todos são realmente dignos de serem reconhecidos, não somente no que tange à igualdade, mas às diferenças, às diversas identidades individuais e coletivas.

Por isso, ele ressalta que “o que a idade moderna tem de novo não é a necessidade de reconhecimento, mas sim as condições que podem levar a tentativa de reconhecimento ao fracasso”²⁰⁶. Nesse sentido, a nossa defesa é de uma política que reconhece a igualdade e as diferenças simultaneamente, ou seja, o reconhecimento da dignidade e da autenticidade de cada cultura de modo articulado.

Para finalizar, percebemos que a busca de Taylor pela superação do etnocentrismo torna evidente a nossa ideia de que, ao superarmos o aspecto dominante da racionalidade moderna, que enclausurou o homem moderno numa lógica do conhecimento, poderemos lidar com o outro numa lógica do reconhecimento, em que a dialogicidade é o melhor critério possível.

2.2 Suprassumir²⁰⁷ a epistemologia moderna

Como vimos, a modernidade é marcada por uma *virada reflexiva* fundamental em que a busca pela possibilidade e a discussão acerca da origem do conhecimento passou a ter primazia no campo da filosofia, devido ao afã da ciência moderna que se viu impactada por uma racionalidade procedural, neutra e desengajada que poderia gerar promessas de certeza e verdade em tudo aquilo que ela se habilitava a pesquisar.

Nesse novo estágio da razão, “a reflexão filosófica tinha por objeto a validade das reivindicações de conhecimento”²⁰⁸. Essa era a única serventia da filosofia cujo centro era sua teoria do conhecimento²⁰⁹. “A esta filosofia que pergunta pelo indivíduo e

²⁰⁶ TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo: Examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, s.d, p. 55.

²⁰⁷ O termo que Taylor usa para se referir a esse movimento de escrutínio crítico à epistemologia clássica é *overcoming*, optamos por traduzi-lo aqui por suprassunção porque a proposta do autor é justamente entrar em acordo com essa epistemologia. Mostrando o que nela se deve negar e manter, para que possamos apontar para um novo modelo de epistemologia que possa ser chamada da percepção ou de engajamento, explicitamente marcado para uma coexistência pacífica entre a epistemologia clássica e a epistemologia hermenêutica, como indicaremos no quarto capítulo desta pesquisa.

²⁰⁸ TAYLOR, Charles. Superar a epistemologia. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 13.

²⁰⁹ Richard Rorty diz que “a consequente demarcação da filosofia em relação à ciência foi tornada possível pela noção de que o cerne da filosofia era a ‘teoria do conhecimento’, uma teoria distinta das ciências porque era seu *fundamento*”. (RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995, p. 140).

seus processos de conhecimento, antes que pelas coisas e sua realidade, Taylor a chama “*tradição epistemológica*”²¹⁰. O filósofo canadense, em seu artigo *Merleau-Ponty and the Epistemological Picture*, dá-nos uma definição precisa do que ele entende por *epistemologia mediacional*:

Um entendimento do lugar da mente em um mundo tal que o nosso único conhecimento da realidade chega através das representações que nós temos formado dela dentro de nós mesmos. A declaração inicial desta imagem é encontrada em Descartes, que em um ponto declara ele mesmo “seguro de que eu não posso ter nenhum conhecimento daquilo que se encontra fora de mim a não ser com a intermediação das ideias que trago em mim”²¹¹. Esta imagem coloca uma certa distinção entre dentro e fora, que continua a ecoar pela tradição. A ideia básica de uma epistemologia é expressa pela proposição “através de” (pelo intermédio de, nesta formulação cartesiana). Nós compreendemos o mundo através de algo, o que está fora através de algo interior.²¹²

É, portanto, na busca por uma superação dessa imagem mediacional que Taylor encontrou em autores como Heidegger, Wittgenstein (segundo) e Merleau-Ponty a possibilidade de um escrutínio crítico válido a essa imagem tradicional de conhecimento. Tendo em vista a proposta de uma epistemologia de engajamento, sem descartar a validade dos argumentos transcendentais, o que confirma a nossa hipótese de que o nosso autor propõe um movimento de suprassunção da epistemologia moderna.

2.2.1 Um acordo com a epistemologia

Já no prefácio de *Philosophical Arguments*, Taylor nos afirma que a sua intenção no artigo *Overcoming Epistemology* foi tentar um ataque direto à Hidra cujas cabeças serpentinhas lançam a destruição em toda a cultura intelectual da modernidade.²¹³ Nesse sentido, ele se autointitula um “crítico em relação à tradição epistemológica moderna”²¹⁴. Não obstante, ele nos deixa um alerta: seu intuito não é simplesmente minar a epistemologia moderna, mas entrar em um acordo com ela, reavaliando radicalmente seus termos a fim de que possamos propor uma nova ontologia. A esse respeito ele diz:

Não é preciso examinar mais essas ideias para ver que a tradição epistemológica mantém vínculos com algumas das mais importantes ideias morais e espirituais de nossa civilização - e com algumas das mais

²¹⁰ FIERRO VALBUENA, Alejandra. *Epistemología moderna y ciencias sociales. Un análisis crítico de Charles Taylor*. Pensamiento y cultura, Vol. 11, Núm. 2, diciembre-sin mes, 2008, p. 281-301. Universidad de La Sabana Colombia, p. 284.

²¹¹ DESCARTES, René. *Philosophical Letters*. Oxford: Oxford University Press, 1970, p. 123. (Carta a Gobieuf, 19 de Janeiro de 1642).

²¹² TAYLOR, Charles. Merleau-Ponty and the Epistemological Picture. In: CARMAN, Taylor; HANSEN, Mark B. *The Cambridge companion to Merleau-Ponty*. Cambridge, 2006, pp 26-49, p. 26.

²¹³ TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 7.

²¹⁴ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 175.

controversas e questionáveis dentre elas. Opor-se a isso é cedo ou tarde deparar com a força dessa tradição, que está com elas numa complexa relação de apoio mútuo. *Superar ou criticar essas ideias envolve chegar a um acordo com a epistemologia.*²¹⁵

É importante ressaltarmos ainda que a crítica que Taylor faz à primazia do epistemológico não é um empreendimento novo já que “esta, outrora orgulho da filosofia, parece estar numa fase ruim ultimamente e [...] ter sido alvo de críticas, sofrido um escrutínio crítico, desde o século XIX tanto na cultura continental quanto no mundo anglo-saxônico”²¹⁶. Assim sendo, a nossa proposta poderia ser objeto de críticas já que estamos reiterando uma possível superação já estabelecida.

Não obstante, Hubert Dreyfus salienta que “o objetivo de Taylor é revelar que a estrutura dentro-fora de todas as epistemologias, mesmo as recentes, seria antiepistemologia, e apresentar e defender uma visão oposta, uma visão que nega a dicotomia dentro-fora em que de algum modo descreve corretamente nossa relação básica com a realidade”²¹⁷. Nesse sentido, resta-nos propor um movimento de suprassunção consistente para que não caiamos no mesmo mal-entendido de alguns críticos²¹⁸ dessa tradição, que permanecem ainda envoltos numa visão representacional do conhecimento. Segundo o filósofo canadense, isso ocorre porque de fato o nosso pensamento ainda se encontra profundamente dominado por essa imagem fornecida pela epistemologia tradicional. Pois,

isto não foi apenas uma opinião particular que pessoas optaram por assegurar em grande número. Mas sim uma configuração estruturante do entendimento que guiou seus questionamentos e raciocínios sobre estes fatos. Precisamente por causa de seu *status* configurador que isto raramente foi focado de modo consciente, o que apenas continuou a moldar os pensamentos que estavam no primeiro plano, sem nossa tomada de consciência de sua ação.²¹⁹

Nessa perspectiva, a nossa proposta será de reavaliar a força dessa tradição. O objetivo do nosso autor com esse acordo com a epistemologia é abrir mão de uma detração completa dela e mostrar que “os fundamentos dessas crenças são frágeis,

²¹⁵ TAYLOR, Charles. Superar a epistemologia. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 20. (Grifo nosso)

²¹⁶ Ibid. p. 13.

²¹⁷ DREYFUS, Hubert. Taylor's (Anti-) Epistemology. In: ABBEY, Ruth (org.). *Charles Taylor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 53.

²¹⁸ Dentre esses críticos, Taylor critica Quine, Donald Davidson e Richard Rorty de permanecerem envoltos no quadro da epistemologia, mesmo se autointitulando anti-epistemologistas. Para mais informações ver TAYLOR, Charles. Merleau-Ponty and the Epistemological Tradition. In: CARMAN, Taylor; HANSEN, Mark B. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge, 2006; TAYLOR, Charles. Rorty in the Epistemological Tradition. In: MALACHOWSKI, Alan (org.) *Reading Rorty: Critical responses to Philosophy and the mirror of nature (and beyond)*. Cambridge: Blackwell, 1996; DREYFUS, Hubert. Taylor's (Anti-) Epistemology. In: ABBEY, Ruth (org.). *Charles Taylor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

²¹⁹ TAYLOR, Charles. Merleau-Ponty and the Epistemological Tradition. In: CARMAN, Taylor; HANSEN, Mark B. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge, 2006, p. 27-28.

assentados como estão numa concepção insustentável de conhecimento”²²⁰. A sua pretensão é apoiar uma suprassunção da epistemologia, propondo outra imagem de conhecimento, trabalhando sua rota fora da imagem estabelecida pela epistemologia moderna tradicional. Ele mesmo afirma que quer apontar a inadequação da concepção epistemológica e defender a necessidade de uma nova concepção, a partir daquilo que ele entende serem as condições indispensáveis da existência de algo semelhante à “experiência ou à consciência do mundo”²²¹.

2.2.2 As opções teóricas para o movimento de suprassunção da epistemologia

No intuito de propor uma nova imagem de conhecimento que não seja pelo viés da epistemologia tradicional, Taylor terá como fontes primordiais do seu projeto os textos de Martin Heidegger, de Wittgenstein (segundo) e de Merleau-Ponty. Segundo o filósofo canadense, “é seguro dizer que todos esses críticos se achavam em larga medida motivados por um desagrado diante das consequências morais e espirituais da epistemologia e pela forte afinidade com alguma alternativa”²²².

É na esperança, portanto, de uma alternativa, que Taylor toma como base esses pensadores e propõe uma epistemologia de engajamento. A tese defendida pelo filósofo canadense é a de que “a imagem que ‘nos mantém presos’, que ele tem identificado como epistemologia mediacional, pode ser finalmente superada ou escapada através de um entendimento mais profundo do pano de fundo do nosso pensamento, que tem sido fornecido no trabalho de Heidegger e Merleau-Ponty”²²³.

Assim sendo, o nosso escopo aqui é mostrar como o nosso autor sustenta uma suprassunção da epistemologia e realmente escapa de uma visão representacionista e fundacionista do conhecimento.

Comecemos com uma afirmação de Merleau-Ponty:

Nós não somos o resultado ou o entrecruzamento de múltiplas causalidades que determinam nosso corpo ou nosso ‘psiquismo’, nós não podemos pensar-nos como uma parte do mundo, como o simples objeto da biologia, da psicologia e da sociologia, nem fechar sobre nós o universo da ciência. *Tudo aquilo que sabemos do mundo, mesmo por ciência, nós o sabemos do mundo, nós o sabemos a partir de uma visão nossa ou de uma experiência do mundo sem a qual os símbolos da ciência não poderiam dizer nada.* Todo o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, e se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos

²²⁰ TAYLOR, Charles. Superar a epistemologia. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 26.

²²¹ Ibid. p. 21.

²²² Ibid. p. 20-21.

²²³ TAYLOR, Charles. Merleau-Ponty and the Epistemological Tradition. In: CARMAN, Taylor; HANSEN, Mark B. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge, 2006, p. 40.

primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda.²²⁴

Essa dimensão do *self* é o que Taylor busca resgatar, pois “o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece, a verdade não habita no ‘homem interior’”²²⁵, como Merleau-Ponty afirma. Logo, a noção de *self* desprendido, tão cara a uma epistemologia voltada para a conformação com uma ciência neutra e objetificante da vida e da *práxis* humanas, é minada diante das concepções de engajamento e corporificação do *self* propostas por Heidegger e Merleau-Ponty. Segundo ele, “nós encontramos em ambos esta ideia que nosso pensamento conceitual está ‘incorporado’ em tudo que lidamos”²²⁶.

Na visão de Heidegger, nós somos seres-no-mundo, fazemo-nos nele e somos constituídos por ele. Logo, somos agentes no mundo e o conhecimento é conhecimento do agente, como o filósofo canadense propõe. Interpretando Heidegger, Taylor diz que “mesmo em nossa postura teórica diante do mundo, somos agentes. Mesmo para descobrir sobre o mundo e formular descrições desinteressadas, temos de chegar a um acordo com ele, colocar-nos a observar, controlar condições”²²⁷.

Para conceder uma noção clara de mundo, um verso de Hölderlin muito nos instiga: “Rico em méritos é, no entanto, *poeticamente* que o homem habita esta terra”. Esse verso de Hölderlin, citado por Heidegger em *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*²²⁸, diz com clareza como o ser humano habita no mundo, interpretando-o e sendo autêntico. Além do mais, Taylor, partindo dessa concepção, defende a ideia de que não podemos nos constituir como verdadeiras pessoas sem um horizonte de sentido no qual orientar nossas vidas, pois sempre estamos em um espaço moral que orienta as decisões das nossas vidas.

Para ele, as reflexões acerca da verdade e do conhecimento de Heidegger darão respostas plausíveis para uma não representacionalidade do conhecimento, afastando-se da tradição epistemológica, cujo lema era um desprendimento total. Em Heidegger, “a noção de que nossa compreensão do mundo se acha fundada em nossas relações com ele equivale à tese de que essa compreensão não se baseia em última análise em quaisquer representações no sentido de descrições identificáveis independentemente daquilo que

²²⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 3 (Itálico nosso)

²²⁵ Ibid. p. 6

²²⁶ TAYLOR, Charles. Merleau-Ponty and the Epistemological Picture. In: CARMAN, Taylor; HANSEN, Mark B. *The Cambridge companion to Merleau-Ponty*. Cambridge, 2006, pp 26-49, p. 35.

²²⁷ TAYLOR, Charles. Superar a epistemologia. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 23.

²²⁸ NUNES, Benedito. Heidegger e a poesia. *Natureza Humana*, 2 (1): 103-127, 2000, p. 114.

descrevem”²²⁹. Taylor afirma, portanto, que, ao aceitarmos esse ponto de vista, solapasse toda a posição epistemológica.

O fundacionismo é solapado porque não podemos ir escavando nossas representações ordinárias a fim de desenterrar representações ulteriores, mais básicas. O que temos subjacente às nossas representações do mundo - o tipo de coisas que formulamos, por exemplo, em sentenças declarativas - não são representações adicionais, e sim uma certa apreensão do mundo que temos como agentes nele.²³⁰

Essa visão de engajamento e corporificação são muito caras à posição do nosso autor, quanto ao seu projeto de suprassunção da epistemologia moderna. Ambos os conceitos atribuem ao homem um lugar no mundo, enquanto histórico – enquanto existencialmente moldado por ele – e enquanto corpo. Para ele, “engajamento equivale a dizer algo como: o mundo do agente é moldado por sua forma de vida, por sua história ou por existência corporal”²³¹.

Podemos dizer, portanto, que enquanto agentes no mundo e portadores de um corpo, já somos lançados na existência em um nível de pré-compreensão, pois há sempre um pano de fundo que nos constitui e que precisamos articular. O alvo da crítica de Taylor à tradição desengajada da epistemologia moderna é, portanto, que ela desconsidera o nível da pré-compreensão.

2.2.3 A proposta de uma epistemologia da percepção ou de engajamento

Como vimos acima, a crítica que Taylor faz à imagem mediacional da epistemologia é clara. Seu ataque direto a ela circunscreve-se na tentativa de mostrar que a dicotomia dentro-fora não faz sentido, pois o conhecimento não pode ser mediado por nada nem mesmo pelas crenças²³². Para confrontar essa imagem mediacional, ele se baseou nos três autores supracitados. A seu ver, esses pensadores possibilitaram-no ter uma clareza maior acerca de como se dá o conhecimento sem representações.

Nessa perspectiva, o maior ataque que deve ser feito à tradição epistemológica está não só no aspecto fundacional, mas sim no aspecto representacional. Pois, para Taylor, a nossa relação com as coisas não deve dar-se por esse viés, mas sim em relações perceptuais ativas e intencionais com o mundo, o que mostra a clara influência do pensamento merleau-pontiano. Assim, pode-se dizer que, antes mesmo de estarmos de posse da linguagem, já estamos lidando com o mundo em relações de conhecimento.

²²⁹ TAYLOR, Charles. Superar a epistemologia. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 24.

²³⁰ Ibid. p. 24.

²³¹ TAYLOR, Charles. *Lichtung ou Lebensform: Paralelos entre Heidegger e Wittgenstein*. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 19, p. 74.

²³² Essa ideia é defendida por Richard Rorty e Donald Davidson.

A proposta do filósofo canadense, portanto, é de uma epistemologia de engajamento por um método fenomenológico-hermenêutico. Nesse sentido, Hubert Dreyfus interpretando sua superação da imagem mediacional da epistemologia afirma que:

Nesse momento Taylor está no seu melhor. Ele mostra que uma descrição de nosso envolvimento direto com as coisas é uma resposta fenomenológica convincente à afirmação dogmática de que a relação entre a mente e o mundo deve ser mediada por crenças produzidas pelas coisas no mundo. A percepção garante bases pré-proposicionais confiáveis para ação e para a aceitação de crenças.²³³

De acordo com o filósofo canadense, essa abordagem da percepção em Merleau-Ponty nos permite descrever a nossa relação básica com a realidade que não é mediada por nada, seja pela nossa imagem mental, seja pela linguagem, pois ela diz respeito a um nível de envolvimento mais básico do que a crença, isto é, nós estamos diretamente em contato com as coisas e pessoas que constituem o nosso mundo.

Diferentemente de se pensar uma imagem a ser descrita do objeto, é necessário pensarmos o nosso trato com ele, que se dá somente na experiência perceptual que fazemos com as coisas no mundo – sendo essa experiência preliminarmente não conceptual como parte do nosso pano de fundo.

Assim, podemos afirmar que nós estamos em relação de trato com o mundo que não se fecha na análise linguística ou na descrição pura e simples do que se apresenta, pois sendo uma percepção participada, ou seja, entre mim e o mundo, não passível de objetificação, então há um velar e um contínuo desvelar do que se apresenta.

Merleau-Ponty nos fala dessa relação como a retomada da questão do sentir, que “o empirismo o esvaziara de todo mistério, reconduzindo-o à posse de uma qualidade, que só o pudera fazer distanciando-se muito da acepção comum”²³⁴. Nessa perspectiva, o fenomenólogo francês mostrará que a dimensão do sentir que ele está retomando possui uma carga romântica já expressa em Herder, a de que o sentir “designa uma experiência que não nos são dadas qualidades ‘mortas’, mas propriedades ativas. O sentir é esta comunicação vital com o mundo que o torna presente para nós como lugar familiar da nossa vida. Ele é o tecido intencional que o esforço de conhecimento procurará decompor”²³⁵.

²³³ DREYFUS, Hubert. Taylor's (Anti-) Epistemology. In: ABBEY, Ruth (org.). *Charles Taylor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 56.

²³⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 83.

²³⁵ Ibid. p. 83-84.

Assim sendo, Taylor desenvolverá a partir dessas concepções preliminares a noção de uma epistemologia de engajamento, que retoma a nossa experiência originária com o mundo na tentativa de mostrar que toda forma de mediação do conhecimento não é capaz de abranger a nossa experiência originária com a realidade. Segundo Taylor, “há um grande erro operando em nossa cultura, uma (in)compreensão do que é conhecer, que tem tido terríveis efeitos na teoria e na prática em muitos campos. Para resumir isto numa fórmula esclarecedora, podemos dizer que nós (não) compreendemos conhecimento como ‘mediacional’”²³⁶.

Sendo assim, o filósofo canadense proporá, a partir das influências de Heidegger e Merleau-Ponty, uma concepção engajada de conhecimento que não está baseada na justificação pelo viés das crenças apenas, mas sim na nossa experiência perceptual pré-lingüística que se dá pela nossa relação com o corpo e com o mundo percebido. Nesse sentido, nós não estamos apenas em relações causais com o mundo, mas em relações de significatividade²³⁷.

Com essas relações de significatividade, Taylor defende um holismo para o processo de conhecimento que se distancia do sentido proposto por filósofos que se autointitulam antiepistemologistas, como Quine, Davidson, Rorty, entre outros, pois, para o nosso autor, o holismo deles “é de verificação, antes de tudo, e isto reflete o fato de que proposições ou afirmações não podem ser afirmadas singularmente. É apenas derivadamente um holismo sobre significado”²³⁸.

No entanto, o holismo que Taylor está empregando é mais radical e diz respeito à natureza de um dado elemento fornecida pelo seu sentido, que pode somente ser definido ao ser colocado em um todo maior que não é uma agregação de elementos e ainda somente acontece em um *locus* de entendimento compartilhado organizado pela prática social. Sendo assim, o tipo de holismo defendido por ele já funciona em um nível da experiência pré-conceptual, diferentemente dos filósofos citados acima.

Não obstante a defesa desse holismo mais alargado, o nosso autor não almeja com isso dizer que a posição desses filósofos, de que as crenças são razões para aceitarmos e justificarmos outras crenças esteja errada e deva ser suprimida, mas sim que a nossa relação direta com o mundo não se dá apenas de forma causal e conceitual,

²³⁶ TAYLOR, Charles. Retrieving realism. In: SCHEAR, Joseph K. (Ed.) *Mind, reason and being-in-the world: The McDowell-Dreyfus debate*. London and New York. Routledge, 2013, p. 61.

²³⁷ Noção heideggeriana abordada em *Ser e Tempo* assumida por Charles Taylor.

²³⁸ TAYLOR, Charles. Merleau-Ponty and the Epistemological Tradition. In: CARMAN, Taylor; HANSEN, Mark B. *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge, 2006, p. 31.

mas muitas vezes ainda acontece em um nível pré-linguístico e de interação apenas. Hubert Dreyfus, interpretando o pensamento do filósofo canadense, afirma:

Assim, Davidson e Rorty possivelmente estão certos de que é óbvio que somente crenças podem ser *razões* para aceitar outras crenças, e talvez eles estejam certos que somente crenças podem *justificar* outras crenças, mas McDowell e Taylor têm certamente razão que é um erro pensar que isso mostra que a nossa única relação direta com o mundo é causal. Na medida em que Davidson e Rorty ignoram a evidência verdadeira dada pela observação e considerada como certa que o conhecimento consiste somente em crenças justificadas por outras crenças, eles parecem ser capturados por uma forma de imagem mediacional interior/exterior na qual nossas crenças são limites do mundo externo.²³⁹

Para finalizar, pode-se dizer que a proposta do nosso autor de uma epistemologia de engajamento vai numa direção totalmente oposta àquela proposta por filósofos antiepistemologistas. O fato é que Taylor ainda concebe a ideia de que não podemos simplesmente negar a distinção esquema-conteúdo, mas reavaliá-la radicalmente principalmente no que tange às nossas relações não conceptuais com o mundo, relações essas que se dão imediatamente.

Afinal, para o filósofo canadense o sentido do nosso mundo é dado por uma pluralidade de informações que nem sempre são articuladas, previsíveis ou explícitas. Pois estamos configurados por um pano de fundo constitutivo que tem validade transcendental²⁴⁰. Hubert Dreyfus resume a proposta de Taylor em quatro pontos fundamentais:

Em resumo, Taylor sustenta que nossa experiência de nosso lidar engajado do corpo tem quatro características básicas e interrelacionadas que fundam a inteligibilidade – de ambas, a daquela do mundo cotidiano e daquela do universo como revelado pela ciência. *Primeiro*, nós experimentamos a nós mesmos como abertos ao real. *Segundo*, nós experimentamos o que nós encontramos como tendo aspectos que vão além do que podemos captar no momento. Isso não é somente um fato a respeito das coisas que percebemos, mas, como Merleau-Ponty chama a atenção, uma estrutura fundamental da percepção. *Terceiro*, nós somos provocados a decifrar o sentido das coisas, a nos mover para conseguir uma compreensão cada vez mais coerente e envolvente sobre elas – como Merleau-Ponty diz, “estamos condenados ao sentido”²⁴¹. Como temos visto, Taylor chama esse movimento progressivo para fazer cada vez mais sentido, não apenas do mundo cotidiano mas também da realidade em geral. *Quarto*, no processo de conseguir uma compreensão cada vez mais clarividente sobre nosso mundo cotidiano, descobrimos que podemos levar além de toda relação-corpo propriedades tais como acessibilidade, cor, tamanho e mesmo o tipo de espacialidade e

²³⁹ DREYFUS, Hubert. Taylor's (Anti-) Epistemology. In: ABBEY, Ruth (org.). *Charles Taylor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 60.

²⁴⁰ A esse respeito ver: TAYLOR, Charles. A validade dos argumentos transcendentais. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

²⁴¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011, p. 18.

temporalidade cotidianas que são inteligíveis somente sobre a base de nosso lidar engajado.²⁴²

Esses quatro pontos apontados por Dreyfus confirmam a nossa proposta de que em Taylor há uma epistemologia reavaliada. E se o percurso até aqui foi esclarecedor, parece-nos que podemos afirmar que há um realismo no pensamento do filósofo canadense, que, mesmo não muito explicitado por ele, torna-se evidente ao mostrar a validade dos argumentos transcendentais.

2.3 Uma crítica à filosofia moral moderna

Como vimos no tópico anterior, a filosofia moderna foi marcada por uma visão de conhecimento que, de certa forma, dominou todos os âmbitos da vida humana, entre eles o da moralidade. Afinal, como diz Richard Rorty²⁴³, se o único meio da filosofia se autoafirmar no período do grande progresso científico era por meio da teoria do conhecimento, em relação à moralidade não seria diferente. Nesse sentido, Taylor comprehende que a filosofia moral moderna tem sido marcada por uma consciência naturalista, e todos os seus desdobramentos têm se alicerçado nesse pressuposto. De acordo com o nosso autor, há uma “nuvem epistemológica”²⁴⁴ que paira sobre as nossas compreensões morais na contemporaneidade.

A partir dessa influência e das transformações morais, sociais e antropológicas que vimos no primeiro capítulo, a filosofia moral foi fortemente marcada por uma noção de moralidade como conjunto de normas para as ações, baseada na hegemonia de uma racionalidade procedural, em detrimento de uma visão ontológica da moralidade que visava a um bem maior a partir de uma noção substantiva da razão.

A inversão desses dois polos possibilitou o que o filósofo canadense tem chamado de uma filosofia moral baseada mais no que é certo fazer do que no que é bom ser, e a própria história da modernidade nos tem mostrado isso. O nosso esforço aqui será evidenciar a crítica de Charles Taylor quanto aos principais aspectos dessa filosofia moral moderna baseada nos conteúdos de obrigação, tendo em vista a sua defesa por explicações ontológicas da moralidade e o resgate de distinções qualitativas, que veremos no próximo capítulo.

Os três pontos que nortearão essa crítica são: o naturalismo ético como forma dominante de raciocínio prático na modernidade e, como o nosso autor afirma, “como

²⁴² DREYFUS, Hubert. Taylor's (Anti-) Epistemology. In: ABBEY, Ruth (org.). *Charles Taylor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 74.

²⁴³ RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995, p. 140.

²⁴⁴ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: 2011, p. 18.

uma das mais potentes raízes do ceticismo e do subjetivismo modernos no tocante à ética”²⁴⁵; o segundo ponto será uma breve avaliação do utilitarismo e do formalismo moral como possíveis “distorções do nosso entendimento do pensamento moral”²⁴⁶ e, por fim, repensaremos os caminhos da filosofia moral contemporânea, que, baseada na primazia desse modelo epistemológico, tende a ver os assuntos morais como estritamente voltados para o dever e não para a boa vida.

2.3.1 O naturalismo ético

Essas transformações de que falamos, no âmbito da razão, do sujeito e da epistemologia podem ser consideradas como o marco teórico para o surgimento de teorias éticas baseadas em um ponto de vista naturalista. Pois, segundo Taylor, a revolução do século XVII e o desengajamento propagado por uma hegemonia da razão procedural, ao nos possibilitarem o corte entre o mundo das significações e o mundo dos fatos, geraram um movimento de tomar como subjetivo e, portanto, como propriedades secundárias tudo aquilo que se relacionava ao sujeito.

Nessa perspectiva, as teorias éticas se desconectaram da ‘cadeia do ser’ do período pré-galileano para se fiar a uma ‘cadeia de raciocínio’ capaz de alcançar um procedimento do raciocínio ético do ponto de vista da terceira pessoa. Para o nosso autor, isso significou uma nova constituição da consciência moral a partir da revolução cosmológica de que falamos. Antes, o homem era visto como parte da natureza e conectado ontologicamente a uma cadeia do ser, fato e valor eram vistos como unidos inextrincavelmente.

O homem pré-galileano operava num paradigma de compreensão distinto, paradigma para o qual a capacidade de manipulação é irrelevante, e que mostra sua validade em termos de outra capacidade, a de descobrir nosso lugar adequado no *cosmos* e em encontrar a conformidade com esse *cosmos*. E, poder-se-ia alegar, a civilização tecnológica moderna fracassa espetacularmente *nisso*.²⁴⁷

Dessa passagem depreende-se que a crítica de Taylor ao naturalismo ético se alicerça naquilo que ele diz ser o fracasso da civilização moderna, ou seja, a busca por explicações ontológicas morais, como veremos nos próximos capítulos.

No artigo *Ethics and Ontology*, adotando a posição de John McDowell, o nosso autor afirma que o tipo de naturalismo ético que ele está criticando “é aquele que surge

²⁴⁵ TAYLOR, Charles. Explicação e razão prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: 2000, p. 52.

²⁴⁶ TAYLOR, Charles. The diversity of goods. In: *Philosophy and the human sciences - Philosophical papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 233.

²⁴⁷ TAYLOR, Charles. Explicação e Razão prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 59.

entre pensadores para quem ver humanos como parte da natureza significa ver seu comportamento e forma de vida como completamente explicável em termos que são consonantes com a ciência natural moderna”²⁴⁸.

Não obstante, esse movimento de explicação tem gerado distorções profundas em nossas próprias compreensões éticas. Taylor destaca, seguindo McDowell, que um dos problemas cruciais do naturalismo é a negação da objetividade dos valores morais, negando a dimensão qualitativa da ética, em busca de uma realidade neutra.

Para o filósofo canadense, a consciência moral moderna, ao ancorar-se no naturalismo, seja pelo viés dualista, materialista ou funcionalista, não é capaz de dar conta da significância dos valores para a vida humana. Afinal de contas, tornou-se comum ver os valores ou como erros de raciocínio que precisam ser reconfigurados ou apenas como projeções do indivíduo atomizado, que não devem ser levadas em conta. Na verdade, a perda do lugar da atribuição de significância no *cosmos* contribuiu para que “a única alternativa plausível de conceber esses padrões no pensamento naturalista fosse como projeções dos sujeitos”²⁴⁹.

Por isso, a afirmação de Taylor de que “o naturalismo está intimamente vinculado ao subjetivismo”²⁵⁰, pois a aceitação em favor de ‘modelos apodíticos’²⁵¹, universais e necessários de razão prática, levou à descrença de tudo aquilo que não se enquadrava aos seus moldes preestabelecidos. À vista disso, o filósofo canadense afirma que houve nesse período da efervescência da revolução científica do século XVII “uma aquiescência desesperada ao subjetivismo”²⁵².

O que tem despertado interesse no filósofo canadense para a compreensão desses modelos de raciocínio prático vigentes, ancorados em um ponto de vista naturalista, deve-se ao fato da grande adesão, até entre os leigos, a esse modo desengajado de raciocínio. A pergunta que queremos responder é porque a grande maioria das pessoas ainda espousa essa visão estreita de mundo.

De acordo com ele, as consequências do desengajamento advogado na modernidade é a forte tendência do homem contemporâneo em pensar que a objetividade do mundo só pode ser alcançada por meio do discurso da ciência. É contra

²⁴⁸ TAYLOR, Charles. Ethics and Ontology. *The Journal of Philosophy*, Vol. 100, No. 6, p. 305-320, 2003, p. 306.

²⁴⁹ TAYLOR, Charles. Explicação e razão prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: 2000, p. 51.

²⁵⁰ Ibid. p. 51.

²⁵¹ Veremos mais sobre o que significa pautar a razão prática nesses modelos apodíticos no quinto capítulo.

²⁵² Ibid. p. 51

essa absolutização, portanto, que o nosso autor lança suas críticas. Em *Lichtung or Lebensform: Paralelos entre Heidegger e Wittgenstein*, ele nos adverte que há:

uma grande influência da visão desprendida sobre nosso pensamento e nossa cultura, o que tem de fato profundos vínculos com a hegemonia das instituições e práticas que requerem e sustentam uma atitude desprendida: a ciência, a tecnologia, as formas racionalizadas de produção, a administração burocrática, uma civilização comprometida com o crescimento e coisas do gênero.²⁵³

Nesse sentido, é extremamente importante entendermos que tipo de crítica é necessário ser feita e o que significa essa necessidade para o homem contemporâneo ainda imerso nesse modelo naturalista. Segundo Simon Blackburn – a quem Taylor se opõe – no fundo, a imagem naturalista é tão plausível porque ela supõe alcançar uma resposta para a possibilidade da metafísica e colocar a metafísica no patamar de uma ciência. Ele afirma: “a autoimagem naturalista possui uma continuidade com a ciência e, dado que a ciência é possível, a metafísica também o é”²⁵⁴.

O fato é que, como Taylor salienta, esse naturalismo está imerso numa visão metafísica da realidade. Cabe a nós, portanto, avaliarmos se de fato ela é satisfatória para a compreensão da realidade, principalmente a realidade habitada por seres humanos, cujo caráter de significância é uma necessidade e não uma opção que se possa descartar objetivamente. Em *Sources of the Self*, ele afirma que a sua crítica às teorias éticas modernas “se dirige a todos aqueles que são influenciados por uma concepção metafísica de inspiração naturalista, dos seres humanos como objetos da ciência ou como parte do universo desencantado”²⁵⁵.

A crítica se dirige, portanto, a qualquer tipo de mecanicismo e reducionismo do comportamento humano, mostrando que o agir humano escapa das próprias limitações naturais impostas a ele. O nosso autor usa o termo naturalismo, portanto, para designar os reducionismos de uma ciência materialista e psicologista do comportamento humano.

Para ele, “toda a diversidade destes reducionismos forma uma família apesar de tudo. O que eles tem em comum é certa motivação metafísica”²⁵⁶, que ele nomeia como naturalismo:

O que significa não apenas a visão de que o homem pode ser visto como parte da natureza – em um sentido ou outro isto certamente seria aceito por todos – mas que a natureza do qual ele é parte pode ser entendida de acordo

²⁵³ TAYLOR, Charles. *Lichtung or Lebensform: Paralelos entre Heidegger e Wittgenstein*. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 88.

²⁵⁴ BUNNIN, Nicholas e TSUI-JAMES, E, p. (Org.) *Compêndio de filosofia*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010, p. 84.

²⁵⁵ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: 2011, p. 85.

²⁵⁶ TAYLOR, Charles. *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 2.

com os cânones que emergiram na revolução científica do século dezessete nas ciências naturais.²⁵⁷

Como salientamos acima, a formação de uma consciência moral naturalista decorreu de uma revolução cosmológica e espiritual que ocorreu no irrompimento da modernidade. Esse caráter naturalista pareceu ser uma das únicas opções para o homem moderno explicar cientificamente o comportamento humano. Uma das vertentes apontada por Taylor foi o behaviorismo psicológico. Para ele, esse movimento foi um dos grandes marcos interpretativos acerca da possibilidade de uma ciência do comportamento humano.

Sobre o que se entende por behaviorismo psicológico, Taylor afirma:

Behaviorismo tem tentado explicar o comportamento dos homens e dos animais por teorias e leis expressas em conceitos designando somente coisas e eventos físicos. A tentativa é, portanto, evitar conceitos envolvendo propósito, desejo, intenção, sentimento, e assim por diante. Tais conceitos designam, se de fato eles designam alguma coisa em geral, coisas e eventos inobserváveis, cujo *locus* está no interior do indivíduo. Colocado de outro modo, a tentativa é evitar alguma referência a eventos ou atividade mentais, tal como pensamento, expectativa, entendimento e engano. Em círculos behavioristas, ‘mentalista’ é um termo pejorativo.²⁵⁸

A importância da crítica a esse movimento em Taylor será apontada no quarto capítulo quando discutirmos sobre a filosofia da ação desenvolvida por ele. O que é válido ressaltar aqui é que, mesmo que o behaviorismo tenha sido desacreditado por muitos, a sua base fundamental de que é possível naturalizar a compreensão do comportamento humano ainda permanece em algumas teorias causais da ação. Segundo o nosso autor, essa adesão, mesmo que latente, decorre da noção de ciência ‘molar’ do comportamento humano. Quanto a essa ciência Taylor explica:

A intenção do behaviorismo psicológico não tem sido produzir uma teoria puramente fisiológica do comportamento e absorver a psicologia dentro de outra ciência. Behavioristas têm acreditado que uma ciência do comportamento poderia ser construída *no nível das principais reações observáveis dos organismos tratada pela linguagem cotidiana dos conceitos de ação*. Ou seja, relações funcionais poderiam ser descobertas onde estas reações principais seriam as variáveis dependentes. Uma ciência deste tipo seria uma ciência ‘molar’ do comportamento. Uma ciência molar foi, portanto, justificada como nos permitindo avançar em nosso entendimento das determinantes do comportamento sem ter de esperar pela pesquisa exaustiva em psicologia de produzir conhecimento detalhado dos trabalhos do organismo.²⁵⁹

Nesse sentido, caberia ao cientista do comportamento humano avaliar a ação humana não só fisiologicamente, mas também no nível da afirmação cotidiana no

²⁵⁷ Ibid. p. 2.

²⁵⁸ TAYLOR, Charles. Psychological Behaviorism. In: Edwards, Paul (Ed.). *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6. New York: Macmillan, 1967, p. 516.

²⁵⁹ Ibid. p. 517. (Grifo nosso)

intento de buscar um padrão de respostas para os estímulos oferecidos ao sujeito para o seu comportamento, que é o que chamamos de paradigma *Estímulo-Resposta*. Obviamente, há um “reconhecimento da linguagem não-científica do desejo”²⁶⁰, como Taylor aponta, mas essa linguagem não estaria mais no nível da explicação do comportamento, pois o nível mais básico de resposta já seria encontrado pelo padrão oferecido pela análise da “correlação das respostas de um organismo com as características do ambiente presentes e passadas”²⁶¹.

O pano de fundo desse movimento é, sem dúvida, a problemática sobre o nosso acesso ao mundo, sobre o problema mente-corpo. Mas o fato é que o ponto de vista materialista do behaviorismo e o rechaço ao mental não significa que resolvemos o problema em questão, mas sim que desapropriamos uma função do ser humano atribuída ao mental para o comportamental, no nível fisiológico apenas.

Uma das marcas do naturalismo e dessa vertente behaviorista é o descrédito por aquilo que atribuímos ao mental e intencional. No entanto, Taylor salienta que esse ponto de vista revela profundas limitações, principalmente em relação à nossa compreensão de pessoa, como veremos no próximo capítulo. A esse respeito, ele afirma:

O programa do naturalismo é severamente limitado em princípio. Porque não pode haver nenhum entendimento absoluto do que nós somos como pessoas, e isto em duas óbvias respostas. Um ser que existe somente em autointerpretação não pode ser entendido absolutamente, e alguém que pode somente ser entendido em relação ao pano de fundo de distinções de valor não pode ser capturado por uma linguagem científica que essencialmente aspira à neutralidade. Nossa personalidade não pode ser tratada cientificamente exatamente da mesma maneira que nós abordamos nosso ser orgânico. O que é possuir um fígado ou um coração é algo que eu posso definir muito independentemente do espaço de questões em que eu existo para mim mesmo, mas não o que é ter um *self* ou ser uma pessoa.²⁶²

Essa limitação de princípio é o que torna essa tendência naturalista incapaz de alcançar nas ciências humanas o mesmo progresso que conquistou nas ciências naturais, pois somos constituídos por estruturas antropológicas e morais que não podem ser desprendidas do sujeito que as têm. Nesse sentido, o filósofo canadense afirma que a filosofia moral moderna tem tendido a rechaçar qualquer forma de ontologia moral e do humano do discurso moral. Segundo ele, isso decorre de nossa “consciência naturalista moderna que tentou afastar essa ontologia do humano e declará-la dispensável ou irrelevante para a moralidade”²⁶³.

²⁶⁰ Ibid. p. 517.

²⁶¹ Ibid. p. 517.

²⁶² TAYLOR, Charles. *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 3-4.

²⁶³ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: 2011, p. 18.

O fato é que para o filósofo canadense a pessoa é constituída por configurações inalienáveis que a tornam quem ela é, sendo impossível dispensá-las. O discurso moral é permeado por relações de valores que não deixam de ser objetivos pelo fato de estarem relacionados ao sujeito.

O grande erro que ainda vigora na modernidade, portanto, é acreditar que os valores morais são menos reais ou errados por estarem relacionados ao sujeito, tirando toda possibilidade de objetividade dos assuntos morais em questão, ou melhor, colocando toda objetividade só naquilo que é desengajado e visto do ponto de vista da terceira pessoa. Como afirma Taylor, “nesse tipo de naturalismo, geralmente nos deparamos com uma admiração pelo poder da razão fria, desengajada, capaz de contemplar o mundo e a vida humana sem ilusão e de agir com lucidez para o melhor no interesse do florescimento humano”²⁶⁴.

No entanto, “nenhum argumento pode levar alguém de uma posição de neutralidade com relação ao mundo, quer adotada pelas exigências da ‘ciência’, quer originada como consequência de uma patologia, à introvisão da ontologia moral”²⁶⁵. O que torna necessário, portanto, o resgate do conceito de pessoa em suas raízes ontológicas, já pressupondo que o nosso acesso ao mundo se dá no engajamento com ele e não em uma relação de neutralidade.

2.3.2 A modernidade entre o utilitarismo e o formalismo kantiano

Tendo em vista que a modernidade foi marcada em suas bases epistemológicas por um modelo desengajado de razão e por uma tendência naturalista subjacente a ela, o pensador canadense entende que há duas principais correntes filosóficas que surgiram no seio dessa modernidade, a saber, “o utilitarismo e o formalismo de matriz kantiana”²⁶⁶, que se tornaram os antípodas do pensamento moral moderno desde então.

Em *The Diversity of Goods*, Taylor afirma que:

No caso da ética, dois modelos de pensamento têm sido especialmente beneficiados pela influência do modelo de validação subjacente. Um é o

²⁶⁴ TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 22.

²⁶⁵ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: 2011, p. 21.

²⁶⁶ Taylor desenvolve essa noção de que tanto o utilitarismo quanto o formalismo kantiano representam os antípodas da filosofia moral moderna em: TAYLOR, Charles. *The diversity of goods*. In: *Philosophy and the human sciences - Philosophical papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985; TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: 2011; TAYLOR, Charles. *Justice After Virtue*. In: HORTON, John; MENDUS, Susan (Ed.). *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. University of Notre Dame Press, 1994; TAYLOR, Charles. *Leading a Life*. In: CHANG, Ruth. *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Cambridge, 1997; TAYLOR, Charles. *Iris Murdoch and Moral Philosophy*. In: *Dilemmas and Connections*. The Belknap Press of Harvard Press, 2011, entre outros.

utilitarismo. O outro modelo é uma espécie variante de formalismo. Kant é o criador de uma das mais influentes variantes, sem ele mesmo ter sido vítima, eu acredito, das consequências estreitas que usualmente seguem a adoção de um formalismo.²⁶⁷

De acordo com o filósofo canadense, a busca de ambos os modelos por fundamentar a moralidade em critérios universais visando ao rigor e à homogeneidade de suas prescrições ocasionou a inversão dos polos da moralidade e da vida ética. Segundo ele, ambas as correntes, apesar de seus antagonismos, têm permanecido mais no âmbito da moralidade que tende ao que é certo a fazer do que no da vida ética que visa ao que é bom ser. Pode-se dizer que:

As filosofias morais assim entendidas são filosofias de ação obrigatoria. A tarefa central da filosofia moral é explicar o que gera as obrigações reconhecidas por nós. Uma teoria moral satisfatória é considerada, de modo geral, aquela que define algum critério ou procedimento que nos permita derivar todas e apenas as coisas que estamos obrigados a fazer. Logo, os principais adversários nesse campo são o utilitarismo e diferentes variações da teoria de Kant, que são centradas na ação e oferecem respostas precisamente desse tipo.²⁶⁸

Essa inversão foi possibilitada pelas atribuições de normas e obrigações como sendo os únicos modos válidos de pensar a moralidade na modernidade. Afinal, com a perda da noção de hierarquias e de um lugar no *cosmos* que traria significância para as nossas ações, o que nos restou foi a legitimação das nossas ações por obrigações previamente atribuídas aos indivíduos.

É válido ressaltar que, quando nos atemos à noção de perda, não pretendemos fazer um resgate puro e simples de uma ordem de significância para pensar a moralidade, mas sim defender que a própria constituição histórica do nosso tempo possibilitou a formação de teorias éticas voltadas para a segregação e para a dimensão da obrigação.

A nossa defesa nesse ponto é a de que a modernidade se encontra entre esses dois modelos de moralidade, que não conseguem fazer a passagem da moralidade para a vida ética. A tese de Taylor é a de que enquanto permanecermos com uma visão unilateral de compreensão ética, provavelmente não poderemos alcançar uma compreensão satisfatória da própria natureza humana nela constituída.

As perguntas, portanto, que queremos responder são: o que faz essas duas correntes serem polos de obrigação e não de vida boa? O que as torna perspectivas unilaterais e estreitas para o nosso entendimento da moralidade como dimensão

²⁶⁷ TAYLOR, Charles. *The diversity of goods*. In: *Philosophy and the human sciences - Philosophical papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 231.

²⁶⁸ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: 2011, p. 110.

humana? Para tanto, avaliaremos em linhas gerais quais são os limites dessas teorias na visão do nosso autor.

No que concerne ao utilitarismo, é preciso ter em mente que ele não vem do nada. Para o nosso autor, ele é fruto de “toda a inclinação naturalista da cultura intelectual moderna que tende a desacreditar a ideia de avaliação forte”²⁶⁹. Na verdade, todo o movimento de estabelecer modelos de razão prática compatíveis com a visão científica foi provocado por essa inclinação naturalista.

O ponto chave da crítica de Taylor ao utilitarismo refere-se à noção de razão prática ligada à possibilidade de cálculos formais²⁷⁰ para a compreensão da felicidade humana. Segundo o nosso autor, a felicidade para a teoria do utilitarismo clássico está ligada à maximização da satisfação dos desejos do sujeito para o maior número de pessoas, cuja conquista se dá por um raciocínio prático procedural capaz de afirmar se estou ou não de acordo com o paradigma da benevolência prática universal. O filósofo canadense adverte que, nesse modelo de razão prática, a conquista da felicidade humana parece “ser algo conceptualmente isento de problemas, um domínio estabelecido cientificamente de fatos como outros”²⁷¹.

Não obstante, essa opção pelo cálculo significou deixar de lado as nossas distinções qualitativas sobre o bem viver para uma ‘avaliação do maior benefício e dos prazeres proporcionados pela ação’²⁷². Esse modo de conceber as ações morais deve-se à tentativa de compatibilizar o discurso ético com a ciência moderna. Para o filósofo canadense, o utilitarismo é o caso mais notável de abandono das distinções qualitativas e das configurações morais.

Para essa teoria moral, um bem, a felicidade, é reconhecido. Mas ele é caracterizado por uma polêmica recusa de toda discriminação qualitativa. Não há menos elevado nem mais elevado; tudo isso faz parte das antigas concepções metafísicas. Há somente o desejo, e o único padrão que permanece é a maximização de sua realização.²⁷³

²⁶⁹ TAYLOR, Charles. Explicação e razão prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: 2000, p. 51. Avaliação forte aqui pode ser sucintamente definida como o modo reflexivo do agente diante da própria ação, que tende a ponderar seus desejos em questão de valores expressivos de sua identidade, sem, contudo, preocupar-se apenas com as dimensões quantitativas e utilitárias das consequências da ação realizada. No próximo capítulo será mais bem delimitado esse conceito como parte da estrutura ontológica do sujeito enquanto agente.

²⁷⁰ “Essa revelação, afirmo eu, vem das profundezas de nossa cultura moderna e do modelo epistemológico nela ancorado, cuja força se baseia não apenas na afinidade com a ciência mecanicista como em sua congruência com o potente ideal da certeza reflexiva, autoforneida”. (TAYLOR, Charles. Superar a epistemologia. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 18)

²⁷¹ TAYLOR, Charles. The diversity of goods. In: *Philosophy and the human sciences - Philosophical papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 230.

²⁷² Esse tipo de avaliação, como veremos adiante, é chamada por Taylor de avaliação fraca, pois está diretamente relacionada a uma ponderação de custo-benefício das consequências da ação.

²⁷³ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: 2011, p. 109.

O utilitarismo, portanto, tem um modelo de raciocínio prático fundado na noção de calculabilidade, cuja prática está fortemente associada à primazia da razão instrumental. O que importa para a moralidade é o benefício da maioria, nisso está alicerçada a moralidade e a felicidade. Não obstante, “reduzir razão prática ao cálculo está longe de ser uma condição suficiente”²⁷⁴ para o desenvolvimento de um modelo de razão prática sustentável.

O nosso autor aponta os limites dessa teoria em três pontos cruciais: primeiro, é a noção de desejo como critério de ação prática. Afinal, como é possível discriminar, por um princípio de utilidade, qual é de fato o alvo da nossa ação e quais são as consequências de uma ação cujo critério de felicidade é o prazer? Pois, podemos nos enganar não só em relação ao conteúdo do nosso desejo, mas também quanto ao seu ponto de chegada. Taylor, seguindo a crítica de Hegel ao utilitarismo, afirma que “com o utilitarismo corremos o risco de cair numa regressão desprovida de sentido, que Hegel denomina *mau infinito*”²⁷⁵. E essa é uma tendência real no sistema:

O pensamento utilitarista pode transpor o limite a partir do qual o homem se torna um meio e não um fim. E é ainda mais fácil transpor esse limite pela razão de que o critério do desejo de fato não funciona na prática, pois os desejos são demasiadamente variados e contraditórios, tanto entre as pessoas como em cada pessoa. O conflito moral irrompe por entre os desejos, e é preciso encontrar algum *critério de valor intrínseco*, de algo que torne bom um dado desejo.²⁷⁶

A segunda objeção diz respeito ao problema da maximização da felicidade, afinal, como é possível encontrar um critério único para a felicidade sem negar a condição da particularidade do sujeito. Pois é possível que o critério da benevolência prática, do alívio ao sofrimento e do princípio de ajudar o maior número de pessoas, possa infringir o que o agente da ação considera como mais intrínseco nele. O filósofo canadense nos dá o exemplo das condições de sinceridade, integridade, entre outras, do agente que, se afetadas, podem ser alvo de severas distorções da identidade do próprio sujeito.

O terceiro ponto é que uma teoria baseada no cálculo está alicerçada em avaliações fracas, voltadas para a quantificação, para o comensurável, e não consegue dar significância para a ação humana, que muitas vezes se defronta com a questão da incomensurabilidade. Em *Sources of the Self*, ele afirma que:

A meta do utilitarismo clássico era precisamente rejeitar todas as distinções

²⁷⁴ TAYLOR, Charles. What is human agency?. In: *Human Agency and Language – Philosophical papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 17.

²⁷⁵ TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 29-30.

²⁷⁶ Ibid. p. 30 (Grifo nosso)

qualitativas e conceber todos os objetivos humanos como estando em pé de igualdade, suscetíveis, por conseguinte, de quantificação e cálculo comum de acordo com alguma ‘moeda’ comum. Minha tese aqui é de que essa ideia é profundamente errônea.²⁷⁷

No próximo capítulo, veremos bem esses conceitos de avaliações fortes e fracas. Por ora, a nossa tentativa é mostrar que as críticas do nosso autor a esse modelo se alicerçam na própria condição ontológica do sujeito de avaliar sua vida qualitativamente, que se volta não só para aquilo que ele deseja circunstancialmente, mas sim para aquilo que ele quer ser enquanto ser engajado no mundo da vida. Nesse engajamento, um modelo de razão prática procedural voltado para um único critério de avaliação, a saber, o desejo, torna-se bastante frágil para a compreensão da moralidade humana.

Nos antípodas do utilitarismo está o formalismo kantiano que é, para Taylor, outra tentativa de abstrair de todas as distinções qualitativas do ser humano para a designação de seu valor moral. Isso decorre do fato de a filosofia moral kantiana estar baseada no pressuposto fundamental de que só têm valor moral as ações realizadas intencionalmente pelo dever, cuja motivação incondicional é o respeito pela lei moral, ou seja, as ações guiadas pelo imperativo categórico e não pelos hipotéticos. O filósofo canadense entende que:

Na teoria kantiana, considerações relativas à felicidade devem ser silenciadas quando nos vemos interpelados por um imperativo categórico. E a 'moral' é definida muitas vezes como aquilo que tem força irresistível, opondo-se ao mero 'prudencial'.²⁷⁸

Nesse sentido, o formalismo kantiano representa para o nosso autor uma distorção do raciocínio moral, pois tira os condicionamentos históricos e avaliativos dos indivíduos daquilo que Kant chama de ato moral por excelência. O que nos importa dizer aqui é, portanto, quais são as “distorções”, nas palavras de Taylor, que esses formalismos dos critérios morais nos dão do nosso próprio entendimento do pensamento moral contemporâneo. Para ficar claro, o nosso autor define os formalismos como tendo:

o aparente valor que eles nos permitiriam ignorar as distinções problemáticas entre diferentes qualidades de ação ou modos de vida, que desempenham um grande papel em nossas reais decisões morais, sentimentos de admiração, remorso, etc., mas que são tão difíceis de justificar quanto outros as contradizem. Eles oferecem a esperança de decidir questões éticas sem ter de determinar quais de um número de linguagens rivais de virtude e vício moral,

²⁷⁷ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: 2011, p. 39.

²⁷⁸ Ibid. p. 90-91.

do admirável ou do desprezível, do incondicional versus obrigação condicional, são válidas.²⁷⁹

Essa passagem nos mostra claramente a tentativa do formalismo de abstrair os conteúdos morais do discurso ético com a ideia de que para a possibilidade da universalização das máximas fosse imprescindível que não houvesse distinções qualitativas no raciocínio prático. Charles Taylor buscará mostrar que o formalismo é amplamente reducionista pelo fato “dessas linguagens de contraste qualitativo se tornarem marginalizadas, ou mesmo extinguidas completamente”²⁸⁰ do discurso moral.

Ao extinguí-las, os agentes morais deixam de ser agentes efetivamente para se tornarem atrelados irrestritamente às obrigações do chamado dever kantiano. O filósofo canadense diz contundentemente: “eu quero argumentar, em oposição a isso, que elas [as linguagens de contraste qualitativo – entendidas por Taylor como a linguagem de valor do sujeito quanto as motivações de suas ações] são centrais para o nosso pensamento moral e inerradicáveis dele”²⁸¹. O seu intuito é ultrapassar a visão formalista de que é possível:

conseguir reduzir estes contrastes à irrelevância; tendo em vista a afirmação de que o raciocínio prático pode manipulá-los através de um procedimento para determinar o que é certo sem que os levemos em consideração, ou deixando-os meramente como preferências subjetivas, e, portanto, não tendo como exigência julgar seus méritos substantivos.²⁸²

Para ele, a ultrapassagem desse momento tem se mostrado uma árdua tarefa, pois estamos enraizados nessas concepções distorcidas do raciocínio prático que nivelam e reduzem o ser humano a um profundo desengajamento com o mundo. Para ele:

As teorias formalistas alcançam sua plausibilidade devido ao fato de elas estarem baseadas em certas intuições morais que são quase incontestáveis na sociedade moderna, baseadas como elas estão em certas precondições do próprio discurso moral combinado com uma tese sobre a homogeneidade racial de humanidade que é muito difícil desafiar em uma cultura contemporânea científica, não paroquial e historicamente sensitiva.²⁸³

Percebe-se, portanto, que Taylor reconhece o valor dessas teorias morais para a sociedade moderna, mas também aponta os problemas acarretados pelo que ele chama de modos distorcidos de compreensão da moral na contemporaneidade. O

²⁷⁹ TAYLOR, Charles. *The Diversity of Goods*. In: *Philosophy and the human sciences – Philosophical papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 231..

²⁸⁰ Ibid. p. 234. . A respeito da importância das distinções qualitativas na ontologia moral, ver também: TAYLOR, Charles. *What is human agency?*. In: *Human Agency and Language – Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985; e a Parte I de: TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

²⁸¹ TAYLOR, Charles. *The Diversity of Goods*. In: *Philosophy and the human sciences – Philosophical papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 234.

²⁸² Ibid. p. 240.

²⁸³ Ibid. p. 241.

empreendimento do filósofo canadense é manter um diálogo com essa tradição que ainda nos tem moldado, para então suprassumi-la. Segundo ele, “estas duas posições extremas ignoram características cruciais e inegáveis de nossa vida moral”²⁸⁴. Esse constitui-se, portanto, o nosso desafio.

Sem muito nos delongar, pois veremos mais sobre esses conceitos nos próximos capítulos, podemos afirmar que todo o empreendimento do nosso autor está em buscar uma articulação das nossas configurações morais e distinções qualitativas. O ponto central de sua crítica em relação a esses modelos constitui-se em explicitar a desconsideração dessas distinções qualitativas como morais.

2.3.3 A filosofia moral contemporânea como ética da inarticulação

A partir da consagração desses dois modelos éticos que vimos no tópico anterior, Taylor comprehende que a filosofia moral contemporânea tem se concentrado mais no que é certo fazer do que no que é bom ser. De acordo com ele, a predominância de uma razão procedural para o estudo da moralidade tem gerado uma compreensão extremamente estreita da condição de agência humana na modernidade. Já no início de *Sources of the Self* ele nos afirma que:

Boa parte da filosofia moral contemporânea, particularmente mas não apenas no mundo de língua inglesa, tem abordado a moralidade de maneira tão estreita que algumas das conexões cruciais que desejo esboçar aqui são incompreensíveis em seus termos. Essa filosofia moral tendeu a se concentrar mais no que é certo fazer do que no que é bom ser, antes na definição do conteúdo da obrigação do que na natureza do bem viver.²⁸⁵

Grande parte do pensamento filosófico de Taylor está voltada para a denúncia desse tipo estreito de moralidade. Segundo ele, esse estreitamento está alicerçado em uma concepção de razão e liberdade desengajadas. O pano de fundo de uma ética procedural, como ele chama, é justamente uma razão baseada em critérios preestabelecidos capaz de legitimar a ação não pela condição particular do sujeito, mas pela suposta condição objetiva da própria agência moral. Ele entende por razão procedural a noção de que:

Nós somos racionais no grau em que nossa atividade de pensar satisfaz certos padrões procedimentais, tal como consistência, a análise dos problemas em elementos particulares, o tornar clara e distinta as conexões, atenção para a evidência, conformidade com as regras da lógica, e assim por diante. Ser guiado pela razão agora significa dirigir a ação de alguém de acordo com os planos ou padrões que se tem construído seguindo os cânones do procedimento racional, por exemplo, estar procedendo de acordo com

²⁸⁴ TAYLOR, Charles. *Leading a Life*. In: CHANG, Ruth. *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Cambridge, 1997, p. 171.

²⁸⁵ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 15.

cálculos claros, ou estar obedecendo a uma lei que alguém prescreveu para si mesmo de acordo com as exigências da razão.²⁸⁶

A partir dessa visão de razão, surgiram várias vertentes da ética procedural: Entre os clássicos, o filósofo canadense coloca tanto o Utilitarismo quanto o Kantismo no mesmo patamar. Segundo ele, ambos apoiaram princípios unívocos como critérios da ação, desejo e razão, respectivamente. Na filosofia contemporânea, Taylor cita Habermas, John Rawls, entre outros. O que estas diferentes posições têm em comum é a tentativa de propor uma teoria ética baseada no critério de universalidade com a tentativa de ir além da diversidade de bens para uma posição fundamental de razão prática baseada em um modelo claro e distinto de racionalidade. Para o nosso autor, essa tentativa tem se mostrado unilateral e é preciso que denunciemos as bases dessas posições para propormos uma visão de razão prática sustentável.

A nossa interpretação da crítica do filósofo canadense é que todas essas posições estão alicerçadas em uma visão de moralidade e não de eticidade. O percurso histórico que fizemos no capítulo anterior nos possibilitou perceber que a constituição moral da sociedade moderna desde o século XVII, com o descrédito das antigas hierarquias, possibilitou uma ética voltada mais para o dever do que para o bem viver. A opção por uma teoria do contrato social e o predomínio da razão instrumental fez com que muitos pensadores entendessem a moralidade como um conjunto de normas julgadas racionalmente como sendo o desejável para as ações morais. A filosofia moral moderna passou a estar baseada em uma ‘concepção legal de ética’²⁸⁷.

Concebe-se a moralidade apenas como um guia para a *ação*. Acredita-se que ela se refira somente ao que é certo fazer e não ao que é bom ser. De maneira correlata, a tarefa da teoria moral é identificada antes como a definição do conteúdo da obrigação do que da natureza do bem viver.²⁸⁸

Nessa perspectiva, a noção de *bem* perde a força que tinha para dar lugar ao que é *certo*. A crítica de Taylor, contudo, não se ocupa em propor uma nova inversão e voltarmos para uma noção de razão prática guiada pela noção de bens de vida, mas antes afirma que optar pelo certo em detrimento do bem é perder de vista o elo significativo das ações humanas, é cair em inarticulação. A filosofia moral contemporânea pode ser vista como ética da inarticulação porque “essas teorias

²⁸⁶ TAYLOR, Charles. *Justice After Virtue*. In: HORTON, John; MENDUS, Susan (Ed.). *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. University of Notre Dame Press, 1994, p. 25-26.

²⁸⁷ Para compreender melhor o desenvolvimento histórico dessa postura legal, ver o influente texto de Elizabeth Anscombe. ANSCOMBE, Elizabeth. Modern Moral Philosophy. In: *Human Life, Action and Ethics: Essays by G. E. M. Anscombe*. Imprint Academic, 2005, pp. 26-42.

²⁸⁸ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 110.

suprimem o bem como elo articulador do sentido das regras que definem o certo”²⁸⁹.

A tarefa do filósofo canadense, portanto, será redefinir a noção de bem como elo articulador de nossas ações, mostrando que a opção pela ética procedural não é capaz de compreender realmente a vida ética e propor um debate moral rico quando enfrentamos dilemas morais sérios, porque ela não nos deixa enxergar que no interior do debate reside uma diversidade de bens em jogo que não devem ser colocados fora do discurso somente por suas configurações morais serem tidas como problemáticas. Pois essa diversidade forma a principal articulação do debate, o pano de fundo de nossas ações morais são justamente os bens de vida que as conduzem e não podemos simplesmente descartá-los. De acordo com Taylor:

Este ideal distorce a razão prática para além de todo reconhecimento. Pela sua própria natureza, a razão prática pode somente funcionar dentro do contexto de alguma compreensão implícita do bem, seja ela aquela mediada por uma prática para o qual este bem é interno ou pelas práticas que contribuem para ele como causa e constituinte, ou pelo contato com modelos paradigmáticos, na vida ou estória, ou de qualquer forma. O erro do racionalismo moderno é acreditar que tal pensamento deva ser inevitavelmente um prisioneiro do *status quo*, que nosso entendimento moral pode somente ser revisionista à custa de ser desengajado.²⁹⁰

A nossa discussão até aqui teve como objetivo resgatar, a partir de uma compreensão histórico-hermenêutica da modernidade, as bases para a compreensão de racionalidade, epistemologia e moralidade de forma mais alargada e corporificada do que essa proposta inarticulada que tem predominado em nossa sociedade.

A nossa constatação é a de que o nosso autor, partindo dessa crítica às bases que consolidaram o que hoje chamamos de modernidade, quer entrar em acordo com a história que nos constituiu como homens modernos para, a partir daí, compreender que identidade moderna é essa, cujas principais características não têm precedentes na história e que ainda contorna a nossa interpretação de nós mesmos, o nosso modo de agir e o nosso modo de nos relacionar uns com os outros.

Com isso, esperamos defender nos próximos capítulos um possível caminho de resposta para os alicerces dessa modernidade a partir de uma ontologia moral que fundamenta a proposta de razão prática do nosso autor, tendo em vista um debate mais rico e intenso sobre o problema da ação e do reconhecimento em suas estruturas hermenêuticas de base.

²⁸⁹ Ibid. p. 123.

²⁹⁰ TAYLOR, Charles. Justice After Virtue. In: HORTON, John; MENDUS, Susan (Ed.). *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. University of Notre Dame Press, 1994, p. 35.

CAPÍTULO 3 – AS BASES DE UMA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA REALISTA

O nosso objetivo neste terceiro capítulo é evidenciar as bases da antropologia filosófica desenvolvida pelo filósofo canadense para a compreensão de ação e razão prática. Segundo ele, a antropologia filosófica tem sido sua “tarefa monomaníaca”²⁹¹ desde a juventude com a obra *The Explanation of Behaviour*, cuja definição de antropologia filosófica é dada como “o estudo das categorias básicas necessárias para descrever e explicar o homem e seu comportamento”²⁹².

A nossa defesa é a de que há uma preocupação pelas configurações incontornáveis do ser humano no arcabouço filosófico do nosso autor que ultrapassam a dimensão histórica e contingente de cada sujeito singular e mostra algumas características perenes para a compreensão do que é ser humano, tendo em vista o caráter de significância que pode ser considerado um dos alicerces da investigação de Taylor. Como afirma Nicholas Smith, “no coração do projeto de Taylor está a convicção de que a realidade humana é estruturada, e em algum sentido constituída, por camadas de significado. Este é o primeiro princípio de sua antropologia filosófica”²⁹³.

Não obstante, essas características peculiarmente humanas têm sido estudadas por duas vertentes fundamentais e o nosso intuito aqui é mostrar que apenas uma delas é capaz de refletir profundamente sobre o conceito de pessoa. A preocupação do filósofo canadense é com um modo de explicação do conceito de pessoa que leve em conta a dimensão significativa dos propósitos humanos. Pois é preciso ir além dos reducionismos científicos que tentam enquadrar o conceito de pessoa de forma unilateral, para que tenhamos uma visão mais ampla das fontes morais que configuram a existência humana.

Em seu artigo *The Concept of a Person*, Taylor mostra claramente que há dois modos de compreender o conceito, um é o modelo científico, que anseia entender como nós somos capazes de explicar o comportamento humano, e o outro modelo é aquele que envolve um discurso prático-moral, que está em busca do que é uma forma de vida boa/decente/aceitável.

Ele entende que o primeiro modo de compreensão de pessoa está ainda enraizado nas transformações epistemológicas do século XVII, marcada pela noção de consciência representativa. Nesse período, “ser uma pessoa significa ter consciência,

²⁹¹ TAYLOR, Charles. *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 1.

²⁹² TAYLOR, Charles. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 4.

²⁹³ SMITH, Nicholas. *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*. Blackwell: Polity, 2002, p. 18.

onde consciência é vista como um poder de configurar representações das coisas”²⁹⁴, como vimos no capítulo anterior.

Nesse tipo de abordagem, a natureza da agência humana é vista de modo não problemático. A diferença entre os agentes humanos e os animais é vista apenas em nível de realização de critério, e não de distinção qualitativa. Nesse sentido, a possibilidade de se afirmar os seres viventes como máquinas complexas tornou-se não só possível com Descartes, mas é o que tem vigorado em nossos dias, com a ideia de que o comportamento pode ser explicado como um comportamento adaptativo altamente complexo. Pois estamos apenas reagindo adaptativamente às exigências do entorno. A nossa capacidade distintiva está simplesmente em nosso poder estratégico de “clarificar e distinguir representações”²⁹⁵.

Entretanto, Taylor entende que esse modo de compreender pessoa e agência humana é “sintoma de uma grande confusão intelectual”²⁹⁶. Porque, segundo ele, “nós não podemos simplesmente identificar agentes por uma realização de critério, nem assimilar animais a máquinas”²⁹⁷, porque nós somos agentes para os quais as coisas que lidamos nos importam e não estamos desprendidos dessa importância. Isso quer dizer que “nós podemos atribuir propósitos, desejos, aversões às coisas que nos importam em um sentido forte, original”²⁹⁸.

Assim sendo, o nosso autor quer compreender o conceito de pessoa não a partir da noção de consciência, mas sim daquilo que tem significação importante (*import*) para o sujeito. É necessário, portanto, partir de outra concepção de consciência, uma que é vista “na forma characteristicamente humana, como aquilo que nos atém quando nós viemos a formular a significância das coisas para nós. O que nos capacita ter uma visão articulada de nosso *self* e mundo”²⁹⁹.

Há, portanto, várias matrizes de compreensão do ser humano que procuram lançar as bases da antropologia filosófica, ele cita a matriz biológica, sociobiológica, entre outras, mas a pergunta que ele mesmo se faz é: “Estas matrizes de autocompreensão explicam algo importante sobre nosso comportamento nestes domínios?”³⁰⁰

²⁹⁴ TAYLOR, Charles. The Concept of a Person. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 98.

²⁹⁵ Ibid. p. 104.

²⁹⁶ Ibid. p. 98.

²⁹⁷ Ibid. p. 98.

²⁹⁸ Ibid. p. 99.

²⁹⁹ Ibid. p. 100.

³⁰⁰ TAYLOR, Charles. The “Weak Ontology” Thesis, in *The Hedgehog Review*, Vol. 7, N. 2, p. 35-42, 2005, p. 36.

A resposta de Taylor é que o grande problema em adotar apenas uma dessas matrizes é que elas, apesar de explicarem algumas importantes reações do comportamento humano, não conseguem dar conta do caráter de significância que nós conferimos às coisas ao nosso redor. Além do mais, a opção por uma delas gera uma visão reducionista de pessoa e leva ao esquecimento de que, apesar da busca pelo caráter neutro de suas afirmações, “estas matrizes são culturais e variam entre sociedades”³⁰¹.

O fato é que explicações puramente biológicas ou puramente sociais são extremamente insuficientes para a explicação da natureza humana. Taylor cita o exemplo da violência no trato puramente biológico, em que se reconhece a violência como uma questão hormonal do indivíduo. Para ele, apesar de a química corporal ser extremamente importante para compreender certas reações, até mesmo as de violência, ela não é capaz de mostrar o caráter “respondente”³⁰² do indivíduo. Ele afirma que “não é que a química corporal não seja um fator crucial, mas que ela nunca opera sozinha na vida humana, mas somente através dos significados que as coisas têm para nós”³⁰³. Nesse sentido, é preciso levar em conta os fatores metabiológicos para a explicação do comportamento humano. Porque:

Um fato crucial sobre um *self* ou pessoa que sobressai de tudo isso é que ele não é um objeto no sentido comumente entendido. Não somos um *self* da mesma maneira como somos organismos, nem temos um *self* tal como temos um coração e um fígado. Somos seres vivos com esses órgãos de uma forma bem independente de nossas autocompreensões ou autointerpretações, ou dos sentidos que as coisas têm para nós. Mas só somos um *self* na medida em que nos movemos num certo espaço de indagações, em que buscamos e encontramos uma orientação para o bem.³⁰⁴

Para evidenciar essa condição do *self*, visitaremos as bases da antropologia filosófica de Taylor tendo em vista as fontes ontológicas cruciais que constituem esse indivíduo de significância. A explicitação dessas fontes ontológicas se aproxima muito da ideia desenvolvida por Martin Heidegger³⁰⁵ de ontologia fundamental, em que o mundo vivido deve ser descrito fenomenologicamente a partir da própria autocompreensão do sujeito, não só da sua realidade, mas de si mesmo. Segundo Ernildo Stein, Heidegger desenvolve uma hermenêutica fenomenológica em que se

³⁰¹ Ibid. p. 36.

³⁰² Taylor desenvolve essa tese em: TAYLOR, Charles. *The Concept of a Person*. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

³⁰³ TAYLOR, Charles. The “Weak Ontology” Thesis, in *The Hedgehog Review*, Vol. 7, N. 2, p. 35-42, 2005, p. 36.

³⁰⁴ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3^a ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 52.

³⁰⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 7. ed. Petrópolis, RJ; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2012.

tomamos como pressuposto que “filosofar é atravessar a existência, então, o primeiro passo deve ser uma ontologia fundamental”³⁰⁶.

Para a enunciação dessa hermenêutica ontológica que Taylor apoia, evidenciaremos o que constitui a ontologia do humano desenvolvida por ele a partir de três pontos entrelaçados do existir humano, o primeiro é o da linguagem e dialogicidade, o segundo é o caráter social e livre do sujeito e o terceiro é a formação da identidade do sujeito pela exigência de reconhecimento no espaço público. O desenvolvimento dessa ontologia do humano nos possibilitará a passagem para uma ontologia moral cujas noções de interpretação e avaliação serão características essenciais para o desdobramento de uma filosofia moral realista direcionada aos *hiperbens* (*hypergoods*), como ele nomeia.

3.1 A defesa de uma ontologia do humano

De acordo com o nosso autor, viver humanamente é viver uma vida de sentido e articulada. O existir humano está alicerçado pelo pano de fundo que o sustenta e por nossas intuições morais. Esse movimento de articulação do sentido que constitui a ontologia do humano desenvolvida pelo filósofo canadense. A nossa tarefa aqui será evidenciar as *fontes ontológicas* que animam as vidas e constituem o mundo dos agentes morais, será fazer uma “descrição fenomenológica da existência”³⁰⁷, que é própria do conceito de ontologia, como acena Ernildo Stein. Em *Sources of the Self*, Taylor reitera mais ainda, que não quer apenas fazer uma explicação fenomenológica da identidade, mas sim examinar os limites do concebível na vida humana, uma explicação de suas “condições transcendentais”³⁰⁸.

Para isso, identificamos a linguagem e o seu caráter dialógico; a dimensão social e livre do sujeito como condições para a formação autêntica de sua identidade e, por fim, a exigência de reconhecimento como necessidade fundamental do sujeito.

3.1.1 O homem como um agente linguístico e dialógico

O tema da linguagem tem um caráter central na antropologia filosófica de Charles Taylor porque vai ao encontro da valorização da expressividade destacada por ele. A linguagem nessa perspectiva é vista não como uma capacidade apenas do sujeito,

³⁰⁶ STEIN, Ernildo. *Racionalidade e existência: o ambiente hermenêutico e as ciências humanas*. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2008, p. 97.

³⁰⁷ Ibid. p. 90

³⁰⁸ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 49.

mas como constitutiva da formação da identidade do sujeito na e pela linguagem. Nessa perspectiva, avaliaremos neste texto a nossa condição de agentes linguísticos coroando a discussão com o nosso caráter dialógico, já preparando o caminho para uma ideia importante na filosofia de Taylor, que é a de que não podemos ser seres autênticos do ponto de vista monológico, pois somos seres que se constituem com os outros no mundo.

A nossa intenção é mostrar que essa condição antropológica do humano é um passo importante para a compreensão de uma estrutura hermenêutica que se instaura não só no âmbito da razão prática, como coroação do existir humano em sociedade, mas faz parte da identidade do sujeito, que não podendo ser atomizado, deve se constituir no caráter expressivo e holista da linguagem.

Assim sendo, faz-se necessário ressaltar ainda que a importância da questão da linguagem na filosofia de Charles Taylor não se fecha ao âmbito puramente acadêmico, pois grande parte de sua compreensão e das opções teóricas para o desenvolvimento desse assunto estão profundamente enraizadas em sua história pessoal. Em uma entrevista concedida a Philippe de Lara³⁰⁹, ele afirma que a grande diferença entre os anglófonos e francófonos no Canadá reside na concepção de linguagem e, consequentemente, na compreensão de pessoa. Enquanto os anglófonos possuem uma visão instrumental e utilitária da linguagem, como meio de comunicação apenas, os francófonos enraizaram uma concepção mais rica de linguagem que envolve a constituição da identidade dos indivíduos como participantes de um povo, uma nação. Para os últimos, a linguagem não é mais um meio ou instrumento de comunicação, mas parte constituinte da sociedade, cuja identidade vai se formando e transformando de acordo com as formas de vida ali envolvidas. O nosso autor admite ser adepto desta última visão.

Não é sem razão, portanto, as opções teóricas de Taylor por Herder, Heidegger e Wittgenstein para a compreensão da linguagem. Todos esses filósofos, por mais distantes que possam estar, adotam uma postura “expressivo-constitutiva”³¹⁰ de linguagem que escapa dos moldes de uma instrumentalização desta.

Em geral, as teorias da linguagem sempre estiveram inflamadas por uma compreensão designativa, como em Agostinho, e, posteriormente, por uma concepção

³⁰⁹ TAYLOR, Charles. *De L'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance*. In: LAFOREST, Guy; LARA, Philippe de. (Ed.). *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris: Les Éditions du CERF, 1998, p. 357.

³¹⁰ TAYLOR, Charles. Heidegger, Linguagem e Ecologia. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 116.

representacional de linguagem, ao se basear em uma epistemologia fundacionista e representacionista da realidade. Não obstante, o final do século XVIII – com Johann G. Herder e outros teóricos que o seguiram, como Humboldt – é marcado por uma nova compreensão de sujeito e linguagem que não se fecha em sua condição designativa ou descriptiva, mas sim traz à tona que existir humanamente nos envolve por inteiro, o que nos leva a compreender o sujeito não mais como indivíduo atomizado e independente de seus elos de significações, mas como agente livre que é constituído pelo entorno que lhe afeta, mas também por aquilo que ele interpreta de si mesmo.

Nessa perspectiva, uma nova compreensão de linguagem irrompeu. Taylor em seu texto *The importance of Herder*, relata-nos o caráter revolucionário da teoria da linguagem do filósofo alemão que busca escapar dos grilhões da epistemologia moderna, que sendo moldada pelo racionalismo e empirismo compreendia a linguagem instrumentalmente sem levar em conta o pano de fundo que a constituía.

Taylor identifica essa teoria instrumental da linguagem como teoria HLC (Hobbes, Locke e Condillac), marcada por uma compreensão unilateral, que, ao perceber a linguagem como instrumento do sujeito para lidar com as coisas no mundo – cujos significados são desprendidos desse sujeito falante, pois são preexistentes –, consolida uma teoria que de certa forma dominou o nosso cenário intelectual, que ainda insiste em buscar por um elo objetivo entre signos e significados sem nenhum tipo de interação afetiva do sujeito no uso da linguagem.

Não obstante ter sido o século XVIII marcado por uma noção de linguagem expressiva, o século XX foi também marcado por uma retomada de uma compreensão designativa de linguagem propiciada pela filosofia analítica. Nesse clima em Oxford nos anos 50, Taylor encontra no segundo Wittgenstein, Heidegger e Merleau-Ponty seus aportes teóricos para o desenvolvimento do caráter significativo da linguagem.

No artigo *Phenomenology and Linguistic Analysis*³¹¹ (1959), Taylor já faz um esforço de se situar fora da compreensão comum de análise linguística que vigorava na década de 50. A partir daí, a sua aproximação com o último Wittgenstein tornou-se cada vez mais marcante em seu pensamento. A contribuição do filósofo austríaco pode ser considerada como um novo paradigma apropriado para a compreensão da linguagem no clima logicista de Oxford. O nosso autor percebeu com a leitura das *Investigações filosóficas* que a tentativa de clarificação dos significados proposta pelos filósofos da linguagem até aquele momento, como Gilbert Ryle, Austin e outros filósofos, não dava

³¹¹ TAYLOR, Charles; AYER, A. J. Phenomenology and Linguistic Analysis, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volume 33, p. 93-110, 1959.

conta de explicar de fato a nossa linguagem ordinária, pois carecia de significância e uma compreensão mais abrangente dos modos linguísticos tal como aconteciam na vida cotidiana.

Segundo Nicholas Smith, “o último Wittgenstein mostrou que os discursos anteriores acerca dos significados não foram apropriados como ferramentas para elucidar o significado de muitas expressões linguísticas ordinárias. Longe de clarificar seu significado, tais modelos chegaram mesmo a obscurecer ou distorcê-los”³¹². Nessa perspectiva, Taylor viu um caminho menos reducionista na abordagem do filósofo austríaco, o que fez com que ele se voltasse para uma compreensão mais alargada da linguagem humana.

Nessa procura de maior profundidade para a compreensão da linguagem, a figura de Merleau-Ponty também foi marcante. Resgatando aqui a interpretação do fenomenólogo francês da expressão corporificada da linguagem, podemos afirmar que, em consonância com o seu pensamento, Taylor quer recolocar a linguagem numa corrente significativa, por isso sua busca será por ultrapassar tanto o intelectualismo quanto o empirismo pela noção de que “*a palavra tem um sentido*”³¹³, como afirma o pensador francês.

A fala, para Merleau-Ponty, possui uma potência de significação própria. O dualismo entre signo e significação no estudo da linguagem não se sustenta no próprio movimento de expressão do indivíduo que não representa aquilo que fala, mas sim expressa significação no próprio ato de fala. Para ele, a fala não é o símbolo do pensamento, mas ambos estão englobados um no outro, o sentido é tomado na palavra e a palavra é a existência do sentido. A palavra não é o *invólucro vazio*³¹⁴ do pensamento como pretendem as teorias intelectualistas da linguagem.

Merleau-Ponty elenca, portanto, duas caracterizações da linguagem e da fala que evidenciam a explicação ontológica que Taylor está defendendo aqui, a partir da filosofia da linguagem de Herder, a saber: Primeiro, a fala não é o signo do pensamento. Segundo, tanto a fala quanto o pensamento estão envolvidos um no outro. O sentido está enraizado na fala, e a fala é a existência exterior do sentido. De acordo com o fenomenólogo francês:

“É preciso que de uma maneira ou de outra, a palavra e a fala deixem de ser uma maneira de designar o objeto ou o pensamento para se tornarem a presença desse pensamento no mundo sensível e, não sua vestimenta, mas

³¹² SMITH, Nicholas. *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*. Blackwell: Polity, 2002, p. 20.

³¹³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. 4. ed. Martins Fontes: São Paulo, 2011, p. 241. (Grifo do autor)

³¹⁴ Ibid. p. 240.

seu emblema ou seu corpo”³¹⁵. O que torna “a fala como um verdadeiro gesto que contém seu sentido, assim como o gesto contém o seu. É isso que torna possível a comunicação”³¹⁶. Por fim, “a fala é, dentre todas as funções do corpo, a mais estreitamente ligada à existência em comum ou, como diremos, à coexistência”³¹⁷.

Em certa medida nós, modernos, fomos marcados imensamente pela compreensão intelectualista e empirista da linguagem, mas, como vimos com Merleau-Ponty, é preciso superar o império da razão instrumental, que tem dominado todos os âmbitos do existir humano e repensar a linguagem como uma das expressões corporificadas da existência do sujeito falante.

Para o pensador francês, “vivemos em um mundo no qual a fala está *instituída*”³¹⁸. Talvez esse seja o motivo pelo qual há tantas distorções em relação a ela e certo descrédito e negligência, mas é preciso repreender a ver o mundo a partir daquilo que é mais ordinário, para compreendermos que a nossa existência não é composta apenas de especulações e ideias, mas de carne, corporeidade. Por isso, ele afirma que a “nossa visão sobre o homem continuará a ser superficial enquanto não reencontrarmos, sob o ruído das falas, o silêncio primordial, enquanto não descrevermos o gesto que rompe esse silêncio. A fala é um gesto, e sua significação um mundo”³¹⁹. Pois, “sob a significação conceitual das falas existe uma significação existencial que não é apenas traduzida por elas, mas que as habita e é inseparável delas”³²⁰.

Não é sem razão, portanto, o esforço de resgate por uma compreensão holista e expressivista de significado ter marcado os últimos séculos. Segundo Taylor:

Nesse contexto, podemos perceber que todo esforço de recuperação do pano de fundo tinha de se opor à essência de um importante componente da cultura moderna: a epistemologia tão prontamente associada à revolução científica. Na realidade, parte do que hoje reconhecemos como os mais importantes desenvolvimentos filosóficos dos dois últimos séculos tende a essa recuperação, culminando de diferentes maneiras na obra de Heidegger e de Wittgenstein (que também podemos citar a notoriedade de Merleau-Ponty) para citar as variantes mais celebradas.³²¹

Para o nosso autor, Herder foi muito importante para a compreensão da crítica a essa corrente de pensamento, cujo *Ensaio sobre a origem da linguagem* de 1772 terá uma importância seminal para o entendimento da linguagem. Neste ensaio, em que Herder critica a opção de Condillac por uma teoria *a priori* dos significados – cujo

³¹⁵ Ibid. p. 247.

³¹⁶ Ibid. p. 249.

³¹⁷ Ibid. p. 222.

³¹⁸ Ibid., p. 250.

³¹⁹ Ibid., p. 250.

³²⁰ Ibid., p. 248.

³²¹ TAYLOR, Charles. A importância de Herder. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 104. (Adendo nosso)

significado não era formado em sociedade e no diálogo, mas era uma condição originária do sujeito, em que a dimensão linguística era vista “como instrumento, um conjunto de relações que podemos usar para construir ou controlar coisas”³²² – marcará uma nova concepção de linguagem em que a dimensão expressiva não constitui um caráter adicional de apropriação do sujeito, mas sim um caráter constitutivo. O próprio Herder nos fala:

Estes sons são muito simples. Se eles são articulados e explicados no papel como interjeições, então as mais opostas sensações tem quase uma expressão singular. Um brando “ah!” pode soar tanto como uma voz do amor que se desvanece quanto um som de afundar-se em desespero. Um ardente “oh!” pode ser tanto uma manifestação de súbita alegria quanto soar como a explosão de uma impetuosa ira, tanto da admiração quanto da lamentação veemente. Por acaso existem esses sons tão somente para serem representados no papel como interjeições? A lágrima que paira neste olhar sombrio, apagado, sequioso de consolo – quão tocante ele está no quadro inteiro da face melancólica. Tomada por si só é uma gota fria de água!, colocada sob o microscópico e... – eu não quero saber o que isto pode ser. Esta respiração ofegante, este suspiro incompleto que morre tão comovente sobre o lábio contraído de dor: apartados de todos os seus vivos auxiliares e tendereis a um vazio sopro de ar. Por acaso pode ocorrer de outro modo com as vozes do sentimento? Em seu vivo contexto, no quadro inteiro da natureza em que atua, acompanhada por muitas outras manifestações, elas são comoventes e autossuficientes. Mas separadas, arrancadas, de todas elas, privadas de sua vida, elas não são, certamente, nada além de puras cifras.³²³

Nessa perspectiva, o homem não é só um ser de linguagem, mas um agente linguístico em que revela a sua identidade por meio dela, mas também é formado por ela. Esse ensaio é de crucial importância para compreendermos a opção teórica de Taylor. Nele, Herder enfatiza que a origem da linguagem não pode ser simplesmente um atributo divino nem um atributo instintivo de nossa condição, mas sim uma invenção humana, pois ela se forma e transforma na medida em que participamos de determinada cultura, ajudamos a constituir a identidade do que ele chama de *Volk*, povo. Segundo Taylor, a grande contribuição do período romântico “é que nós precisamos de uma linguagem no sentido mais amplo para descobrir nossa humanidade, e que esta linguagem é algo que nós temos acesso através da comunidade”³²⁴.

Assim sendo, a linguagem torna-se expressividade porque ela tem em si o papel de articulação, pois sons inarticulados não nos informam nada. A grande preocupação do filósofo alemão é por essa condição articuladora que nos capacita formar identidades e não apenas sermos usuários de determinada linguagem. Pois, “se não há, além disso,

³²² Ibid. p. 103.

³²³ HERDER, Johann Gottfried. *Philosophical Writings*. Cambridge University Press, 2002, p. 67-68.

³²⁴ TAYLOR, Charles. Why Do Nations Have to Become States? In: LAFOREST, Guy. (Ed.) *Reconciling the Solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, p. 46.

uma inteligência capaz de empregar o som com um propósito, então, eu não vejo o modo como a linguagem mencionada conforme a natureza se converte em linguagem humana, intencionada”³²⁵.

Assim sendo, a linguagem não pode ser vista como condição originária do sujeito, cujas características já são dadas *a priori*, mas sim como características constituídas em sociedade e em individualidade. Isso nos leva à constituição histórica de nossa agência enquanto seres linguísticos, cujo atributo de “reflexividade” (*Besonnenheit*) é a condição de “expressão ou personificação de certo tipo de consciência de si e das coisas, peculiar ao homem como usuário da linguagem”³²⁶. Nesse movimento expressivo, há uma condição de abertura constitutiva na linguagem que nos capacita a compreensão de nós mesmos e do nosso entorno. De acordo com Taylor:

A linguagem não é meramente um conjunto de signos que possuem significado em virtude de se referirem a algo; ela é o veículo necessário de certa forma de consciência, que é caracteristicamente humana, a apreensão distinta das coisas que Herder chama de reflexão (*Besonnenheit*). Em outros termos, as palavras não apenas fazem referência, mas também são sedimentos de uma atividade que vem a ser a forma humana de consciência.³²⁷

Essa atividade de que o filósofo canadense nos fala resguarda para si um pano de fundo implícito que nunca será totalmente conhecido. Pois a dimensão significativa da linguagem tem um caráter profundamente enigmático que, encarnado no mundo do sujeito e do seu entorno, só se revela na expressão manifesta, mas que não se desvela por completo.

As teorias expressivas mantêm parte do mistério em torno da linguagem. A significação expressiva não pode se separar completamente do meio, porque ela somente se manifesta nele. O significado de uma expressão não pode ser explicado por sua relação com outra coisa, senão unicamente mediante outra expressão. Consequentemente, o método de isolar termos e traçar correlações não pode funcionar com a significação expressiva.³²⁸

Nesse movimento de velamento e desvelamento do pano de fundo em que a atividade linguística está envolvida, as figuras de Heidegger e Wittgenstein serão de crucial importância para a nossa compreensão de linguagem como abertura e como constituída por formas de vida que ultrapassam a noção objetiva que pretende a teoria designativa da linguagem. Taylor afirma seguindo a concepção heideggeriana de trazer-à-luz que:

³²⁵ HERDER, Johann Gottfried. *Philosophical Writings*. Cambridge University Press, 2002, p. 74-75.

³²⁶ TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 30.

³²⁷ TAYLOR, Charles. *Hegel*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 40.

³²⁸ TAYLOR, Charles. Language and Human Nature. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 221.

se é verdade que o homem, quer o saiba ou não, encontra na linguagem a morada própria de sua presença, então uma experiência que façamos com a linguagem haverá de nos tocar na articulação mais íntima de nossa presença.³²⁹

Nesse sentido, a realização do homem está diretamente relacionada à sua condição de agente linguístico, pois, sendo um ser de significações, não há como evitar as propriedades relacionadas aos sujeitos para uma descrição expressiva de significação. Pois, “a expressão é a faculdade de um sujeito; as expressões manifestam coisas e, portanto, remetem-nos em essência aos sujeitos para os quais essas coisas podem ser manifestas”³³⁰. O que põe em xeque as teorias designativas ou delimitativas do significado que pretendem colocar as significações das palavras não em seu uso em sociedade e também expressivo do sujeito, mas na associação de elementos neutros.

Em *Hegel's Philosophy of Mind*, Taylor reitera a nossa discussão aqui, relembrando-nos que “as novas teorias da significação, que começam talvez com a crítica de Herder a Condillac, envolvem uma mudança fundamental para a nossa compreensão de linguagem e, consequentemente, de identidade. Pois elas passam a reconhecer a natureza especial das atividades humanas que revelam coisas de uma maneira especial. Chamemo-las de atividades expressivas, que também são atividades corporais”³³¹. A partir dessa mudança, de que já temos falado, o papel da linguagem expressiva ganha novo destaque e “o pensamento, isto é, o tipo claro e explícito de pensamento que necessitamos para forjar novas criações, novas relações de significação, passa a ser explicado a partir da expressão”³³².

Essa noção será importante para compreendermos que o sujeito está lançado em uma rede de significações explícitas e implícitas que constituem sua autocompreensão. A nossa ação no mundo constitui o nosso modo de ser nele e a linguagem possui um papel imprescindível, pois ela é o elo de articulação de sentido do sujeito. Assim sendo, Taylor rompe com a noção tradicional de homem racional como possuidor do *logos* para a ideia de que o homem é ao mesmo tempo criador e criado por essa rede de significações. A linguagem, já na acepção heideggeriana, é vista “como aquilo que dá acesso aos significados. A linguagem desvela.”³³³

³²⁹ TAYLOR, Charles. Heidegger, Linguagem e Ecologia. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 121.

³³⁰ TAYLOR, Charles. Language and Human Nature. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 221.

³³¹ TAYLOR, Charles. Hegel's Philosophy of Mind. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 91.

³³² Ibid. p. 91.

³³³ TAYLOR, Charles. Heidegger, Linguagem e Ecologia. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 126.

E esse acesso só pode ser realmente efetivado se realizado em uma instância conversacional. Pois não há significação nessa teoria expressivo-constitutiva se não houver um relacionamento dialógico. E isso não significa apenas a capacidade que temos de nos comunicar, porque certamente isso seria aceito por qualquer teoria, mas sim na exigência de que só nos constituímos em comunidade. Taylor afirma que:

A característica comum da vida humana que ele quer evocar é o seu caráter fundamentalmente dialógico. Tornamo-nos agentes humanos completos, capazes de entender a nós mesmos e, portanto, de definir uma identidade através de nossa aquisição de linguagens humanas ricas de expressão.³³⁴

Por conseguinte, essa morada da existência humana que se dá na e por meio da linguagem só se efetiva nessa relação dialógica. Pois, “o *locus* primeiro e inescapável da linguagem é o intercâmbio entre interlocutores. A linguagem envolve certos tipos de vínculos com o outro”³³⁵. Assim sendo, só há linguagem se houver uma comunidade linguística e só há realização autêntica da identidade humana se os outros significativos não forem contingências do meu existir, mas uma exigência.

O filósofo canadense desenvolve essa questão especialmente em um texto intitulado *The Dialogical Self* em que mostra, por influência do teórico literário russo Mikhail Bakhtin, que uma das características centrais da linguagem é a da ação comum, em que “o diálogo torna-se o centro de compreensão da vida humana e chave indispensável para sua compreensão, o que requer um entendimento transformador da linguagem”³³⁶.

Pois, com essa compreensão de agente linguístico, nós podemos colocar as coisas no espaço público e tornar a ação dialógica não uma experiência privada, mas pública. Segundo o nosso autor, “uma ação é dialógica quando ela é efetivada por um agente integrado, não-individual. Estas ações são constituídas como tal por um entendimento compartilhado entre aqueles que constituem o agente comum”³³⁷.

A ideia do nosso autor, portanto, de apoiar uma ação dialógica busca romper com a noção predominante de um *self* monológico que, apesar de construir sua linguagem com os outros, não preconiza as relações intrínsecas entre a constituição da linguagem, da identidade e do espaço público. Segundo ele,

Esta cegueira em relação ao espaço público é claramente outra consequência da tradição epistemológica, que privilegia uma reconstrução do conhecimento como uma propriedade do indivíduo crítico. Ela nos faz tomar

³³⁴ TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011, p. 42.

³³⁵ TAYLOR, Charles. Heidegger, Linguagem e Ecologia. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 124.

³³⁶ TAYLOR, Charles. The Dialogical Self. In: GOODMAN, Robert F; FISHER, Walter R. (Eds.). *Rethinking Knowledge: Reflections Across the Disciplines*. Albany: SUNY Press, 1995, p. 65.

³³⁷ Ibid. p. 63.

o ponto de vista do observador monológico não apenas como uma norma, mas de alguma forma como o modo que as coisas realmente estão com o sujeito. E isto é catastroficamente errado.³³⁸

Todo o empreendimento do filósofo canadense será escapar dessa visão e possibilitar uma compreensão da identidade humana que se realiza em comunidade, não apenas em relação à necessidade que o indivíduo tem de se relacionar com os outros para alcançar maturidade, mas em relação à sua condição de autorrealização humana a partir de um relacionamento com os seus outros significativos. Pois, os outros nos constituem e nós também os constituímos.

Nesse sentido, Taylor apoia a noção cunhada por Georg Mead de “outros significativos” como exigência de um sujeito que somente vive em relação. Mas se afasta do autor norte-americano, em outra perspectiva, por acreditar que sua teoria “deixa de capturar o modo como o “eu” é constituído como identidade definida por sua posição no espaço da ação dialógica”³³⁹, ou seja, esse caráter do indivíduo não é simplesmente uma condição preexistente de formação do “eu”, pois “o *self* não preexiste a toda conversação, como na velha visão monológica, ele surge dentro da conversação, porque esse tipo de ação dialógica por sua natureza marca um lugar para o novo interlocutor que está sendo integrado dentro dele”³⁴⁰.

Ao se afastar de Mead, portanto, Taylor se aproxima de Wilhelm von Humboldt por ter compreendido bem como a linguagem somente se dá na conversação. De acordo com o nosso autor:

Humboldt comprehendeu a maneira como a linguagem é feita e refeita na conversação, mas também viu como a própria natureza de uma conversação requer um reconhecimento de falantes individuais e de suas diferentes perspectivas. Não se pode pensar na situação de fala como sendo constituída de monólogos causalmente relacionados; mas ela também não pode ser tomada como o arranjo de um superassunto ou como o desdobramento de uma estrutura. Um espaço comum é constituído por falantes que trazem suas perspectivas e, para esse objetivo, os falantes devem permanecer sempre ao menos tacitamente conscientes delas.³⁴¹

Para o nosso autor, Humboldt será um teórico de extrema importância para a compreensão da linguagem em uma rede de interlocução como uma condição transcendental do sujeito se afirmar. Pois, esse pano de fundo tácito constitui-se na própria linguagem dos outros em que estamos envolvidos. Como afirma o filósofo

³³⁸ TAYLOR, Charles. *Theories of Meaning*. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 259.

³³⁹ TAYLOR, Charles. The Dialogical Self. In: GOODMAN, Robert F; FISHER, Walter R. (Eds.). *Rethinking Knowledge: Reflections Across the Disciplines*. Albany: SUNY Press, 1995, p. 64.

³⁴⁰ Ibid. p. 64.

³⁴¹ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 55. Nota 12.

canadense: “o contexto original e (ontogeneticamente) incontornável desse relacionar é o contexto face a face no qual chegamos concretamente a um acordo. Somos introduzidos na linguagem ao ser levados a ver as coisas tal como as veem nossos tutores”³⁴².

Para finalizar a discussão, esperamos ter deixado claro que a constituição da identidade humana não pode se dar fora da linguagem expressivo-constitutiva. Porque naturalmente o sujeito busca por sentido de sua própria existência e do mundo que o rodeia e nessa busca, o elemento articulador da linguagem nos possibilita que o mundo que nos convoca a experimentá-lo nos seja revelado, mas ainda guardando o seu caráter enigmático. Nessa busca incessante, portanto, a presença do outro nos torna uma exigência para a construção de nossa identidade porque não podemos ser introduzidos a essa linguagem expressiva sem a presença dos outros e, por conseguinte, de uma comunidade.

3.1.2 O homem como um ser social e livre

O resgate pela teoria expressivo-constitutiva da linguagem na partilha com os outros, leva-nos a uma tese central no pensamento de Taylor, que é a de que o homem não é autossuficiente sozinho, que não é só naturalmente social, mas também que o princípio de pertença à determinada sociedade é a condição da própria realização da liberdade positiva.

Como vimos no primeiro capítulo, a modernidade foi fortemente marcada por uma concepção de indivíduo atomizado, cujo valor de pertencer a uma sociedade tem se tornado cada vez mais secundário. O resgate pela opção contrária não é tarefa fácil nos dias atuais. O predomínio por um liberalismo político que visa à neutralidade igualitária tem tido forte influência em nossa compreensão de sujeito. A nossa finalidade, entretanto, não é defender a dimensão política da ontologia social de Taylor, mas mostrar que a nossa identidade só se constitui plenamente se sustentada por um horizonte cultural.

É preciso compreender, portanto, que esse sujeito além de não se formar sozinho, a sua identidade seria de certa forma deformada fora de alguma *polis* que o sustentasse. A tese de Taylor, baseada em Aristóteles e Hegel, é que a necessidade social do indivíduo e a realização da sua liberdade individual não são fontes ontológicas contrárias, mas recíprocas.

³⁴² Ibid. p. 58.

Essa reciprocidade se dá na condição já explicitada de sermos seres dialógicos. Pois somente nos formamos com os outros, estamos envoltos em uma “rede de interlocução”³⁴³, que nos capacita compreender mais de nós mesmos e mais do pano de fundo que nos sustenta, que é a comunidade. Essa tese é desenvolvida por Taylor a partir da concepção humboldtiana de individualismo holista, que defende “uma inserção social (ontológica) dos agentes humanos, mas que, ao mesmo tempo, valoriza muito a liberdade e as diferenças individuais”³⁴⁴.

O cerne dessa tese está na ideia de que as nossas capacidades humanas se desenvolvem em sociedade e que o sentimento de pertença a uma comunidade e a uma “narrativa histórica”³⁴⁵ forma boa parte de quem nós somos. Esse é o pano de fundo de que Taylor quer trazer-à-luz para a compreensão da identidade do *self*. Nesse sentido, “o que as diferentes teorias da natureza social do homem têm alegado não é somente que os homens não podem sobreviver fisicamente sozinhos, mas sim, e muito mais, que somente podem desenvolver suas capacidades caracteristicamente humanas em sociedade”³⁴⁶.

Assim sendo, a sociedade não pode ser simplesmente uma associação entre indivíduos regulada por contratos, como vimos anteriormente, mas deve ser considerada um lugar de valores e alianças compartilhadas, e não simplesmente convergentes. Isso significa que a tese de Taylor é que os bens que nos movem possuem um pano de fundo social sem o qual não poderiam se realizar, sendo assim não são escolhas individuais que os sujeitos fariam independentemente do contexto, mas práticas sociais profundamente enraizadas nele.

A ideia, portanto, de partilha em detrimento de convergência é o centro gravitacional da opção de Taylor pelo republicanismo, tendo em vista o resgate pela dimensão comunitária do indivíduo em nível de Estado, ultrapassando o nível da sociedade civil que tem possibilitado relações fracas e superficiais entre as pessoas, predominando o suprimento de carências individuais. A permanência nesse nível, portanto, está alicerçada em uma partilha de possibilidades e de direitos, cujas relações

³⁴³ Taylor afirma em *Sources of the Self* que “só existe um self no âmbito do que denomino *redes de interlocução*”. TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 55.

³⁴⁴ TAYLOR, Charles. Propósitos entrelaçados: O debate liberal-comunitário. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 201.

³⁴⁵ Taylor desenvolve o tema da narrativa histórica no segundo capítulo de *Sources of the Self*, em que mostra a importância da temporalidade para a construção de nossa identidade. As suas fontes sobre o tema são principalmente Heidegger e Paul Ricoeur.

³⁴⁶ TAYLOR, Charles. Atomism. In: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 190-191.

ainda na esfera instrumental valorizam mais as escolhas do que as motivações intrínsecas que as conduzem.

Nessa perspectiva, a resposta para a pergunta “quem eu sou?” entra em crise. Já que ela deveria “apontar para certos valores, certas alianças, uma certa comunidade talvez, fora do qual eu não poderia funcionar como um sujeito completamente humano”³⁴⁷. Nesse aspecto, o florescimento em humanidade tem como condição a partilha de bens e não só de direitos. Porque são os bens que nos unem em sociedade e se eles passam a ter valores contingentes, perde-se uma compreensão mais profunda do que Taylor chama de identidade coletiva.

Para essa defesa, Taylor se baseia no conceito hegeliano de *Sittlichkeit* em que depreende a condição social dos homens para uma ação ética efetiva. Segundo ele, esse conceito “refere-se às obrigações morais que tenho em relação a uma comunidade da qual faço parte”³⁴⁸. Por conseguinte, a comunidade passa a ser condição da vida ética efetiva. O que nos leva a constatar que as obrigações éticas de um indivíduo não podem ser referentes somente ao sujeito atomizado, mas a um sujeito participante de uma comunidade, ou seja, suas “obrigações éticas são *sittlich* quando elas são asseguradas em virtude de uma existência social mais ampla em que os homens encontram eles mesmos”³⁴⁹.

A partir desse pano de fundo para a realização da identidade do sujeito que a liberdade pode de fato se realizar. Pois a liberdade autêntica, ou positiva como Taylor chama, é aquela que não dispensa o nível da pré-compreensão para a escolha de seus bens, mas que só encontra significação por meio dele. Nesse sentido, quando exercemos determinados papéis em sociedade, não agimos simplesmente como indivíduo livre de todas as condições, mas sim “porque há condições de validade definidas no conjunto de práticas e instituições que moldam a vida de minha sociedade”³⁵⁰.

Portanto, a ontologia social defendida pelo filósofo canadense é aquela que define o horizonte próprio de determinada cultura como condição para a formação da identidade subjetiva. E se a cultura pode ser considerada “como o *locus* de bens”³⁵¹, então a nossa liberdade não pode prescindir dela, mas deve ser exercida a partir de um

³⁴⁷ TAYLOR, Charles. Why Do Nations Have to Become States? In: LAFOREST, Guy. (Ed.) *Reconciling the Solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism*. Montreal and Kingston: McGill-Queen’s University Press, 1993, p. 45.

³⁴⁸ TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 107.

³⁴⁹ TAYLOR, Charles. Hegel’s *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions. In: YOVEL, Yirmiah (Ed.). *Philosophy of History and action*. Dordrecht: Reidel, 1978, p. 137.

³⁵⁰ TAYLOR, Charles. Bens Irredutivelmente sociais. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 151.

³⁵¹ Ibid. p. 152.

nós que nos constitui. Essa dimensão de um *nós* constitutivo, portanto, revela o exercício livre em comunidade, em que a identidade de um povo se revela nas ações particulares e coletivas. Ao defender a sua tese republicana, Taylor afirma que:

A condição essencial do regime livre (não despótico) é que os cidadãos tenham uma identificação patriótica mais profunda. A liberdade era pensada como liberdade do cidadão, a do participante ativo nos negócios públicos. Esse cidadão era “livre” no sentido de ter voz nas decisões do domínio político, que moldaria a vida de todos. Como o próprio autogoverno participativo costuma ser concretizado em ações comuns, talvez seja normal vê-lo como animado adequadamente por identificações comuns. Como exercemos a liberdade em ações comuns, pode parecer natural que a avaliemos como um bem comum.³⁵²

Nesse sentido, há um resgate pela valorização da diferença no espaço público não como uma característica que deva ser esquecida em prol da universalidade de direitos, mas que ultrapassa a dimensão da dignidade igualitária para uma política de reconhecimento da diferença. O que torna a liberdade não mais vista apenas no plano do indivíduo, mas do cidadão que partilha uma cultura e os seus valores. “Em outras palavras, o indivíduo livre ou o agente moral autônomo somente pode alcançar e conservar sua identidade em um tipo determinado de cultura”³⁵³.

Nessa condição social e cultural nós também assumimos um compromisso com a nossa história para a formação de nossa identidade. As nossas autocompreensões só se realizam se houver um pano de fundo histórico, cultural e narrativo. Pois, como diz Taylor, “não pode haver nenhuma autocompreensão sem entendimento histórico, sem algum entendimento de como as pessoas que nos precederam eram”³⁵⁴.

Com essas considerações, o filósofo canadense defende uma condição social e livre do sujeito que procura não mitigar a dimensão social em detrimento de uma autonomia absoluta, mas que também não preconiza o social e solapa com a possibilidade da autoafirmação de um indivíduo autônomo. Essas fontes ontológicas exercem, portanto, uma relação recíproca, pois se constituem como panos de fundo de autorrealização do sujeito. De acordo com Luís Lóia, a cultura é para Taylor “uma fonte de identificação própria para os seus membros e fornece o contexto compreensivo no qual os seus membros fazem as suas escolhas e tomam as suas decisões, fornece o contexto em que os indivíduos exercem a sua liberdade”³⁵⁵.

³⁵² TAYLOR, Charles. Propósitos entrelaçados: O debate liberal-comunitário. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 208-209.

³⁵³ TAYLOR, Charles. Atomism. In: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 205.

³⁵⁴ TAYLOR, Charles. Comments on Paul Ricoeur’s “History and Hermeneutics”. In: YOVEL, Yirmiahu (Ed.). *Philosophy of History and action*. Dordrecht: Reidel, 1978, p. 23.

³⁵⁵ LÓIA, Luís. A exigência do reconhecimento. In: TAYLOR, Charles. *A ética da Autenticidade*. Lisboa:

Assim sendo, na interpretação de Taylor, seguindo Hegel, “a cultura que vive em nossa sociedade molda nossa experiência privada e constitui nossa experiência pública, que, por sua vez, interage profundamente com a experiência privada”³⁵⁶. Isso significa que o meu horizonte de significações exige um contexto cultural e um agente livre para que de fato a minha identidade seja realizada de forma mais plena. Antes, “o indivíduo livre que se afirma como tal já tem uma obrigação de realizar, restabelecer ou sustentar a sociedade dentro do qual essa identidade é possível”³⁵⁷.

3.1.3 O homem como um ser digno de reconhecimento

O caráter social e livre do sujeito culmina no reconhecimento de nossas formas de vida como condição de realização autêntica da nossa identidade. Taylor, seguindo a tradição pós-romântica, identifica três pilares para a construção da identidade, são eles: “expressão, realização e reconhecimento”³⁵⁸. Já comentamos brevemente dos dois primeiros, agora avaliaremos as condições de ser reconhecido e reconhecer no processo de consolidação dessa identidade.

O contexto da investigação do nosso autor sobre o tema se dá em dois âmbitos, um histórico e outro político. O primeiro diz respeito à construção da importância do conceito com Rousseau, Herder e, por fim, a culminância das bases do reconhecimento em Hegel com a “Dialética do senhor e escravo”³⁵⁹. Já o segundo se refere à dimensão política de reconhecimento, que está fortemente relacionada ao multiculturalismo contemporâneo, como característica basilar da nossa civilização e como necessidade vital do reconhecimento não só das minorias culturais e políticas em suas vicissitudes intrínsecas, mas das diferenças particulares e coletivas que nos envolvem em sua totalidade na formação de uma identidade articulada e autêntica.

O nosso objetivo, portanto, é relatar a dimensão antropológica do reconhecimento como mediação constitutiva da identidade dos sujeitos, tendo em vista as influências teóricas do nosso autor para o desenvolvimento do assunto. Não abordaremos em demasia o contexto político, pois o último capítulo deste trabalho vicejará uma interpretação da política de reconhecimento no âmbito da razão prática. As

Edições 70, p. 203.

³⁵⁶ TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 113.

³⁵⁷ TAYLOR, Charles. Atomism. In: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 209.

³⁵⁸ TAYLOR, Charles. Why Do Nations Have to Become States? In: LAFOREST, Guy. (Ed.) *Reconciling the Solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism*. Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993, p. 48-53.

³⁵⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. PARTE I. Petrópolis: Vozes, 1992, §178-195.

perguntas que nos nortearão aqui são: Afinal, qual é a correlação entre identidade e reconhecimento? Por que pensar a necessidade de reconhecer as diferenças se vivemos numa era em que as atribuições de dignidade universal e globalização tornam-se cada vez mais veementes nos cenários intelectual, social e político?

O tema do reconhecimento em Taylor tem um importante papel no seu arcabouço filosófico, acreditamos que ele seja a coroação de sua proposta por uma ontologia do humano. Em seu mais importante artigo sobre o assunto *The Politics of Recognition*, ele deixa bem claro que quando falamos nessas fontes ontológicas que constituem a nossa identidade não estamos apoiando determinadas linhas teóricas de pensamento, mas assumindo que a identidade somente se autorrealiza nessas condições.

Nesse aspecto, como bem interpreta Amy Gutmann³⁶⁰, não se trata de optar por uma concepção atomista ou social de identidade, pois essa divisão é falsa, pois tendo em vista o nosso caráter dialógico e a nossa matriz social como condições transcedentais de formação da nossa identidade autorrealizadora e, consequentemente, da liberdade, certamente essas características não são opções, mas necessidades vitais da nossa condição de agentes.

A principal tese de Taylor acerca da constituição da identidade do sujeito pela via do reconhecimento pode ser dividida em três partes fundamentais. A primeira diz respeito ao caráter dialógico do sujeito e à necessidade dos outros significativos e da matriz social para a sua constituição. Nesse aspecto, o reconhecimento é o processo de identificação natural com um determinado grupo familiar e o reconhecimento de suas semelhanças e diferenças em relação aos outros significativos que compõem a sua identidade. O reconhecimento aqui pode ser designado como uma necessidade de relação interpessoal ainda ligada à matriz familiar.

O segundo aspecto da formação de uma identidade reconhecida se dá na esfera pública. Nesse nível, percebe-se que a condição potencial do direito à escolha é insuficiente se não lhe for reconhecida a originalidade de sua identidade, na linguagem de Herder, mediante os outros cidadãos participantes da sua cultura. Nessa segunda compreensão, o reconhecimento se identifica com a necessidade de reconhecer a fonte criadora de cada indivíduo, e com isso não queremos dizer a capacidade de ser o tempo todo original e criativo, porque isso seria uma luta estressante e infinita, mas sim se refere à capacidade que o sujeito tem de ser sua própria medida³⁶¹, como afirma Herder,

³⁶⁰ GUTMANN, Amy. Introdução. In: TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 25.

³⁶¹ TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 50.

formando a sua identidade de acordo com algumas características que lhe são suas, mediante sua autocompreensão da existência, ou seja, de acordo com o *sentimento da existência* de que Rousseau nos fala.

Nesse movimento, portanto, se os cidadãos não reconhecem as nossas diferenças ou se outras culturas deixam de reconhecer os atributos mais intrínsecos de nossa identidade coletiva, certamente, a nossa condição de autorrealização será posta em xeque. É nessa perspectiva, portanto, que Taylor afirma logo no início do artigo supracitado que “o reconhecimento *incorrecto* dos outros pode levar uma pessoa ou um grupo de pessoas serem prejudicados, serem alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam refletirem uma imagem limitativa, de inferioridade, ou de desprezo por eles mesmos”³⁶².

O filósofo canadense cita quatro exemplos históricos de distorção objetiva das identidades, o primeiro foi a questão de gênero com a visão patriarcal de superioridade dos homens em relação às mulheres e o movimento de internalização de inferioridade por parte tanto delas, em um processo de autodepreciação, quanto dos outros que as subjugavam. O segundo movimento de reconhecimento errôneo foi o racismo contra os negros, em que por muito tempo e poderíamos dizer até hoje, muitas pessoas da sociedade branca os viam de forma inferiorizada em relação a eles, proporcionando uma imagem distorcida de suas identidades durante um bom período histórico. Os outros dois exemplos dizem respeito à imagem inferiorizada propagada pelos conquistadores e colonos das identidades coletivas dos indígenas e dos países que foram colonizados. Nesse processo, há uma característica que vai além de uma imagem inferiorizada para um processo de inculturação que, de certa forma, mitiga o processo de formação de uma identidade coletiva autêntica.

A terceira característica dessa exigência de reconhecimento desenvolvida por Taylor se trava em uma luta. Segundo ele, estamos continuamente lutando para manter a nossa identidade, principalmente em relação à manutenção das comunidades. Na verdade, “o espaço público internacional constitui em um campo de força no qual as identidades das nações também devem lutar para se manter”³⁶³.

Nesse último ponto, portanto, o destaque pela noção de identidade coletiva é de grande importância para a compreensão do que ele chama de colapso das hierarquias sociais. Quando a noção de honra deu lugar à ideia moderna de dignidade, o homem

³⁶² Ibid. p. 45.

³⁶³ TAYLOR, Charles. Identidad y Reconocimiento, *Revista Internacional de Filosofía política*, 7, p. 10-19, 1996, p. 18.

passou a se legitimar não pela ordem das preferências ou lugares predeterminados que ocupasse em sociedade, mas sim ganhou o direito como todos os outros de se legitimar pelo autogoverno (*self-government*). Segundo a interpretação de Rousseau acerca do desenvolvimento histórico da dignidade, Taylor afirma que:

A solução não consiste em rejeitar a importância da estima, mas sim, em participar num sistema completamente diferente, caracterizado pela igualdade, reciprocidade e pela unidade de propósito. É sob a égide da vontade geral que todos os cidadãos virtuosos serão honrados de forma igual. Assim nasce a era da dignidade.³⁶⁴

O fato é que o lugar que a valorização da dignidade universal assumiu na civilização moderna perpetuou um modelo de autorrealização que pende mais para a homogeneização das identidades do que para o reconhecimento de diferenças intrínsecas, tanto em relação à identidade individual quanto à coletiva. O grande conflito apontado, portanto, entre essas duas perspectivas de reconhecimento, que ele chama de política da igualdade e outra da diferença, é o fato de que a predominância de um modelo pretensamente neutro de universalidade que a primeira se propõe tem sido o grande desafio da contemporaneidade que é a ideia de “um reflexo de uma cultura hegemônica”³⁶⁵. É nesse aspecto, portanto, que Taylor critica a noção moderna de “dignidade universalista e igualitária”³⁶⁶, como ele chama, por subjugar as culturas minoritárias. “Consequentemente, a suposta sociedade justa e ignorante das diferenças é, não só inumana (porque subjuga identidades), mas também ela própria extremamente discriminatória, de uma maneira sutil e inconsciente”³⁶⁷.

A sua proposta, portanto, é aquela que supera essa visão política igualitária de reconhecimento e resgata o ideal de autenticidade que se desenvolveu no século XVIII, com uma compreensão de identidade individualizada que percebe o sujeito de um modo particular e próprio, cujo ideal apregoado é “o de ser verdadeiro para consigo mesmo e para com a sua própria maneira de ser”³⁶⁸, como vimos no primeiro capítulo. Logo, “é a identidade que surge da revolução expressivista, herderiana, que se desloca para o horizonte moral do registro do destino para o da negociação e da luta pelo reconhecimento”³⁶⁹.

³⁶⁴ TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 70.

³⁶⁵ Ibid. p. 63.

³⁶⁶ Ibid. p. 47.

³⁶⁷ Ibid. p. 63.

³⁶⁸ Ibid. p. 48.

³⁶⁹ TAYLOR, Charles. Identidad y Reconocimiento, *Revista Internacional de Filosofía política*, 7, p. 10-19, 1996, p. 14.

Nesse resgate, portanto, reconhecer está fortemente ligado não ao aspecto da igualdade que nos une, mas às diferenças que une identidades que se compartilham em vez de se convergirem. Pois, a convergência nos mostra uma espécie de “assimilação da singularidade a uma identidade dominante ou de maioria”³⁷⁰, consistindo no que Taylor chama, de “o pecado cardeal contra o ideal de autenticidade”, que se visa defender.

Nessa perspectiva de bens compartilhados, a proposta de Taylor é a de que só pode haver reconhecimento mútuo entre indivíduos concidadãos ou de outras culturas a partir do momento em que a matriz social e significativa dos indivíduos participantes do processo é reconhecida como pano de fundo constitutivo de suas identidades. Pois “reconhecer diferenças, como autosselecionadas, requer um horizonte de significado – neste caso, um que seja compartilhado”³⁷¹.

Compartilhar, portanto, não é tarefa fácil, nisso consiste a nossa luta pelo reconhecimento. Não obstante, nós temos como exigência o reconhecimento dos outros para a nossa própria formação e, quando isso nos é negado, cria-se uma imagem inferiorizada de si mesmo e da cultura na qual pertence que de certa forma distorce as próprias autocompreensões ali envolvidas. Segundo o nosso autor, o desafio que se nos apresenta é que:

O problema acerca da identidade derivada interiormente, pessoal e original é que ela não aproveita esse reconhecimento *a priori*. Deve-se conquistá-lo pela troca, e pode fracassar. O que surgiu com a identidade moderna não é a necessidade de reconhecimento, mas as condições nas quais isso pode fracassar. E é por isso que a necessidade agora é *reconhecida* pela primeira vez.³⁷²

Com isso, o filósofo canadense quer dizer que o homem é um ser digno de reconhecimento pelo que ele é em suas peculiaridades, não só pelo que ele é potencialmente, pois os nossos critérios podem ser transformados na medida em que fundimos os nossos horizontes com outras pessoas e outras culturas. Nesse sentido, “a exigência que estamos agora a considerar é a de que todos reconheçam o valor igual das diferentes culturas: que as deixemos, não só sobreviver, mas também admitamos o seu mérito”³⁷³.

Portanto, conclui-se que a questão do reconhecimento vai ao cerne da noção de pessoa adotada por Taylor. Porque não podemos simplesmente negar quem nós somos e o que nos constituiu, por isso o processo de compreensão do outro tem que ser antes de

³⁷⁰ TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 58-59.

³⁷¹ TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: Realizações, 2011, p. 60.

³⁷² Ibid. p. 56.

³⁷³ TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998, p. 84.

tudo um processo de abertura a mundos de significações diferentes, cujo ato de reconhecer se torna uma exigência para a formação da identidade e não uma questão extra opcional.

3.2 A defesa de uma ontologia moral

A defesa de uma ontologia moral em Charles Taylor está fortemente articulada com o pano de fundo anterior da constituição de nossa identidade. Enquanto ontologia do humano, nós temos configurações incontornáveis que moldam o nosso existir no mundo sem os quais não poderíamos viver humanamente. A partir dessa constituição, o filósofo canadense quer compreender a consolidação de nossa ontologia moral na dimensão prática da nossa existência.

Essa ontologia moral constitui o que Taylor chama de pano de fundo que estrutura as nossas intuições morais. Segundo ele, “há um quadro de nossa natureza e condição espiritual que dá sentido a nossas respostas”³⁷⁴, um pano de fundo moral que mostra a melhor maneira que devemos viver, que vida realmente vale a pena ser vivida. É por esse viés que o nosso filósofo caminha e que galgaremos neste capítulo, propondo um novo olhar sobre as questões morais e sobre o conceito de pessoa.

Para isso, avaliaremos que a condição de reflexividade, tão aclamada como principal característica do ser humano, se não tiver uma condição hermenêutica intrínseca a ela, não poderá possibilitar o desenvolvimento pleno da identidade do sujeito. Porque florescer humanamente é estar engajado em um movimento expressivo que possibilita a formação dessa identidade, o que podemos chamar também de autenticidade.

Nessa perspectiva, a tese de Taylor de que os seres humanos são animais que se autointerpretam guiará a nossa discussão aqui, tendo em vista que esse ser autointerpretativo não pode se ausentar de um caráter avaliativo forte para a constituição de suas próprias significações no mundo. Pois, segundo ele, essas significações nos possibilitam articular uma imagem de nossa situação moral, de acordo com o qual alguns bens são superiores a outros, o que nos leva à condição de seres avaliadores fortes e direcionados aos *hiperbens*. Por isso, ele considera que “viver no âmbito desses horizontes fortemente qualificados é algo constitutivo do agir humano, que sair desses

³⁷⁴ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 22.

limites equivaleria a sair daquilo que reconheceríamos como a pessoa humana integral, isto é, intacta”³⁷⁵.

3.2.1 O homem como um animal que se autointerpreta

Neste tópico avaliaremos a condição autointerpretativa do sujeito a partir de duas perspectivas. A primeira é o caráter hermenêutico do sujeito como intérprete dos seus próprios sentimentos, possibilitando o acesso ao domínio de importâncias significativas (*imports*)³⁷⁶ referentes ao sujeito (*subject-referring*). Já na segunda perspectiva, avaliaremos a noção de linguagem das emoções (*language of the emotions*) como constitutiva de uma vida articulada a partir de uma reflexão mais aprofundada sobre como a nossa identidade é formada por nossas autocompreensões.

A chave hermenêutica para a interpretação do conceito de pessoa e moralidade em Taylor reside na tese de que “os seres humanos são animais que se autointerpretam”³⁷⁷. Para ele, ser pessoa é mais do que ter certas capacidades que nos diferenciam das demais espécies, mas sim ser um intérprete de si mesmo e da realidade que o rodeia. Nesse movimento não só de conhecimento pessoal, mas também de conhecimento da realidade, ser pessoa significa responder ao chamado da própria existência e isso só nos cabe fazer de modo engajado, responsável e autorreflexivo. Por isso, ele afirma que “um ser desse tipo é um *respondente*”³⁷⁸.

Nesse raciocínio, Taylor quer sustentar a ideia de que o que nos diferencia de outros tipos de agentes não é a nossa consciência representativa e a nossa superioridade estratégica diante da vida e das coisas, mas sim a nossa capacidade de avaliação e reavaliação da nossa própria vida. Por isso, é necessário compreender pessoa não como portador de uma consciência representativa, mas sim “entender um agente essencialmente como um sujeito de significância”³⁷⁹.

Para estar lançado neste mundo de significações, o filósofo canadense identifica a autointerpretação como característica incontornável do ser humano no que se refere à construção livre de sua agência. Ser agente humano é ser capaz de refletir, avaliar e

³⁷⁵ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 43.

³⁷⁶ Por *import* (importância significativa), Taylor entende um modo em que algo pode ser relevante ou de importância para os desejos ou propósitos ou aspirações ou sentimentos de um sujeito; ou colocado de outro modo, uma propriedade de algo por meio do qual é uma questão de não indiferença a um sujeito. (TAYLOR, Charles. *Self-Interpreting Animals. Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 48).

³⁷⁷ Ibid. p. 45.

³⁷⁸ TAYLOR, Charles. The Concept of a Person. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 97.

³⁷⁹ Ibid. p. 102.

interpretar a narrativa de sua própria vida e reconstruí-la a partir do pano de fundo de suas *pré-compreensões* (*pre-understandings*) para usar um termo heideggeriano.

Portanto, interpretar a si mesmo não é simplesmente uma capacidade inerente, mas uma necessidade vital do indivíduo de se posicionar diante da realidade vivida. Pois, a agência humana está inextrinavelmente ligada à nossa condição de seres que experimentam o mundo, de engajamento.

Nesse engajamento, nós assumimos a narrativa de nossa própria história, o que nos torna “capazes de avaliar o que nós somos até o ponto que nós podemos nos moldar nesta avaliação, pois somos responsáveis pelo que nós somos de um modo que outros sujeitos de ação e desejos (os animais superiores, por exemplo) não podem ser dito ser”³⁸⁰.

Nessa perspectiva, estamos lançados na existência como seres capazes de experimentar emoções e sermos conscientes de nossas situações. Não podemos nos enquadrar a leis *a priori* capazes de previsibilidade de nossos comportamentos, pois a neutralidade em relação aos nossos próprios sentimentos e situações não é só impossível, mas uma distorção de nossa condição de sujeitos. Em *Self-Interpreting Animals*, Taylor descreve em detalhes a sua posição contra uma postura reducionista do comportamento humano e mostra ainda que essa posição do conceito de pessoa não nos leva a um subjetivismo, mas resgata uma compreensão mais profunda da natureza humana. De acordo com ele:

Essa concepção de homem resiste essencialmente à redução da experiência a uma visão meramente subjetiva sobre a realidade, ou um epifenômeno, ou uma descrição desordenada. Pelo contrário, a afirmação é que nossa interpretação de nós mesmos e nossa experiência são constitutivas de quem nós somos, e, portanto, não pode ser considerada como meramente uma visão sobre a realidade, separável da realidade, nem como um epifenômeno, que pode ser passado pelo nosso entendimento da realidade.³⁸¹

Com essa passagem, pode-se depreender que a tese desenvolvida por ele está intrinsecamente relacionada com a nossa condição de agentes corporificados³⁸², pois enquanto tal, nós não só apreendemos a realidade em categorias preestabelecidas, mas a percebemos de um ponto de vista que não pode ser indiferente ao sujeito, mas se entranha nele. A sua preocupação por um conceito de pessoa enquanto ser percipiente, que provém da influência de Merleau-Ponty, pode ser considerada o caminho para a

³⁸⁰ TAYLOR, Charles. Responsibility for *Self*. In: RORTY, Amélie. *The Identities of Persons*. Berkeley: University of California Press, 1976, p. 282.

³⁸¹ TAYLOR, Charles. *Self-Interpreting Animals*. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 47.

³⁸² No segundo capítulo desta pesquisa acenamos brevemente a condição corporificada de racionalidade que Taylor adota.

investigação da condição hermenêutica do sujeito, cuja influência decisiva foi sem dúvida Martin Heidegger.

O marco teórico dessa preocupação em Taylor já está explícito desde o seu primeiro artigo escrito com Michael Kullman, *The pre-objective world*³⁸³, de 1958, em que viceja uma interpretação da fenomenologia merleau-pontiana valorizando a condição engajada de agência humana, cuja qualquer pretensão de objetificação do sujeito tende ao reducionismo. Ainda em seu primeiro livro de 1964, *The Explanation of Behaviour*, essa preocupação se evidencia mais fortemente quando o escopo teórico deste era lançar uma crítica às bases do behaviorismo psicológico, propondo uma explicação teleológica da ação fundada “nas categorias básicas da antropologia filosófica”³⁸⁴. Poderíamos citar vários outros textos que evidenciam a importância da noção de uma agência engajada em nosso autor. O que é válido ressaltar aqui é que, ao estabelecer uma distinção³⁸⁵ clara entre o que está no âmbito das ciências naturais e o que escapa de suas atribuições, o tema da condição interpretativa do sujeito aparece.

Para Taylor, há algo especial no objeto teórico das ciências humanas que nos proíbe de simplesmente transferir o método elaborado nas ciências naturais ao estudo do homem³⁸⁶. Assim sendo, será necessário delinejar os traços peculiares das ciências humanas, tendo em vista as configurações incontornáveis do sujeito. Essa constatação dos limites do método das ciências humanas conduzirá o discurso do nosso filósofo ao aspecto hermenêutico das ciências humanas. Afinal, é possível haver uma ciência hermenêutica? Eis a principal questão que inquieta o nosso autor quando discute os limites e as possibilidades da estrutura hermenêutica para a compreensão do sujeito.

No intuito de dar uma resposta a essa inquietação, Taylor defende que há algum tipo de entendimento, uma compreensão parcialmente explícita sobre as coisas que não pode ser esgotada por formulações exatas, que desempenham um papel essencial na ciência natural. Para explicitar melhor essa preocupação o nosso autor parte da distinção entre uma explicação da motivação humana que parte de propriedades que são independentes da experiência do sujeito (*experience-independent properties*) e uma que

³⁸³ TAYLOR, Charles; KULLMAN, Michael. The Pre-Objective World. *The Review of Metaphysics*. Vol. 12, Nº 1, p. 108-132, 1958.

³⁸⁴ TAYLOR, Charles. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 4.

³⁸⁵ Essa importante distinção entre ciências humanas e ciências naturais, Taylor desenvolve de modo mais detalhado em TAYLOR, Charles. Interpretation and the sciences of man. In: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 15-57 e TAYLOR, Charles. Gadamer on the Human Sciences. In: DOSTAL, Robert J. (Ed.). *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002, pp. 126-142; TAYLOR, Charles. Understanding in Human Science, *Review of metaphysics*, 1980, 34, pp. 25-38.

³⁸⁶ TAYLOR, Charles. Understanding in Human Science, *Review of metaphysics*, 1980, 34, pp. 25-38, p. 25.

parte de propriedades dependentes da experiência do sujeito (*experience-dependent properties*) no texto *Self-Interpreting Animals*.

O primeiro tipo de explicação é aquela que ele visa criticar em demasia em todo o seu itinerário filosófico. Esta tem como pressuposto uma explicação das motivações humanas baseada em estados neurofisiológicos ou psicológicos, não identificando nenhum lugar para as propriedades dos sujeitos, consideradas como qualidades secundárias na investigação do comportamento humano.

Segundo o nosso autor, esse foi o marco teórico proporcionado pela revolução científica do século XVII, em que levou a famosa distinção entre propriedades primárias e secundárias ao seu termo. Taylor cita as qualidades clássicas de cor, doçura, calor, etc., como propriedades dos sujeitos, portanto secundárias, e não das coisas. Para essa visão:

A cor é considerada uma propriedade das coisas que ela tem somente na experiência de sujeitos visuais. Se não houvesse tais sujeitos, elas ainda emitiriam luz de certo comprimento de onda, mas a propriedade fenomenal que nós chamamos cor não existiria. Em um universo sem sujeitos visuais não faria sentido falar de coisas como coloridas. Uma explicação das coisas que evita tais descrições relacionadas ao sujeito pode ser chamada uma explicação absoluta.³⁸⁷

É válido ressaltar aqui que esse pano de fundo da investigação de Taylor de questionar as explicações reducionistas de nossa condição humana, visando ao que ficou conhecido como explicação em termos de *absolutidade* (*absoluteness*), para usar uma expressão de Bernard Williams³⁸⁸, leva-nos ao arcabouço central de nossa tese de que as ciências humanas não podem se enquadrar nesse critério de *absolutidade*, justamente pela condição de fatos e significâncias estarem juntas e não separadas como se pretendeu.

O que conduz à afirmação do nosso autor de que o ser humano deve ser compreendido não por essa perspectiva, mas por caracterizações daquilo que é desejável (*desirability characterizations*)³⁸⁹, que “pertencem a uma variedade de descrições que ultrapassa o que tem sido considerado os limites das ciências naturais”³⁹⁰.

Nesse sentido, o ser humano escapa das caracterizações objetivistas do comportamento humano, pois, sendo seres de significações, as nossas ações e emoções

³⁸⁷ TAYLOR, Charles. Understanding in Human Science, *Review of metaphysics*, 1980, 34, p. 31-32.

³⁸⁸ Bernard Williams desdobra esse tema em: WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the limits of philosophy*. Fontana Press, 1985, p. 139-140. Por concepção absoluta do mundo, Williams entende como uma visão de “mundo como ele é independente de nossa experiência”.

³⁸⁹ Taylor empresta este termo de Elizabeth Anscombe em ANSCOMBE, Elizabeth. *Intention*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

³⁹⁰ TAYLOR, Charles. Understanding in Human Science, *Review of metaphysics*, 1980, 34, p. 31.

devem ser explicadas a partir do ponto de vista do sujeito, e não do observador. Pois “entender alguém é compreender suas emoções, suas aspirações, aquilo que ele acha admirável ou desprezível. [...] É compreender, em uma linguagem fenomenológica, o seu mundo de significações”³⁹¹.

Na verdade, tanto as nossas ações quanto as nossas emoções só fazem sentido se referentes ao sujeito. Não obstante, isso não quer dizer que Taylor está construindo sua análise das emoções e das experiências humanas “somente pelo nosso lado narcisista”³⁹² ou por uma espécie de teoria referente ao *self* (*self-referring*), que tornaria o “eu” o centro da investigação, mas sim que ele se volta para uma compreensão mais alargada de pessoa humana que não descarta a dimensão significativa para a explicação das motivações humanas. O que leva Taylor a afirmar que:

Nossos sentimentos referentes ao sujeito nos abrem para o domínio do que é ser humano; porque nós não podemos ter nenhuma consciência desapaixonada do bem humano; e a qualidade de nossa consciência do bem é uma função de alinhamento dos nossos sentimentos. [...] O sentido das significações importantes (*imports*) que os sentimentos incorporam tem sido articulado em uma imagem de nossa situação moral, de acordo com o qual alguns bens são superiores a outros, enquanto ainda outros são falsos ou ilusórios. E isto é onde começa fazer sentido falar de homem como um animal que se autointerpreta. Porque essas articulações são em certo sentido interpretações. [...] Vida humana nunca está sem sentimento interpretado; a interpretação é constitutiva do sentimento.³⁹³

As propriedades referentes ao sujeito, portanto, são aquelas que só fazem sentido se experimentadas por um sujeito. Propriedades como vergonha, humilhação, indignação, remorso, etc., são sentimentos que só têm atribuições de significância (*imports*) se experimentados por ele e, mais ainda, se estiverem articulados com um pano de fundo constitutivo como seres sociais e agentes linguísticos. Nossas emoções são interpretadas, não podem ser simplesmente decodificadas como pretendem as teorias do *input*, por exemplo. De acordo com o nosso autor, “essas propriedades são próprias da vida de um sujeito de experiência”³⁹⁴.

Essa noção nos leva ao segundo ponto de nossa investigação que é a relação entre interpretação e identidade. Afinal, a interpretação de nossas emoções, ao nos possibilitar a compreensão de nossa situação, é capaz de tocar o sentido mais profundo da nossa autoconsciência? E mais ainda, a compreensão de nossas emoções nos capacita percebê-las como distorcidas ou apropriadas? Como podemos fazer uma espécie de

³⁹¹ Ibid. p. 32.

³⁹² TAYLOR, Charles. Self-Interpreting Animals. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 57.

³⁹³ Ibid. p. 62-63.

³⁹⁴ Ibid. p. 54.

transvaloração (*transvaluation*) daquilo que nós sentimos distorcidamente para vivermos uma vida mais articulada? Para responder a essas perguntas, a noção de uma linguagem das emoções (*language of the emotions*) como elemento articulador da identidade do sujeito será de extrema importância para o desenvolvimento de nossa tese.

Para o nosso autor, o fato de o sujeito poder atribuir importâncias significativas aos seus sentimentos e poder qualificar suas emoções não significa que ele tenha apenas um papel subjetivo diante delas, mas sim que essas atribuições de significância sejam importantes para a compreensão de uma vida articulada, que é própria do sujeito, que é original e expressiva. Assim:

Experimentar uma dada emoção envolve experimentar nossa situação como sendo de certo tipo ou tendo certa propriedade. Mas esta propriedade não pode ser neutra, não pode ser algo para o qual nós somos indiferentes, ou caso contrário nós não seríamos movidos. Antes, experimentar uma emoção é ser consciente de nossa situação.³⁹⁵

Para a compreensão da relação entre emoções e situação, o nosso autor cita vários tipos de emoções que poderíamos sentir e atribuir importâncias significativas, como sentir-se humilhado, envergonhado, indignado, culpado, maravilhado, etc. Todos esses sentimentos somente farão sentido para um sujeito que tem como pano de fundo suas pré-compreensões, suas próprias importâncias significativas (*imports*) e é capaz de caracterizá-las como tal, o que ele identifica com o sentido de autoconsciência.

Essa proposta por uma espécie de teoria das emoções está marcada por uma crítica que sempre reitera no pensamento de Taylor, como já dissemos, que são as explicações reducionistas do comportamento humano e a tentativa de mapeamento³⁹⁶ de nosso estado de sujeitos para a construção de autômatos, por exemplo.

Segundo ele, o único tipo de mapeamento que podemos fazer é o das nossas motivações e intuições morais, e estas são sempre referentes ao sujeito e fruto de avaliações fortes, como veremos adiante. O que está envolvido nesse mapeamento é a compreensão de nossas emoções como um direcionamento a uma dimensão vivida da existência do sujeito que somente poderia ser sentida por ele *qua* sujeito.

Em um texto da juventude intitulado *Explaining Action* de 1970, Taylor desenvolve melhor a caracterização das emoções e dos sentimentos a partir da teoria da

³⁹⁵ Ibid. p. 48.

³⁹⁶ Uma importante fonte de Taylor para essa crítica à tentativa de mapear o comportamento humano por uma Inteligência Artificial foi o livro de Hubert Dreyfus, em que acena a condição corporificada de pessoa como configuração incontornável, cuja pretensão de mapeamento seria inalcançável. Ver em DREYFUS, Hubert. *O que os computadores não podem fazer*. Rio de Janeiro: Casa do Livro Eldorado, 1975.

emoção desenvolvida por Anthony Kenny em *Action, Emotion and Will*³⁹⁷. Neste texto, o filósofo canadense nos mostra que a visão dualista tradicional de que as nossas emoções sempre se referem a objetos exteriores a nós e que elas não exercem influência direta em nosso comportamento, ou melhor, até exercem influência, mas não servem para a explicação do comportamento humano, tem nos legado um conjunto de equívocos acerca das emoções, desqualificando o valor delas não só para a explicação do comportamento, mas também para a compreensão da identidade humana.

Não obstante, Taylor reforçará que muitas das nossas emoções podem ser consideradas uma força disposicional indispensável para a consumação das nossas ações, possibilitando formar a identidade dos sujeitos por meio da interpretação que eles fazem de suas próprias emoções. Ele diz mais ainda que separar o sujeito de suas emoções e sentimentos em busca de uma objetividade neutra na compreensão da natureza da ação humana “é ignorar completamente nossa noção crucial de agência”³⁹⁸.

O seu ponto de partida é contribuir com uma teoria das emoções não apenas focada nas “conexões não contingentes de emoções e sentimentos com seus *objetos*”³⁹⁹, mas sim revelar, juntamente com Kenny, que tanto as emoções quanto os sentimentos podem ser considerados inspirações para a produção do comportamento do sujeito.

Para essa defesa, é preciso superar a visão dualista tradicional de que o objeto da emoção é a sua causa. A sua indagação é: “As emoções são, então, estados da mente definidos não-intrinsecamente em termos de suas ‘causas’, ou o que dá origem a elas, como os desejos são pelo que eles dão origem?”⁴⁰⁰

A resposta a essa indagação é desenvolvida ao longo do texto a partir da tese de que as emoções e sentimentos podem ser úteis para a explicação da agência humana porque “emoções são modos de consciência afetiva de seus objetos, como tal, elas são modos de *não ser indiferente* àqueles objetos”⁴⁰¹. Essa convocação à não indiferença é o que Taylor tem continuamente defendido ao longo de sua trajetória filosófica, pois emoções e sentimentos, por sua própria natureza, “servem sempre como pano de fundo (*background*) para a explicação de nossas disposições”⁴⁰².

O exemplo do sentimento de vergonha citado por ele em *Self-Interpreting Animals* é bem esclarecedor. “A vergonha é uma emoção que um sujeito experimenta

³⁹⁷ KENNY, Anthony. *Action, Emotion and Will*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965.

³⁹⁸ TAYLOR, Charles. Explaining action, *Inquiry: An interdisciplinary journal of Philosophy*, V. 13, p. 54-89, 1970, p. 71.

³⁹⁹ Ibid. p. 66.

⁴⁰⁰ Ibid. p. 66.

⁴⁰¹ Ibid. p. 72. (Grifo nosso)

⁴⁰² Ibid. p. 72.

em relação a uma dimensão de sua existência como um sujeito. O que nós podemos nos envergonhar são propriedades que são essencialmente propriedades de um sujeito”⁴⁰³. Ao ver do nosso autor, essa emoção está ligada a uma dimensão expressiva que se relaciona diretamente com o nosso pano de fundo narrativo, cultural e com a nossa aspiração à dignidade.

O importante, portanto, a ser destacado nessa relação é que a partir do momento que o sujeito é capaz de atribuir significatividade à sua situação, ele também é capaz de descrevê-la e explicitar, mesmo que de modo ainda confuso, algumas bases implícitas da situação em que ele está envolvido. Essa descrição envolve o movimento de articulação de nossos sentimentos. O que leva Taylor a afirmar que “atribuir uma importância significativa é fazer um julgamento sobre o modo como as coisas são, que não pode ser simplesmente reduzido ao modo como nós sentimos sobre elas”⁴⁰⁴.

Assim sendo, o papel da linguagem das emoções como momento avaliativo do sujeito em relação à sua própria vida nos possibilita articular o que antes estava confuso ou até mesmo transformar os nossos próprios sentimentos. Na verdade, “nossa linguagem das emoções é indispensável precisamente porque ela é irredutível. Ela se torna uma condição essencial da articulação”⁴⁰⁵. E essas articulações, afirma Taylor,

s o  tentativas de formular o que est a inicialmente incompleto, confuso e mal formulado. E esse tipo de formula o ou de reformula o n o isenta seu objeto de altera es. Fornecer uma determinada articula o  e, de certo modo, moldar o sentido do que n o s desejamos ou do que consideramos importante.⁴⁰⁶

A nosso ver, o papel dessa via articuladora  e relacionar sentimento e reflex o, pois s o podemos ter consci ncia de n o s mesmos a partir daquilo que  e de fato importante para n o s. E o modo como n o s sentimos as emo es e experimentamos determinados sentimentos depende em parte do modo como nos interpretamos, “do modo como eu me apresento, projeto ou expresso no espa o p blico”⁴⁰⁷. Nesse aspecto:

Se n o s pensarmos sobre este sentido reflexivo do que nos importa como sujeitos como sendo distintivamente humano – e isto  e claramente central para a nossa no ao de n o s mesmos que n o s somos tais seres reflexivos; isto  e o que subjaz a defini o tradicional de homem como um animal racional – n o s poder amos dizer que nossos sentimentos referentes ao sujeito

⁴⁰³ TAYLOR, Charles. *Self-Interpreting Animals*. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 53.

⁴⁰⁴ Ibid. p. 55.

⁴⁰⁵ Ibid. p. 57.

⁴⁰⁶ TAYLOR, Charles. *What is Human Agency?* In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 36.

⁴⁰⁷ TAYLOR, Charles. *Self-Interpreting Animals*. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 57.

incorporam um sentido do que é ser humano, ou seja, do que importa para nós como sujeitos humanos.⁴⁰⁸

Essa análise de Taylor das importâncias significativas que articulamos ao longo das nossas vidas é o cerne da sua tese de que os seres humanos são animais que se autointerpretam. Primeiro, porque o sujeito enquanto intérprete de si mesmo é capaz de avaliar e reavaliar a sua vida em busca de articulação. Segundo, que essa articulação molda a nossa identidade de tal forma que até as más interpretações são constitutivas. Terceiro, que essa força constitutiva das interpretações nos possibilita reavaliar as nossas emoções e nos possibilita adotar uma linguagem mais adequada para os nossos sentimentos. Porque o papel da linguagem é “articular nossos sentimentos, torná-los mais claros e mais definidos; e neste modo transformar nosso sentido das importâncias significativas envolvidas; e, portanto, transformar o sentimento”⁴⁰⁹.

Assim sendo, ser autor de nossas próprias narrativas não nos torna isentos de distorções, enganos e ilusões, mas a nossa capacidade avaliativa nos possibilita perceber que os nossos sentimentos são moldados por nossas articulações e, se pudermos mudar nossas articulações, mudamos também os nossos sentimentos. Sobre essa condição, o filósofo canadense afirma:

Nossas autointerpretações constituem parcialmente nossa experiência. Isto porque uma descrição alterada de nossas motivações pode ser inseparável de uma mudança nessas motivações. Mas isto não significa estabelecer uma relação inseparável causal: não estou dizendo que, alterando nossas descrições, teremos como resultado a alteração de nossa experiência. Significa, isto sim, que certos tipos de experiência são impossíveis sem certas autodescrições. [...] A descrição é “constitutiva” da experiência⁴¹⁰.

Essa tese de um processo constitutivo da descrição na ação hermenêutica do sujeito possibilitou Taylor resgatar a compreensão heideggeriana de um sujeito hermeneuta da faticidade e também rechaçar qualquer tentativa de reduzir o sujeito a cálculos de previsibilidade de seu comportamento, ou a uma formalidade não existencial. O intuito central é resgatar uma compreensão de identidade lançada na existência e referente ao sujeito. Segundo o próprio Heidegger, “o ‘formal’ não é jamais algo independente, mas somente um recurso, um apoio do mundo. A hermenêutica não tem por objetivo a posse de conhecimentos, mas um conhecer existencial, isto é, um *ser*. A hermenêutica fala desde o *ser* interpretado e para o *ser* interpretado”⁴¹¹. Nessa

⁴⁰⁸ Ibid. p. 60.

⁴⁰⁹ Ibid. p. 71.

⁴¹⁰ TAYLOR, Charles. *What is Human Agency?* In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 37.

⁴¹¹ HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: (hermenêutica da faticidade)*. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 24.

perspectiva, a nossa identidade é constituída nessa autocompreensão de nossa própria condição de “*ser-aí deserto para si mesmo*”⁴¹². Como afirma Taylor:

Só somos um *self* na medida em que certas questões nos importam. O que sou enquanto *self*, minha identidade, define-se essencialmente pela maneira como as coisas têm significação para mim. E isso em uma linguagem de interpretação. Perguntar o que uma pessoa é, abstraindo suas autointerpretações é fazer uma pergunta fundamentalmente errônea, para a qual não pode haver, em princípio, uma resposta.⁴¹³

3.2.2 O homem como avaliador forte

A dimensão autointerpretativa do sujeito esboçada pelo filósofo canadense coloca em questão o tipo de avaliações que fazemos ao longo da construção narrativa de nossa vida. Segundo ele, o ser humano tem uma importante capacidade avaliativa que o possibilita compreender suas emoções, discernir sobre suas situações e tomar decisões.

Seguindo a teoria dos desejos de segunda ordem de Harry Frankfurt⁴¹⁴ (1971), juntamente com a noção de vontade deliberativa de Aristóteles e Hegel, as noções de Merleau-Ponty de ser corporificado e a dimensão autointerpretativa do sujeito de Heidegger, o filósofo canadense esboça uma teoria da avaliação forte que pretende defender que a construção da nossa identidade está fortemente engajada com os tipos de bens que avaliamos para as nossas vidas como superiores ou inferiores. A preocupação do nosso autor é com a defesa de um tipo substantivo de avaliação que se preocupa não só com escolhas imediatas, mas sim com escolhas intrinsecamente valorosas para o sujeito, que são basilares para o desenvolvimento de sua identidade.

Taylor desenvolve o tema das avaliações fortes no artigo de 1976 intitulado *Responsibility for Self* e em uma versão revisada deste em *What is Human Agency?* de 1977, posteriormente publicado em 1985 em seus *Philosophical Papers*. Desde então, o tema nunca se ausentou de sua investigação. A preocupação pela questão das distinções qualitativas concernentes ao valor já nos acenará sua opção por uma ética substantiva.

O objetivo deste tópico será esboçar ‘a teoria da avaliação forte’⁴¹⁵ explicitando três pontos importantes. O primeiro ponto será uma análise interpretativa da teoria dos desejos de segunda ordem de Harry Frankfurt, elucidando a condição livre da agência

⁴¹² Ibid. p. 21. (Grifo nosso).

⁴¹³ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 52.

⁴¹⁴ FRANKFURT, Harry. Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*. Vol. 68. N. 1, p. 5-20, 1971.

⁴¹⁵ Um importante estudo sobre a teoria da avaliação forte em Taylor foi desenvolvido por Arto Laitinen em LAITINEN, Arto. *Strong evaluation without sources: On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Cultural Moral Realism*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2008. Nesse estudo, ele faz tanto uma exegese inicial do tema quanto mostra os limites da investigação do filósofo canadense em relação a um realismo moral, optando por um realismo cultural sem a opção teórica por fontes morais.

humana exposta pelo autor norte-americano. O segundo, articulado com o primeiro, mostrará que a adoção de Taylor pelo conceito de desejos de segunda ordem é superada com o conceito de avaliação forte, marcadamente relacionado com a noção de distinção qualitativa dos valores e com o caráter de autointerpretação do sujeito. Por fim, evidenciaremos que a noção de avaliação forte adotada pelo nosso autor está fortemente comprometida com uma visão moral do sujeito articulada com a sua identidade, o que nos direciona para a tese exposta na primeira parte de *Sources of the Self* da relação inextrincável entre identidade e moralidade.

A teoria de Harry Frankfurt nos possibilita repensar o conceito de pessoa a partir daquilo que ela tem de mais essencial, o que ele chama de volições de segunda ordem. Segundo ele, “uma diferença essencial entre pessoas e outras criaturas pode ser encontrada na estrutura da vontade de uma pessoa”⁴¹⁶. Isso não significa que outras criaturas não tenham desejos e sejam movidas a agir desta ou daquela maneira, mas sim que somente os seres humanos são capazes de vontade deliberativa, de ter desejos de segunda ordem (*second-order desires*). Para ele, os homens se distinguem, portanto, porque “além de querer, escolher e ser movido a isto ou aquilo, eles podem também ter (ou não ter) certos desejos e motivos. Eles são capazes de querer ser diferentes, em suas preferências e propósitos, a partir do que eles são”⁴¹⁷.

Nisso, a nossa identidade se forma, pois ao interpretarmos as nossas condições de vida e agência, nós deliberamos acerca do que desejar pelo que nós somos. Isso implica, portanto, a tese de que somos seres livres e intencionais. Nessa perspectiva, ser humano é ter um componente autoavaliativo intrínseco ao seu desejo, não temos apenas desejos de primeira ordem (*first-order desires*), ou seja, “desejamos fazer ou não isso ou aquilo”⁴¹⁸, mas podemos avaliar o próprio desejo implicado na ação que se deseja realizar. Segundo Taylor:

Harry Frankfurt tem desenvolvido a ideia de que uma pessoa é mais do que apenas um sujeito de desejos, de escolhas, mesmo de deliberação; que nós atribuímos às pessoas a habilidade de formar ‘desejos de segunda ordem’: querer ser movido por certos desejos, ou ‘volições de segunda ordem’: querer que certos desejos de primeira ordem sejam os únicos que os movem para a ação.⁴¹⁹

Para explicitar melhor essa distinção entre desejos de primeira e segunda ordem, Frankfurt nos dá um exemplo bem elucidativo sobre uma pessoa que exerce a sua

⁴¹⁶ FRANKFURT, Harry. Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*. Vol. 68. N. 1, p. 5-20, 1971, p. 6.

⁴¹⁷ Ibid. p. 7.

⁴¹⁸ Ibid. p. 7.

⁴¹⁹ TAYLOR, Charles. Responsibility for *Self*. In: RORTY, Amélie. *The Identities of Persons*. Berkeley: University of California Press, 1976, p. 281.

condição de autoavaliação e uma que pensa agir livremente só porque quer agir desta ou daquela forma simplesmente age. Vamos supor que tenhamos duas pessoas viciadas em drogas, A e B, ambas certamente desejam usar drogas, pois sabemos que o vício já se tornou uma necessidade fisiológica delas. Não obstante, há algo que as distingue que é a vontade de desejar não ser mais viciada. A pessoa A quando deseja usar drogas simplesmente faz o que pode para obter o que se deseja; Já a pessoa B, como quer parar de ser dependente químico, mesmo que tenha drogas à vista, se esforçará ao máximo para resistir a essa vontade. Com esse exemplo, ele distingue que a primeira pessoa tem apenas desejos de primeira ordem em relação ao seu vício, mas a segunda também possui desejos de segunda ordem por desejar não desejar ser mais viciada, capacitando-a refrear seu próprio desejo, querendo que essa vontade de desejar não desejar seja de fato efetiva na sua ação. Nesse sentido, “é o ultimo desejo, e não o primeiro, que ele quer constituir sua vontade; é o último desejo, mais do que o primeiro, que ele quer que seja efetivo e forneça o propósito que ele procurará realizar no que ele realmente faz”⁴²⁰.

A interpretação de Frankfurt acerca dos desejos de segunda ordem culminará na dimensão de volições de segunda ordem (*second-order volitions*) como critério para a formação da condição de pessoa. Para ele, volições de segunda ordem são aquelas relacionadas ao desejo de ter um desejo efetivo capaz de levar à ação, portanto é possível que outros agentes tenham até desejos de segunda-ordem, mas se não se moverem livremente para a realização de fato de sua vontade, certamente, não terão volições de segunda ordem, o que torna uma pessoa no sentido de sua autorrealização. Pois ser pessoa é “um tipo de entidade para quem a liberdade de sua vontade pode ser um problema”⁴²¹.

A partir disso, podemos elucidar a distinção de Frankfurt entre liberdade de ação e liberdade da vontade. Uma diz respeito simplesmente à ausência de obstáculos para que determinada ação se realize, refere-se, portanto, à condição negativa da liberdade de apenas realizar esse ou aquele desejo. Segundo Frankfurt, até os animais poderiam ter liberdade de ação se fossem livres para fazer qualquer coisa sem que houvesse obstáculos para isso. Mas a liberdade da vontade é mais rica que isso, esta sim pode ser considerada uma condição humana, pois não está ancorada na liberdade de se realizar o que se quer, mas sim na liberdade de se desejar o que se quer. A vontade livre, portanto,

⁴²⁰ FRANKFURT, Harry. Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*. Vol. 68. N. 1, p. 5-20, 1971, p. 12.

⁴²¹ Ibid. p. 14.

está relacionada ao ato reflexivo do agente capaz de determinar a sua vontade, e não necessariamente a ser livre para agir ou não. Portanto, “a questão da liberdade de vontade não se refere à relação entre o que a pessoa faz e o que ela quer fazer. Antes, ela se refere a seus desejos eles mesmos”⁴²².

Frankfurt não desenvolve em detalhes a que se refere essa relação entre pessoa e o que ela deseja. A concepção de Taylor difere da do filósofo norte-americano ao introduzir uma distinção adicional nas avaliações de segunda ordem. De acordo com o filósofo canadense, nós podemos avaliar os desejos próprios de alguém em um sentido fraco e forte. Por avaliação fraca (*weak evaluation*), ele entende como um simples modo de ponderar alternativas por padrões de conveniência, por exemplo. Nesse tipo de avaliação, “para que algo seja considerado bom é suficiente que seja desejável”⁴²³. Isso não significa que a avaliação fraca esteja apenas ligada à dimensão quantitativa, mas sim à ausência de uma distinção em relação aos desejos em termos de valor.⁴²⁴

Em contraste a essa ideia, a avaliação forte (*strong evaluation*) concerne às distinções qualitativas que se referem ao valor das opções para a constituição de uma vida articulada, em que a condição de ser desejado para ser considerado bom não é suficiente, pois deve haver uma condição de reflexão qualitativa por parte do agente. Segundo o nosso autor, “só há avaliação em um sentido forte quando nós classificamos desejos como sendo ruins ou não valorosos, ou inferiores, onde, em outras palavras, desejos são classificados em tais categorias como superiores ou inferiores, virtuosos ou não-virtuosos, etc”⁴²⁵.

A partir dessa distinção, o nosso autor introduz um importante conceito que as avaliações fortes disponibilizam, que é o da linguagem das distinções qualitativas. Segundo ele, “ela se refere à descrição de diferentes desejos como nobres ou vulgares, como integradores ou desagregadores, corajosos ou covardes, clarividentes ou obscuros, assim por diante. Isso significa que eles são caracterizados contrastivamente”⁴²⁶.

Essa noção de linguagem das distinções qualitativas marcará a reflexão filosófica de Taylor porque é justamente essa a base crítica da filosofia moral moderna que ele propõe, como vimos no segundo capítulo. O fato de a modernidade ter

⁴²² Ibid. p. 15.

⁴²³ TAYLOR, Charles. *What is Human Agency?* In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 18.

⁴²⁴ Taylor desenvolve mais essa ideia de que a avaliação fraca não é só quantitativa em TAYLOR, Charles. *What is Human Agency?* In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 17-18.

⁴²⁵ TAYLOR, Charles. *Responsibility for Self*. In: RORTY, Amélie. *The Identities of Persons*. Berkeley: University of California Press, 1976, p. 282.

⁴²⁶ TAYLOR, Charles. *What is Human Agency?* In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 19.

desacreditado essa linguagem tem nos proporcionado uma visão de *self* fragmentada que, ao se fiar aos critérios do que é certo a fazer mais do que aos do que é bom ser, tem propiciado uma ética da inarticulação.

As avaliações fortes serão, portanto, o nosso caminho de acesso para uma ética substantiva capaz de nos levar à distinção de bens que implica não só avaliações entre o que se deve ou não fazer em dado momento, mas sim entre o que nos traz uma vida boa articulada ou não. Desse contraste, Taylor pensa em dois tipos de sujeitos, um que pode ser chamado de medidor de alternativas (*weigher of alternatives*) e outro como avaliador forte (*strong evaluator*). Ambos ponderam sobre seus desejos de segunda ordem, porque o primeiro “já seria reflexivo num sentido mínimo ao avaliar sobre o curso de suas ações”⁴²⁷, tornando-o pessoa no sentido de “possuir reflexão, avaliação e vontade”⁴²⁸, mas somente o segundo realmente hierarquiza os desejos como superiores ou inferiores, possuindo o que Taylor chama de “vocabulário de valores” e inserindo-o em um nível de “profundidade” (*depth*).

A distinção entre esses dois tipos de pessoas está na profundidade das motivações que as impelem a agir. O nosso autor entende que a construção da nossa identidade está fortemente ancorada ao tipo de avaliações que fazemos ao longo de nossas vidas, ser um “medidor de alternativas” não nos exime de ser pessoa, mas nos priva de florescer em humanidade no sentido de uma autorrealização mais profunda.

A presença da noção de uma orientação em um espaço moral como Taylor desenvolve em *Sources of the Self* é de extrema importância para compreendermos essa distinção. Pois ser um avaliador forte é viver uma vida mais articulada cujo vetor de sentido aponta para uma vida mais digna de ser vivida. Nessa perspectiva, “motivações ou desejos não somente nos importam em virtude de nos atrair para preferências, mas também em virtude do tipo de vida e o tipo de sujeito que, especificamente, estes desejos integram”⁴²⁹.

Assim sendo, a noção de identidade proposta por Taylor é aquela estreitamente ligada à nossa condição de avaliador forte. Pois, sem o momento de distinções qualitativas próprias da condição de um avaliador forte, a nossa identidade torna-se incoerente, apenas um emaranhado de escolhas individuais que não tornam o indivíduo

⁴²⁷ Ibid. p. 23.

⁴²⁸ Ibid. p. 23.

⁴²⁹ Ibid. p. 25.

um ser autêntico. Tornando “a noção de uma identidade definida por alguma preferência meramente *de facto* e não fruto de uma avaliação forte uma incoerência”⁴³⁰.

Para entendermos melhor esse tipo de avaliação que preza por uma linguagem de contrastes qualitativos, o filósofo canadense nos dá um exemplo bem interessante sobre alguém que está indeciso entre escolher passar as férias no sul ou no norte de algum país. Se fizermos uma avaliação de preferências apenas, avaliaremos as condições de ambos os lugares e aquela que nos proporcionar mais vantagens será a opção escolhida. Não obstante, uma avaliação forte não está alicerçada na condição de preferência das escolhas, mas na condição, no caso das viagens, de que tipo de significação está envolvido nesses dois desejos possíveis. Avaliamos o caráter autorrealizador das duas opções de acordo com o nosso modo de vida. Se neste caso, a viagem para o sul nos possibilitar ter uma experiência mais humanizadora do que para o norte e se isso é uma importância significativa (*import*) nas nossas vidas, esta será a nossa opção.

Outro exemplo mais claro ainda é uma situação em que os atributos de honra e coragem estão envolvidos. Se estivermos em determinado contexto cuja opção por manter a honra é tomar uma decisão corajosa sobre algo e se essa virtude é importante para nossa autorrealização e tem sido um modo de vida que temos como superior para nós, mesmo que as condições de uma opção que demonstrasse covardia fossem mais vantajosas do que a outra, é bem provável que uma avaliação forte nos possibilitasse ponderar que tipo de ser humano de fato está envolvido em nossa atitude.

Essas duas situações hipotéticas nos mostram que ser um avaliador forte é para Taylor uma condição essencial da vida humana não apenas pelo ato de poder refletir sobre os desejos de segunda ordem, mas sim pela nossa necessidade de avaliar e reavaliar a estrutura narrativa de nossa vida e as nossas decisões a partir dos vocabulários de valor que assumimos.

Por isso, a afirmação do nosso autor de que quem permanece no nível apenas da avaliação fraca não está isento de refletir sobre os seus desejos – porque avaliar fracamente não nos priva desse nosso atributo de reflexividade – mas sim que permanecer um avaliador fraco é não estar preocupado em avaliar o curso da sua vida, é, portanto, ser um sujeito mais superficial e voltado para escolhas triviais do que um avaliador forte, que vive, segundo ele, com mais “profundidade” (*depth*). A esse respeito o filósofo canadense afirma:

⁴³⁰ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 47.

E é isto que está por trás do uso cotidiano da metáfora “profundidade” em relação às pessoas. Em nossa visão, alguém é superficial quando percebemos que ele é insensível, alheio e desinteressado das questões relacionadas à qualidade de sua vida, as quais nos parecem importantes e fundamentais. Ele vive na superfície porque busca realizar desejos sem ser motivado por questões mais “profundas” sobre o que esses desejos expressam e sustentam em relação a modos de vida; ou ele se preocupa com essas questões de uma forma trivial e irrelevante, como, por exemplo, o mero interesse por uma vida glamourosa e definida pela aparência, ao invés de se preocupar com o que (para nós) seriam as questões fundamentais de uma vida com qualidade.⁴³¹

Pode-se depreender com a metáfora da profundidade e do simples medidor, portanto, que a teoria da avaliação forte de Taylor norteará a sua pesquisa para duas características da vida humana que se interrelacionam que é a identidade e a moralidade. Pois, ao se preocupar com a natureza das motivações dos sujeitos, ele não quer simplesmente mostrar que somos seres que desejam e avaliam seus desejos, mas sim que somos livres para escolher agir de forma contrária aos nossos desejos, justamente por termos como pré-compreensão as condições da nossa identidade, de quem verdadeiramente queremos ser. Segundo ele, “a essência da avaliação forte ocorre quando nós consideramos o que é condenar um ato apesar de nossa motivação para ele”⁴³² porque acreditamos ser o respeito à vida, à integridade, à dignidade, entre outras exigências, o que torna uma vida significativa ou satisfatória, como o autor desenvolve em *Sources of the Self*.

Nessa perspectiva, a relação entre identidade e moralidade que está envolvida em nossas avaliações fortes nos possibilita fazer um mapeamento moral de nós mesmos que nos permite perceber a nossa orientação em um espaço moral.

No entanto, o grau de articulação desse mapeamento moral nem sempre é uma condição disponível ao agente, pois muitas vezes nossas avaliações são feitas tendo como base condições implícitas e inconscientes do agente. Mas esse nível de inarticulação que muitas vezes nos encontramos é justamente o que está na base da preocupação de Taylor. Em *Sources of the Self*, ele afirma que “esse nível de inarticulação, no qual costumamos funcionar, que ele tenta descrever ao falar de ‘sentido’ de uma distinção qualitativa”⁴³³.

Portanto, perder essa orientação ao sentido disponibilizado pela linguagem de contrastes qualitativos que oferece uma condição de articulação ao agente é estar em

⁴³¹ TAYLOR, Charles. *What is Human Agency?* In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 26.

⁴³² TAYLOR, Charles. *Self-Interpreting Animals*. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 66.

⁴³³ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 37.

“crise de identidade”. Porque enquanto sujeitos, que buscam um sentido para a vida, não podemos prescindir completamente das configurações que nos alicerçam. Pois, isso seria perder de vista o horizonte de significação em que o sujeito se afirma.

Nesse sentido, a pretensão da modernidade de tornar as noções de horizontes de significado e configurações morais problemáticas têm desorientado os próprios sujeitos para viver uma vida articulada. No entanto, como bem afirma o nosso autor, se “a busca é sempre uma busca de sentido”⁴³⁴, mesmo que as configurações se tornem problemáticas isso não quer dizer que elas não existam com a descrença possibilitada pelos modernos, mas sim que elas são reconhecidas diferentemente das antigas. A esse respeito, Taylor afirma:

Mas desejo mencionar esta distinção aqui em parte para evitar um erro em que facilmente caímos. Poderíamos concluir do fato de algumas pessoas operarem sem uma configuração filosoficamente definida que elas, na verdade, não contam com configuração nenhuma. E isto seria totalmente falso (na realidade, afirmo que é sempre falso).⁴³⁵

Há, portanto, uma linha de pensamento que pensa a modernidade como dissipaçāo dos horizontes, como perda de referência aos bens objetivos superiores. E isso, de fato, é uma compreensão importante que muitos intérpretes da modernidade se dispuseram a fazer, mas inferir que dessa perda de horizontes, necessariamente não estamos relacionados com bens superiores, é uma ilusão e mal-entendido do desenvolvimento histórico da modernidade. Taylor afirma: “A negação de um bem só se realiza ao se apoiar em outro, porque o ser humano não pode se conceber fora de toda relação ao bem”⁴³⁶.

O que está por trás dessas configurações na modernidade é uma pluralidade de bens que dificilmente poderíamos compartilhar com todos. Não obstante essa constatação, o fato é que continuamos guiando as nossas vidas por um vetor de sentido que não descartou um conjunto crucial de distinções qualitativas. Isso significa que ainda atribuímos relações de superioridade e inferioridade para essa diversidade de bens e que existem bens incomparáveis, dignos de reverência e admiração, que norteiam as nossas vidas e podem ser considerados como padrões. O fato que está em questão aqui nesse tipo de avaliação é, afinal, que tipo de bens é de fato norteador e se eles são fixos ou mutáveis.

⁴³⁴ Ibid. p. 47.

⁴³⁵ Ibid. p. 37.

⁴³⁶ TAYLOR, Charles. Le Fondamental dans l'Historie. In: LAFOREST, Guy et LARA Philippe de (Ed.). *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris: Les Éditions du CERF, 1998, p. 39.

O filósofo canadense distingue alguns tipos de bens para de fato defender se são fixos ou mutáveis. No decorrer da sua análise, podemos elencar quatro tipos de bens. Um se refere aos valores que adquirimos e assumimos ao longo de nossas vidas, considerados como *bens fortemente avaliados*, cuja acepção de bem é dada “num sentido bastante geral, designando qualquer coisa considerada valiosa, digna, admirável, de qualquer tipo ou categoria”⁴³⁷. O outro tipo de bem mencionado é aquele que diz respeito aos *bens interiores*, bens considerados irredutivelmente sociais, que certamente seriam difíceis de compartilharmos com todos a nossa volta, “cujo sentido tem de ser entendido à luz de uma certa modalidade de intercâmbio social”⁴³⁸. O terceiro tipo de bens mencionado pelo filósofo canadense é aquele que ele chama de *hiperbens*, que podem ser considerados como “bens que não apenas são incomparavelmente superiores mais importantes que outros, como no primeiro tipo, mas que proporcionam uma perspectiva a partir da qual esses outros devem ser pesados, julgados e decididos”⁴³⁹. Por fim, a última categoria de bens ligada tanto ao primeiro e terceiro tipo de bens, mas não reduzida a eles, é considerada por Taylor como um conjunto de bens superiores que não só hierarquizamos e assumimos, mas que estão na base de nossas escolhas morais, que são os *bens constitutivos* que subjazem a nossa situação moral. Ou melhor dizendo, podem ser considerados as *fontes morais* com os quais lidamos com diferentes bens. De acordo com ele, “são os bens cujo amor nos capacita a fazer o bem e a ser bons”⁴⁴⁰.

Se a nossa compreensão até aqui foi válida, está clara a resposta de nosso autor de que, mesmo havendo “interpretações humanas mutáveis”⁴⁴¹, os bens que avaliamos não são apenas um emaranhado de escolhas individuais, mas bens ontologicamente constitutivos de uma vida articulada e orientada para eles.

A partir dessas constatações, guiarmo-nos pelos valores fortes que as avaliações fortes nos disponibilizam com a linguagem de contrastes qualitativos pode ser considerado constitutivo da nossa orientação para o que é digno de atribuições de importância significativa (*import*), o que nos remete à tese de Taylor de que as nossas intuições morais envolvem uma orientação para os bens de vida que constituem a nossa identidade. E “esses bens, como o filósofo canadense afirma, têm existência

⁴³⁷ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 127.

⁴³⁸ Ibid. p. 94.

⁴³⁹ Ibid. p. 90.

⁴⁴⁰ Ibid. p. 127.

⁴⁴¹ Ibid. p. 43.

independente de nossos desejos, inclinações ou escolhas, eles representam padrões com base nos quais são julgados esses desejos e escolhas”⁴⁴².

3.2.3 O homem como direcionado aos *hiperbens*

Esses direcionamentos aos bens de vida nos proporcionará compreender a tese de Taylor sobre a questão da hierarquização dos bens. Como explicitado acima, o movimento de avaliação forte nos possibilita refletir não sobre valores triviais, mas sim sobre valores fortes que direcionam a vida do sujeito nesse espaço de questões morais em que ele está inserido.

O nosso autor explicita melhor essa tese na primeira parte de *Sources of the Self*, em que defende que os bens que assumimos ao longo de nossas vidas são constitutivos de nossa identidade. Na verdade, a fonte de articulação da vida do sujeito está profundamente enraizada nos bens, tanto assumidos quanto intrínsecos a sua narrativa histórica.

Em um artigo intitulado *Le fondamental dans l’Historie*, ele mostra que a sua ambição na primeira parte da obra supracitada foi evidenciar “que o bem, de uma forma ou de outra, é uma dimensão inescapável de toda a vida humana e que, portanto, o desenvolvimento da identidade moderna devia necessariamente se explicar pelo menos em parte pelas mutações nos conceitos de bem”⁴⁴³.

Neste capítulo falaremos justamente sobre a importância da compreensão dos bens e daquilo que ele tem chamado de *hiperbens* (*hypergoods*), tendo em vista mostrar a coroação de sua ontologia moral visando a uma compreensão substantiva de ética que preza pela objetividade do bem.

Nesse tópico temos que ter em mente duas perspectivas, uma do domínio da moralidade e outra da identidade. Ambos os domínios caminham juntos na abordagem de Taylor. De acordo com Ruth Abbey, o filósofo canadense inclui no reino da moralidade uma variedade de questões que refletem a sua preocupação crítica inicial com a tendência da filosofia moral moderna por uma ética do dever antes do que do bem e também com o domínio da identidade do sujeito que está lançado em uma busca por sentido e cumprimento na vida sempre em referência ao bem⁴⁴⁴.

O desenvolvimento da tese do nosso autor será desdoblado aqui em três passos. O primeiro é crítico e se refere às distorções modernas sobre o estatuto ontológico do

⁴⁴² Ibid. p. 33.

⁴⁴³ TAYLOR, Charles. *Le Fondamental dans l’Historie*. In: LAFOREST, Guy et LARA Philippe de (Ed.). *Charles Taylor et l’interprétation de l’identité moderne*. Paris: Les Éditions du CERF, 1998, p. 37.

⁴⁴⁴ ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Princeton, 2000, p. 10-11.

bem. O segundo diz respeito à condição inescapável do sujeito de estar sempre em referência ao bem. O terceiro é a coroação de sua filosofia moral realista com a noção de *hiperbens* e fontes morais.

A tentativa de trazer à tona o direito a um estatuto ontológico objetivo do bem é a tarefa de Taylor ao longo de suas obras, em especial *Sources of the Self*. Como já temos visto, o seu caráter crítico em relação à modernidade e às condições da moralidade assumidas por uma compreensão naturalista do sujeito tem sido, segundo ele, uma forte tentação para as teorias éticas contemporâneas. É preciso, portanto, revisitarmos a história dessa modernidade, e com isso encontrar as bases de algumas distorções da compreensão de moralidade.

Uma das principais distorções que Taylor quer evidenciar é a forte tendência da filosofia moral moderna de obscurecer o papel desempenhado pelos “bens e valores assumidos pelos seres humanos, apontando-os como sendo simples projeções em um mundo neutro”⁴⁴⁵. Segundo ele, essa “falácia erroneamente chamada de *naturalista*”⁴⁴⁶ tem tido um forte peso para a compreensão desses bens.

Além do mais, o desdobramento da forma dominante de filosofia moral contemporânea tem “contribuído ainda mais para um viés em todo o debate moderno, na direção do que poderíamos chamar de subjetivismo. Os bens que elas (sem o admitir) exprimem e exaltam são todos centrados no humano”⁴⁴⁷. Nesse sentido, a abordagem crítica de Taylor vai além das injunções teóricas que poderiam ser feitas e atinge a noção de articulação de bens desacreditada pela filosofia moral moderna como condição da formação de um sujeito moral.

A sua tentativa é trazer à tona um tipo de moralidade moldada na articulação dos bens de vida que supere as posturas limitantes da supressão deles para a compreensão da identidade e moralidade. Taylor admite reconhecer essas posturas “de modo geral como vendas que nos impedem de reconhecer a força dos bens, que não nos deixam ser movidos por eles ou caso o sejamos, induzem-nos a identificar isso erroneamente como alguma emoção não-moral”⁴⁴⁸.

Para o nosso autor, a ideia de que os bens pudessem ser frutos de projeções decorre de uma primazia do epistemológico que tem moldado as nossas compreensões em uma ontologia sujeito/objeto, que evidencia uma distinção não só devastadora para o

⁴⁴⁵ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 78.

⁴⁴⁶ Ibid. p. 78.

⁴⁴⁷ Ibid. p. 139.

⁴⁴⁸ Ibid. p. 140.

entendimento do conceito de moralidade, mas também do conceito de identidade, perdendo de vista a dimensão de um contato direto com as coisas.

Para a defesa dessa tese, Taylor introduz a questão no domínio da identidade, buscando evidenciar as condições transcendentais de sua constituição partindo de uma fenomenologia moral, “mas que também, como ele afirma, pode ser visto como um exame das características inescapáveis de nossa linguagem moral”⁴⁴⁹.

A problemática da questão do bem nesse domínio é desenvolvida a partir das noções de sentido e articulação que temos falado ao longo deste capítulo. O nosso autor comprehende que, como seres de significação, nós não podemos prescindir de estar em contato ou situado em relação a alguns bens superiores porque a formação autêntica de nossa identidade é dependente desse contato. Segundo ele, o resgate por essa noção de bem enquanto fonte ontológica deve estar baseada em “oferecer o melhor sentido” de nossa vida e isso inclui “não só proporcionar a orientação melhor e mais realista do bem, mas também permitir que melhor compreendamos e encontremos sentido nas ações e sentimentos nossos e dos outros”⁴⁵⁰.

De acordo com o filósofo canadense, apesar do movimento de descrença em alguns bens superiores que a modernidade possibilitou, nós continuamos sendo movidos por bens incomparavelmente superiores, como o amor à família, a realização em alguma atividade expressiva, como na carreira artística, a integridade, entre outros, que possibilitam a vida humana ter sentido. O que tem mudado são os tipos de bens que elencamos como superiores, sem dúvida a modernidade foi um marco para essa diversidade de bens.

Nesse aspecto, a questão se “o *self* poderia ou não existir sem uma relação ao bem”⁴⁵¹ é colocada por Taylor não em uma busca por um elo perdido com os horizontes anteriores, mas sim no contexto imediato e exclusivamente moderno, que possibilitou o debate acerca da questão da identidade no nível da particularidade de cada sujeito. Segundo ele, essa questão é colocada “para o *self* que tem consciência de se autodefinir, que não está mais imerso em um horizonte pré-moderno. Pelo contrário, é uma questão do *self* que é herdeiro da liberdade moderna”⁴⁵².

O mais importante a ser destacado aqui é que mesmo que a interrogação sobre a direção de nossa vida reapareça sob diferentes formas, nós sempre estaremos em

⁴⁴⁹ Ibid. p. 96.

⁴⁵⁰ Ibid. p. 82.

⁴⁵¹ TAYLOR, Charles. Le Fondamental dans l’Historie. In: LAFOREST, Guy et LARA Philippe de (Ed.). *Charles Taylor et l’interprétation de l’identité moderne*. Paris: Les Éditions du CERF, 1998, p. 45.

⁴⁵² Ibid. p. 45.

contato com determinados bens e as nossas intuições morais são dependentes desse contato. De acordo com Taylor, “o que é absurdo é a sugestão de que devemos desprezar por inteiro os termos passíveis de figurar nos contextos não-explicativos da vida para os propósitos de nossa teoria explicativa”⁴⁵³. Pois:

como não podemos prescindir de uma orientação para o bem, e como não podemos ser indiferentes à nossa posição relativamente a esse bem, e como esse lugar é algo que deve sempre mudar e tornar-se, tem de surgir para nós a questão da direção de nossa vida.⁴⁵⁴

A partir dessa constatação, nosso autor entende que tanto a busca pelo sentido da vida orientado para o bem quanto para a construção narrativa de nossa identidade podem ser consideradas “exigências estruturais inescapáveis do agir humano”⁴⁵⁵.

Não obstante essa constatação, o que tem sido obscurecido pela ideologia naturalista moderna é que essa condição de orientação ao bem não é uma questão extraopcional e não se descarta só porque a teoria não a admite. Muito pelo contrário, como salienta Juan Cincunegui, “o que o ideólogo naturalista oculta é sua própria orientação, devido, entre outras coisas, ao prejuízo que alimenta em direção ao marco tradicional, o qual o cega aos próprios bens que sustentam sua escolha e atividade”⁴⁵⁶.

Assim sendo, a noção de orientação ao bem é colocada por Taylor como uma fonte ontológica da constituição da identidade do sujeito. O que resta, portanto, é explicitar a noção da diversidade de bens que elencamos como superiores. Pois, como afirma Juan Cincunegui, “alguns bens com os quais os indivíduos estão comprometidos, diferentemente do que afirma o subjetivismo, aparecem como tais em sua experiência, com uma entidade ontológica independente dos seus próprios desejos”⁴⁵⁷.

O que nos leva a constatação de Taylor de que o que está em questão nessa pluralidade de bens não é as nossas escolhas individuais e arbitrárias, mas bens que são horizontes constitutivos do indivíduo, que sem os quais perderia a orientação de sentido. O que torna necessária a avaliação dos bens como mote reflexivo para saber quem nós somos e com quais bens estamos verdadeiramente comprometidos. Pois:

O ponto de vista a partir do qual poderíamos constatar que todas as ordens são igualmente arbitrárias, em particular que todas as concepções morais o são, simplesmente não está à disposição dos seres humanos. É uma forma de autoengano pensar que não falamos a partir de uma orientação moral que

⁴⁵³ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 83.

⁴⁵⁴ Ibid. p. 70.

⁴⁵⁵ Ibid. p. 76.

⁴⁵⁶ CINCUNEGUI, Juan Manuel. Charles Taylor: Realismo moral y Trascendencia, *Ciencia Tomista*, 140, p. 417-444, 2013, p. 419.

⁴⁵⁷ Ibid. p. 419.

consideramos certa. Essa é uma condição para ser um *self* operante, e não uma visão metafísica que podemos ligar e desligar.⁴⁵⁸

Para melhor compreensão dessa tese pluralista e realista, Taylor acena a figura de Aristóteles como um dos grandes teóricos que refletiu sobre a diversidade de bens. De acordo com o filósofo canadense, Aristóteles adota uma estratégia inclusiva, que elenca alguns bens como mais superiores que outros, como a contemplação e a vida política, mas acima de tudo apoia um direcionamento convergente para esses bens em uma ausência de conflitos. Como acena o filósofo canadense, “poderíamos dizer que aquilo que desempenha o papel de um *hiperbem* na teoria de Aristóteles é o próprio ‘bem supremo’ (*téleion agathón*); mas este é *todo* o bem viver, ou seja, todos os bens unidos em suas devidas proporções”⁴⁵⁹.

Não obstante a importância de Aristóteles para a investigação sobre a natureza da objetividade dos bens, Taylor afirma que a estratégia inclusiva, apesar de ter fortes argumentos a seu favor, é muito difícil de ser levada até o fim. Por isso, ele se afasta dele apoiando, como Ruth Abbey salienta, que:

na vida de qualquer pessoa há uma multiplicidade de bens para serem reconhecidos, administrados e perseguidos. Mas estes bens não são somente plurais no sentido numérico, mas eles são plurais em um sentido ontológico; eles são de tipos qualitativamente diferentes um do outro e, por causa disso, não podem sempre ser harmoniosamente combinados, nivelados ou reduzidos a algum bem mais último ou fundacional.⁴⁶⁰

Poderíamos dizer a partir dessa afirmação que a preocupação de Taylor por uma linguagem de contrastes qualitativos e por uma teoria da avaliação forte decorre justamente desse pluralismo ontológico de bens. A sua opção por um realismo moral não é só teórica, no sentido de optar por uma ética realista do bem, mas sim uma busca por evidenciar que os bens que elencamos e que direcionam as nossas vidas, que ele chama de *hiperbens*, são configurações incontornáveis de um *self* que vive em um espaço moral de significações. De acordo com Brian Braman, “um *hiperbem* é um bem arquitetônico, um ideal que estrutura e molda meu sentido de quem e o que eu sou”⁴⁶¹.

É nesse momento de hierarquização dos bens que a questão ontológica de fato se levanta e que podemos afirmar o homem como direcionado aos *hiperbens*. Segundo o filósofo canadense:

⁴⁵⁸ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 135.

⁴⁵⁹ Ibid. p. 94.

⁴⁶⁰ ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Princeton, 2000, p. 12.

⁴⁶¹ BRAMAN, Brian J. *Meaning and Authenticity: Bernard Lonergan and Charles Taylor on the drama of authentic human existence*. Toronto: University of Toronto Press, 2008, p. 40.

a maioria de nós convive com muitos bens, porém sente necessidade de hierarquizá-los e, em alguns casos, essa hierarquização dota um deles de suprema importância relativamente aos outros. Cada um dos bens de que falo aqui é definido num contraste qualitativo, mas algumas pessoas também vivem de acordo com um contraste de ordem superior entre esses bens.⁴⁶²

Essa vida guiada por bens de superioridade está na base da concepção de Taylor de *bens constitutivos*, considerados como uma fonte de exigência aos indivíduos e não simplesmente escolhas arbitrárias que pudéssemos fazer. De acordo com Ruth Abbey, “este bem último fornece a bondade para os outros bens; portanto, sua designação como constitutivo”⁴⁶³. Logo, como acena Brian Braman, “seja qual for o *hiperbem* que me move, ele ordena todos os outros bens”⁴⁶⁴.

O filósofo canadense nos dá dois importantes exemplos que indicam a importância dos bens constitutivos na vida do sujeito, a saber: o primeiro é, no caso dos teístas, a fé em Deus como bem constitutivo que norteia as suas vidas e dá sentido a todos os outros bens, e o segundo é a ideia do Bem de Platão como fonte moral que exige nosso respeito e admiração. Esses dois exemplos nos auxiliam a perceber que a proposta do nosso autor é por uma noção de articulação para a vida do sujeito, que, sem o qual, “esses bens não são nem mesmo opções”⁴⁶⁵.

De acordo com o intérprete Brian Braman, essa ideia de uma vida articulada em uma ontologia moral de pano de fundo revela a intenção de Taylor de “sustentar que uma das mais básicas aspirações de todos nós é estar conectado a algo maior do que nós mesmos. Nós desejamos estar em contato com o que nós vemos como bom ou de crucial importância ou de fundamental valor”⁴⁶⁶.

Para explicitar melhor essa nossa condição de seres orientados para bens fortemente avaliados, Taylor faz uma importante distinção entre amar e fazer o bem, que nos ajuda a compreender seu realismo moral. Seguindo alguns pontos cruciais da tese de Iris Murdoch em *The Sovereignty of Good*⁴⁶⁷, o filósofo canadense entende que amar o bem envolve não simplesmente se adaptar a um conjunto de regras preestabelecidas como boas para as nossas ações, mas sim é evidenciar uma condição de

⁴⁶² TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 89.

⁴⁶³ ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Princeton, 2000, p. 48.

⁴⁶⁴ BRAMAN, Brian J. *Meaning and Authenticity: Bernard Lonergan and Charles Taylor on the drama of authentic human existence*. Toronto: University of Toronto Press, 2008, p. 40.

⁴⁶⁵ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 126.

⁴⁶⁶ BRAMAN, Brian J. *Meaning and Authenticity: Bernard Lonergan and Charles Taylor on the drama of authentic human existence*. Toronto: University of Toronto Press, 2008, p. 38.

⁴⁶⁷ MURDOCH, Iris. *A soberania do Bem*. São Paulo: UNESP, 2013.

sentido que “definem os bens como facetas ou componentes de um bem viver, como bens de vida”⁴⁶⁸.

Na verdade, como o nosso autor assevera, o amor ao bem é o que nos capacita a ser bons, fornecendo um conteúdo moral que não se resume as injunções morais para agir. Pois “Amar o bem constitutivo é estar fortemente motivado precisamente da maneira que é definida como parte do fazer o bem. É por isso que ser bom envolve *amar* algo e não simplesmente *fazer* algo”⁴⁶⁹.

O resgate de Taylor, portanto, é por uma compreensão do bem como digno de ser amado, visto do ponto de vista de uma teoria da motivação. Essa tese nos ajuda a compreender que estar direcionado aos *hiperbens* e ser moldados por configurações incontornáveis alicerçadas em bens constitutivos é estar em contato com a nossa própria humanidade. Isso quer dizer que “sem nenhuma articulação, perderíamos todo contato com o bem, como quer que o concebêssemos. Cessaríamos de ser humanos”⁴⁷⁰.

Por fim, o nosso objetivo foi apenas mostrar que mesmo os *hiperbens* sendo “fonte de conflito”⁴⁷¹, eles são molas propulsoras do nosso agir não de forma arbitrária, mas constituinte. E que a importância que o nosso autor dá a autorrealização está ancorada no reconhecimento desses *hiperbens*. Pois, como ele afirma: “nessa perspectiva, não somos seres plenos até podermos dizer o que no move e em torno do que se constrói nossa vida”⁴⁷². E essa descoberta se dá pela articulação, que “pode nos aproximar mais do bem como fonte moral, pode conferir-lhe poder”⁴⁷³.

3.3 A defesa de uma ontologia realista da pessoa

O tema de uma ontologia realista da pessoa em que Taylor se ancora está intimamente relacionado com a sua proposta de um realismo moral. Destacaremos aqui que a problematização da questão da objetividade dos bens para a noção de pessoa e a possibilidade de sua tese realista está baseada no peso que o filósofo canadense dá à noção de fenomenologia hermenêutica, na verdade, é essa a ideia de ontologia que ele advoga e que ele empresta de Heidegger da noção de ontologia fundamental.

Afinal, como é possível, em meio a esse descrédito contemporâneo em relação a qualquer possibilidade de se adotar uma posição ontológica realista de pessoa, propor

⁴⁶⁸ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 127.

⁴⁶⁹ Ibid. p. 128.

⁴⁷⁰ Ibid. p. 133.

⁴⁷¹ Ibid. p. 92.

⁴⁷² Ibid. p. 126.

⁴⁷³ Ibid. p. 126.

uma tese desse tipo? Esse questionamento é evidenciado pelo nosso autor em uma importante pergunta:

Se nossa linguagem referente ao bem e ao certo só faz sentido em relação a uma compreensão básica das formas de intercâmbio social em dada sociedade e de suas percepções do bem, não se pode afinal dizer que o bem e o certo são apenas relativos, não ancorados no real?⁴⁷⁴

Na tentativa de responder a essa pergunta, o nosso autor nos mostra explicitamente a sua opção teórica por um realismo moral. Para ele, afirmar a relatividade do certo e do bem, como se eles não fossem ancorados no real é fruto de uma grande confusão provocada principalmente “pela grande influência de modelos da ciência natural sobre todo o nosso empreendimento de autocompreensão nas ciências da vida humana”⁴⁷⁵. Pois o fato de o bem e o certo não poderem ser estudados pela ciência natural em termos “absolutos” não significa que “eles não sejam tão reais, objetivos e não-relativos quanto qualquer outra parte do mundo natural”⁴⁷⁶.

Nessa perspectiva, a tese realista defendida por ele é que “não podemos deixar de recorrer a esses bens de avaliação forte para os propósitos da vida”⁴⁷⁷ e que “o real é aquilo com que se tem de lidar, o que não desaparece apenas porque não é compatível com seus preconceitos. Dessa forma, aquilo que não se pode deixar de recorrer na vida é real, ou tão próximo da realidade quanto se pode deixar de recorrer no momento”⁴⁷⁸.

Portanto, o realismo moral de Taylor quer ser, como Ruth Abbey⁴⁷⁹ aponta, um realismo que vai das condições incontornáveis da moralidade por meio de uma fenomenologia moral para um tipo de realismo que acena a necessidade de explicar a moralidade em termos realistas. Pois, “o não-realismo solapa a moralidade”⁴⁸⁰, na perspectiva do filósofo canadense.

Ambos esses tipos de realismo são nomeados por ela como fraco e forte, respectivamente. A tese da autora é que a adoção de um ponto de vista unilateral torna o realismo moral de Taylor pouco defensável, mas se suprassumíssemos as duas perspectivas por um realismo *falseável* certamente teríamos um realismo moral que, apesar de sustentar a objetividade independentemente dos bens, também apoiaria que os

⁴⁷⁴ Ibid. p. 81.

⁴⁷⁵ Ibid. p. 81.

⁴⁷⁶ Ibid. p. 81.

⁴⁷⁷ Ibid. p. 85.

⁴⁷⁸ Ibid. p. 85.

⁴⁷⁹ ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Princeton, 2000, p. 26-31.

⁴⁸⁰ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 87.

seres humanos, mesmo com os seus enganos, é um ser que se autointerpreta e é capaz de tornar bens superiores dignos de sua *atenção*⁴⁸¹, para usar o termo de Iris Murdoch.

O filósofo canadense resume sua posição ao afirmar que a sua visão consiste na “busca das fontes morais *fora* do sujeito por meio de linguagens que ressoem *dentro* dele, a apreensão de uma ordem inseparavelmente indexada a uma visão pessoal”⁴⁸². Portanto, ele quer defender:

uma teoria completamente realista sem desejar fazer afirmações sobre como as coisas representam o universo “em si” ou um universo em que não houvesse seres humanos. Uma visão realista é perfeitamente compatível com a tese de que as fronteiras do bem, da forma como conseguimos apreendê-lo, são determinadas pelo espaço que se abre pelo fato de o mundo existir para nós, com todos os significados que têm para nós. O que Heidegger chamou de “o esclarecimento”.⁴⁸³

A nossa discussão até aqui lançou as bases da antropologia filosófica de Charles Taylor em duas perspectivas, a primeira baseada em uma ontologia social do humano, e a segunda resgatando uma compreensão hermenêutica de ontologia moral que culmina em uma filosofia moral realista. Esperamos ter deixado claro que o conceito de pessoa apoiado pelo filósofo canadense está fortemente articulado com essas explicações ontológicas, cujo papel é proporcionar ao sujeito as articulações de suas intuições morais. A tese defendida por ele seguiu três passos em nossa discussão: O primeiro é que a pessoa humana não pode prescindir de suas configurações morais para a construção da sua identidade. Ela é constituída por bens constitutivos que alicerçam a motivação do seu agir. O pano de fundo que constitui o sujeito é de certa forma moldado pelo modo como o interpretamos e o assimilamos em nossas ações. Segundo que não podemos negligenciar uma característica essencial do agir humano que é sua orientação para algum bem que estruture sua própria identidade e decisões. Por fim, que a suposta “declaração de nossa independência básica, ontológica, é ilusória”⁴⁸⁴, pois ter a nossa identidade estruturada e moldada pelos bens que a constituem não é uma opção entre outras, mas um condição essencial para ser um agente humano.

⁴⁸¹ MURDOCH, Iris. *A soberania do Bem*. São Paulo: UNESP, 2013, p. 51, 54, 97.

⁴⁸² TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 651.

⁴⁸³ Ibid. p. 331.

⁴⁸⁴ Ibid. p. 59.

CAPÍTULO 4 – UMA EXPLICAÇÃO HERMENÉUTICA DA AÇÃO

O tema da ação humana em Charles Taylor pode ser considerado um dos temas centrais de seu itinerário filosófico. A busca pela compreensão de como as pessoas agem e se expressam por meio das suas ações capacita-nos a entender melhor a ontologia moral e do humano inscritas na própria natureza do humano. A nossa tese é a de que há uma “filosofia da ação”⁴⁸⁵ em Charles Taylor, já esboçada em sua obra da juventude intitulada *The Explanation of Behaviour*⁴⁸⁶, cujos desdobramentos culminarão em uma hermenêutica do sujeito e da ação.

Essa primeira obra constitui-se um marco de transição no pensamento de nosso autor, pois estando profundamente influenciado pela filosofia analítica devido aos seus estudos na Universidade de Oxford, também se mostrou engajado em um “ensaio de resgate”⁴⁸⁷ – como ele afirma quase três décadas depois em *Sources of the Self* – ao propor uma explicação teleológica da ação. Além do mais, como já salientado no segundo capítulo, a influência ainda indireta⁴⁸⁸ da fenomenologia já aparece nessa obra, ao mostrar a importância da significação da ação para a concepção de agência humana.

Já nos textos de juventude, Taylor apontará a necessidade de compreender o comportamento humano a partir de uma visão mais alargada de racionalidade que nos capacite perceber a vida humana como significativa e valorativa, que não pode ser enquadrada em princípios mecânicos como as teorias reducionistas querem propor.

A tese desenvolvida pelo nosso autor é a de que o sujeito como agente não está desconectado com a sua ação, como vimos na proposta de um *self* desengajado, mas sim está diretamente ligado a ela, não só em termos físicos e intencionais, mas sim significativos. Como ele mesmo afirma em *Sources of the Self*, “o que precisamos explicar são as pessoas vivendo sua vida; os termos em que elas não têm como evitar de

⁴⁸⁵ A proposta de uma filosofia da ação em Charles Taylor foi abordada pelo Prof. Paulo Roberto Araújo, em ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 47-82, cujo enfoque foi dado a partir do texto *Hegel's Philosophy of Mind* de Taylor, incluído nos *Philosophical Papers*. Não obstante, o nosso ponto de partida aqui se distancia de sua abordagem na medida em que a nossa análise se baseia no primeiro livro de Taylor, intitulado *The Explanation of Behaviour* de 1964, e outros artigos datados dos anos 60 em diante em que o tema da ação não está alicerçado apenas em uma crítica ao aspecto da causalidade da ação e na sua influência da filosofia da ação de Hegel, mas se baseia numa explicação significativa e hermenêutica da ação que será o alicerce para a nossa compreensão de razão prática.

⁴⁸⁶ TAYLOR, Charles. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.

⁴⁸⁷ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 23.

⁴⁸⁸ Chamamos de indireta a influência de Taylor em relação à fenomenologia nessa fase do seu pensamento porque em toda a obra *The Explanation of Behaviour* seu modo de argumentação e abordagem do tema da ação ainda não tem o padrão fenomenológico que outras obras posteriores revelarão. Além do mais só são dedicadas três notas de rodapé a Maurice Merleau-Ponty, cujos temas tratados em *La Structure du Comportement* e *Phénoménologie de la perception* se coadunam em demasia com as preocupações iniciais do filósofo canadense.

viver não podem ser removidos do *explanandum* (“sentença que descreve o fenômeno que deverá ser explicado”⁴⁸⁹) exceto se pudermos propor outros termos em que elas possam viver com mais sabedoria”⁴⁹⁰.

As ações são realizadas em relação a um pano de fundo anterior que dão a ação humana sua significância. É necessário compreendermos que sempre estamos envoltos de configurações incontornáveis que dão sentido a nossas reações morais, pois elas envolvem a pessoa em sua totalidade. Por isso, a explicação da ação que prescinde da categoria de pessoa não é capaz de dar conta da agência humana com a abrangência que ela merece. Pois, ser capaz de explicar que tenho reações neurofisiológicas para determinado movimento não é uma explicação suficiente para as motivações da ação de um agente que intenciona agir dessa forma. Pois, um mesmo movimento pode ter infinitas motivações causais com a mesma explicação do movimento. Mas será isso uma explicação satisfatória da ação?

No contexto dessa preocupação do filósofo canadense, a filosofia da ação proposta por ele está diretamente ligada ao conceito de pessoa que vimos no capítulo anterior. Pois pelo seu próprio caráter expressivo, dialógico e autointerpretativo, as suas ações não podem ser concebidas como movimentos mecânicos capazes de serem apreendidos por leis preestabelecidas. Mas uma ação em sentido forte, como o filósofo canadense chama, é aquela que envolve não só a intenção do indivíduo, que de fato até os cientistas do comportamento não negariam, mas a busca pela realização da ação no espaço público, tornando o agente um ser de propósitos e responsabilidades intrínsecas, capaz de se autoexpressar como um ser livre.

Para o desenvolvimento dessa tese, como já acenamos anteriormente, as influências do nosso autor foram vastas, entre elas estão: a linguagem expressivista herderiana, a filosofia da ação hegeliana, o caráter autointerpretativo do sujeito de Heidegger, a condição corporificada do sujeito desenvolvida por Merleau-Ponty e as condições de um agente linguístico que se afirma no espaço público mediante suas formas de vida desenvolvidas por Wittgenstein.

Cremos que esses pensadores apesar de serem tão díspares possuem um elo comum com a noção de ação em Charles Taylor que identificamos como a explicação hermenêutica da ação. Para ele, a compreensão da ação deve ultrapassar o nível dos

⁴⁸⁹ Explicação retirada do dicionário de Ferrater Mora em: MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. TOMO II. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005, p. 975.

⁴⁹⁰ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 84.

unilateralismos e buscar uma concepção de agência humana realmente substantiva que reconheça já na explicação ordinária da ação a sua natureza teleológica.

Na verdade, o filósofo canadense entende, “sem fazer afirmações exageradas, que o exame dos nossos conceitos ordinários para a ação e sentimento revela algo muito interessante para a nossa compreensão, tanto da natureza quanto da explicação da ação, e, por isso, defenderá sua opção por uma explicação de natureza teleológica da ação”⁴⁹¹ partindo desses conceitos, como objetivos (*goals*), direção (*direction*), finalidade (*purposiveness*), propósitos (*purposes*), intenção (*intention*), desejo (*desire*), entre outros.

Partindo desse ponto de vista, o nosso intuito será evidenciar que esse aspecto teleológico da ação não é fruto de teorias filosóficas ou psicológicas bem fundamentadas, mas sim uma característica intrínseca da ação inscrita não só no próprio agente, mas também no conceito de agência. Nessa perspectiva, será necessário refazermos a trajetória de Taylor em *The Explanation of Behaviour* evidenciando as condições para que uma ação se realize.

Para essa noção, há ainda dois principais representantes que foram importantes em períodos diferentes da trajetória intelectual do nosso autor. Primeiro, podemos afirmar que a obra *Intention* (1957) de G. Elizabeth Anscombe⁴⁹² marcará o seu pensamento em duas perspectivas, a primeira diz respeito ao resgate da importância do tema da intencionalidade para a explicação da ação por meio de uma filosofia da psicologia. A filósofa inglesa afirma em *Modern Moral Philosophy* que “na atualidade, não nos é vantajoso fazer filosofia moral sem ter uma filosofia da psicologia adequada, que nós estamos manifestamente faltando”⁴⁹³.

A nossa hipótese é a de que Taylor tentou realizar esse empreendimento não só em sua primeira obra, mas em textos das décadas de 1970 e 1980 em que ele procura entender quais são as contribuições que de fato as teorias psicológicas têm nos fornecido para a compreensão da natureza da agência humana. Como bem salienta Fergus Kerr, “boa parte do trabalho de Taylor se refere à psicologia filosófica, e particularmente a expor e opor as teorias naturalistas da mente. As implicações de tais

⁴⁹¹ TAYLOR, Charles. Explaining action, *Inquiry: An interdisciplinary journal of Philosophy*, V. 13, p. 54-89, 1970, p. 55.

⁴⁹² O próprio Taylor afirma, em uma entrevista a Philippe de Lara, a importância de Anscombe ter sido sua preceptor em seus estudos iniciais em Oxford e da importância que a filosofia da razão prática desenvolvida por ela na obra *Intention* teve para a academia no final da década de 50. (TAYLOR, Charles. De L'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance. In: LAFOREST, Guy; LARA, Philippe de. (Ed.). *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris: Les Éditions du CERF, 1998, p. 353-354).

⁴⁹³ ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. In: *Human Life, Action and Ethics: Essays by G. E. M. Anscombe*. Imprint Academic, 2005, p. 26.

teorias para a ética tanto como teoria quanto prática nunca estiveram longe de sua atenção”⁴⁹⁴.

Já o segundo aspecto que acreditamos ter influenciado o nosso autor foi a concepção de variedade de descrições que uma mesma ação pode ter e da impossibilidade de encontrar nelas uma causalidade eficiente capaz de explicá-la em termos mecânicos.

O segundo pensador marcante na filosofia de Taylor acerca do tema da ação foi Hegel, cuja importância é evidenciada no artigo *Hegel's Philosophy of Mind*. Nesse influente texto, o filósofo canadense toma a filosofia do espírito de Hegel a partir de sua filosofia da ação e a torna como chave hermenêutica para a compreensão de uma série de questões permanentes que têm ocupado lugar central na filosofia da ação contemporânea.

Grande parte desse texto é dedicada à crítica à teoria causal da ação, principalmente aquela adotada por Donald Davidson⁴⁹⁵, mostrando a opção por uma teoria qualitativa da ação marcada por duas vertentes principais, a saber, o princípio de conhecimento do agente e o de corporificação. Ambas as vertentes serão marcas constantes para a nossa defesa de uma estrutura hermenêutica da ação em Taylor.

Tendo em vista esses dois grandes paradigmas da investigação do filósofo canadense, o texto será dividido em três momentos principais. O primeiro será evidenciar o marco teórico e crítico da investigação de Taylor para o problema da ação, tendo em vista duas importantes distinções. A primeira entre ação e movimento, e a segunda entre explicação mecanicista e explicação teleológica. Ambas as demarcações prepararão o terreno para a questão da causalidade da ação como um dos problemas latentes da filosofia da ação contemporânea. O segundo desdobrará o conceito de ação intencional desenvolvido pelo filósofo canadense, trazendo à tona para a discussão as noções de desejo, intencionalidade e responsabilidade, tendo em vista resgatar a compreensão do conhecimento do agente e da significância da ação como características básicas na ordem da explicação da ação. Por fim, defenderemos a tese final da teoria da ação do nosso autor que é a da ação como expressão do agente no espaço público, que ele nomeia como teoria qualitativa da ação.

⁴⁹⁴ KERR, Fergus. The Self and the Good: Taylor's Moral Ontology. In: ABBEY, Ruth (Ed.). *Charles Taylor*. Cambridge University Press, 2004, p. 84-85.

⁴⁹⁵ O texto a que Taylor se refere quando revela a contribuição de Donald Davidson para a filosofia da ação, mesmo pelo olhar crítico do nosso autor é: DAVIDSON, Donald. *Essays on actions and events*. Oxford: Oxford University Press, 1980, em especial o artigo “Actions, Events and Causes”.

4.1 O marco teórico e crítico da investigação sobre o tema da ação

O problema do agir humano aparece no itinerário filosófico de Taylor por duas matrizes de compreensão que devem ser resgatadas aqui. A primeira é o desenvolvimento analítico do tema da ação humana em *The Explanation of Behaviour*, com a intenção de refutar o behaviorismo psicológico desenvolvido no século XX –, principalmente com as influentes teorias de J. B. Watson, Clark L. Hull, B. F. Skinner, entre outros –, que cada vez mais ganhava força não só no cenário de uma psicologia científica, mas também no cenário da filosofia anglo-saxônica, cuja matriz empirista da filosofia analítica ganhou seu destaque.

A outra matriz de compreensão na teoria da ação em Charles Taylor se dá por uma profunda insatisfação com esses movimentos intelectuais e com o estreitamento que estes geravam para a compreensão do que de fato ele considerava ser importante ser estudado pela filosofia. Ele mesmo afirma em uma entrevista que:

quando começou, tardeamente, a estudar a filosofia, ele estava decepcionado com os limites da corrente empirista da filosofia analítica que era dominante na época em Oxford, pelo seu fechamento ao que ele considerava, ingenuamente, como as questões essenciais com que a filosofia devia se ocupar.⁴⁹⁶

A nossa interpretação é que as primeiras obras do nosso autor foram frutos dessa insatisfação com essa visão estreita de filosofia. Não é sem razão, portanto, que nesse período ele tenha se aproximado da fenomenologia com o intuito de trazer à tona uma profundidade para a compreensão da natureza humana que certamente escapa de qualquer tentativa de reduzi-la a um conjunto de injunções para o comportamento humano.

Esse nível mais profundo foi encontrado na aproximação com Merleau-Ponty, sua própria biografia nos evidencia o fato de que a sua decepção com os rumos da filosofia analítica tenha sido tão intensa que em Merleau-Ponty ele tinha encontrado um “ar mais fresco para respirar”⁴⁹⁷ diante do clima positivista da época.

Em *The Pre-Objective World*⁴⁹⁸, percebemos prontamente os frutos iniciais dessa aproximação com o fenomenólogo francês, mostrando-nos a sua crítica a esse clima positivista, que se tornará perene em seu pensamento filosófico. Nesse contexto,

⁴⁹⁶ TAYLOR, Charles. De L'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance. In: LAFOREST, Guy; LARA, Philippe de. (Ed.). *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris: Les Éditions du CERF, 1998, p. 353.

⁴⁹⁷ ROSA, Hartmut & LAITINEN, Arto. On Identity, Alienation and the Consequences of September 11th – An Interview with Charles Taylor. In: ROSA, Hartmut & LAITINEN, Arto. (Ed.) *Perspective on the philosophy of Charles Taylor*. Helsinki, 2002, p. 182.

⁴⁹⁸ TAYLOR, Charles; KULLMAN, Michael. The Pre-Objective World. *The Review of Metaphysics*. Vol. 12, Nº 1, p. 108-132, 1958. Texto já citado no terceiro capítulo com enfoque na categoria de engajamento.

ele e Michael Kullman afirmarão que “a exploração do campo fenomenal ou do conteúdo “originário” da percepção tem como suposição colocar normas e limites ao tipo de linguagem que psicólogos, sociólogos e leigos deveriam usar ao falar do homem”⁴⁹⁹. Desde então, o pensamento do filósofo canadense se deteve a colocar em prática a necessidade de limitar o discurso das vozes reducionistas e mecanicistas daquela época.

Na interpretação de Nicholas Smith, tendo em vista essa importante influência de Merleau-Ponty no pensamento de Taylor, “nós podemos ler *The Explanation of Behaviour* como um estudo sistemático no ‘resgate aos fenômenos’ da subjetividade corporificada”⁵⁰⁰. É essa leitura, portanto, que lançaremos mão aqui, partindo do fato de que a ação só pode ser considerada ação em sentido forte, nos termos do nosso autor, se explicada em um campo de significados referentes ao sujeito. Ou melhor dizendo, seu ponto de partida é por uma explicação do comportamento humano *qua* ação, que se dá na própria afirmação ordinária, em detrimento de uma afirmação mecanicista do comportamento que está interessada em explicá-lo *qua* movimento⁵⁰¹.

Para melhor explicitarmos seu marco teórico, esse tópico discorrerá sobre três pilares da filosofia da ação. O primeiro se refere à natureza da ação, o segundo à possibilidade de uma explicação da ação e o último à importância do tema da causalidade. Esses três elementos prepararão o caminho para a nossa defesa de uma explicação teleológica da ação ancorada nas noções de desejo e intencionalidade.

4.1.1 A natureza da ação

O caminho que Taylor segue para a compreensão da natureza da ação em *The Explanation of Behaviour* segue duas perspectivas diferentes em sua discussão. A primeira concerne a um resgate dos termos próprios da afirmação ordinária do comportamento humano, cuja defesa se alicerça na noção de propósito, e a segunda se refere a uma crítica explícita às pretensões materialistas e atomistas dos teóricos do paradigma *Estímulo-Resposta* que reduzem o comportamento humano ao puro movimento.

O que está na base desses dois caminhos é a distinção entre ação e não ação ou ação e movimento. O modo como ele define ambos os conceitos a partir da noção de

⁴⁹⁹ TAYLOR, Charles; KULLMAN, Michael. The Pre-objective World. In: NATANSON, Maurice (Ed.) *Essays in Phenomenology*. [The Hague]: Martinus Nijhoff, 1969, p. 116.

⁵⁰⁰ SMITH, Nicholas. *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2002, p. 50.

⁵⁰¹ TAYLOR, Charles. How is mechanism conceivable? In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 167.

comportamento dirigido e intencional será o alicerce para compreendermos que a sua crítica não pretende ser uma detração completa da pretensão de objetividade científica em que as teorias mecânicas se apoiam, mas sim que existem outros níveis de explicação da ação humana.

A diferença entre ação e movimento dar-se-á no discurso de Taylor por meio da noção de intencionalidade, usada aqui em um amplo sentido. Nesse contexto, a palavra intencionalidade se refere à noção de motivação do agente como mola propulsora do seu agir.

Nas linhas iniciais de sua primeira obra, ele afirma que faz parte da nossa visão ordinária acerca do comportamento humano e também de outros seres viventes de que “há algum modo neles que difere fundamentalmente dos processos na natureza, que são estudados pelas ciências naturais”⁵⁰². O autor identifica essa diferença a partir das noções de “finalidade (*purposiveness*) e de um significado intrínseco (*intrinsic meaning*) do comportamento humano e animal que o processo natural não tem”⁵⁰³.

Desde o princípio, a tarefa de Taylor é partir da concepção ordinária de comportamento humano e se perguntar se ela de fato é o caminho mais adequado para se alcançar uma explicação satisfatória da ação. A sua preocupação é por uma compreensão da natureza humana que escapa dos moldes da descoberta de leis, relacionando eventos físicos para a consecução do comportamento. Pois, ao partir da noção aristotélica de antropologia filosófica como condição subjacente da teoria ética, a sua tarefa se consolida na busca por um conteúdo mais profundo da natureza humana que escape de toda e qualquer tentativa de mecanismo reducionista.

É fato que a intenção do nosso autor está muito além das distinções circunstanciais entre os níveis de consciência para que uma ação seja considerada intencional ou não. Ou melhor dizendo, se de fato um acontecimento pode ser considerado uma ação humana ou um evento físico independente da nossa vontade.

O pano de fundo de sua discussão, pelo menos nas obras dos anos 60 e 70, oscila entre a necessidade de compreender o agir humano em sua forma teleológica, em que a ação se torna mais do que mero movimento causal do indivíduo – como reflexo exterior de padrões neurofisiológicos –, e a de explicar hermeneuticamente a objetividade da ação humana.

Nesse sentido, o nosso escopo aqui será delimitar os motivos de fundo que impulsionaram a discussão de Taylor acerca da filosofia da ação em um clima

⁵⁰² TAYLOR, Charles. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 3.

⁵⁰³ Ibid. p. 3.

aparentemente cético acerca das dimensões de significância e de valor para a explicação da ação. Resgatando a profundidade do problema em questão com uma advertência de que “nós temos primeiro saber onde olhar”⁵⁰⁴ quando o assunto é a explicação do comportamento humano.

O seu primeiro olhar se dirige à noção de objetivos (*goals*) como elemento motor da ação humana *qua* evento no mundo. De acordo com o filósofo canadense, essa é a primeira noção implícita na compreensão ordinária de ação, pois faz parte de nossa compreensão comum do comportamento humano a ideia de que “as ações são classificadas por seus objetivos”⁵⁰⁵ e que a “direção a um objetivo ou a um fim”⁵⁰⁶ é o que torna determinado ato uma ação do sujeito.

Não obstante, a noção de objetivos resguarda muitas nuances e pode ser alvo de profundas confusões, porque nem sempre um objetivo pode qualificar uma ação como tal, na perspectiva do nosso autor. Além dessa delimitação, Taylor traz à tona a condição ontológica do ser humano de um ser de propósitos (*purposes*), cuja classificação de sua ação não poderá escapar dela.

No intuito de mostrar que tipo de fim é necessário para classificar uma ação humana, ele mostrará que há uma ampla variedade de ações que podem ter fins claros e anteriormente intencionados, mas há também objetivos cujos resultados da ação não podem ser separadamente identificáveis, porque estão apenas “tendo certa forma ou cumprindo certa descrição”⁵⁰⁷, o que ele chama “de um critério sendo cumprido antes do que um objetivo sendo apontado na ação”⁵⁰⁸.

Para explicitar melhor essa ideia, ele nos dá alguns exemplos. A minha ação pode ser “pular a cerca” com o objetivo de chegar ao outro lado apenas, nada mais. Esse exemplo nos mostra que o objetivo da ação e a própria ação não podem ser identificados separadamente porque esta ação está simplesmente cumprindo um critério de transpor um obstáculo para se chegar a algum lugar. A condição-fim nesse caso não é propriamente a ação de transpor um obstáculo, porque o transpomos como um meio para alcançar outra condição-fim que o sujeito se impõe.

Nesse exemplo, Taylor quer mostrar que nem sempre há uma demarcação precisa entre comportamento dirigido e aquela outra variedade de um movimento do organismo. Caberá ao próprio agente discernir se atos aparentemente não dirigidos,

⁵⁰⁴ Ibid. p. 4.

⁵⁰⁵ Ibid. p. 27.

⁵⁰⁶ Ibid. p. 27.

⁵⁰⁷ Ibid. p. 28.

⁵⁰⁸ Ibid. p. 28.

como piscar os olhos, tremer, bocejar, entre outros, serão ações ou movimentos. Pois, “muito do comportamento nesta escala poderia ser chamado de ação em um sentido fraco, mesmo onde nós não queremos falar de ‘direção’”⁵⁰⁹.

Não obstante, essa mesma ação poderia ter outra descrição, o objetivo de pular a cerca agora pode ser praticar para uma corrida com obstáculos. Nesse caso, ainda podemos dizer que o objetivo da ação e a ação não podem ser separados? Para Taylor, a resposta é negativa, pois no momento em que temos uma condição-fim bem clara os termos se separam.

Esse simples exemplo, poderia ter uma variedade de descrições que vão além dos nossos objetivos aqui. O intuito é deixar claro que se não pudermos separar entre objetivos e ações propriamente ditas não poderemos diferenciar ação de movimento. Sendo justamente essa falta de distinção que o levará a criticar as teorias behavioristas.

Portanto, ação para o nosso autor é todo comportamento cujos objetivos podem ser bem demarcados. E essa demarcação é feita pela *descrição* do sujeito, nunca pelo ponto de vista do observador. Se o exemplo ficou claro, a inferência de que o ponto de vista do observador não pode ser o critério de descrição da ação também ficou claro, pois, avaliando a ação desse ponto de vista, não há diferença entre uma pessoa cumprindo uma condição de ultrapassar obstáculos sempre que os veem e a opção de pular a cerca com outra condição-fim que não essa. Somente o próprio agente pode demarcar seus objetivos de forma clara.

As nuances desse exemplo, de que não há como distinguir entre o objetivo da ação e a própria ação, conduzirá Taylor a outra parte da sua argumentação, a de que é preciso compreender o que de fato significa um comportamento dirigido e o que podemos chamar de ação humana em sentido forte, como ele afirma.

A intenção do filósofo canadense é compreender o tipo de comportamento que não apenas se preocupa com a realização de fato de uma determinada ação, mas que também dirige o seu olhar para “aquele fim para o qual as ações são direcionadas”⁵¹⁰. Nesse sentido, Taylor já revela sua preocupação em compreender não só a descrição dos termos ação e objetivos, mas sim a necessidade de compreender o que pode ser considerado ou não características centrais da ação *qua* ação humana. Para isso, ele distinguirá ações em sentido fraco e ações em sentido forte:

Para alguma coisa ser considerada uma ação no sentido forte não é somente necessário que ela finalize no resultado ou satisfaça o critério pelo qual ações deste tipo são caracterizadas, mas deve também ser o caso que a intenção ou

⁵⁰⁹ Ibid. p. 29.

⁵¹⁰ Ibid. p. 27.

o propósito do agente fosse alcançar este resultado ou critério. Em outras palavras, o agente deve não somente fazer os movimentos apropriados, mas deve também ser sua intenção ou propósito fazer isso.⁵¹¹

Nessa perspectiva, ele entende que há dois critérios para a ação humana em sentido forte. O primeiro critério da ação é a ocorrência do resultado, a realização da ação. Já o segundo critério da ação, e o mais importante, diz respeito à intenção ou ao propósito de realização da ação.

Pode-se dizer, portanto, que o comportamento somente pode ser considerado dirigido quando é intencional ou proposital. Na verdade, uma ação só pode ser considerada ação ao cumprir o segundo critério. Assim sendo, o comportamento pode abranger tanto ação quanto não ação, mas somente comportamento dirigido intencionalmente pode ser considerado ação em sentido forte. Sobre essa ideia, ele afirma mais:

Para que algo seja uma ação em sentido forte significa não apenas que o homem quem exibiu esse comportamento tivesse configurado a intenção relevante ou tivesse este propósito, mas também que sua intenção se realizasse. [...] Então, a distinção entre ação e não-ação não depende apenas da presença ou da ausência da intenção ou propósito correspondente, mas desta intenção ou propósito tendo *ou não tendo um papel ao realizar o comportamento.*⁵¹²

A importância de se saber qual é o papel da intenção ou propósito na realização do comportamento será o ponto crucial para compreendermos a defesa de uma explicação teleológica da ação em detrimento de uma explicação mecanicista. A importância do papel do propósito ou da intencionalidade permite que o nosso autor constate que a ação não poderá ser mera resposta do sujeito às condições de seu ambiente de estímulo, pois não somos seres de puro movimento, somos seres de propósitos, que constituem a nossa individualidade (*selfhood*).

O filósofo canadense deixará bem claro que a sua intenção é defender uma explicação por propósito (*Explanation by purpose*) do comportamento humano que não apenas é fruto de uma opção teórica, mas sim desdobramento de uma natureza humana norteada por propósitos, cujos comportamentos também fazem parte dessa condição. De acordo com Ruth Abbey, “esse ponto de vista de o sujeito ter propósitos é a primeira fonte ontológica desenvolvida pelo autor”⁵¹³. Para ele, somente os animais e seres

⁵¹¹ Ibid. p. 29.

⁵¹² Ibid. p. 33. (Grifo nosso)

⁵¹³ ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Princeton, 2000, p. 62.

humanos possuem “propósitos intrínsecos e originais”⁵¹⁴, todo o resto, como as máquinas, por exemplo, somente podem ter propósitos derivados.

Nessa perspectiva, os propósitos para a compreensão da natureza da ação estão, como reitera Ruth Abbey, “estreitamente relacionados aos objetivos: ter um propósito significa que alguém deseja um resultado particular e luta ou age para alcançá-lo”⁵¹⁵.

Para melhor defender a sua tese, Taylor propõe uma importante distinção entre ‘leis governando a ação’ e ‘leis governando o movimento’, que nos possibilita lançar as bases de uma teoria da ação em sentido forte que tem como ponto de partida a afirmação ordinária do comportamento.

De acordo com o filósofo canadense, somente há leis governando a ação quando “a regularidade de um determinado comportamento é *condicional* à regularidade de suas intenções ou propósitos”⁵¹⁶. A partir do momento que excluímos esse fato para uma relação *incondicional* com o comportamento, já não estamos lidando mais com leis governando a ação, mas sim o movimento. Porque, como ele assevera, “o critério para uma lei governar a ação é que a regularidade que ele delineia no comportamento é condicional a uma regularidade nas intenções ou propósitos do agente, e nossas supostas leis básicas certamente não cumprem com isso”⁵¹⁷.

A natureza da ação esboçada por Taylor, então, é aquela que não só delimita o que é ação e movimento, mas contrasta ambos como comportamentos diferentes que exigem explicações diferentes. Em resumo, “dizer que ação é irreduzível ao movimento quer dizer que a afirmação de uma ação ter sido feita nunca é equivalente a um grupo de declarações descrevendo somente movimentos”⁵¹⁸. Como reitera Nicholas Smith, “um comportamento não pode ser sujeito, ao mesmo tempo, de leis governando a ação e leis governando o movimento, porque se fosse sujeito a leis governando movimento, não seria um caso de ação em geral, pelo menos com o significado (de direcionalidade) que o conceito possui na linguagem ordinária”⁵¹⁹.

⁵¹⁴ TAYLOR, Charles. *The Concept of a Person*. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 100.

⁵¹⁵ ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Princeton, 2000, p. 62.

⁵¹⁶ TAYLOR, Charles. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 36. (Grifo nosso)

⁵¹⁷ Ibid. p. 41.

⁵¹⁸ Ibid. p. 55.

⁵¹⁹ SMITH, Nicholas. *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2002, p. 46-47.

4.2.2 A explicação da ação

Para o tema da explicação da ação, nós precisamos traçar o que este termo tem significado nas obras do nosso autor desde a sua juventude. O seu intuito é descortinar o conceito de explicação, mostrando que explicar nem sempre está ligado às leis empiricamente verificáveis e acordadas publicamente, mas sim a um modo de compreensão que dá lugar a uma visão mais alargada de explicação.

Em um artigo intitulado *The Explanation of Purposive Behaviour* de 1970, ele busca compreender os vários significados do conceito de explicação e encontrar uma base comum, tanto para o uso ordinário do termo quanto para o seu papel na ciência. De acordo com ele, o sentido científico da palavra explicação é contínuo com pelo menos um único significado comum na fala ordinária. Aqui, explicar muito frequentemente significa “tornar aquilo que parece estranho e incomum inteligível”⁵²⁰. É a partir dessa continuidade, portanto, que almejamos explicitar a noção de explicação da ação advogada pelo filósofo canadense, tendo em vista a defesa de uma explicação por propósito, teleológica em forma, segundo ele, em detrimento de uma explicação mecanicista da ação que reduz o comportamento ao movimento e nem sequer toca no que podemos chamar de ação em sentido forte.

A sua crítica, portanto, vai de encontro das várias vertentes do behaviorismo psicológico e da psicologia cognitiva que buscam por uma explicação científica do comportamento humano a partir de dados brutos (*brute data*), livres de interpretação. De acordo com ele, a explicação científica que essas teorias propõem tem duas propriedades:

a primeira é dar as condições antecedentes do *explicandum* em termos de um grupo de fatores que tornam evidente sua conexão com outros, que tornam claro com alguma exatidão o que precisaria ser mudado para outros resultados se realizarem; e ela também é capaz de construir em cadeias, ou seja, as correlações que explicam em um nível que pode ser tomado como *explicanda* e explicado em outro.⁵²¹

Por essa descrição de explicação científica, Taylor mostrará que a relação entre o *explicandum* e o *explicanda* que a explicação por propósito propõe não pode ser demonstrada dessa forma, não significando, no entanto, que ela seja um nível de explicação menos satisfatório do que o primeiro. Na verdade, ao lidarmos com comportamento humano, a relação entre *explicandum* e *explicanda* é bem diferente daquela da proposta científica.

⁵²⁰ TAYLOR, Charles. *The Explanation of Purposive Behaviour*. In: BORGER, Robert; CIOFFI, Frank. (Ed.). *The Behavioural Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 49.

⁵²¹ Ibid. p. 50. (Grifo nosso)

Quanto à explicação em termos de propósito, Taylor a denomina como uma *explicação em sentido forte* em que se “constrói em cadeias de um modo que não pode ser entendido simplesmente como a suposição de menos sob mais leis gerais. Antes as correlações de um nível são explicadas por aquelas em um nível mais profundo, de uma forma que mostra sua relação aos outros resultados possíveis”⁵²². A tentativa de Taylor é “buscar por uma noção de explicação que seja mais básica do que outras. E, para ele, essa explicação é teleológica”⁵²³.

Nessa perspectiva, ele identifica que a explicação em termos de propósito é esse nível mais profundo e mais básico de explicação da ação e destaca nela duas propriedades fundamentais: “a primeira é que a explicação do comportamento toma uma forma teleológica e a segunda é que algumas vezes a explicação é elencada nos termos do modo que o agente vê ele mesmo e a sua situação, do ‘significado’ que eles têm para ele”⁵²⁴.

De acordo com essas propriedades da explicação por propósito, a tentativa do nosso autor é evidenciar a impossibilidade de ter uma explicação satisfatória da ação sem levar em conta as fontes ontológicas do sujeito, em especial seu caráter situado e autointerpretativo. Segundo ele, é preciso “optar por um tipo de ciência que é em parte fundada na interpretação”⁵²⁵ e na condição do sujeito, pois não é possível ter uma explicação livre da interpretação, e esse é um fato que tem que se lidar, mas que não nos impede de compreender as ações uns dos outros.

No entanto, o fato é que um modelo mecanicista de explicação, ao prescindir de elementos interiores como propósitos, intenções, aversões e desejos, requer um desengajamento inatingível, fruto de uma teoria epistemológica dualista e empirista, que “aceita como explicações válidas apenas aquelas baseadas em causas eficientes”⁵²⁶.

Entretanto, a nossa interpretação é que, no momento em que atacarmos as bases da epistemologia dualista tradicional, teremos um tipo de explicação da ação que reconhece as condições teleológica, intencional e hermenêutica como condições transcendentais da natureza do sujeito.

Para defender essa tese, o nosso autor colocará em questão se de fato o mecanismo é ou não concebível para a explicação da ação. Na obra *Hegel* de 1975,

⁵²² Ibid. p. 52. (Grifo nosso)

⁵²³ Ibid. p. 58.

⁵²⁴ Ibid. p. 54-55. (Grifo nosso)

⁵²⁵ TAYLOR, Charles. Peaceful Coexistence in Psychology. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 120.

⁵²⁶ TAYLOR, Charles. The Explanation of Purposive Behaviour. In: BORGER, Robert; CIOFFI, Frank. (Ed.). *The Behavioural Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 60.

Taylor expõe no nível da Objetividade do conceito o que ele entende por mecanismo e estende a sua posição a favor de uma proposta teleológica da ação. A sua interpretação é de que o nível do mecanismo deve ser considerado um momento na relação de objetividade e não o único momento possível. Ele afirma, interpretando o filósofo alemão, que:

Nesse nível de imediatidate e exterioridade, a coisa é indiferente às suas próprias características ou, formulado de outra maneira, suas características ocorrem juntas nela sem qualquer necessidade interior. [...] O mecanicismo reconhece só a causação eficiente, que é sempre a causação entre termos que estão apenas contingentemente conectados e identificados, como demonstrou Hume.⁵²⁷

Não obstante, a opção de Taylor por uma proposta teleológica da ação está alicerçada na noção de teleologia interna desenvolvida por Aristóteles e na readaptação feita por Hegel do conceito na esfera da Objetividade. Ao expor o pensamento hegeliano, Taylor afirma:

A explicação teleológica é explicação a partir da totalidade. Os processos parciais são explicados por seu papel no todo. E por essa via, também o *explicandum* e o *explicans* não são realmente distintos, visto que o processo explicado faz parte do que o explica. [...] Essa explicação não dá conta de um fato simplesmente relacionando-o com outro, como acontece com as explicações formuladas em termos de causa eficiente. Ela relaciona esse fato com um propósito; ela dá uma razão para ele. Ela confere o sentido que está por trás das coisas.⁵²⁸

A partir desse ponto de vista, o que torna questionável a opção por um modelo mecanicista de explicação é a relação desengajada como critério de objetividade científica que, consequentemente, põe em xeque as noções de liberdade e responsabilidade moral. Sendo assim, o caminho seguro pretendido por esses modelos, ao buscar um modo não ambíguo e arbitrável intersubjetivamente como critérios de explicação, mostra-se insatisfatório ao prescindir das atribuições de pendor ou inclinação para a explicação da ação humana.

A tarefa do nosso autor, portanto, ao longo de sua primeira obra e de alguns textos que tratam da filosofia da psicologia e da mente, será mostrar que há uma rivalidade subjacente nos dois tipos de epistemologias que cada um desses níveis de explicação da ação advoga. Em um elucidativo texto intitulado *Peaceful coexistence in psychology*, ele nos mostra claramente que o marco teórico da sua discussão está alicerçado em duas chaves interpretativas.

A primeira é que o imperialismo da epistemologia tradicional não é capaz de dar conta da significação da ação em termos de propósitos e isso tem tolhido a dimensão

⁵²⁷ TAYLOR, Charles. *Hegel*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 353.

⁵²⁸ Ibid. p. 355.

hermenêutica que está envolvida na explicação. A segunda é a possibilidade de uma coexistência pacífica na psicologia entre a epistemologia clássica e a epistemologia hermenêutica, capaz de levar a discussão a um patamar mais frutífero⁵²⁹.

Com essa abertura à coexistência, o filósofo canadense quer trazer à tona a possibilidade de uma explicação do comportamento por uma abordagem teleológica, intencional e hermenêutica sem descartar a objetividade. No entanto, o que diferencia uma explicação mecanicista de uma explicação teleológica é o alicerce dessa objetividade. Ao passo que “os níveis de descrição escolhidos para lidar com o comportamento humano numa abordagem mecânica tem sido fisicalistas de um modo ou outro”⁵³⁰, a abordagem hermenêutica requer um outro tipo de “objetividade que signifique mais do que só a tentativa de manipular objetos, mas sim o ato de vir a colocá-los em perspectiva”⁵³¹.

Por isso, a posição de Taylor está longe de negar que haja critérios para a explicação do comportamento, mas sim que não há critérios *a priori* capazes de determiná-lo sem antes depender de um círculo interpretativo que envolva as formas de vida das pessoas, como identidade, cultura, família, etc. Porquanto, “nós não podemos sair do círculo de interpretações que os próprios critérios nos exigem”⁵³². Para resumir a sua posição, Taylor aponta que:

O que este exame parece apontar é para uma dissolução da alternativa mecanismo-dualismo; ele nos convida a examinar uma concepção não-dualista do homem que apesar de tudo não está ligado a uma noção reducionista das ciências do homem. Isto envolveria, é claro, uma ontologia com mais do que um nível; em outras palavras, se significasse que embora alguns princípios governem o comportamento de todas as coisas, outros aplicam somente a alguns; e ainda o último não pode ser mostrado como casos especiais do primeiro.⁵³³

A partir disso, o que está em questão não são opções que validam a explicação, mas sim condições transcendentais que movem o sujeito a adotar determinados comportamentos. E com isso não queremos excluir elementos físicos, neurofisiológicos, psicológicos, etc. da explicação do comportamento – porque de fato vários elementos apontados como condições para a ação do sujeito pelas teorias comportamentais são de

⁵²⁹ TAYLOR, Charles. Peaceful Coexistence in Psychology. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 125.

⁵³⁰ Ibid. p. 125.

⁵³¹ TAYLOR, Charles. What is involved in a genetic psychology? In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 161.

⁵³² TAYLOR, Charles. Peaceful Coexistence in Psychology. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 121.

⁵³³ TAYLOR, Charles. How is mechanism conceivable? In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 186.

fato imprescindíveis –, mas sim que o reducionismo que essas teorias pretendem é inconcebível nesses termos. Visto que, como o nosso autor afirma:

estas características (transcendentais) são uma parte essencial da nossa noção de nós mesmos. Se nós pudéssemos dar uma completa explicação mecanicista do nosso comportamento e sentimento, então, nós sentimos obscuramente, que isto equivaleria a dizer que estas características não são essenciais apesar de tudo. Mas certamente, nosso ter objetivos está essencialmente envolvido com o nosso ser criaturas capazes de liberdade e responsabilidade, e nossa existência como animais falantes parece inconcebível a menos que nosso comportamento esteja em parte determinado por relações de significado.⁵³⁴

Em resumo, a proposta de Taylor é que, antes de defendermos explicitamente uma explicação teleológica da ação, é necessária a compreensão desse termo a partir tanto da afirmação cotidiana quanto da mecanicista. A primeira somente concebe uma ação se ela for dirigida a um fim e tiver a pretensão de realizá-la, já a segunda pretende se desvincilar dos elementos teleológicos e intencionais das ações e opta por uma explicação cujo princípio mecânico está ligado a um tipo de comportamento reflexo do sujeito – seja pelo estímulo do ambiente, seja pelas sinapses neuroquímicas do cérebro realizadas no momento da ação. Ambas as explicações, portanto, aspiram explicar o comportamento humano, mas só a primeira, sendo teleológica em forma, é capaz de explicar a ação *qua* ação humana em um nível compatível com um sujeito ontologicamente constituído por propósitos.

4.1.3 Ação e causalidade

A importante questão da causalidade entra na discussão do nosso autor a partir do momento em que ele questiona a profundidade da explicação fornecida por ambas as vertentes da ciência do comportamento humano, a saber, a mecanicista e a teleológica. À primeira vista, o papel que a intencionalidade exerce como critério da ação em sentido forte parece-nos um antecedente causal da ação, e que para explicá-la, nesse sentido, seria apenas revisitarmos o papel da intenção na ação realizada.

Não obstante, Taylor entende a noção de ação por outro viés e este não se alicerça na ideia de causalidade eficiente, que facilmente tendemos a sustentar quando o assunto é explicação. Pois, para ele “explicar o comportamento em termos de leis ligando o antecedente seria oferecer uma afirmação rival que desqualificaria tal comportamento como ação”⁵³⁵. Em uma afirmação aparentemente ambígua ele diz ainda que:

⁵³⁴ Ibid. p. 166.

⁵³⁵ TAYLOR, Charles. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 35.

Com ação, nós poderíamos dizer, que o comportamento ocorre *por causa da* intenção correspondente ou propósito, onde este não é o caso, nós não estamos lidando com ação. Mas usar a expressão “por causa de” aqui poderia gerar engano. Porque nós não poderíamos dizer que a intenção foi o antecedente causal do comportamento. *Porque as duas não estão contingentemente conectadas no modo normal.*⁵³⁶

O que mais nos chama a atenção nessa afirmação de Taylor é que o modo de explicação que ele adjudica para a ação não está ligado à dimensão da causalidade eficiente, mas sim à noção de não contingência entre desejo, propósito e intencionalidade como relação disposicional entre o agente que intenciona agir e a própria ação. Nesse contexto, “como um resultado, a conexão entre as circunstâncias explanatórias e a ação explicada não é externa, tal como aquela entre os dois termos da lei causal humeana, mas, pelo contrário, as circunstâncias mostram a ação como desejada ou responsável pela inclinação para a ação”⁵³⁷. A possível conexão causal que Taylor quer trazer às claras é aquela interna à linguagem que nós usamos na afirmação ordinária. Em que, como ele afirma, “descrever um homem por seus desejos, sentimentos, e assim por diante, é descrever também necessariamente sua tendência e inclinações, delinear de que modo ele não é indiferente ao mundo, e esboçar o que ele está inclinado a fazer. Nossa afirmação ordinária de ação humana é totalmente teleológica”⁵³⁸.

No artigo *Explaining Action* de 1970, a defesa do filósofo canadense é a de que há uma conexão não contingente entre ação e desejo, o que provavelmente autores pós-wittgensteinianos como G. E. M. Anscombe⁵³⁹ e A. I. Melden⁵⁴⁰ não defenderiam, por rechaçarem toda e qualquer explicação causal da ação alicerçada na motivação do agente.

No entanto, a defesa de Taylor nesse texto é revisitá as noções de causalidade e revelar “se a questão de desejos ou intenções podem ser considerados como as causas das ações que fluem delas”⁵⁴¹. O fato é que autores como Melden e Anscombe pensam que “os motivos *podem explicar* as ações, mas *não podem determiná-las* causalmente”⁵⁴². Mas, para o nosso autor, “esse ponto de vista de que o comportamento

⁵³⁶ Ibid. p. 33. (Grifo nosso)

⁵³⁷ TAYLOR, Charles. Review of Explanation and Human Action by A. R. Louch, *Journal of Philosophy*, 65, 1968, p. 82.

⁵³⁸ Ibid. p. 82.

⁵³⁹ ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*. Harvard University Press, 1957.

⁵⁴⁰ MELDEN, A. I. *Free Action*, Routledge & Kegan Paul, London 1961.

⁵⁴¹ TAYLOR, Charles. Explaining action, *Inquiry: An interdisciplinary journal of Philosophy*, V. 13, p. 54-89, 1970, p. 55.

⁵⁴² Anscombe desenvolve essa ideia em Intention no § 12 em que distingue motivos de intenções. Para ela, “motivos podem explicar as ações para nós; mas isto não quer dizer que eles a determinam, no sentido de causar ações”. Seu objetivo é rechaçar qualquer tipo de causalidade mental como determinante

qua ação não pode ser causalmente explicado está claramente errado, porque mesmo onde as ações são explicáveis por motivos podem também ser explicadas por causas”⁵⁴³.

O fato que está em jogo aqui está baseado nas diferentes concepções de causalidade que estão sendo advogadas quando falamos de explicação. Primeiramente, os autores supracitados rechaçam a noção de explicação do comportamento como movimento por causas fisiológicas e, em relação a isso, nós vimos que Taylor também é um forte crítico. Segundo, o pano de fundo da investigação desses autores é “assolar de uma vez por todas a imagem do sujeito e de seu comportamento advinda da tradição cartesiana ou do velho estilo empirista”⁵⁴⁴.

Sem dúvida, Taylor também rechaça esta visão. No entanto, a sua intenção é compreender a explicação do comportamento enquanto ação, guiado por motivos, intenções, desejos, propósitos, etc., avaliando se de fato essas motivações podem ou não ser explicações causais da ação. Afinal, “como nós deveríamos entender nossas explicações ordinárias da ação humana, uma vez que nós não mais as construímos como interações mente-corpo?”⁵⁴⁵

O que está em questão é se os antecedentes das ações podem ou não ser considerados causais e se eles são ou não contingentes, porque se forem voltaremos ao velho dualismo, há muito questionado. Portanto, o argumento dos autores pós-wittgensteinianos centram-se na noção tradicional humeana de que causa deve estar contingentemente ligada ao efeito, ou melhor dizendo, que “a causa deve ser separadamente identificável do efeito”⁵⁴⁶. E, por esse motivo, a explicação da ação por motivo não deve ser causal. Mas, segundo o nosso autor, essa noção de causalidade “não alcança o cerne da questão”⁵⁴⁷, por isso é preciso revisitarmos o conceito.

Nesse sentido, ele não discorda da posição dos autores pós-wittgensteinianos quanto à crítica à explicação causal da ação, mas revela que a ideia de não contingência enfraquece a relação entre ação e agência cujo dispositivo são os critérios motivacionais.

da escolha. A sua posição é a de que “fenômenos dignos do nome de causalidade mental existem, porque nós podemos fazer a questão ‘por quê?’ em uma solicitação do tipo de resposta que eu considero sob aquele título”. Em resumo, nesse parágrafo e em alguns anteriores a sua intenção em diferenciar causas mentais de motivações levam Taylor a explicação de Taylor do conceito de ação para um caminho diferente da filósofa inglesa. (ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*. Harvard University Press, 1957, § 12, p. 19).

⁵⁴³ TAYLOR, Charles. Explaining action, *Inquiry: An interdisciplinary journal of Philosophy*, V. 13, p. 54-89, 1970, p. 57.

⁵⁴⁴ Ibid. p. 55.

⁵⁴⁵ Ibid. p. 56.

⁵⁴⁶ Ibid. p. 59.

⁵⁴⁷ Ibid. p. 59.

Ao longo da discussão, ele cita o posicionamento de Donald Davidson⁵⁴⁸ para endossar parcialmente a sua ideia de que explicações por desejos não são totalmente diferentes de explicações causais, mas revela o distanciamento de sua posição no momento em que essa relação continua sendo baseada na contingência humeana entre causa e efeito, e, acima de tudo, enraizada em um dualismo cartesiano e em uma filosofia empirista defendida desde o século XVII, onde a teoria causal da ação se sustenta na ideia de que “a propriedade da causa é que ela seja produtiva do efeito”⁵⁴⁹.

No entanto, a teoria causal da ação de Davidson ainda permanece na ideia de uma “separação ontológica entre o evento exterior e o pano de fundo interior”⁵⁵⁰. Pois, De acordo com Taylor, a defesa de Davidson é que pode haver sim uma relação de não contingência entre motivos e ações, mas que não é disposicional, ou seja, que é possível que haja uma lei assegurando os motivos do agente para determinado fim especificável de modo independente. E isso o nosso autor rechaça com veemência, pois, de acordo com ele:

Na medida em que nós ligamos causalidade e contingência neste modo rígido o assunto sobre a causação da ação permanecerá uma partida estéril, com um lado apontando para a força causal inegável da explicação por desejo, e o outro para a igualmente inegável não-contingência da conexão. Enquanto o que é realmente interessante é explorar o que é revelado no fato de que ambos os lados são verdadeiros.⁵⁵¹

No texto *Hegel's Philosophy of Mind* de 1983, o filósofo canadense ainda vai mais além com a crítica à posição de Donald Davidson afirmando que a teoria sustentada por ele, “a teoria causal da ação, baseia-se na superação do ponto de vista subjetivo do agente e em alcançar uma compreensão objetiva das coisas. Nesse sentido,

⁵⁴⁸ Charles Taylor analisa o argumento de Donald Davidson em “Actions, Events and Causes” a partir do famoso exemplo de acender a luz e alertar o ladrão do lado de fora da casa. A questão de Taylor é que a primeira assertiva de Davidson, de que a minha ação foi informativa quando eu explico o meu ato de acender a luz de algum modo, é válida – “certamente contrariando outras posições que defendem que explicação por desejos é totalmente diferente de explicações causais, e não nos conta nada sobre como a ação acontece. E isso nós já temos visto que está errado”. Mas a segunda inferência, de que a crença parece ser que nós podemos encontrar outro modo de identificar o estado de desejar X que não envolve reconhecê-lo como um estado de estar disposto a fazer X, é insustentável, porque mostraria que a relação entre ação e desejo seria uma conexão contingente, o que temos visto não ser. TAYLOR, Charles. Explaining action, *Inquiry: An interdisciplinary journal of Philosophy*, V. 13, p. 54-89, 1970, p. 61-62. O exemplo a que Taylor se refere está em: DAVIDSON, Donald. *Essays on actions and events*. Oxford: Oxford University Press, 1980, p. 3-19)

⁵⁴⁹ TAYLOR, Charles. Explaining action, *Inquiry: An interdisciplinary journal of Philosophy*, V. 13, p. 54-89, 1970, p. 60.

⁵⁵⁰ TAYLOR, Charles. Hegel's Philosophy of Mind. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 78.

⁵⁵¹ TAYLOR, Charles. Explaining action, *Inquiry: An interdisciplinary journal of Philosophy*, V. 13, p. 54-89, 1970, p. 62.

uma compreensão objetiva seria uma que não mais estivesse atrelada a um ponto de vista particular, presa às categorias que certo ponto de vista impõe”⁵⁵².

Não obstante, a objetividade requerida pela teoria causal da ação do tipo humeano é, para Taylor, um ponto de partida equivocado, se a intenção for compreender a natureza da ação humana, pois ser humano é estar em relação qualitativa com as suas disposições para a ação, o que torna essa relação entre ação e desejo não contingente.

A opção do nosso autor, portanto, é por uma compreensão qualitativa de ação em que as ações estão habitadas pelos propósitos que as dirigem, de modo que “a ação e propósito são ontologicamente inseparáveis”⁵⁵³. Pois, “na medida em que a ação é suscetível de uma explicação mais profunda em termos de um conceito como propósito, este, portanto, não pode ser entendido de maneira independente”⁵⁵⁴.

Em resumo, Taylor defende que “a nossa afirmação ordinária de comportamento é causal em um amplo sentido e ligada a conexões não contingentes”⁵⁵⁵. E este entrelaçamento somente ocorre no momento em que reconhecemos causalidade não mais no sentido de causalidade eficiente, mas sim de causalidade final, mais precisamente quando reconhecemos as explicações do comportamento e sentimento como sendo teleológicas, em um amplo sentido, e intencionais. O nosso autor reitera que:

A tese de que desejos não são causas é perfeitamente correta se nós entendermos aqui ‘causa eficiente’. Mas nós não podemos passar para a tese de que desejos e intenções não nos contam nada sobre como o comportamento acontece. Porque isto seria identificar ‘causa’ com ‘causa eficiente’ e explicação causal com mecanismo. E isto, é claro, tem sido uma das correntes difundidas da filosofia ‘analítica’ pós-positivista moderna.⁵⁵⁶

Com essa delimitação do termo causalidade, podemos compreender que a relação inextrincável que o nosso autor sustenta é entre o *explicandum* e o *explicans*. Pois, “a disposição para o *explicandum* está encarnada no ‘estado’ atribuído ao agente, o propósito ou intenção, como *explicans*”⁵⁵⁷. Ou melhor dizendo, o resgate de Taylor é por um tratamento da filosofia da ação que não negligencia o papel do agente na explicação da ação, mas sim que o torna autor de sua própria história. Em resumo:

O que é realmente necessário é escancarar as portas, e examinar o mundo real, levar em conta não somente as performances mais surpreendentes do rato branco, mas examinar também o que os homens fazem. O que é

⁵⁵² TAYLOR, Charles. Hegel’s Philosophy of Mind. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 79.

⁵⁵³ Ibid. p. 79.

⁵⁵⁴ Ibid. p. 79.

⁵⁵⁵ TAYLOR, Charles. Explaining action, *Inquiry: An interdisciplinary journal of Philosophy*, V. 13, p. 54-89, 1970, p. 80.

⁵⁵⁶ Ibid. p. 86.

⁵⁵⁷ Ibid. p. 81.

necessário é uma reflexão sobre o comportamento em seus próprios termos e uma classificação de suas diferentes variedades, um estudo de sua estrutura, que revelará a completa variedade e limites da flexibilidade e inteligência. Nós precisamos ver o que tem de ser explicado para alcançar uma ideia do que significaria explicar o comportamento. Nós não podemos mais nos basear na suposição behaviorista de que nós podemos compreender os comportamentos inferiores simples primeiro, e então construir a partir disso os superiores. Isto assume que não há nenhuma diferença de nível de comportamento entre mais rígido e mais inteligente, e então suplica uma das questões mais centrais da psicologia. Tudo que pode ser conduzido é um exame daqueles comportamentos que já tem sido feitos para ajustar a teoria. Para fazer progresso a ciência do comportamento tem que derrubar as paredes do labirinto e direcionar um novo olhar ao mundo real.⁵⁵⁸

É, portanto, direcionando o nosso olhar a esse mundo real que lançamos mão da defesa de uma estrutura hermenêutica da ação, cuja tentativa é reacender a luz para a valorização do agente como um ser corporificado que foi apagada pelas normas da causalidade e da obrigatoriedade da ação desenvolvidas na filosofia moral moderna. O nosso questionamento é o mesmo que Paul Ricoeur faz em *Parcours de la Reconnaissance*: “Como explicar esse apagamento da ipseidade no tratamento da autonomia moral?”⁵⁵⁹

4.2 A estrutura hermenêutica da ação

A discussão acima preparou o caminho para a investigação de Taylor acerca da possibilidade de uma explicação teleológica e intencional da ação. Nessa segunda parte, defenderemos que a filosofia da ação proposta pelo autor se alicerça na consciência afetiva do sujeito de sua própria situação e da situação da ação em geral. No capítulo anterior tivemos a oportunidade de analisar o conceito de pessoa esboçado pelo filósofo canadense a partir de duas matrizes fundamentais de sua investigação. A primeira com base no caráter autointerpretativo do sujeito, e a segunda na teoria das emoções delineada por ele como condição corporificada do sujeito no mundo.

Para o desenvolvimento de sua filosofia da ação, esses aspectos tornam-se pano de fundo da sua inquirição. A pergunta subjacente aqui é se de fato é possível uma explicação da ação humana ancorada na condição autocompreensiva e disposicional do sujeito sem descartarmos a condição de objetividade da explicação.

Para isso, avaliaremos que o conceito de ação intencional traçado pelo filósofo canadense está alicerçado em três características fundamentais, a primeira é a de desejo, a segunda de emoções e sentimentos e a terceira é a de intencionalidade. A partir da

⁵⁵⁸ TAYLOR, Charles. The Explanation of Purposive Behaviour. In: BORGER, Robert; CIOFFI, Frank. (Ed.). *The Behavioural Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 78.

⁵⁵⁹ RICOEUR, Paul. *Percorso do Reconhecimento*. Tradução Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006, p. 106.

apreciação dessas características, a sua tese ganha outra roupagem a partir das noções de conhecimento do agente, por influência da teoria da ação de Hegel. A sua defesa é a de que o sujeito não é somente um ser que age independentemente de suas forças disposicionais, mas sim, que pela sua própria condição de um ser de propósitos, está lançado em uma constituição histórica fundada na interpretação de si mesmo e do seu entorno que não só alicerça grande parte do seu agir, mas impossibilita uma explicação mecânica da ação. Tendo em vista essa condição ontológica de um ser de propósitos que já acenamos anteriormente ao abordarmos o tema da natureza da ação, defenderemos a tese de que a ação somente faz sentido para o agente se ela estiver imersa em uma rede de significações, que o torna participante efetivo e afetivo das suas ações.

4.2.1 O conceito de ação intencional

A partir da noção de natureza da ação em sentido forte, explicação teleológica da ação e a força de uma noção de causalidade final alicerçada na não contingência entre ação e desejo, a questão de pano de fundo que esteve subjacente ao longo da nossa investigação foi a de intencionalidade. Afinal, o que Taylor concebe como ação intencional que nos capacita compreender uma objetividade hermenêutica na explicação das nossas ações que ultrapassa as dimensões da subjetividade? Seria ela uma tendência inerente da explicação teleológica ou uma simples motivação arbitrária do sujeito?

O nosso autor distingue dois sentidos da noção de “intenção” e afirma explicitamente que a ideia de intenção advogada pela afirmação de um tipo não teleológico não é a mesma daquela de tipo teleológico. Com isso, ele mostra que o primeiro sentido do termo oferece uma conexão puramente contingente entre a condição antecedente de programação de leis causais para a execução da ação e o comportamento realizado. A intenção seria apenas um antecedente causal do comportamento, mas que não participaria efetivamente de sua realização, pois mesmo se a intenção do agente mudasse, não teríamos nenhuma mudança substancial entre a condição de programação (P) e o comportamento realizado (C). “E, portanto, P – C e a lei mais geral do qual ela foi deduzida seria leis governando puramente o movimento e não ação”⁵⁶⁰.

Não obstante, o sentido de intenção defendido pelo filósofo canadense não é aquele em que a intenção representa apenas um estado subjetivo que acompanha o sujeito no momento em que age, ou melhor, comporta-se, pois isso nada explicaria sobre a distinção entre uma explicação por intenção e outra por leis governando o movimento. Por isso, a sua defesa é a de que a noção de intenção deve ser configurada

⁵⁶⁰TAYLOR, Charles. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 42.

de outro modo, “ela requer que nós vejamos capazes de identificar como intenção ou propósito algo que não é um antecedente causal (no sentido de causalidade eficiente), em que ela não está contingentemente ligada com o comportamento que ela realiza”⁵⁶¹.

Para melhor apoiar essa concepção de ação intencional, abordaremos nesse tópico a conexão não contingente entre ação e desejo, mostrando o papel do desejo como mola propulsora da ação, profundamente ligada ao papel da emoção e dos sentimentos para a realização da ação.

De acordo com Taylor, “a nossa afirmação ordinária de comportamento como ação envolve caracterizá-lo como comportamento dirigido a um objetivo”⁵⁶², essa é a natureza da ação intencional. Mas essa direcionalidade do comportamento está baseada em elementos disposicionais da ação identificados pelo filósofo canadense como desejo, emoções e sentimentos.

A sua preocupação é com um conceito de agência humana que preza pelo engajamento do agente na ação. A noção que aqui está envolvida, portanto, é de motivação, pois explicar as ações pelos desejos e intenções resguarda um caráter *informativo* que exclui outros tipos de explicações que pretendem neutralidade.

Por conseguinte, o agente envolvido não poderá simplesmente explicar seu comportamento *qua* ação por fatores que independem de suas emoções e sentimentos, pois esses fatores disposicionais somente podem ser elementos explicativos e, portanto, informativos, se forem fatores causais da realização da ação conectados não contingentemente.

Essa característica disposicional e informativa do desejo é o que torna a defesa de uma explicação teleológica da ação em detrimento de uma explicação mecanicista um divisor de águas no pensamento de Taylor. A propósito, “a linguagem original e inescapável do desejo é aquela de inclinação ou disposição”⁵⁶³. Caso contrário, o comportamento humano seria puro movimento de um sujeito não intencional.

Com isso, podemos reconhecer que a tentativa do nosso autor é rechaçar a ideia clássica de que a nossa experiência interior tem propriedades que devam ser verificadas empiricamente independentemente do sujeito, mostrando-nos ainda que as aberrações que o empirismo clássico tem nos legado têm obscurecido uma análise mais rica e profunda da teoria da ação e dos desejos. Endossando essa afirmação, Anthony Kenny afirma que:

⁵⁶¹ Ibid. p. 44.

⁵⁶² Ibid. p. 37.

⁵⁶³ Ibid. p. 65.

As pressuposições desse tipo de “experimento introspectivo” – designado para assegurar de modo mais detalhado e preciso as descrições de impressões internas – são claramente cartesianas. Uma emoção (a partir desse pano de fundo reducionista) é considerada como uma experiência somente contingentemente conectada com a sua manifestação.⁵⁶⁴

Nessa perspectiva, o nosso resgate é por uma explicação da ação, cujo ponto de partida é a afirmação ordinária do comportamento, justamente para defender que se as experiências que fazemos como agentes são contingentes, bastaria apenas descobrirmos os antecedentes causais que condicionam a ação para então determinarmos o seu consequente. No entanto, explicar uma ação como resultante de um fator causal contingente qualquer é o mesmo que conectar um mecanismo causal ao processo fisiológico que a produz, e isso é perder de vista qualquer relação de significância e responsabilidade entre o agente e a ação consumada.

Nessa mesma linha de raciocínio, Taylor chegará à conclusão almejada de que, na nossa compreensão ordinária de comportamento, a noção de que “a ação é concebida como comportamento dirigido a um objetivo”⁵⁶⁵ está implícita. Por isso, ele afirmará que a nossa compreensão ordinária é “teleológica em forma”⁵⁶⁶. O nosso intuito será mostrar o que isso quer dizer e qual é a relação entre ação e desejo aqui subjacente.

A tese do filósofo canadense é que a nossa concepção ordinária de ação é teleológica em forma porque ela está relacionada na fala comum à noção de desejo. Por desejo, ele comprehende como a ‘disposição espontânea’ do indivíduo para fazer algo, um impulso motivacional que vem dele mesmo.

Não obstante, é válido destacar que esse desejo se difere da intenção, pois uma coisa é “estarmos simplesmente dispostos a fazer”⁵⁶⁷, a nossa intenção, outra bem diferente “é o que gostamos, ou pelo menos queremos fazer”⁵⁶⁸, os nossos desejos. Nesse sentido, ele mostrará que as relações subjacentes entre ‘ação e desejo’ e ‘ação e intenção’ estão intrinsecamente ligadas com uma explicação teleológica da ação, justamente por trazer à tona a possível distinção entre elas. Para melhor evidenciar o tipo de explicação da ação que está envolvida nas atribuições de desejo e intenção, Taylor afirma:

O que tem sido dito sobre explicações por propósito ou intenção (que nós podemos distinguir simplesmente no fato que o último pode ser pensado como formulado com antecedência, e talvez depois alguma deliberação) pode também ser dito do desejo. Nós frequentemente explicamos o fazer X de alguém pelo desejo de fazer Y; e aqui, também, somente sob condições onde

⁵⁶⁴ KENNY, Anthony. *Action, Emotion and Will*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963, p. 20-21.

⁵⁶⁵ TAYLOR, Charles. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 37.

⁵⁶⁶ Ibid. p. 37.

⁵⁶⁷ Ibid. p. 51.

⁵⁶⁸ Ibid. p. 51.

X é necessário para Y ou parte de Y, ou algo desta variedade. Mas pode mesmo ser informativo explicar fazer X pelo desejo de fazer X. Porque isso exclui um número de explicações rivais que tem como propriedade comum que o agente fez X relutantemente ou sem alguma inclinação particular para fazê-lo. Nesse sentido, nós estamos corporificando a disposição para o *explicandum* em um estado de descrição que nos conta algo mais: dizer que alguém quer fazer X é dizer que ele está disposto a fazer X, mas não vice-versa.⁵⁶⁹

No contexto dessa afirmação, o nosso autor mostra mais ainda que a intencionalidade da ação está sim diretamente ligada a um estado de descrição, mas que antes de tudo, ela é “uma ‘descrição intencional’ de uma ação ou alguma coisa que não significa apenas falar da descrição que esta coisa ou ação carrega, mas sim da descrição que *ela carrega para uma certa pessoa*, a descrição sob o qual é assumida *qua ação para o agente*”⁵⁷⁰.

Esse nível da discussão do filósofo canadense é o início e o termo da nossa discussão sobre como o agente está diretamente implicado e entranhado em suas ações, cuja teoria da ação de cunho qualitativo, como ele defende a partir de Hegel, requer um conhecimento prático do agente que o habilita descrever, avaliar e ser responsável pela sua ação. Esses três níveis de conhecimento prático serão a coroação da nossa investigação da filosofia da ação esboçada por Taylor, cujo objetivo é culminar em uma razão prática alicerçada em uma objetividade hermenêutica.

4.2.2 O conhecimento do agente

Diante do que foi desenvolvido acerca das noções de desejo e intencionalidade, é possível perceber que a noção de direção é o que torna a ação um evento do sujeito no mundo. É válido ressaltar ainda que é somente com essa defesa de um caráter disposicional da ação que nós podemos atribuir ao agente a responsabilidade da ação. Todo o percurso de Taylor, se o tornamos mais claro aqui, é salvaguardar a condição responsável e livre do sujeito a partir da noção de conhecimento prático do agente.

Nessa perspectiva, torna-se claro que “a noção de ‘direção’ que está implícita na ação implica aquela de um ‘diretor’”⁵⁷¹ da ação. E essa atribuição de agência humana antes do que somente de explicitação da ação *qua* ação é o que une a reflexão inicial de Taylor em *The Explanation of Behaviour* com as suas obras posteriores, cujo arremate da relação inextrincável entre ação e agência dá-se na atribuição de responsabilidade ao sujeito:

⁵⁶⁹ TAYLOR, Charles. Explaining action, *Inquiry: An interdisciplinary journal of Philosophy*, V. 13, p. 54-89, 1970, p. 82.

⁵⁷⁰ TAYLOR, Charles. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 58.

⁵⁷¹ Ibid. p. 57.

Porque quando nós dizemos que é essencial para que algo seja uma ação que ela seja dirigida para um objetivo, isto não significa simplesmente, como nós temos visto, que ela deva acarretar um dado resultado, descrito como o objetivo; nem isto significa, como no caso de nosso imaginário sistema físico teleológico, que isto deva ser explicado por certas leis; seu ter o caráter de ser dirigido ou apontado para algum objetivo depende muito de seu ser verdadeiro a algum *locus* de responsabilidade ou agente que dirigiu o comportamento para este objetivo, que emitiu comportamento dirigido. Então, ‘ação’ e ‘agência’ estão inseparavelmente ligadas, como a etimologia destes termos sugere.⁵⁷²

Sendo assim, o nosso autor comprehende que “há um centro de responsabilidade que é inseparável da noção de ação”⁵⁷³. Pois, “quando nós falamos de ação, nós estamos explicando o comportamento em termos dos desejos, intenções e propósitos do homem. E isso é porque nós o asseguramos responsável”⁵⁷⁴. Sendo assim, nós só podemos atribuir responsabilidade ao agente se estamos lidando com uma ação intencional, caso contrário, se estivermos, por exemplo, lidando com um caso patológico, a atribuição de responsabilidade é anulada completamente.

A partir dessa noção de responsabilidade, podemos lançar as bases para a compreensão da noção de conhecimento do agente que Taylor assume tanto de Hegel quanto da atualização do conceito esboçado por G. E. M. Anscombe. O nosso empreendimento aqui se dividirá em duas abordagens principais. A primeira será evidenciar a diferença entre o conhecimento do agente e outros tipos de conhecimento como pano de fundo para a investigação da noção de agência baseada no engajamento do sujeito com a sua ação, tendo em vista a influência de Hegel na filosofia do filósofo canadense. A segunda característica será evidenciar o resgate de Taylor por uma noção de ação prática no espaço público cujos antecedentes da ação se alicerçam na dimensão histórica e vivida do sujeito.

A primeira distinção que devemos fazer quando falamos em conhecimento do agente é que o nosso ponto de partida aqui é um conhecimento prático do agente. Não estamos lidando com um tipo de conhecimento aplicado ao conhecimento de objetos e eventos físicos, mas sim com um tipo baseado na interrelação entre ação e agência favorecida pelo elemento da ‘descrição intencional’ de que viemos falando.

O conceito de agência em Taylor não está e nem pode estar ligado a uma descrição do ponto de vista de terceira pessoa, a que chamamos aqui de ponto de vista do observador ou “absoluto”⁵⁷⁵. Em *Hegel's Philosophy of Mind* ele explicita melhor

⁵⁷² Ibid. p. 57.

⁵⁷³ Ibid. p. 57.

⁵⁷⁴ Ibid. p. 35.

⁵⁷⁵ TAYLOR, Charles. *Hegel's Philosophy of Mind*. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 81.

essa ideia mostrando que o diferencial de uma teoria qualitativa da ação para uma teoria causal da ação é justamente esse ponto de vista do agente para a explicação da ação.

O objetivo de Taylor é mostrar que o conhecimento prático do agente está fortemente relacionado com a articulação e corporificação, o sujeito torna-se consciente da sua ação e avalia os fins que desejam ser alcançados não porque eles são princípios interiores causais a ele, que o impulsionam a agir quase que mecanicamente, mas sim porque é na ação, enquanto “atualidade (traduzindo *Wirklichkeit*)”⁵⁷⁶ que ele se expressa.

Essa avaliação do agente está diretamente relacionada ao ponto de vista do sujeito que percebe a sua ação como expressão de si mesmo a partir de um processo de autoconhecimento, fundado em seu caráter de ser autointerpretativo. Portanto, ela difere da noção de explicação da ação, de que temos falado, alicerçada em seu caráter descriptivo.

Em resumo, a explicação da ação possibilita a descrição dos termos envolvidos na ação, dos sentimentos, desejos e intenções ali implicados. Mas a avaliação, como vimos no capítulo anterior, permite-nos redescrever em sua totalidade a nossa ação e nós mesmos em um caráter expressivo. A esse respeito, o nosso autor nos adverte mais ainda: “Obviamente explicar uma ação e avaliá-la pode estar estreitamente ligado. Nós podemos, por exemplo, ao explicar certa ação ter de fazer referência à própria avaliação do agente da situação. Mas isto não quer dizer que explicar já é avaliar”⁵⁷⁷.

Desse modo, podemos afirmar que “suprimir a distinção entre explicação e avaliação é colocar de lado aquela entre tomar o contexto do agente e procurar por uma forma mais adequada, baseada em um entendimento mais profundo de nós mesmos, nossas circunstâncias, e seres humanos em geral”⁵⁷⁸.

Nessa perspectiva, quando falamos em conhecimento do agente, estamos falando acerca de uma percepção do agente do mundo, de seu ‘entranhamento’ no mundo em que suas ações são expressões de sua identidade, é nesse sentido de que falamos de estrutura hermenêutica da ação, pois o agente está envolvido nela como um todo, como um ser que realmente torna-se diretor de suas próprias ações. Logo, as ações não poderiam deixar de ser intencionais nem no nível da agência humana nem no nível de sua explicação.

⁵⁷⁶ Ibid. p. 83.

⁵⁷⁷ TAYLOR, Charles. Review of Explanation and Human Action by A. R. Louch, *Journal of Philosophy*, 65, 1968, p. 83.

⁵⁷⁸ Ibid. p. 83.

As características adotadas pela teoria causal da ação, ainda fundada em uma epistemologia dualista e empirista, são de que a agência humana está alicerçada na imediatidate e incorrigibilidade do conhecimento. Mas essas características são inadmissíveis de um ponto de vista qualitativo da ação. Primeiro, como Hegel defende em todo o seu arcabouço filosófico, que o conhecimento do sujeito está sempre lançado em uma mediação histórica, que o afasta da absolutidade, ou seja, da noção de ação como pura resposta imediata do sujeito às circunstâncias que se lhe apresentam. Segundo, que o sujeito é um ser corporificado e inacabado e não comporta um caráter de incorrigibilidade ou pura reflexividade. Além do mais, o caráter descriptivo e redescritivo do sujeito torna-o autor de sua própria história, cujo pano de fundo vivencial e a constituição de sua identidade não podem ser negligenciados.

Além do mais, como nós vimos no segundo capítulo, Taylor apoia, seguindo o pensamento de Wittgenstein e Michael Polanyi, que “o conhecimento do agente está sempre envolvido por um conhecimento tácito das nossas ações, há um horizonte inescapável da atividade circundante implícita”⁵⁷⁹ em que o agente está apoiado. Na verdade, o sujeito, ao agir, nem sempre tem consciência do modo como se dão as suas ações, muito do pano de fundo que sustenta suas finalidades ainda estão implícitas, mas ele alcança consciência delas ao efetivá-las. Em uma importante passagem do artigo supracitado, Taylor resume a nossa interpretação:

E esse conhecimento superior está longe de ser imediato. Pelo contrário, é somente possível como mediado através de formas de expressão, entre os quais o único meio adequado é o pensamento conceitual. E isto nos traz a outra ramificação da visão qualitativa, que é também de importância central para Hegel. A respeito da visão qualitativa, ação pode ser totalmente irrefletida; pode ser algo que nós realizamos sem consciência. Nós podemos, então, tornar-nos conscientes do que nós estamos fazendo, formular nossos fins. Então, seguir um desejo consciente ou intenção não é uma característica inescapável da ação. Pelo contrário, este grau de consciência em nossa ação é algo que nós viemos a alcançar.⁵⁸⁰

Essa compreensão de conhecimento de cunho qualitativo em Hegel vai ao encontro dos questionamentos da filósofa inglesa Elizabeth Anscombe em *Intention* no §32. Afinal de contas, o que podemos chamar na filosofia moderna de *conhecimento prático* é o mesmo que os antigos e medievais afirmavam ser? A resposta é claramente negativa. Hoje, a ideia de conhecimento está ancorada “em uma concepção incorrigivelmente contemplativa de conhecimento. Conhecimento deve ser algo que é julgado como tal por estar de acordo com os fatos. Os fatos, a realidade, são anteriores,

⁵⁷⁹ TAYLOR, Charles. Cognitive Psychology. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 188.

⁵⁸⁰ TAYLOR, Charles. Hegel's Philosophy of Mind. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 84.

e ditam o que deve ser dito, se é conhecimento. E esta é a explicação da escuridão total em que nos encontramos”⁵⁸¹.

Essa constatação um tanto desencorajadora acerca do que podemos entender como conhecimento prático nos levam a outra dimensão da nossa discussão, a dimensão da esperança de que o resgate pela noção de agência sustentada pelas avaliações fortes e pela dimensão significativa do sujeito poderá conduzir-nos à dimensão de um raciocínio prático cujo elemento hermenêutico não é sinal de uma explicação insatisfatória da ação humana, mas sim de uma objetividade hermenêutica que vem sendo consolidada como o modo mais adequado de explicação da moralidade.

Nesse sentido, falar em conhecimento do agente é resgatar todo o pano de fundo envolvido na sua prática, tanto Hegel quanto Anscombe advogam a ideia de que o sujeito está sempre ligado a uma rede de interlocuções, como já falamos nos capítulos anteriores, que o influencia diretamente em suas ações e no modo dele se conceber por meio de sua rede de interlocuções. Por intermédio disso, um elemento chave entra em questão que é a característica autointerpretativa do sujeito. Pois, “tanto a ação quanto o sentimento nela envolvido são caracterizados em parte pelo modo como o agente ou o sujeito vê a situação”⁵⁸², então sua interpretação pessoal pode entrar na explicação da ação como elemento descritivo da apropriação do sujeito de seu agir. Segundo Taylor, os homens possuem uma descrição privilegiada das suas ações, “porque eles e somente eles podem ser ditos ser consciente das razões para a sua ação, no sentido que eles podem descrevê-los a si mesmos e ao outro”⁵⁸³.

Alinhando esse pensamento com a ideia de que as ações são sim descrições humanas e somente eles o podem fazer, é necessário resgatar o caráter comunitário em que esses agentes estão lançados para compreendermos também que as ações não são somente ações singulares de indivíduos particulares e atomizados, mas são ações comunitárias, cujo elemento descritivo os potencializam a tornarem públicas suas intenções e seus desejos.

O que torna assim uma explicação por propósito, de caráter teleológico em forma, uma explicação de cunho comunitário. Por isso, um elemento importante a ser destacado aqui é que o agente nunca age por inferência de causas internas ou externas que exteriorizam particularidades passíveis de verificação imediatas e incorrigíveis, mas sim exteriorizam, ou melhor, expressam um *self*, antes de tudo, cultural, cujo “fator de

⁵⁸¹ ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*. Harvard University Press, 1957, § 32, p. 57.

⁵⁸² TAYLOR, Charles. Peaceful Coexistence in Psychology. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 121.

⁵⁸³ TAYLOR, Charles. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 69.

variância é introduzido pelo fato da convenção”⁵⁸⁴. Por fim, como o próprio autor afirma: “quando colocamos em evidência algo na expressão, o revelamos no espaço público de uma maneira que não tem paralelo nos casos de inferência”⁵⁸⁵.

4.2.3 A significância da ação

A notoriedade da abordagem hermenêutica e teleológica de Taylor do tema da ação se dá sem dúvida na importância atribuída, desde os seus trabalhos iniciais, ao papel da significância da ação para o agente. Este fator está intrinsecamente relacionado com a constituição da identidade do sujeito tanto em um nível expressivo quanto em um nível de formação do sujeito por meio da redescrição das ações como um elemento transformador implícito na teoria qualitativa da ação.

No capítulo anterior, nós vimos que o conceito de pessoa que Taylor apoia está fortemente articulado com a noção de significância que as coisas têm para nós para a constituição da nossa identidade e autenticidade. Nesse tópico, o que nos importa salientar é a defesa do filósofo canadense de que o sujeito está sempre lançado em uma rede de significações e que as suas ações possuem um duplo movimento para o agente.

Primeiro, a questão da impossibilidade de se separar *sinal* de *significado* (*sign and signified*) da explicação da ação e do agente, cuja relação é inextrincável. A partir da análise dessa distinção, o autor elucida claramente a sua posição sobre a importância do atributo de significância da ação como coroação da pergunta “por que o agente faz isso ou aquilo?”⁵⁸⁶, feita ao abordar a questão da redescrição da ação. O segundo movimento implicado na nossa discussão é o de atribuição da ação como expressividade do próprio agente a partir do critério de significância.

De acordo com ele, “ao caracterizar a ação nós estamos caracterizando sua intenção e ao caracterizar a intenção nós estamos explicando o comportamento”⁵⁸⁷, e não só explicando o comportamento, mas revelando a significância daquela ação por algum tipo e esse movimento também é duplo, porque somos, ao mesmo tempo, capazes de descrever, redescrever e perceber a significância da ação de um modo não percebido antes. E essa significância só nos vem ao descrevermos e interpretarmos as situações em que estamos envolvidos. E nesse movimento nós podemos alterar nossos

⁵⁸⁴ TAYLOR, Charles. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 70.

⁵⁸⁵ TAYLOR, Charles. Hegel's Philosophy of Mind. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 91.

⁵⁸⁶ TAYLOR, Charles. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 36. A importância dada à questão ‘por que?’ é amplamente tratada por Elizabeth Anscombe em toda a obra *Intention*. (ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*. Harvard University Press, 1957).

⁵⁸⁷ Ibid. p. 36.

próprios sentimentos ao descrevê-los e avaliá-los. “Nós poderíamos dizer que para essas emoções, nosso entendimento delas ou as interpretações que nós aceitamos são constitutivos da emoção. O entendimento ajuda a moldar a emoção.”⁵⁸⁸

O importante a ser destacado aqui é que o momento em que valorizamos o quem da ação em detrimento somente do quê, nós tornamos o comportamento do homem um evento no mundo, não apenas emissão de comportamento, mas sim um evento que não só modifica o estado natural das coisas no seu entorno, mas o revela transformando-o em agente afetivo e efetivo da ação.

Para o filósofo canadense, o argumento acerca da possibilidade de um modelo mecanicista de comportamento humano se baseia em uma confusão entre esses dois conceitos supracitados, sinais e significado. Pois uma coisa é “os *sinais* de certa condição neurofisiológica de programação, [...] ou seja, fenômenos que estão apenas contingentemente conectados com ela”⁵⁸⁹ outra bem diferente é os significados da ação percebidos de modo direto pelo agente ao observar seus próprios desejos e interpretações.

Nesse sentido, Taylor mostrará que esses dois conceitos não devem ser vistos separadamente, pois tanto a intenção quanto a ação devem ser observadas diretamente e não por meio de meros sinais. Aqui, portanto, ele inserirá uma importante ideia de “intenção como ‘expressões diretas’ ao contrário das indicações indiretas permitidas pelos sinais”⁵⁹⁰.

A relação não contingente entre esses termos possibilita-nos à entender que uma teoria qualitativa da ação torna questionável o mecanismo proposto por teorias causais de explicação do comportamento não somente porque não diferenciam ação e movimento, mas porque desconectam a ação percebida, cujos sinais podem ser verificados empiricamente, na maioria das vezes, da relação intencional do agente com a ação, que é, se fruto de uma condição normal e favorável da ação, expressão de seus desejos.

Com essa caracterização da intenção, Taylor mostrará que mais do que significado e sinais da ação, nós devemos observar a significância das ações para o agente, como modo de se expressar e de se autocompreender no mundo. Por isso, ele afirma que “nós podemos ler os propósitos de um homem em suas ações”⁵⁹¹.

⁵⁸⁸ TAYLOR, Charles. *The Concept of a Person*. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 101.

⁵⁸⁹ TAYLOR, Charles. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 47.

⁵⁹⁰ Ibid. p. 48.

⁵⁹¹ Ibid. p. 48.

Desse modo, a defesa de Taylor por resgatar a relação inextrincável entre ação e agência é trazer à tona uma explicação do comportamento humano cujo pano de fundo é uma ontologia da pessoa, para o qual as suas ações importam, têm significância. Ele alega que “este é um requerimento de nosso esquema conceptual, que os critérios da distinção entre ação e não ação não sejam separáveis de sua lógica, que a distinção não possa ser separada de suas ‘implicações metafísicas’”⁵⁹².

Por certo, toda tentativa de retirar completamente da discussão as implicações metafísicas e a condição ontológica da ação não passam para Taylor de puras especulações incertas. Pois, “nós não temos nenhuma garantia metafísica que depois de uma imensa série de descobertas, refinamentos e avanços, a estrutura básica de nossas explicações de nós mesmos não será a mesma. Os que propõem estar seguros do contrário estão baseados nas ilusões do dualismo tradicional”⁵⁹³.

A partir dessa afirmação nós podemos constatar que “a explicação da ação a partir da afirmação ordinária do comportamento, como nós temos visto, em termos de nossas emoções, sentimentos e desejos está baseada em nosso sentido de significância”⁵⁹⁴ como ontologia da pessoa e não opção epistemológica. Em uma passagem do artigo *Cognitive Psychology* ele resume seu intento afirmando que:

Atribuir ação no sentido forte a algum ser é tratá-lo como um sujeito de significância. A vigorosa descrição da ação nos dá a ação como proposta pelo agente. Nós definimos a ação pela significância que ela teve para o agente (embora algumas vezes inconscientemente), e isto não é apenas uma das muitas descrições de diferentes pontos de vista dos observadores, mas é intrínseca à ação *qua* ação. Então, nós podemos somente atribuir ação a seres que nós vemos como sujeitos de significância, seres para quem as coisas podem ter significância de um modo não relativo ao observador.⁵⁹⁵

Em resumo, Taylor afirma que essa condição de significância é característica essencial dos agentes e é somente a partir de uma compreensão adequada dela que podemos entender que as ações dos sujeitos são expressões de seus desejos e intenções, como falaremos a seguir, e não causações.

⁵⁹² Ibid. p. 48.

⁵⁹³ TAYLOR, Charles. Cognitive Psychology. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 207.

⁵⁹⁴ TAYLOR, Charles. The Concept of a Person. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 107.

⁵⁹⁵ TAYLOR, Charles. Cognitive Psychology. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 197.

4.3 A ação como expressão

A dimensão expressiva do sujeito tem sido abordada ao longo de nossa pesquisa desde o primeiro capítulo. Desse modo, é válido ressaltar a importância que esse caráter tem para a concepção de agência humana desenvolvida por Taylor.

Para isso, evidenciaremos a noção de ação como expressão em dois aspectos, o primeiro abordando a condição narrativa do agente, como ser que narra a si mesmo por meio de suas ações expressivas, e o segundo aspecto será o elemento descritivo da concepção de ação intencional que possibilita um elemento, que veremos logo a seguir na estrutura hermenêutica da razão prática, de transição, de mudança do sujeito a partir da avaliação de sua própria ação.

O contexto da investigação de Taylor sobre o tema está baseado em dois principais autores, já supracitados, Hegel e Anscombe. Ambos, com abordagens diferentes tanto espaço-temporalemente quanto tematicamente contribuirão para a discussão do nosso autor com a ideia de que a ação não é simplesmente um movimento intencional do sujeito, cujos motivos podem se tornar conhecidos parcial ou completamente, mas sim uma expressão do *self* em sua identidade narrativa.

No artigo *Action as Expression* de 1979, escrito como contribuição para um trabalho em homenagem à obra *Intention* (1957) da filósofa britânica Elizabeth Anscombe, Taylor parte da seguinte paráfrase de *Intention*: “A expressão natural do querer é o intento de obter”⁵⁹⁶. Com essa afirmação, o filósofo filósofo canadense quer evidenciar a relação inextrincável não só entre ação e desejo, mas sim entre ação e conteúdo expressivo da ação. O pano de fundo da investigação é a compreensão de que a ação não pode ser concebida causalmente, em relação de independência com o conteúdo intencional que o sujeito intende obter.

Além do mais é preciso tornar como foco da nossa investigação as condições suficientes para que algo seja realmente considerado expressão do agente. Ao longo deste capítulo já acenamos o importante aspecto da ‘descrição intencional’ como uma das chaves hermenêuticas para compreender um sujeito lançado em uma rede de significações.

Nessa perspectiva, Taylor salienta no texto supracitado que expressão não pode ser confundida com leitura fisionômica do ponto de vista do observador e nem com uma simples emissão de comportamento, pois como ele afirma já em *The Explanation of*

⁵⁹⁶ TAYLOR, Charles. La acción como expresión. In: *La Libertad de los Modernos*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005, p. 77. A Expressão original do Texto de Anscombe é “The primitive sign of wanting is trying to get” em ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*. Harvard University Press, 1957, § 36.

Behaviour, “o comportamento que a intenção realiza pode ser considerado uma expressão dela nesse sentido, o que nos capacita a ler os propósitos uns dos outros”⁵⁹⁷. Mas ler os propósitos uns dos outros não pode ser uma ação inferencial, mas sim uma tentativa de conhecer melhor os propósitos do outro que serão mais bem evidenciados a partir do elemento descritivo e avaliativo do agente.

A tentativa de Taylor ao buscar as condições suficientes do que podemos considerar expressões é solapar com a possibilidade de vermos X a partir de Y ou como emissão constante de Y ou apenas inferência de uma leitura fisionômica que deduzimos que se X aparece é por causa de Y, essa é uma expressão de seu comportamento. Portanto, “por essa razão, o que expressa uma coisa não pode reduzir-se à possível leitura fisionômica feita nela por um observador”⁵⁹⁸. A ideia de que o ponto de vista do observador não pode ser critério para conceber a ação como uma expressão de alguma coisa ou de alguém tem sido fundamental na construção da filosofia da ação de Taylor.

A partir dessa constatação de que a expressão genuína não pode ser reduzida nem apenas a uma leitura fisionômica nem a uma enunciação do comportamento, pode-se depreender que a preocupação do filósofo canadense com a ideia de ação como expressão não é apenas a noção de expressão natural do desejo na ação, mas sim com a ideia de que o sujeito quando age, em condições favoráveis ou não, totalmente restritas ou não, o que ele chama de situação normal ou de base, ele se expressa na ação porque é o *quem* que importa aqui na categoria de expressão e não o *quê* ou o *como*.

Sendo assim, mesmo que o sujeito tenha uma compreensão distorcida de si mesmo ou esteja em uma rede de relações de autoengano acerca de sua autocompreensão, em algum aspecto, ele também se expressa, mesmo que distorcidamente. Pois, sua ação não seria reflexiva, no sentido do ponto de vista da primeira pessoa, se a concebêssemos como simples expressão do desejo. Muito pelo contrário, o sujeito age na medida em que ele é agente, capaz de tornar a sua ação uma realidade efetiva. A propósito, como diz Hegel, “o que o sujeito é, é a série de suas ações. Se elas são uma série de produções sem valor, então a subjetividade do querer igualmente é sem valor; se, ao contrário, a série de seus atos é de natureza substancial, então também é a vontade interna do indivíduo”⁵⁹⁹.

⁵⁹⁷ TAYLOR, Charles. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 48.

⁵⁹⁸ TAYLOR, Charles. La acción como expresión. In: *La Libertad de los Modernos*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005, p. 80.

⁵⁹⁹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução Paulo Meneses... [et al.]. São Leopoldo: Unisinos, 2010, § 124, p. 139.

Se tomarmos a compreensão da fenomenologia do homem capaz de Paul Ricoeur entenderemos melhor a diferença entre a ação como reflexo e a ação *qua* ação expressiva, porque a sua investigação revela a noção de identidade narrativa a partir de um *quem*, que Taylor defende aqui com Anscombe.

Ricoeur, assim como o nosso autor, quer compreender “a tematização da ação enquanto campo prático”⁶⁰⁰, retirado do domínio das normas e da causalidade, e colocado sob o domínio do *quem* que narra a si mesmo. Ele evidencia que “o desvio do ‘quê’ e pelo ‘como’, antes do retorno ao ‘quem’, parece a ele exigido explicitamente pelo próprio caráter reflexivo do si, que, no momento de autodesignação, se reconhece a si mesmo”⁶⁰¹.

Essa breve passagem de Ricoeur elucida bem a nossa proposta por um retorno ao *quem* da investigação de Taylor a partir das noções de agência e avaliação, portanto, a ação não é reflexo da intenção do sujeito apenas, mas sim expressão irrestritamente ligada ao agente histórico. Pois, o que os seres humanos fazem somente contam como ações na medida em que são conceptualmente conectados a um objetivo que eles expressam e esses objetivos são históricos, narrativos, fazem parte de um pano de fundo ainda tácito que se desvela na expressividade da ação. Citando novamente Ricoeur com a noção de identidade narrativa: “é preciso levar em consideração o fato que de que o enunciador e o agente têm uma história, são sua própria história”⁶⁰².

A análise de Taylor de expressividade, portanto, é mais rica do que essa da relação inextrincável entre ação e desejo, ela se volta para uma reconciliação entre Hegel e a filosofia analítica de Anscombe que avalia a exteriorização do si pelas mediações narrativas e a expressão da intenção pelo caráter descritivo assumido pelo sujeito. Porque, como o nosso autor afirma, “uma expressão só torna manifesto algo em uma encarnação”⁶⁰³.

E essa encarnação abrange as dimensões da ação no espaço público e da efetividade da vida ética no mundo em que o sujeito se insere. Pois, “para Hegel, o que designamos como mental somente pode ser entendido, antes de tudo, como reflexo interno de um processo vital encarnado; e esse mesmo reflexo interno está mediado por

⁶⁰⁰ RICOEUR, Paul. *Percorso do Reconhecimento*. Tradução Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006, p. 106.

⁶⁰¹ Ibid. p. 109.

⁶⁰² Ibid. p. 116.

⁶⁰³ TAYLOR, Charles. La acción como expresión. In: *La Libertad de los Modernos*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005, p. 77.

nossas formulações em um meio expressivo”⁶⁰⁴. A partir dessas mediações, o agente não expressa somente a si mesmo, mas expressa um mundo inteiro em que ele está envolvido, porque como afirma Bourgeois: “É exatamente um tal sujeito da ação que Hegel apresenta no que ele chama de “vida ética” (*Sittlichkeit*). O sujeito que age não deve mais ser compreendido de maneira abstrata, mas em seu sentido concreto de expressão real da comunidade”⁶⁰⁵.

Portanto, a identidade narrativa do sujeito é constituída por meio de suas ações em dois níveis: o subjetivo e o social, enquanto ação comunitária. Nesse entrelaçamento, os elementos descritivos e avaliativos são as características imprescindíveis para compreendermos que o sujeito, enquanto um ser mediado pelo pensamento e pela ação efetiva, pode aperceber-se, mesmo que confusamente, em suas ações e avaliá-las de tal forma que uma mudança possa ser dirigida, pois uma consciência reflexiva transforma a ação. Na interpretação de Inácio Helfer:

Taylor pensa poder contemplar no conceito qualitativo de ação as dimensões irrefletidas como um campo fértil da ação propriamente humana, onde o fato de o agente tornar-se consciente exprime a sua capacidade “de agir de outro modo”. Ou seja, tornar-se consciente significa ser capaz de formulações articuladas de intenções do agente, mesmo aquelas em que ele se comporta de um modo irrefletido.⁶⁰⁶

Aqui, avaliação e descrição se unem para a proposta de uma teoria qualitativa da ação capaz de lançar as bases para um raciocínio prático hermenêutico, não apenas alicerçado nas normas do dever e nem em uma filosofia puramente realista, mas sim transicional, se pudermos usar esse termo aqui. Desse modo, podemos depreender que a noção de ação como expressão é o arremate final da filosofia da ação desenvolvida pelo filósofo canadense e podemos entender que “a capacidade expressiva tem um caráter básico na ordem da explicação”⁶⁰⁷ da ação.

A retomada de Taylor por uma explicação por propósito é um resgate pela noção de conhecimento do agente e pela implicação que este tem não só no ato de suas ações, mas na avaliação e redescrição delas. Isso fortalece a nossa tese de que além de haver uma estrutura hermenêutica da ação alicerçada no conhecimento do agente e na significância da ação tanto para o agente quanto para o nível da comunidade, nós temos a capacidade, pela nossa condição ontológica de seres que se autointerpretam, de fundir

⁶⁰⁴ TAYLOR, Charles. *Hegel's Philosophy of Mind*. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 87-88.

⁶⁰⁵ BOURGEOIS, Bernard. *Hegel: Os atos do espírito*. São Leopoldo: Unisinos, 2004, p. 183.

⁶⁰⁶ HELFER, Inácio. Teoria da ação e mediações dialéticas em Hegel. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* Ano 8, N. 14, p. 04-20, jun 2011, p. 16.

⁶⁰⁷ TAYLOR, Charles. *Hegel's Philosophy of Mind*. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 92.

horizontes no nível da razão prática que não pode e nem poderá ser aprisionada a leis mecânicas imutáveis. A possibilidade de uma razão prática alicerçada na transição e na avaliação é o cerne da nossa discussão acerca de como o diálogo prático pode se tornar possível em meio a dilemas morais aparentemente incomensuráveis.

CAPÍTULO 5 – UM MODELO HERMENÉUTICO DE RAZÃO PRÁTICA

Como temos visto ao longo desta pesquisa, a crítica de pano de fundo da investigação de Charles Taylor é a primazia do epistemológico em todas as dimensões de compreensão da vida humana. Ele afirma que “o problema é que a nossa concepção de razão prática ainda tem estado toldada por uma epistemologia naturalista e por seu foco no modelo da ciência natural”⁶⁰⁸. Enquanto não enfrentarmos de fato essa epistemologia e não compreendermos as peculiaridades das ciências naturais e das ciências humanas, dificilmente seremos capazes de compreender quais são os passos satisfatórios de uma razão prática sustentável. Foi esse, portanto, o nosso caminho de investigação até aqui.

A partir dessa constatação de primazia do epistemológico e com o alinhamento, como ele afirma, “da razão prática com essa característica pervasiva da moderna cultura intelectual”⁶⁰⁹, a problemática da razão prática insere-se em seu pensamento por duas vertentes fundamentais. A primeira é em relação ao hiato que se deu entre explicação e razão prática ao longo da constituição dos modelos de razão prática vigentes, e a segunda é a pujança cada vez mais profunda de uma ética proceduralista em detrimento de uma ética substancialista.

A compreensão mais apurada dessas duas matrizes de compreensão, apesar de já terem sido acenadas no segundo capítulo, merece ser descortinada com mais propriedade aqui. Segundo o filósofo canadense, vivemos em um momento cujas bases da razão prática tendem para dois antípodas da moralidade: De um lado, temos o intelectualismo moral, pautado, tanto pela filosofia analítica quanto pela filosofia continental, em um tipo de razão procedural, cuja busca incessante é pela demarcação de critérios da ação, seja pelo dever, seja pela demarcação das nuances do discurso moral. Por outro lado, nós temos uma vasta literatura filosófica que se ancora na impossibilidade de se arbitrar em dilemas morais e apoia um ceticismo moral latente no exercício da razão prática. Quanto ao ceticismo moral, o nosso autor afirma mais ainda: “as nossas concepções modernas de razão prática são moldadas – e eu poderia dizer distorcidas – pelo peso do ceticismo moral”⁶¹⁰ em nossa cultura.

Ambas essas tendências estão alicerçadas em um conceito de racionalidade científica transposto para o âmbito do raciocínio prático, que impossibilita uma discussão aprofundada do que realmente está envolvido quando refletimos acerca de

⁶⁰⁸ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 100.

⁶⁰⁹ TAYLOR, Charles. Explicação e razão prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: 2000, p. 47.

⁶¹⁰ Ibid. p. 47.

dilemas morais. Em *Explanation and Practical Reason*, ele desenvolve melhor essas ideias, alegando que mais do que a dificuldade de se refletir sobre o tema, encontramo-nos em um alentado impasse com a possibilidade de realmente conseguirmos arbitrar em disputas morais hoje em dia. De acordo com Alberto Pirni, “esse ensaio de Taylor pode ser considerado como uma resposta ao ceticismo moderno, ou seja, à crença de acordo com o qual as diferentes escolhas e posições morais não poderiam ser argumentadas ou arbitradas em um nível racional; ceticismo que seria sustentado propriamente pela pretensa naturalista da busca por critérios morais universais”⁶¹¹.

Esses dois antípodas decorrem de um fator preponderante em nossa cultura intelectual, de que temos falado ao longo de toda a nossa pesquisa, que é a nossa tendência em buscar a objetividade do raciocínio prático pautada nos cânones das ciências naturais, que tem ofuscado um debate mais frutuoso acerca da moralidade.

Na obra *Sources of the Self*, Taylor afirma que a nossa atual desconfiança em relação a um modelo de razão prática que compatibilize moralidade e identidade, que seja, portanto, guiado por uma ontologia moral e do humano, “deve-se em parte à grande nuvem epistemológica sob a qual todas essas explicações se encontram para aqueles que seguiram teorias empiristas ou racionalistas do conhecimento, inspiradas pelo sucesso da ciência natural moderna”⁶¹².

Esse capítulo será guiado, portanto, por essa defesa de raciocínio prático que se desvincilha dessa grande nuvem epistemológica e que resgata a dimensão das explicações ontológicas dos agentes morais. Nesse sentido, o tema do raciocínio prático no interior de uma ontologia moral que priorize mais o que é o *bom ser* do que o que é *certo a fazer*, torna-se um problema evidente nesse cenário de pluralismo de discursos éticos.

Segundo Taylor, a moralidade se constitui em duas facetas, a saber, a obrigação e a bondade. Não obstante, “a filosofia contemporânea tem explorado uma faceta longamente, mas não tem dito quase nada sobre a outra”⁶¹³. É preciso resgatar, portanto, que “uma obrigação moral se apresenta como moral porque é parte de um sentido mais amplo que inclui a bondade, talvez a nobreza ou admiração, de ser alguém que vive à altura dela”⁶¹⁴.

⁶¹¹ PIRNI, Alberto. *Charles Taylor: ermeneutica del sé, ética e modernità*. Lecce: Milella, 2002, p. 236.

⁶¹² TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 18.

⁶¹³ TAYLOR, Charles. Iris Murdoch and Moral Philosophy. In: *Dilemmas and Connections*. The Belknap Press of Harvard Press, 2011, p. 9.

⁶¹⁴ Ibid. p. 9.

O nosso grande desafio com a priorização do que é o *bom ser* é justamente o de articular um modelo de razão prática estruturado em uma ontologia moral que não caia em nenhum desses antípodas do raciocínio prático ou na estreiteza da obrigação. Afinal, como sairmos de uma concepção de razão prática procedural já tão enraizada em nossa compreensão de moralidade? Para Taylor, a lacuna dessa teoria, ao suprimir as distinções qualitativas do sujeito, nos impede de que possamos dar explicações das nossas motivações e dos bens fortes envolvidos em nossas escolhas. Ele afirma que “podemos empregar retórica ou fazer propaganda, mas não podemos dizer o que há de bom ou valioso nelas ou por que inspiram nossa concordância”⁶¹⁵.

O nosso esforço aqui será perceber no interior de uma ontologia moral um modelo de razão prática que consiga dar conta da dimensão significativa do conceito de pessoa e reestruture as relações humanas a partir dessa condição do que é bom e valioso. Porquanto, a tarefa do filósofo canadense é resgatar uma concepção de razão prática que não prescinda das reações morais espontâneas do sujeito, mas parta delas para enfrentar os desafios do raciocínio prático.

Ademais, acreditamos que a resposta a esse desafio torna-se menos radical se alcançarmos uma sólida política de reconhecimento do outro, cujos critérios se baseiam em um círculo hermenêutico, e não em critérios de univocidade da moralidade. A nossa hipótese interpretativa é a de que o contexto da razão prática é transformado no momento em que se admite o reconhecimento como necessidade vital do ser humano, e não como uma questão extraopcional. Pois, reconhecer o outro como um verdadeiro agente moral – respeitando sua igualdade em relação aos outros seres humanos, mas também suas diferenças – torna-se o problema crucial de uma proposta de ontologia moral que se pretende hermenêutica.

De acordo com o nosso autor, “qualquer explicação adequada deve fazer justiça tanto à diferença quanto à unidade”⁶¹⁶ e o seu intuito “é contribuir com uma compreensão plausível de raciocínio moral que reflita tanto sua iniludível diversidade como sua luta constante pela unidade”⁶¹⁷. Por isso, a difícil questão da razão prática surge no *conflito entre os hiperbens* e as perguntas que nos norteiam nesse conflito são:

“Como então é feito o raciocínio moral? De que maneira convencemos racionalmente os outros ou a nós mesmos? Haverá algum modo racional de A convencer

⁶¹⁵ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 121.

⁶¹⁶ TAYLOR, Charles. *Leading a Life*. In: CHANG, Ruth. *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Cambridge, 1997, p. 171.

⁶¹⁷ Cf. Ibid. p. 171.

B de que sua perspectiva do *hiperbem* é superior? E, caso contrário, como A pode convencer racionalmente a si mesmo? Ou tudo não passa de uma questão de intuições e sensações sub-racionais (como os naturalistas vêm alegando desde sempre)?”⁶¹⁸ Como podemos dar razões para as nossas escolhas de *hiperbens* em relação a outras culturas que não participam do mesmo quadro moral cultural? É possível defender superioridade de *hiperbens* interculturalmente? Como dar razões dispensando a noção de critérios unívocos, próprios do modelo de raciocínio apodítico?

O nosso objetivo, portanto, é evidenciar que as noções de ontologia hermenêutica de pessoa e de agência humana desenvolvidas pelo filósofo canadense são os alicerces teóricos para o desdobramento da razão prática. Como salienta Stephen White, “Taylor reorienta o modo como nós entendemos o processo de razão prática em *Sources of the Self*. Ele recoloca a imagem familiar de agentes escolhendo e calculando soberanamente seu modo de ser pelo mundo para uma de agentes articulando as fontes ontológicas que animam suas vidas e constituem o seu mundo”⁶¹⁹. É, portanto, nesse intento de reorientação que demonstraremos a principal tese de nosso trabalho que é a passagem de uma abordagem normativa de razão prática para uma abordagem hermenêutica, capaz de culminar em uma política do reconhecimento do outro que preza pela diversidade de bens sem homogeneizá-los. Para isso, dividiremos o texto em três principais pontos:

O primeiro mostrará os limites da razão prática em vigência, não no nível histórico como evidenciamos no segundo capítulo, mas estritamente no nível teórico resgatando as questões vigentes da problemática da razão prática, como a questão da separação entre explicação e razão prática, dos critérios morais e dilemas morais, manifestas no discurso moral contemporâneo.

O segundo nível da nossa investigação é a defesa de Taylor de uma estrutura hermenêutica da razão prática, ancorada na condição autointerpretativa e avaliativa do sujeito capaz de, a partir de um processo reflexivo de sua narrativa histórica, evidenciar não somente erros em suas pré-compreensões, mas, acima de tudo, preconceitos latentes que não estão de acordo com um ponto de vista autêntico de sujeito e de reconhecimento do outro, possibilitando uma redução de erros a partir do que chamaremos de *olhar reflexivo transicional*. Ainda na defesa dessa abordagem de razão

⁶¹⁸ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 100-101.

⁶¹⁹ WHITE, Stephen K. Weak Ontology: Genealogy and Critical Issues. *The Hedgehog Review Special Issue*: “Commitments in a Post-Foundationalist World: Exploring the Possibilities of ‘Weak Ontology’”, Summer, 2005, p. 14.

prática, mostraremos que há um forte papel da avaliação forte na argumentação prática que nos possibilita identificar quais são os *hiperbens*, que estão em questão em dilemas morais, dos quais frequentemente não abrimos mão deles, e como é possível entrarmos em acordo ou se ele é realmente necessário. Para isso, será preciso compreender que um raciocínio que preza pelo princípio de melhor explicação é capaz de pelo menos evidenciar um avanço nos dilemas morais guiados pela razão prática que não mine com as peculiaridades do sujeito e da cultura ali imbricadas.

Por fim, redirecionaremos o nosso discurso para o âmbito do discurso multicultural, em que a política de reconhecimento não é só uma estratégia bem elaborada de diálogo, mas uma necessidade vital não só do sujeito, mas para a efetividade de uma razão prática, tendo em vista a fusão de horizontes nessa diversidade de bens em que esse mundo multicultural vive sem, contudo, homogeneizá-los ou apropriá-los por um processo de etnocentrismo hierárquico alicerçado no princípio da igualdade.

5.1 A problemática da razão prática

O contexto em que o modelo de razão prática desempenha um importante papel na reflexão ética de Charles Taylor parte da evidência de um clima cético e subjetivista que experimentamos em nossa cultura contemporânea. O debate sobre questões importantes, como o aborto, a eutanásia, o suicídio assistido, entre outras, podem proporcionar um bom pano de fundo para a problemática da razão prática que queremos evidenciar aqui.

Logo nas páginas iniciais de seu artigo *Explanation and Practical Reason* já evidenciamos que a intenção do filósofo canadense, ao propor um modelo de razão prática, não é simplesmente buscar algumas condições transcendentais para a deliberação prática. Porque as condições transcendentais para ser pessoa são as que estão em questão aqui e estas já foram demonstradas como sendo pano de fundo de sua investigação. Mas sim evidenciar como podemos arbitrar em dilemas morais em que dois pressupostos metafísicos tornam-se cada vez mais evidentes em nosso cenário ético, a saber, a experiência concreta da diversidade moral e a aparente impotência da razão.

O próprio Taylor se questiona: “e se surgissem pessoas que simplesmente não conseguem partilhar de nossas mais básicas e cruciais intuições morais?”⁶²⁰. Ele afirma que não precisamos regressar muito longe na história, a questão do nazismo é uma boa

⁶²⁰TAYLOR, Charles. Explicação e razão prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: 2000, p. 48.

evidência de deliberação prática e ontologia social não compartilhadas. Afinal, “haverá uma maneira de mostrar-lhes que estavam errados?”⁶²¹.

A chave de resposta para esse desafio encontra-se na própria estrutura hermenêutica defendida por Taylor, pois o convencimento do erro somente poderá ser genuíno se o pano de fundo da concepção de razão prática for a pessoa ali envolvida. Porque, como ele afirma, “se o sentido de ‘mostrar-lhes’ significar apresentar fatos ou princípios que não lhes deixe remédio a não ser aceitar e que são suficientes para refutar sua posição, seremos de fato capazes de fazê-lo. Mas poder-se-ia dizer que esta é uma concepção totalmente errônea da razão prática”⁶²².

Essa inferência de Taylor é importante ser evidenciada aqui, porque, quando olhamos passo a passo sua trajetória filosófica, o seu anseio tanto pessoal quanto intelectual é mostrar que discursos bem proferidos, cujos critérios preestabelecidos podem de fato tornar evidente que a posição de alguém está errada, nada adiantam se o convencimento for apenas ligado ao plano racional. A defesa do filósofo canadense é a de que convencer alguém que a sua posição está equivocada deve partir de seus próprios sentimentos, de quem a pessoa é, de sua condição afetiva, deve conseguir ir fundo na condição autointerpretativa do sujeito, deve ancorar-se em suas pré-compreensões. Descortinar essa ideia está no centro da nossa investigação.

Esse dois questionamentos, a saber, de intuições morais não compartilhadas e da possibilidade de convencimento de posições erradas, são os alicerces da nossa discussão sobre a problemática da razão prática. Afinal, como é possível resgatar intuições morais para o discurso ético sem torná-lo arbitrário, subjetivo ou “emotivo”⁶²³, para usar o termo de Alasdair MacIntyre? E como é possível ter como pano de fundo a pessoa ali imbricada quando as nossas experiências são interculturalmente diferentes?

Nesse tópico, pretendemos preparar o caminho para essas respostas que, sem dúvida, são a base do que podemos chamar de razão prática hermenêutica. Aqui, mostraremos que a problemática da razão prática moderna está estruturada em três grandes questões: a primeira é a proeminência da separação entre explicação e razão prática, cujo resgate pela reconciliação é um dos fundamentos da defesa de Taylor; a segunda é a noção de critérios morais a partir da opção pela argumentação de tipo *ad hominem*; por fim, evidenciaremos o problema dos dilemas morais como o lugar das distinções qualitativas, da prática de critérios morais hermenêuticos e da avaliação forte.

⁶²¹ Ibid. p. 48.

⁶²² Ibid. p. 48.

⁶²³ Alasdair MacIntyre desenvolve a questão do emotivismo em: MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Bauru: EDUSC, 2001, pp. 21-71.

Esse é o caminho de investigação para entendermos que o modelo implícito de razão prática que está sendo defendido por Taylor não parte de um subjetivismo moral ou arbitrariedade, mas resgata a potência de uma razão que se estrutura hermeneuticamente, buscando evidenciar que o ceticismo moral só é tão pujante em nossa cultura porque damos mais primazia à questão de “como algo é *conhecido* do que como ele é”⁶²⁴.

5.1.1 O contexto da separação entre explicação e razão prática

Ao longo dos dois primeiros capítulos, enfatizamos bastante a ideia da revolução espiritual que ocorreu no seio da modernidade com a perda da noção de *cosmos* como organizador de fins. Essa perda não teve repercussão apenas nos âmbitos da antropologia, epistemologia e moralidade, mas também transformou a nossa compreensão de razão prática. Como afirmamos, “o modelo de toda explicação e entendimento é a ciência natural advinda da revolução do século XVII”⁶²⁵ e isso mudou os contornos do que hoje chamamos de razão prática e deliberação prática. Devido à primazia desse modelo, um movimento de descrença em relação à constituição de significância da vida humana direcionada aos fins últimos ou aos *hiperbens*, como Taylor chamou, tornou-se cada vez mais evidente na dimensão do raciocínio prático e dos modelos a ele estabelecidos.

Em *Justice After Virtue*, Taylor entende, interpretando a obra *After Virtue* de Alasdair MacIntyre, a importância que teve “a segregação entre fato e valor como parte de um novo entendimento de liberdade e agência”⁶²⁶. De acordo com o nosso autor, o fruto dessa perda do *cosmos* como organizador de fins foi a confluência para uma forte separação entre explicação e razão prática, que seria inconcebível ao homem pré-moderno. Na atualidade vivemos as consequências não só dessa fragmentação em termos de explicação do pensamento ético, mas da absolutização da explicação científica para a compreensão da razão prática, sendo essa a preocupação do nosso autor. Lançamos esses dois termos aqui explicação e compreensão já para acenar que, quando havia unidade entre explicação e razão prática, nós comprehendíamos o pensamento ético, mas com a separação que se deu, tentamos deixar a compreensão de lado quanto à questão de dar sentido, significância ao raciocínio prático, para tentarmos

⁶²⁴ TAYLOR, Charles. Explicação e razão prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: 2000, p. 47.

⁶²⁵ Ibid. p. 51

⁶²⁶ TAYLOR, Charles. *Justice After Virtue*. In: HORTON, John; MENDUS, Susan (Ed.). *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. University of Notre Dame Press, 1994, p. 20.

explicá-lo em termos absolutos. Na obra *Hegel and Modern Society*, Taylor ressalta que nesse contexto de separação, “temos uma nova concepção de ordem. Em lugar de ver a natureza como expressando uma ordem dotada de sentido, que teria de ser entendida em termos de Ideias, vemos a natureza como um conjunto de elementos engrenados cujas relações podem ser explicadas com base na causação eficiente”⁶²⁷, como elucidamos extensivamente no capítulo anterior.

No artigo *Explanation and Practical Reason*, ele adverte que “a noção de que a explicação pode diferir da razão prática, de que o esforço de apreensão daquilo que é o mundo pode ser de fato independentemente da determinação da posição que nele devemos ocupar, de que o alvo de compreensão do *cosmos* pode ser desvinculado de nossa sintonia com ele – eis o que não faz sentido na compreensão pré-moderna”⁶²⁸.

Nessa perspectiva, intentamos entender aqui não só o que significou essa desagregação, mas as suas consequências, examinando que o tipo de objetividade em que a ciência está envolvida é completamente diferente daquela que envolve o pensamento ético. Na verdade, a nossa tentativa é evidenciar que a busca por uma ‘convergência entre o científico e o ético por meio do elemento explicativo’⁶²⁹, como Bernard Williams aponta, tem sido o centro da investigação dos modelos de razão prática vigentes, provocando um sério descrédito, em vez da ascensão de uma potencialidade, em relação à capacidade da razão de poder arbitrar em dilemas morais e realmente ter “uma função articuladora”⁶³⁰.

O modelo de explicação adotado pela ciência moderna ancora-se em um critério que Bernard Williams chama de “concepção absoluta do mundo”⁶³¹. A nossa intenção aqui é mostrar que a consolidação desse conceito no âmbito da razão prática tem obscurecido o debate sobre o que de fato vale a pena ser levado em conta quando lidamos com dilemas morais, cujos interlocutores são “pessoas”, no mais amplo sentido que pudermos usar esse termo.

Em *Ethics and the Limits of Philosophy*, Bernard Williams endossa o questionamento que Taylor tem feito ao longo de suas obras: Afinal, “se de fato fosse possível encontrar um ponto arquimédiano e pudesse ser demonstrado que a razão prática, ou os interesses humanos, envolve um ponto de vista determinado, então o

⁶²⁷ TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 98.

⁶²⁸ TAYLOR, Charles. Explicação e razão prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: 2000, p. 58.

⁶²⁹ WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the limits of philosophy*. Fontana Press, 1985, p. 136.

⁶³⁰ TAYLOR, Charles. Explicação e razão prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: 2000, p. 62.

⁶³¹ WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the limits of philosophy*. Fontana Press, 1985, p. 139. Referimos a esse termo no terceiro capítulo quando falávamos do impacto da revolução científica do século XVII para a consolidação das ciências naturais e também, mais recentemente, das ciências humanas.

pensamento ético seria objetivo, no sentido que teria sido dado uma fundamentação objetiva para ele”⁶³². Não obstante, a tentativa dessa demonstração tem mostrado cada vez mais seus fracassos e a possibilidade de haver uma razão prática efetiva tornada cada vez mais longínqua. Na verdade, como afirma Taylor: Buscar por “fundamentações significa que você teria de tomar a moralidade a partir do ponto zero do compromisso moral para a completa varredura de obrigações que você gera por seu cálculo”⁶³³. Por isso, “a questão de articular nosso sentido moral não pode ser fornecer fundamentações neste sentido, embora isso possa ser uma tarefa muito poderosa no argumento moral verdadeiro”⁶³⁴.

A questão que nos direciona aqui é: Afinal, qual tem sido a relação entre a explicação científica e a razão prática que em vez de gerar caminhos de diálogo e de possibilidade de acordos e fusão de horizontes, tem gerado um ceticismo moral sem precedentes?

Para dar início um caminho de resposta para essa pergunta, podemos recorrer ao texto *The Explanation of Purposive Behaviour*, em que Taylor quer mostrar bem o que significa se pautar por uma “explicação da realidade em termos absolutos”⁶³⁵. Já tematizamos algumas das distinções do termo explicação expostas nesse texto no último capítulo, mas aqui nos interessa mostrar a influência do aspecto da objetividade para a compreensão da razão prática na filosofia moral.

Taylor identifica que o erro não está nos moldes da explicação científica e na busca pela objetividade, porque de fato isso é o que assegura o progresso da ciência, mas em relação à tentativa de enquadrar os interesses humanos em “constantes” sem perceber que estamos muito longe da possibilidade da subsunção de generalizações determinadas, como o empirismo lógico almejou. Em relação aos interesses humanos, pensar na razão prática como uma teoria científica é o mesmo que “trazer sob a mesma configuração fenômenos amplamente separados; homogeneizando, pode-se dizer, o que a princípio parece diferente”⁶³⁶.

Esse caráter homogeneizador e de subsunção que Taylor entende como os frutos de um tipo de explicação advinda da revolução do século XVII que ainda influencia o entendimento da nossa prática moral. Toda a tentativa de Taylor em *Explanation and*

⁶³² Ibid. p. 132.

⁶³³ TAYLOR, Charles. Iris Murdoch and Moral Philosophy. In: *Dilemmas and Connections*. The Belknap Press of Harvard Press, 2011, p. 13.

⁶³⁴ Ibid. p. 13.

⁶³⁵ TAYLOR, Charles. Explicação e razão prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: 2000, p. 53.

⁶³⁶ TAYLOR, Charles. The Explanation of Purposive Behaviour. In: BORGER, Robert; CIOFFI, Frank. (Ed.). *The Behavioural Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 50.

Practical Reason é justamente mostrar que essa separação entre explicação e razão prática decorre da tentativa de buscar apenas conexões entre categorias, como falamos no capítulo anterior. Não há relação entre *explicandum* e *explicanda* porque não há mais um princípio doador de sentido, o que há são correlações, e o máximo que se pode fazer, ao buscar por uma explicação objetiva para a razão prática, é encontrar diferentes tipos de explicação para solucionar desacordos, sempre passíveis de categorizações.

Essa tentativa de enquadramento do científico ao ético tem origem na primazia do modelo fundacionista, que tem gerado duas consequências que ofuscaram o entendimento da razão prática na contemporaneidade, a saber, a tendência aos modelos apodíticos de raciocínio prático e às distorções do modelo *ad hominem*, com o princípio utilitarista, e a transição de um modelo substancialista de razão prática para um modelo proceduralista, cujo intuito é “descrever com facilidade os procedimentos do fundacionismo como centrais para a razão prática”⁶³⁷.

A distinção entre modelos apodíticos e *ad hominem* de argumentação prática é evidenciada no pensamento de Taylor em duas perspectivas. A primeira descritiva e a segunda crítica. Por modelo apodítico ele entende como aquele que:

emerge *pari passu* com a ascensão da ciência física moderna e em resposta a ela. [...] trata-se de um modelo fundacionista. Nossas reivindicações de conhecimento devem ser verificadas, avaliadas, tão plena e responsavelmente quanto o possam, para o que temos de decompô-las e identificar-lhes o fundamento último, processo que difere da cadeia de inferências que se constroem a partir desse fundamento até alcançar nossas crenças irrefletidas originais. Pode-se identificar com facilidade esse modelo fundacionista com a própria razão.⁶³⁸

De acordo com Taylor, no momento em que o modelo fundacionista torna-se o centro da certeza do conhecimento, “somente a modalidade apodítica de raciocínio é de fato satisfatória; o apelo a um compromisso fundamental partilhado parece apenas um recurso a preconceitos comuns”⁶³⁹. Já vimos o quanto esse modelo fundacionista se consolidou na ciência moderna, quando discutimos acerca da necessidade de autoafirmação da filosofia pela teoria do conhecimento no contexto da revolução científica do século XVII, resta-nos saber aqui o que essa modalidade de raciocínio significou para a consolidação dos modelos de razão prática vigentes.

Primeiramente, é preciso ter em mente que quando Taylor se refere à modalidade apodítica, ele está aludindo àquele modelo de juízo que fora mais bem consolidado por Kant, cujo caráter era de necessidade e universalidade. No dicionário

⁶³⁷ TAYLOR, Charles. Explicação e razão prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: 2000, p. 53.

⁶³⁸ Ibid. p. 53.

⁶³⁹ Ibid. p. 53.

de Ferrater Mora, o autor afirma que apodítico é o “nome dado ao que vale de modo necessário e incondicionado”⁶⁴⁰. Para melhor entendermos o caráter desse juízo, nada melhor do que fazer referência ao próprio Kant. Para ele, a modalidade⁶⁴¹ apodítica encontra-se no nível da tabela dos juízos, cujo caráter de necessidade é o de maior valor. A essa proposição de caráter apodítico, ele se refere “como fazendo afirmações *a priori* e, desse modo, expressando necessidade lógica. [...] essa proposição se afirma como ligada inseparavelmente ao entendimento, isto é, como necessária e apodítica”⁶⁴².

A partir dessa elucidação, podemos compreender porque Taylor entende que o modelo apodítico tende a ser o mais viável diante da tremenda influência da epistemologia sobre a cultura moderna. A sua preocupação é com o que ele chama de “condenação das qualidades secundárias”⁶⁴³, que já vimos anteriormente. O fato de tentarmos descortinar a realidade tirando dela tudo que é antropocêntrico e descrevê-la “em termos absolutos”⁶⁴⁴ é o motivo pelo qual tantos modelos de razão prática são erigidos em busca de uma categorização precisa dos interesses humanos. De acordo com o nosso autor, “esse modelo canônico de raciocínio envolve o grau máximo de liberação de nós mesmos e de nossas atitudes”⁶⁴⁵.

Na esteira dessa modalidade de argumentação prática, encontra-se o modelo *ad hominem* que diante dessa tendência necessária do primeiro, toma um lugar de inferioridade e descrença sem qualquer direito à defesa. Na abordagem de Taylor, o modelo *ad hominem* está primeiramente associado ao utilitarismo. A defesa é a de que desejar já é um alvo moral indiscriminadamente. A raiz da insatisfação do filósofo canadense com o argumento de Mill reside nesse caráter indiscriminado de sua argumentação prática. É válido ressaltar ainda que o argumento *ad hominem* por si mesmo não está vinculado irrestritamente ao utilitarismo, esse modelo de argumentação ancora-se na ideia de que é um argumento “dirigido ao homem”. Ferrater Mora elucida o termo da seguinte maneira: “o nome *ad hominem*, com tudo o que implica de referência pessoal, explica-se porque não se trata tanto de disputar acerca da verdade de

⁶⁴⁰ MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. TOMO I. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 161.

⁶⁴¹ Kant entende por modalidade “uma função inteiramente peculiar dos juízos, e sua característica distintiva é que ela não acrescenta nada ao conteúdo do juízo, mas apenas diz respeito ao valor da cópula relativamente ao pensamento em geral”. KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012, §9 B 100, p. 110.

⁶⁴² Ibid. §9 B 101, p. 111.

⁶⁴³ TAYLOR, Charles. Explicação e razão prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: 2000, p. 53.

⁶⁴⁴ Ibid. p. 53.

⁶⁴⁵ Ibid. p. 53.

uma proposição quanto da plausibilidade e consistência da pessoa que defende essa proposição e contra a qual se argumenta *ad hominem*⁶⁴⁶.

Baseando-nos nessa concepção, Taylor mostrará que, em vez de realmente defender esse tipo de modalidade, o utilitarismo contribuiu para a sua total descrença e conduziu a discussão moral a uma não distinção entre avaliação fraca e forte, que impossibilita a viabilidade de uma argumentação prática por esse modelo. O nosso autor afirma que essa indistinção é uma das raízes de um ceticismo moral ainda mais pujante. Como consequência, “podemos ver já aí que as pessoas tenderão a se desesperar diante da razão prática na medida em que identificarem seu modo de argumentação como apodítico. Isso lhe impõe claramente uma tarefa impossível”⁶⁴⁷.

Essa tendência ao modelo apodítico é o que o filósofo canadense entende como o momento de transição de uma razão prática substantiva para uma procedural. Pois, tanto o argumento *ad hominem* tal qual invocado pelo utilitarismo, cuja intenção é propiciar um modelo de razão prática validado epistemologicamente pela ciência, quanto o modelo apodítico ancorado no caráter da necessidade e incondicionalidade propiciam regras procedimentais para propor a sustentabilidade de um modelo de razão prática.

A busca por uma objetividade ‘científica’ é onde se alicerça os modelos baseados tanto na justiça, a moralidade crítica, quanto na benevolência prática, a moralidade utilitarista. Em *Leading a Life*, o nosso autor ressalta que: “a moralidade entendida nesses termos tem a ver com o dever. E, junto com ele, uma clareza sem precedentes em assuntos morais: antes de tudo porque os limites da moral são traçados da maneira mais precisa, e também porque os problemas que a incluem podem ser resolvidos mediante um procedimento definido”⁶⁴⁸.

No entanto, a potência do ceticismo moral em nossa cultura decorre desse modelo canônico de razão prática ancorado no proceduralismo da razão, que acredita ser racional somente aquilo que é desengajado do sujeito e, portanto, não pode partir do seu comprometimento. Não obstante as consequências dessa opção teórica, elas não invalidam a condição latente da razão prática de ter como função articular a vida e os bens envolvidos dos seus interlocutores. Porque, como afirma Taylor em *Language and Society*:

⁶⁴⁶ MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. TOMO I. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 47.

⁶⁴⁷ TAYLOR, Charles. Explicação e razão prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: 2000, p. 51.

⁶⁴⁸ TAYLOR, Charles. *Leading a Life*. In: CHANG, Ruth. *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Cambridge, 1997, p. 172.

A nossa razão prática não procede de fato formalmente ao determinar quais são nossos deveres na base de um critério procedural. Antes, nós inicialmente reconhecemos propósitos diferentes de vida ou virtudes, entre os quais razoabilidade, justiça e caridade desempenham um papel central; e nós nos esforçamos para fundir todas elas no ponto correto e em uma relação apropriada com os outros nesta única vida que nós temos.⁶⁴⁹

Portanto, não importa qual procedimento se adote, a razão prática, enquanto modelo, sempre estará fadada ao fracasso se o critério da razão for sempre desengajado e fundacionista. A proposta do nosso autor é fundamentar essa evidência em *Explanation and Practical Reason* e na primeira parte de *Sources of the Self*. A nossa pergunta é: será, portanto, possível uma reconciliação entre explicação e razão prática? A resposta de Taylor é que, enquanto não reconciliarmos essa condição, ou ao menos transitarmos entre os termos explicação para compreensão, a razão prática sempre estará em um impasse real, cujas vidas envolvidas continuarão intocáveis.

Para a defesa dessa reconciliação, o filósofo canadense apoia uma retomada da condição implícita da razão prática e o que Heidegger chamou de *pré-compreensão*. De acordo com Taylor, “o elemento mediador é algo profundamente incorporado à natureza humana; todos temos dele uma consciência implícita e temos de reconhecê-lo quando explicitado: trata-se do vínculo entre a compreensão (de certo tipo) e a capacidade prática”⁶⁵⁰. Essa busca por trazer-à-luz aquilo que em nós já está dado é o que torna essa reconciliação possível para entendermos a razão prática não apenas como um modelo procedural, mas substantivo, que toca a vida das pessoas em sua totalidade.

5.1.2 Os critérios morais

A questão dos critérios morais encontra-se no cerne da investigação de Taylor sobre a problemática da razão prática. Diante da massiva tendência a um tipo de racionalidade fundacionista que preconiza um grau de necessidade e universalidade que tira o sujeito de cena, o questionamento que ele se faz é: Afinal, como podemos delinear um conceito de razão prática pautado por critérios morais e ainda salvaguardar a condição hermenêutica, autointerpretativa, do agente?

Esse questionamento atinge dois âmbitos de nossa investigação aqui: primeiramente, a questão dos limites apontados por Taylor dos modelos apodílicos e as distorções do modelo *ad hominem* de argumentação prática; em segundo lugar, a sua

⁶⁴⁹ TAYLOR, Charles. Language and Society. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans (Ed.) *Communicative action: Essays on Jürgen Habermas 'The theory of communicative action'*. MIT Press edition, 1991, p. 33.

⁶⁵⁰ TAYLOR, Charles. Explicação e razão prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: 2000, p. 61.

preocupação com a possibilidade de encontrar critérios hermenêuticos, como apontamos no conceito de objetividade nas nossas discussões anteriores.

A princípio, é preciso ir mais fundo na crítica de Taylor aos modelos apodíticos que vigoram nos modelos de razão prática vigentes a partir da noção de critérios unívocos para a deliberação prática. Para essa tarefa é preciso ter em mente que “recordar as inadequações do modelo pode contribuir tanto para enfraquecer o domínio deste sobre nós em geral como para nos permitir ver de forma mais exata o que há de verdadeiramente peculiar na razão prática”⁶⁵¹.

De acordo com o filósofo canadense, tornou-se “comum a ideia de que estes modelos apodíticos de razão prática proporcionariam um padrão exteriormente definido com relação ao qual deveríamos avaliar independentemente cada teoria”⁶⁵². Não obstante, o que está em jogo aqui é que no momento em que estabelecemos critérios *a priori* para o exercício da razão prática, – e buscamos por essa avaliação independente não só de cada teoria, mas também dos interlocutores envolvidos – nós tolhemos a própria condição do agente enquanto avaliador forte, porquanto não há como estar comprometido com um discurso cuja neutralidade é o norte fundamental.

Nesse contexto, a interpretação do filósofo canadense é a de que a modernidade tomou como modelo uma ética da inarticulação. Pois, como ele afirma, “a partir da adoção de uma razão desengajada, o prospecto de um critério singular é muito excitante. Pelo menos, as intuições indistintas do senso comum podem ser reduzidas à clareza. O que é mais, todas as incomensurabilidades e, portanto, decisões difíceis, podem ser resolvidas”⁶⁵³.

No entanto, o que temos visto não são decisões difíceis sendo arbitradas, mas sim a incapacidade em princípio do modelo apodítico de propor uma arbitragem frutuosa entre acordos morais porque “num universo neutro, o acordo que há entre atitudes parece um mero fato bruto, irrelevante para a moral, afigurando-se os desacordos profundamente infensos à arbitragem, transponíveis somente pela propaganda, pela força ou pela manipulação emocional”⁶⁵⁴.

As consequências dessas atitudes são de larga escala para Taylor, e é precisamente esse o motivo pelo qual ele encara em *Rationality* um forte argumento contra toda e qualquer tentativa de imposição de critérios ou posições a culturas e a

⁶⁵¹ Ibid. p. 55.

⁶⁵² Ibid. p. 55.

⁶⁵³ TAYLOR, Charles. Iris Murdoch and Moral Philosophy. In: *Dilemmas and Connections*. The Belknap Press of Harvard Press, 2011, p. 6.

⁶⁵⁴ TAYLOR, Charles. Explicação e Razão Prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 53.

pessoas sem que elas de fato aceitem-nos como parte de suas práticas e vidas. A sua defesa é a de que “a noção canônica, de cunho fundacionista de arbitrar disputas por meio de critérios produz ceticismo em face da razão, desaparecendo uma vez que se perceba que costumamos discutir acerca de *transições*”⁶⁵⁵.

Para exemplificar melhor essa questão dos critérios morais, Taylor a ilustra com um pequeno dilema entre alunos de graduação e pós para mostrar o quanto estamos envolvidos com essa noção canônica de raciocínio prático e o que eles entendem como critérios morais, cujas consequências nós já temos visto são o ceticismo e o subjetivismo morais:

A ideia que eles terão de critérios morais será essa: um conjunto de considerações tal que, para duas posições X e Y rivais explicitamente definidas, (a) pessoas que, de modo claro e coerente, espensem tanto X como Y, tenham de reconhecê-las e (b) sejam suficientes para mostrar que X é certa e Y errada ou vice-versa. Emprega-se então contra quem tem uma concepção forte de razão prática, o argumento de que, para toda disputa moral importante, nenhuma consideração exibe tanto (a) quanto (b). Se a dissensão for profunda o bastante, coisas que exibem (b) têm de fracassar quanto a (a) e vice-versa.⁶⁵⁶

Com essa simples situação hipotética, podemos perceber que, quando falamos em critérios morais, a única coisa que tem vindo à mente é a possibilidade de um negar a posição do outro e vice-versa sem, contudo, compreender que as condições de rivalidade nem sempre são as que estão explícitas, que nem sempre os interlocutores estão falando sobre o mesmo fato, que nem sempre a coerência está na demonstração, mas pode estar na conduta da pessoa envolvida (argumento *ad hominem*), e assim por diante. Mas, segundo Taylor, “toda essa suposição de que a arbitragem racional de diferenças precisa de ‘critérios’ tornou-se muito problemática – e não só no âmbito da razão prática”⁶⁵⁷.

Nos antípodas desse argumento, procurando uma resposta para a tendência aos critérios morais unívocos e para a necessidade de uma discussão proveitosa sobre dilemas morais que escapam das atitudes ofensivas acima explicitadas, Taylor defende um tipo de argumentação prática de tipo *ad hominem* que escapa completamente da inferioridade relegada a ela pelo utilitarismo clássico e que possibilita o desenvolvimento de uma noção de critérios morais, que chamamos aqui de critérios hermenêuticos. Destarte, o problema apontado pelo nosso autor:

está no pressuposto completamente irrefletido de que ‘critérios’ nesse sentido são aquilo de que a discussão precisa. Veremos, ao examiná-lo de modo mais

⁶⁵⁵ Ibid. p. 60-61. (Grifo nosso) Grifamos a palavra “transições” porque a explicação desse modo de raciocínio por meio de transições será o nosso alvo de discussão no próximo tópico.

⁶⁵⁶ Ibid. p. 54.

⁶⁵⁷ Ibid. p. 55.

profundo, que esse pressuposto, *tal como costumeiramente entendido no contexto do fundacionismo*, equivale a deixar de fora as formas mais relevantes e frutuosas da modalidade *ad hominem*.⁶⁵⁸

E é justamente essa tarefa de resgate que defenderemos aqui. A modalidade *ad hominem* adotada pelo filósofo canadense toma como ponto de partida o comprometimento dos interlocutores com o dilema em questão, mas não rechaça a noção de critérios. Muito pelo contrário, o filósofo canadense tem legitimado essa necessidade, mas a partir da argumentação *ad hominem* que tem como pano de fundo a condição ontológica do sujeito de avaliador forte. Pois, como ele afirma em *What is Human Agency?*, o critério moral é a avaliação forte, por isso, “não existe uma escolha genuína em um salto injustificado sem critérios”⁶⁵⁹. A sua intenção é mostrar que o pensamento ético está inextrinavelmente relacionado com aquilo que “oferece o melhor sentido para a vida das pessoas, e isso inclui não só proporcionar a orientação melhor e mais realista sobre o bem, mas também permitir que melhor compreendamos e encontremos sentido nas ações e sentimentos nossos e dos outros”⁶⁶⁰.

No tocante a essa preocupação, Taylor apoia um tipo de argumentação que não pretende desvincular o sujeito de sua condição de agente moral, mas sim evidenciar que a moralidade não pode ser apenas um modelo externo ao sujeito, mas sim fazer parte da explicação de sua própria identidade ali imbricada em seu agir. De acordo com Alberto Pirni, “o discurso de Taylor sobre ‘critério’ começa a ser esclarecido como outro modo de introduzir o discurso sobre o bem. [...] a sua noção de critério [...] incidirá sobre nossas intuições morais e, por essa mesma razão, [...] será capaz de esclarecer a articulação que fazemos do bem”⁶⁶¹

Em vista dessa articulação entre a concepção de bem e critério, a preocupação de Taylor é com as motivações morais do agente orientadas pela noção de hiperbens, porque, como bem salienta Alberto Pirni, “os *hiperbens* além de serem *bens incomparavelmente mais importantes*, constituem-se como ‘critério’ para julgar outros bens e avaliar a busca”⁶⁶².

Não é sem razão, portanto, a nossa longa crítica no capítulo anterior com as explicações redutivas do comportamento humano. Porquanto, para o nosso autor, os

⁶⁵⁸ Ibid. p. 55. (Grifo nosso)

⁶⁵⁹ TAYLOR, Charles. *What is Human Agency?* In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 33.

⁶⁶⁰ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 82.

⁶⁶¹ PIRNI, Alberto. *Charles Taylor: ermeneutica del sé, etica e modernità*. Lecce: Milella, 2002, p. 252-253.

⁶⁶² Ibid. p. 254.

requisitos para que algo faça sentido para a nossa vida “ainda não terão sido cumpridos se dispusermos de alguma linguagem teórica que pretenda explicar o comportamento do ponto de vista do observador, mas não tenha utilidade para o agente na explicação de seu próprio pensamento, sentimento e ação”⁶⁶³.

Com essa afirmativa, resta-nos evidenciar uma ética da articulação fundamentada nesse tipo de argumento *ad hominem*, cujo objetivo norteador é trazer o sujeito para o centro da discussão e mostrar-lhe não só se sua posição está ou não errada, mas sim se sua avaliação tem sido fraca ou forte e se está na hora de mudar de perspectiva e buscar por novos horizontes.

Entretanto, o intuito não é tornar arbitrária a deliberação prática decorrente da escolha do sujeito no exercício da razão prática, mas sim resgatar que o interlocutor não precisa ser apenas convencido do seu erro ou daquilo em que o dilema envolve, mas sim estar realmente comprometido com a sua condição de agente e com a possibilidade de mudança e transição, que veremos a seguir. O nosso autor afirma que “como primeira aproximação, os argumentos *ad hominem* podem ser descritos como aqueles que recorrem àquilo com o qual o oponente já está comprometido ou que ele ao menos não pode repudiar em sã consciência”⁶⁶⁴.

Nessa perspectiva, a tarefa da argumentação *ad hominem* não é descartar os critérios, mas colocá-los à luz da interpretação de seus interlocutores. Pois, como afirma o nosso autor, “decidir moralmente não envolve apenas pesar ações e suas consequências, mas também qualidades de ser, ou seja, avaliar a ação também como ela se ajusta em toda uma vida, constituída não somente de outras ações, mas de sentimentos, compromissos, solidariedades, e assim por diante”⁶⁶⁵.

À vista disso, a adoção de Taylor dos critérios para a compreensão da razão prática vai na contramão da univocidade, a sua defesa é a de que nós devemos partir do comprometimento do sujeito e da noção de distinções qualitativas, tão cara ao seu pensamento. Acenamos brevemente com essa noção nos capítulos anteriores, aqui é válido apontar o papel que elas assumem como critérios para o exercício da razão prática.

A preocupação do filósofo canadense é com o que continuamente apontamos em nosso trabalho, que é o papel da articulação na vida do sujeito. De acordo com ele, viver

⁶⁶³ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 82.

⁶⁶⁴ TAYLOR, Charles. Explicação e Razão Prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 66.

⁶⁶⁵ TAYLOR, Charles. Iris Murdoch and Moral Philosophy. In: *Dilemmas and Connections*. The Belknap Press of Harvard Press, 2011, p. 10.

uma vida articulada é retomar o papel das distinções qualitativas na prática do sujeito como o lugar da vida ética. Em *Sources of the Self*, ele defende melhor essa ideia mostrando que uma vez que “pré-articuladas, essas distinções funcionam como um sentido orientador do que é importante, valioso ou imperioso, o qual emerge em nossas intuições particuladas sobre como devemos agir, sentir, reagir em diferentes ocasiões, e ao qual recorremos quando deliberamos sobre questões éticas”⁶⁶⁶.

Nesse sentido, não só transitamos de uma noção de moralidade para a compreensão de uma vida ética, mas redirecionamos o nosso olhar para a relação inextrincável entre identidade e moralidade defendida por nós anteriormente. Pois, “articular nossas distinções qualitativas é estabelecer o sentido de nossas ações morais. A articulação explica de maneira mais plena e rica o significado de dada ação para nós, em que consistem exatamente seu caráter bom ou mau, obrigatório ou proibido”⁶⁶⁷. Porquanto, “é necessário resgatar o fato óbvio de que as distinções qualitativas têm um lugar inexpugnável em nossa vida e em nosso pensamento moral. Temos de fazer árduos esforços para redescobrir o óbvio, para neutralizar as camadas de supressão da consciência moral moderna”⁶⁶⁸.

O pano de fundo dessa árdua tarefa é o de evidenciar o que realmente “oferece razões para as concepções morais do sujeito”⁶⁶⁹ em um julgamento moral. A partir desse ponto de vista, o mais importante a ser compreendido por critérios morais é quais são as intuições morais em que o agente está envolvido e quais são as razões que ele nos oferece para a sua ação. A esse respeito o nosso autor adverte:

Mas se parto para um questionamento radical, não significa que deixo de ter critérios, que qualquer coisa terá validade, mas sim que o critério passa a ser minha percepção mais profunda e não-estruturada do que é importante, de algo ainda rudimentar que eu tento definir. Estou tentando olhar novamente para a realidade e formar categorias mais adequadas para descrevê-la. E assim tento estar aberto, usando a percepção mais profunda e não-estruturada que tenho das coisas para alcançar uma nova claridade. A essa altura, envolvo-me em uma profundidade que é inacessível com o uso de critérios fixos.⁶⁷⁰

5.1.3 Os dilemas morais em questão

Tendo em vista essa nova perspectiva sobre os critérios morais, é preciso agora entender como de fato a razão prática pode lidar com os supostos dilemas morais reais

⁶⁶⁶ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 108.

⁶⁶⁷ Ibid. p. 111.

⁶⁶⁸ Ibid. p. 124.

⁶⁶⁹ Ibid. p. 77.

⁶⁷⁰ TAYLOR, Charles. What is Human Agency? In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 41-42.

sem que precisemos ou de nos apoiar na absolutideade dos critérios apodíticos ou na arbitrariedade dos desejos morais apregoada pelo utilitarismo clássico, no que diz respeito à indistinção entre avaliação fraca e forte.

O debate acerca da questão de dilemas morais tem envolvido diversas áreas do conhecimento, a preocupação latente é com o que realmente tem motivado as ações dos indivíduos e como realmente entramos em acordos morais quando as nossas escolhas envolvem a nossa própria vida, a vida de outros e o conjunto de valores sociais.

Não obstante, o nosso intuito não é evidenciar o contexto dessa questão, mas sim mostrar que a partir da opção por uma argumentação de tipo *ad hominem* e pela noção de critérios hermenêuticos, nós podemos conduzir os dilemas morais pelo conceito de avaliação forte que salientamos no contexto da ontologia moral defendida pelo filósofo canadense.

Por conseguinte, não se trata de evidenciar situações singulares em que supostos dilemas seriam resolvidos pela argumentação *ad hominem*, mas sim evidenciar que a tensão que Taylor lida não é com aquela noção comum que iniciou com a lógica de que em uma determinada situação escolhe S ou P e uma dessas escolhas é anulada pela opção da outra. Mas sim, trata-se de entender que a agência moral requer um engajamento do sujeito com as suas próprias escolhas, cuja fonte de tensão só se torna um verdadeiro dilema se nela estiver envolvido *hiperbens*, não apenas bens triviais. Como Taylor afirma, “é por isso que reconhecer um *hiperbem* é fonte de tensão e, com frequência, de dolorosos dilemas na vida moral”⁶⁷¹.

A questão de pano de fundo aqui é como é possível repensar o caminho da razão prática como pretende Charles Taylor se quando o assunto é dilema moral parece não haver um nível racional para a discussão. A nossa tarefa é apontar uma crítica para um tipo de razão que não consegue ampliar o discurso acerca dos dilemas morais e tem descartado uma teoria das emoções do sujeito, que não pode se ausentar da pessoa ali envolvida somente pelo fato de uma teoria moral não ser capaz de dar conta da amplitude da ação humana.

Nessa perspectiva, entendemos que boa parte do que nós compreendemos como desacordos morais hoje às vezes não passam de incompreensões, ou da situação ou do próprio sujeito. Por isso, uma das consequências desses modelos anteriormente criticados ter sido a evidência de um forte ceticismo em face da razão na cultura intelectual moderna, pois diante de distorções da própria situação em que o dilema está

⁶⁷¹ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 93.

envolvido e dos seus interlocutores não nos resta senão um caráter interminável do desacordo.

O nosso intento é justamente evidenciar como a permanência de critérios morais únicos para o debate pode desencadear a noção de um dilema moral sem fim que inviabiliza o exercício da razão prática em sua efetividade. O diagnóstico acerca da situação dos dilemas morais contemporâneos é evidenciado por Alasdair MacIntyre em *After Virtue*:

A característica mais marcante da expressão moral contemporânea é ser muito utilizada para expressar discordâncias; e a característica mais marcante dos debates que expressam essas discordâncias é seu caráter interminável. Não quero com isso dizer apenas que esses debates se arrastam – embora seja o que ocorre – mas também que obviamente não procuram chegar ao fim. Parece que não existe meio racional de garantir concordância moral em nossa cultura.⁶⁷²

Esse diagnóstico da situação moral contemporânea enseja a nossa discussão em dois momentos importantes: o primeiro é evidenciar a importância de uma vida construída por reformulações narrativas, cujos dilemas se enquadram em momentos de crise epistemológica vivenciados pelos próprios agentes morais; em outro momento será destacado que a tarefa do raciocínio prático ultrapassa em demasia a possibilidade de acordo, voltando-se para o caráter reflexivo dos interlocutores de sua própria condição moral, já preparando o caminho para o conceito de razão prática hermenêutica.

O texto intitulado *Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science* de Alasdair MacIntyre descreve bem o que Taylor tem em vista quando ele lida com a questão não só dos dilemas morais, mas do aspecto de mudança encontrado por ele no seio da razão prática, como uma das formas de construção narrativa do sujeito.

Nesse texto, MacIntyre quer nos mostrar que a narrativa da nossa vida nem sempre é construída gradualmente pelos esquemas culturais que nos envolve. Obviamente há o que herdamos e aquilo que construímos e escolhemos ao longo da nossa vida. Na verdade, quase sempre a nossa narrativa é permeada de crises, chamadas aqui de crises epistemológicas. Por esse conceito, o filósofo britânico entende não apenas um conceito que envolve um dilema intelectual sério e bem definido, mas dilemas pessoais que envolvem disputas interpretativas e escolhas de vida que orientam a vida do agente em sua totalidade para uma direção que muitas vezes pode ir na contramão de alguns esquemas culturais preestabelecidos. MacIntyre delineia esse conceito como sendo:

⁶⁷² MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Bauru: EDUSC, 2001, p. 21.

Uma crise que envolve relacionamentos humanos. Quando uma crise epistemológica é resolvida, é pela construção de uma nova narrativa que capacita o agente entender tanto como ele (a) poderia inteligivelmente ter mantido suas crenças originais e como ele (a) poderia ter sido tão dramaticamente enganado por eles. A narrativa em cujos termos ele (a) anteriormente entendia e ordenava experiências é ela mesma transformada em objeto de uma narrativa mais alargada. O agente tem de vir a entender como o critério de verdade e entendimento deve ser reformulado.⁶⁷³

Tendo em vista esse caráter de reformulação já podemos depreender que a opção de MacIntyre em relação aos dilemas morais não está alicerçada na fixidez dos critérios morais, mas sim na condição de transformação que subjaz a própria estrutura narrativa do sujeito que interpreta seus próprios esquemas culturais e os bens que o alicerçam.

Essa abordagem macintyriana nos é de grande valia aqui para entender o pano de fundo da investigação de Taylor, principalmente em relação à questão do sentido como uma busca incessante do agente e da unidade narrativa da vida do sujeito. Para o filósofo canadense, “encontrar sentido em minha ação presente, quando não estamos diante de questões triviais como onde estarei dentro de cinco minutos, mas com uma interrogação acerca de minha posição com respeito ao bem, requer uma compreensão narrativa da minha vida, um sentido sobre o que me tornei que só pode ser conferido pela história”⁶⁷⁴.

Diante disso, a questão acerca de como os dilemas morais se apresentam ao filósofo canadense no exercício da razão prática é justamente nesse engajamento com a construção narrativa de sua vida e com a relação com bens superiores que realmente tornam um simples desacordo em questão um dilema moral, que não parte apenas de escolhas que o sujeito deva tomar imediatamente, mas sim escolhas de vida. Por isso, na nossa interpretação, o imbróglio que aparentemente os dilemas morais parecem se legitimar não está alicerçado em conflitos epistêmicos, mas sim em conflitos ontológicos, conflitos de bens, isso é o que torna genuíno um dilema de caráter moral para o sujeito.

Charles Taylor nos mostra o seu entendimento de desacordos morais, portanto, ao citar tanto Alasdair MacIntyre quanto Bernard Williams. A sua preocupação inicial com o tema é evidenciar que estar em um dilema moral é estar em uma situação em que o agente tem uma forte exigência moral de adotar duas alternativas que envolvem hiperbens.

⁶⁷³ MACINTYRE, Alasdair. Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science. In: *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*, Vol. I. Cambridge University Press, 2006, p. 5.

⁶⁷⁴ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 72.

Na mesma perspectiva, Bernard Williams reitera a importância do modo como compreendemos desacordos morais em *Ethics and the Limits of Philosophy*:

O modo que nós entendemos um dado tipo de desacordo, e o explicamos, tem importantes efeitos práticos. Isto pode modificar nossa atitude em relação aos outros e nosso entendimento de nosso próprio ponto de vista. Em relação às outras pessoas, nós precisamos de uma visão do que está sendo combatido, rejeitado, assim por diante, e em que espírito; para nós mesmos, o desacordo pode surgir como um alerta que nós podemos estar errados, e se a verdade ou exatidão está no que nós somos depois, então nós precisamos reformular nossas estratégias.⁶⁷⁵

No intuito de perceber esses importantes efeitos práticos que optamos por reiterar aqui a discussão do próprio Taylor acerca da dimensão dos dilemas morais no que diz respeito à tarefa da razão prática. Afinal de contas, é sempre possível alcançarmos por meio da razão acordos para os nossos dilemas e crises epistemológicas? De onde parte a possibilidade de encontrar respostas que sustentam um modelo de razão prática hermenêutica? Para o nosso autor, primeiramente é preciso ter em mente que:

a tarefa da razão não é convencer pessoas que seguem sem dúvidas nem confusões um princípio primeiro, que têm de substituir por outro completamente distinto. Assim descrita, trata-se de tarefa impossível. Em lugar disso, estamos sempre tentando mostrar que, dado o que já aceitam, nossos interlocutores não podem deixar de atribuir aos atos ou políticas em disputa a significação que indicamos.⁶⁷⁶

Nesse aspecto, o ponto de partida da razão prática é a significação daquilo em que o sujeito está envolvido. Não podemos descartar aqui a noção de que ser pessoa é estar engajada em uma realidade significativa em que as suas escolhas são sempre construídas narrativamente e com base na avaliação forte. Com a razão prática e a possibilidade de seus dilemas internos e morais não é diferente, muito pelo contrário, é no próprio exercício desse caráter da razão que nos apercebemos como intérpretes e como seres culturais. Na verdade, a razão prática não é simplesmente uma questão de consolidação de modelos, mas sim de que:

Raciocinar sobre questões morais é sempre raciocinar com alguém. Você possui um interlocutor, e começa pelo lugar onde essa pessoa está ou pela diferença de fato entre vocês; você não raciocina a partir do zero como se estivesse falando com alguém que não reconhece qualquer exigência moral. Seria impossível discutir sobre o certo e o errado com uma pessoa que não aceitou exigências morais tanto como seria impossível debater a respeito de problemas empíricos com uma pessoa que se recusa a aceitar o mundo da percepção ao nosso redor.⁶⁷⁷

⁶⁷⁵ WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the limits of philosophy*. Fontana Press, 1985, p. 133.

⁶⁷⁶ TAYLOR, Charles. Explicação e Razão Prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 61.

⁶⁷⁷ TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 41.

À vista disso, “a tarefa do raciocínio não visa, pois, a desautorizar alguma premissa primeira à qual nos opomos radicalmente, mas mostrar que essa política é injustificável com base nas premissas aceitas de ambos os lados, e que eles têm obrigatoriamente de aceitar. Nesse caso, a tarefa do pensar é expor as justificativas especiais”⁶⁷⁸. Tais justificativas não visam à superação permanente de algum desacordo, mas sim alargar a própria tarefa do raciocínio prático que consiste em perceber que “modificar a visão moral de alguém por meio da razão é sempre, ao mesmo tempo, aumentar a clareza e o entendimento que essa pessoa tem de si mesma”⁶⁷⁹. Essa afirmação consiste no alicerce teórico para a construção do modelo hermenêutico de razão prática, toda a sua tarefa é resgatar as condições da razão para o desacordo moral e mostrar a possibilidade de transição de posições e melhor autocompreensão do sujeito, como veremos a seguir.

Nessa perspectiva, Williams adverte ainda que “desacordo não necessariamente tem de ser superado. Ele pode permanecer uma característica importante e constitutiva das nossas relações com os outros, e também ser visto como algo que está meramente para ser trazido-à-luz pelas melhores explicações que nós temos de como tal desacordo surge”⁶⁸⁰. Em vista disso, esse ato de *trazer-à-luz* é o que estará na base de nossa investigação da estrutura hermenêutica da razão prática.

5.2 Uma razão prática hermenêutica

A defesa de uma concepção hermenêutica de razão prática parte aqui da noção de explicação em sentido forte que vimos no capítulo anterior, é a tentativa de resgatar a concepção original de explicação. Como acena o dicionário de Ferrater Mora, “em um sentido geral, e limitado à sua etimologia, o termo ‘explicação’ designa o processo mediante o qual se desenvolve o que estava envolto, torna-se presente o que estava latente. Ao explicar alguma coisa, desdobramo-la ante a visão intelectual, e com isso aquilo que parecia obscuro e confuso aparece claro e detalhado”⁶⁸¹.

Para essa defesa, retomaremos essa noção de explicação forte, tendo como princípio básico a noção heideggeriana de *trazer-à-luz* as pré-compreensões do sujeito, mostrando-lhe o caminho do princípio de melhor explicação a partir da condição do sujeito de avaliador forte, possibilitando o alcance de um caráter reflexivo transicional

⁶⁷⁸ TAYLOR, Charles. Explicação e Razão Prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 49.

⁶⁷⁹ Ibid. p. 49.

⁶⁸⁰ WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the limits of philosophy*. Fontana Press, 1985, p. 133.

⁶⁸¹ MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. TOMO II. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005, p. 975.

de razão prática. O próprio Taylor nos indica o caminho que percorreremos: “Diante de um oponente que está convencido *clara e firmemente* de sua posição, só se pode na verdade esperar deslocá-lo racionalmente por meio de uma argumentação que atinja os fundamentos dessa posição, desenterrando as premissas básicas com respeito às quais discordamos e mostrando-lhes ali que está errado”⁶⁸². E os fundamentos de uma determinada posição somente podem realmente entrar na discussão se estivermos alicerçados na constituição ontológica do sujeito de avaliador forte. Como Alberto Pirni reitera, somente “a *avaliação forte* ou, como Taylor chama, as *distinções qualitativas*, oferece-nos razões de base de um modo radicalmente diferente daquela *sistematicidade sufocante* do kantismo e utilitarismo”⁶⁸³.

Essa possibilidade de resgatar que “a razão tenha condições para mostrar o erro de algumas posições”⁶⁸⁴ está no cerne de sua opção por uma razão prática pautada nos critérios supracitados. Pois, como Ruth Abbey salienta, o que Taylor chama de razão prática “é a possibilidade de uma arbitração racional das diferenças quando surgem visões conflitantes em áreas como a ética, religião, cultura e política”⁶⁸⁵. Esse movimento será o segundo alicerce da nossa investigação para compreendermos a possibilidade de um diálogo intercultural não etnocêntrico, cuja política de base é a do reconhecimento.

5.2.1 As avaliações fortes na argumentação prática

O momento almejado de resgate pela importância do “lugar dos valores intrínsecos e dos alvos morais que nos apelam”⁶⁸⁶ é alcançado no pensamento de Taylor por uma atitude filosófica que vai na contramão da pujança do naturalismo moderno, que ele chama de *atitude fenomenológica*. Por esse termo, ele designa “a concentração em nossas práticas reais de deliberação moral, discussão e entendimento”⁶⁸⁷. Na verdade, essa atitude significa que “o que precisamos para explicar o pensamento, a ação e os sentimentos humanos, ou para deliberar acerca do que fazer, apoiam-se incontornavelmente na avaliação forte”⁶⁸⁸.

⁶⁸² TAYLOR, Charles. Explicação e Razão Prática. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 48.

⁶⁸³ PIRNI, Alberto. *Charles Taylor: ermeneutica del sé, etica e modernità*. Lecce: Milella, 2002, p. 266.

⁶⁸⁴ TAYLOR, Charles. Explicação e Razão Prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 49.

⁶⁸⁵ ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Princeton, 2000, p. 165.

⁶⁸⁶ TAYLOR, Charles. Explicação e Razão Prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 51.

⁶⁸⁷ Ibid. p. 52.

⁶⁸⁸ Ibid. p. 52.

O apoio do filósofo canadense a esse resgate por uma compreensão de avaliação forte se alicerça na ideia de que assumir um modelo de razão prática que realmente faça sentido para os agentes envolvidos, deve-se partir da necessária adoção a um modelo do tipo *ad hominem* – não da forma como foi desacreditado pelas faláciais do modelo utilitarista e pelo ceticismo e subjetivismo provocados pelo espírito naturalista do pensamento moderno – cuja “ontologia é mais rica do que aquela aceita pelo naturalismo”⁶⁸⁹. O nosso autor afirma ainda “que na realidade essa adoção pode acalentar a esperança de resolver certas questões morais mediante o uso da razão”⁶⁹⁰.

O objetivo que nos propomos aqui é refletir sobre o papel da avaliação forte no desdobramento do modelo hermenêutico de razão prática a partir da noção já citada em outros capítulos de distinções qualitativas. Essas distinções possibilitarão a compreensão de como fazemos, acima de tudo, “julgamentos hermenêuticos”⁶⁹¹, como sopesamos não apenas nossos desejos e escolhas, muitas vezes triviais, mas também a própria constituição da nossa identidade ancorada em bens superiores constituintes, que certamente não estaríamos dispostos a abrir mão em um desacordo moral. Afinal, qual é a coisa certa a fazer quando bens e valores constituintes entram em disputa? Essa pergunta nos norteia aqui, porque a preocupação de Taylor com o que é certo a fazer está intimamente relacionada com as nossas avaliações fortes e a nossa identidade narrativa quando o que é valoroso, admirável, digno de nosso apreço é colocado em questão. Como ele mesmo afirma:

É claro, se alguém pretende ver nenhuma distinção entre sua preocupação com as flores em seu jardim e aquela para as vidas de refugiados que enfrentam a inanição, então ele propõe agir em ambos os casos apenas para o grau de interesse que ele sente no momento - nós estamos certamente alarmados - e toma isso mais seriamente do que a falha ao apreciar Mozart em vez de Boieldieu. Nós nos sentimos mais justificados a intervir aqui e nos queixarmos com ele, mesmo forçando-o a agir, ou submetendo-o a alguma punição social ou outro tipo de penalidade para o seu não-agir. Nós sentimos, em outras palavras, que a obrigação aqui é “categórica” no sentido mais forte que permite nossa intervenção mesmo contra a sua vontade.⁶⁹²

A nossa interpretação é a de que essa condição do sujeito, que Taylor chamou de ontológica, possibilita-nos evidenciar que a sua preocupação é com aquilo que melhor explica ou faz mais sentido nas ações de sujeitos particulares, cujas identidades não são

⁶⁸⁹ Ibid. p. 52.

⁶⁹⁰ Ibid. p. 53.

⁶⁹¹ Essa expressão de avaliação forte como julgamentos hermenêuticos é usada por Brian Braman em BRAMAN, Brian J. *Meaning and Authenticity: Bernard Lonergan and Charles Taylor on the drama of authentic human existence*. Toronto: University of Toronto Press, 2008, p. 41.

⁶⁹² TAYLOR, Charles. The diversity of goods. In: *Philosophy and the human sciences - Philosophical papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 238.

descartadas da discussão, mas diretamente implicadas. Por isso, avaliar fortemente não é fazer uma escolha radical no sentido sartreano⁶⁹³, cujo falso dilema apontado pelo filósofo canadense, nada tem a ver com um dilema moral genuíno, pois a condição de um indivíduo para enfrentar um dilema é justamente estar em um processo de avaliação profunda que conduza a ação do agente por uma articulação qualitativa de suas respostas morais. Afinal, como se posiciona o nosso autor, “com tal avaliação, tornamo-nos mais próximos da percepção de onde repousa nossa obrigação. Esse argumento postula que nossas obrigações não emergem de escolhas radicais, e sim de uma espécie de visão a respeito de nossa situação moral”⁶⁹⁴.

Nessa perspectiva, o papel desempenhado pela avaliação forte é o de trazer à tona tanto a noção de responsabilidade do agente, tratada em duas dimensões profundas que são a identidade e as articulações do sujeito, quanto da valorização das motivações da ação moral não somente no que tange à escolha particular e à condição fornecida pela motivação, mas sim ao desdobramento do reconhecimento do próprio sujeito no exercício de sua agência.

A partir desse ponto de vista, a noção de linguagem de contrastes qualitativos ganha uma nova dimensão, diferente da descrição abordada no terceiro capítulo. Contrastar e comparar bens tornam-se atitudes de um sujeito no exercício de sua razão prática, cuja dimensão de distinções qualitativas serve como razões que ancoram nossas intuições morais. Como o filósofo canadense afirma, “as coisas que se tornam alvos morais nossos não o fazem somente em virtude do fato de estarmos comprometidos *de facto* com elas. Essas coisas têm de ter um *status* mais forte de modo que a vejamos como exigindo, requerendo ou pedindo esse compromisso”⁶⁹⁵. Pois essa exigência não parte de vagas intuições morais ou escolhas radicais que fazemos quando entramos em um desacordo específico, mas a vivência da razão prática exige de nós um comprometimento que ultrapassa a condição de mero medidor de alternativas (*weigher of alternatives*) para uma de avaliador forte (*strong evaluator*).

Essa passagem exige um compromisso moral do sujeito mais profundo com a sua própria autocompreensão, o que torna “a linguagem de distinções avaliativas de que

⁶⁹³ Taylor desenvolve melhor essa questão em *What is Human Agency?*, em que ele defende que “a nossa responsabilidade por nossas avaliações não pode ser entendida através de uma escolha radical – caso nós nos compreendamos como avaliadores fortes, como agentes com profundidade. Isto porque é totalmente concebível uma escolha radical *entre* avaliações fortes, mas não uma escolha radical *das* avaliações fortes enquanto tais”. TAYLOR, Charles. *What is Human Agency?* In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 29.

⁶⁹⁴ Ibid. p. 31.

⁶⁹⁵ TAYLOR, Charles. Explicação e Razão Prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 50.

dispomos uma atribuição que não se refere a um mero conflito contingente e circunstancial”⁶⁹⁶, mas sim a bens que não são contingentes. “O conflito é, portanto, mais profundo”⁶⁹⁷, pois envolve contraste de *hiperbens*, que até então pareciam ser ou podem ainda ser considerados incomensuráveis.

Não obstante, o resgate da comensurabilidade da disputa somente se torna possível se a argumentação prática, além de *ad hominem*, pressupor a condição de avaliação forte, pois “a questão em jogo refere-se à qual interpretação é mais verdadeira, mais autêntica e mais livre de interpretações ilusórias, e que, por sua vez, envolve uma distorção dos significados que as coisas têm para mim. Resolver esta questão é restaurar a comensurabilidade”⁶⁹⁸.

Mas, afinal, como podemos resolver esta questão e o que está envolvido nessa restauração da comensurabilidade? “Como nós podemos arrazoar entre bens que são tão diferentes? Como nós podemos conduzir para chegar a conclusões não arbitrárias?”⁶⁹⁹ A resposta de Taylor para essas questões está no resgate da noção de sabedoria prática (*phronesis*) aristotélica. Por esse conceito, o filósofo canadense entende a compreensão do que é certo a fazer ancorada no que é bom ser no sentido da constituição de uma vida articulada. Por isso, “não se trata tanto da importância relativa aos bens, mas sim como eles se ajustam mutuamente na totalidade de uma vida”⁷⁰⁰.

Nessa perspectiva, enfrentar bens incomensuráveis está no cerne da argumentação prática, pois nos possibilita pôr em xeque nossas próprias autocompreensões e repensar as nossas vidas a partir dos *hiperbens* que nos orientam. Mas o ato de colocá-las em xeque exige de nós o alcance de uma *melhor explicação* que podemos dar daquele conflito em questão, para isso é preciso se abrir à dimensão de que o exercício da razão prática é um resgate pelo *melhor sentido* de nossas vidas. Taylor resume a sua tese em *Leading a Life*:

A tese que tenho proposto é que nós temos a nossa disposição recursos potencialmente ricos para nos ajudar nessas decisões, ainda que a filosofia moral moderna tem tendido a ignorá-los. Estes incluem não somente a articulação dos bens e um sentido de sua importância relativa, mas também nosso sentido da forma de nossas vidas, e como diferentes bens se ajustam dentro dela – seus diferentes lugares e momentos.⁷⁰¹

⁶⁹⁶ TAYLOR, Charles. What is Human Agency? In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 21.

⁶⁹⁷ Ibid. p. 21.

⁶⁹⁸ Ibid. p. 27.

⁶⁹⁹ TAYLOR, Charles. *Leading a Life*. In: CHANG, Ruth. *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Cambridge, 1997, p. 178.

⁷⁰⁰ Ibid. p. 179.

⁷⁰¹ Ibid. p. 182-183.

5.2.2 Princípio da melhor explicação

O exercício da razão prática no plano dos dilemas morais e pessoais converge em Taylor para o que ele tem chamado, juntamente com outros autores que apoiam uma fenomenologia moral, de princípio da melhor explicação (*best account principle*). A sua tese é a de que a opção por um argumento prático de tipo *ad hominem* não pode pretender alcançar uma explicação absoluta para determinada ação porque o que podemos fazer é oferecer a melhor explicação para ela e não a única. Por isso, como MacIntyre afirma:

Nós nunca estamos em condições de alegar que em algum dado momento conhecemos a verdade ou somos plenamente racionais. O máximo que podemos dizer é que esse é o melhor relato que alguém foi capaz de oferecer até agora, e que nossas crenças acerca do que caracteriza “o melhor relato que alguém foi capaz de oferecer até agora” vão elas mesmas se alterarem de forma que são, no presente, imprevisíveis.⁷⁰²

Não obstante, isso não significa que para uma explicação ter o crédito de melhor ela não use critérios de avaliação, muito pelo contrário, como salientamos acima, a razão prática está intimamente relacionada com a condição de avaliação forte e com a capacidade de o sujeito estabelecer vários termos de compreensão de sua ação como indispensáveis para sua explicação. Por essa razão, essas crenças de que MacIntyre nos fala são chamadas por Taylor de termos imprescindíveis, como ‘coragem’, ‘generosidade’, ‘dignidade’ e etc., que possibilitam dar sentido para o modo como nos autocompreendemos e como explicamos o nosso comportamento moral. Sem esses termos, “não poderíamos deliberar com a mesma eficácia, enfocar a questão apropriadamente”⁷⁰³. Nesse sentido, não podemos pretender um melhor relato de nossas ações e de quem nós somos sem compreendermos bem aquilo que nos move moralmente. Pois, De acordo com o filósofo canadense:

Os termos que selecionamos têm de fazer sentido em toda a gama de usos explicativos e usos de vida. Os termos indispensáveis a estes últimos são parte da história que mais nos faz encontrar sentido em nós mesmos, exceto se e até que tenhamos para ela substitutos mais penetrantes. O resultado dessa busca de penetração é a melhor explicação que podemos dar a qualquer dado momento.⁷⁰⁴

A partir dessa afirmação nós podemos depreender duas posições já mencionadas da posição moral de Taylor: a primeira é que ele defende um realismo moral e a

⁷⁰² MACINTYRE, Alasdair. Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science. In: *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*, Vol. I. Cambridge University Press, 2006, p. 5-6 *apud* TAYLOR, Charles. Explicação e Razão Prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 67.

⁷⁰³ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 82.

⁷⁰⁴ Ibid. p. 84.

segunda é a reconciliação entre fato e valor, ambas trazendo para o contexto da razão prática a vivência significativa da obrigação moral.

O realismo moral de Taylor é evidenciado nesse contexto de melhor explicação porque a sua defesa é a de que o sujeito, apesar de suas escolhas atuais em determinada situação moral conflitante, sempre se ancora em bens incontornáveis que fundamentam a sua prática, cuja objetividade, realidade, encontra-se, para o nosso autor, no critério de indispensabilidade desses para a explicação em sentido forte. Uma vez que “nossos termos valorativos têm o propósito de nos fornecer elementos sobre o que é viver no universo como ser humano”⁷⁰⁵. De acordo com Ruth Abbey:

O motivo pelo qual o raciocínio prático parece fornecer um modo de arbitrar entre visões diferentes do mundo natural está também diretamente relacionado com o realismo de Taylor. Embora o modelo de razão prática seja inspirado pela tradição hermenêutica, ele assume que uma afirmação pode emergir deste processo como melhor do que suas rivais.⁷⁰⁶

No contexto desse realismo moral, o filósofo canadense se engaja na defesa de uma reconciliação entre fato e valor capaz de obedecer ao que ele chama de princípio da melhor explicação. Por essa reconciliação, Taylor entende a retomada de uma ordem de significância para as nossas ações que torna as escolhas do sujeito um momento propício de avaliação da superioridade de bens envolvidos nelas. Esse lugar propício de avaliação é onde de fato acontece um raciocínio prático guiado pelo princípio de melhor explicação, pois não apenas arbitramos entre escolhas triviais, mas também pressupomos que haja algumas escolhas que são melhores do que outras, superiores, cujo passo para a argumentação racional encontra-se na capacidade autointerpretativa do agente. De acordo com Brian Braman, “dar uma afirmação de nossa escolha sobre o que é bom ou valoroso ou nosso hiperbem fundamental é engajar em um ato de raciocínio prático que Taylor chama de *princípio da melhor explicação*. Esta forma de raciocínio prático é uma hermenêutica de engajamento”⁷⁰⁷.

Isso decorre do fato de o nosso autor chegar à constatação de que “o mundo dos assuntos humanos tem de ser descrito e explicado em termos que levem em consideração os significados que as coisas têm para nós. E então iremos, natural e corretamente, deixar que nossa ontologia seja determinada pela melhor explicação que pudermos elaborar nesses termos”⁷⁰⁸.

⁷⁰⁵ Ibid. p. 84.

⁷⁰⁶ ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Princeton, 2000, p. 169.

⁷⁰⁷ BRAMAN, Brian J. *Meaning and Authenticity: Bernard Lonergan and Charles Taylor on the drama of authentic human existence*. Toronto: University of Toronto Press, 2008, p. 35.

⁷⁰⁸ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 98.

A partir desse momento em que os critérios se tornam hermenêuticos porque são articulações de nossas distinções qualitativas, engajamo-nos em um tipo de realismo que traz-à-luz as pré-compreensões do sujeito, mas também a possibilidade de mudanças e reavaliações. Em *What is Human Agency?*, ele esclarece essa possibilidade:

Nós podemos nos modificar e modificar nossas experiências através de *novas concepções*. Nossas avaliações podem, em qualquer caso, estar sujeitas à contestação. Nossas avaliações, em função da profundidade característica do *self*, articulam concepções que, com frequência, são parciais, ilusórias e incertas. Mas elas se abrem à revisão quando admitimos que nossa própria imperfeição pode distorcê-las. Por esses dois motivos *as avaliações sempre concedem um espaço para reavaliações*.⁷⁰⁹

5.2.3 Raciocínio prático como raciocínio de transições

A perspectiva de abertura a reavaliações de nossas posições coloca no centro da investigação de Taylor a defesa de um raciocínio prático guiado pelo caráter de transição. A sua grande tarefa é mostrar que precisamos de um modelo de *raciocínio prático de vida* que não se alicerça na epistemologia moderna, mas sim que apoie uma noção de consolidação da identidade do sujeito por uma *redução de erros* propiciada pelo exercício da razão prática. O filósofo canadense também chama esse exercício de *ato de discussão* como uma “comparação entre interpretações daquilo que se tem vivido”⁷¹⁰, como momento propício para trazer à tona as motivações morais implícitas do sujeito, o que possibilita o *esclarecimento* da sua situação moral.

Nesse sentido, é preciso livrar-se desses modelos inapropriados de razão prática e se fiar na defesa de uma perspectiva “definida pelas intuições morais que temos, por aquilo que nos move moralmente. Se abstraímos disso, tornamo-nos incapazes de compreender qualquer argumento moral”⁷¹¹. A posição que desdobraremos aqui é mais bem evidenciada por Taylor em *Explanation and Practical Reason*:

Essa é, a meu ver, a forma mais comum de raciocínio prático de vida; nela, propomos a nossos interlocutores transições mediadas por movimentos redutores de erros, seja por meio da identificação de contradições, da dissipação da confusão ou resgatando do desprezo (em geral motivado) uma consideração cuja significação eles não podem contestar. Mas essa é uma forma de argumento em que o apelo a critérios, ou mesmo ao desempenho diferencial de concepções rivais com respeito a alguma consideração decisiva, está bastante fora de questão. Aqui, a modalidade de argumento *ad hominem* alcança seu nível mais intenso e produtivo.⁷¹²

⁷⁰⁹ TAYLOR, Charles. *What is Human Agency?* In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 39. (Grifo nosso)

⁷¹⁰ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 102.

⁷¹¹ Ibid. p. 102.

⁷¹² TAYLOR, Charles. Explicação e Razão Prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 66.

Essa afirmação conduz a nossa discussão aqui à explicitação de três eixos fundamentais do raciocínio prático de transições. O primeiro diz respeito à necessidade e à possibilidade de conduzir o interlocutor a reavaliar suas próprias atitudes e entrar nesse movimento de redução de erro a partir do ponto de vista hermenêutico; o segundo é a condição de haver uma transição do interlocutor diante dessa descoberta e porque esse tipo de raciocínio pressupõe o que chamaremos aqui de *olhar reflexivo transicional*; por fim, evidenciaremos que o ápice da modalidade *ad hominem* não se dá na ausência de critérios, mas no cumprimento de critérios hermenêuticos que pressupõem as avaliações e reavaliações dos interlocutores.

O percurso hermenêutico da razão prática é desenvolvido na filosofia moral de Taylor a partir de sua ontologia moral, tendo em vista o caráter autointerpretativo e avaliativo do sujeito. Seria impossível desenvolver o cerne do conceito de razão prática sem essas duas condições ontológicas, pois para Taylor, como afirma Bernard Gagnon, “para cada ação moral, há uma autocompreensão implícita que está engajada e que delimita as fronteiras daquilo que é moralmente possível”⁷¹³. Nesse sentido, a ação moral encontra-se em um horizonte moral implícito que se explicita no ato moral, assim sendo, o sujeito não está simplesmente engajado naquilo que lhe é dado de antemão, mas naquilo que ele pode construir na ação.

Essa dialética entre um horizonte moral implícito e uma construção do sujeito no ato moral guiará a concepção desdoblada aqui de raciocínio prático. Ao mesmo tempo em que o sujeito parte de uma tradição já determinada, cujas noções de certo e errado parecem consolidadas, o que constitui a narrativa biográfica do sujeito; ele também se vê confrontado com possibilidades rivais de interpretação que muitas vezes explicam melhor determinada ação do que a que ele tinha anteriormente. Como afirma o nosso autor, a razão prática somente se evidencia em seu caráter de transição quando percebemos-la “como recorrendo a nosso conhecimento implícito de nossa forma de vida”⁷¹⁴.

O cerne dessa dialética construtiva está na ideia de que a prova racional para determinada escolha, ou resolução de determinado dilema, não é o estabelecimento de critérios fixos e decisivos, mas sim uma profunda vivência prática que possibilita uma

⁷¹³ GAGNON, Bernard. *La Philosophie morale et politique de Charles Taylor*. Quebec, Les Presses de l’Université Laval, 2002, p. 198.

⁷¹⁴ TAYLOR, Charles. Explicação e Razão Prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 62.

transição de uma posição para outra por meio de uma real redução de erros, “representando, por conseguinte, um ganho epistêmico”⁷¹⁵ na compreensão do sujeito.

Os bens não podem ser demonstrados a alguém realmente impermeável a eles. Só se pode argumentar de maneira convincente sobre bens que, de algum modo, já atuam sobre as pessoas, aos quais, em algum nível, elas já respondem, mas talvez estejam se recusando a admitir. A ordem da argumentação é, de certo modo, *ad hominem*, e envolve mostrar que existe o que Ernst Tugendhat chama de “modo de experiência” que leva a posição do interlocutor até a do sujeito por meio de alguns movimentos redutores de erros, tais como o esclarecimento de uma confusão, a solução de uma contradição ou o franco reconhecimento do que realmente se apresenta atuante.⁷¹⁶

Por essa razão, o raciocínio de transições evidencia-se como “inerentemente comparativo”⁷¹⁷. Estamos sempre em posição de melhorar nossas posições atuais e mudá-las caso isso seja possível. Nesse sentido, a noção de ganho epistêmico de que Taylor nos fala possibilita ao agente moral perceber que a sua transição de X para Y não decorre simplesmente da melhor descrição, e isso de fato é um movimento hermenêutico para a mudança, mas da possibilidade de uma real redução de erro em sua posição que transforma sua vivência prática. Por esse motivo “ao adotar Y, entendemos melhor não somente o mundo como nossa história da tentativa de explicar o mundo, parte da qual foi concretizada em termos de X”⁷¹⁸.

Desse modo, evidencia-se que a preocupação do filósofo canadense é com a possibilidade de o sujeito não somente melhorar sua compreensão da situação em questão, mas sim sua autocompreensão. Pois o que está envolvido em uma relação de redução de erros e ganho epistêmico é justamente a passagem de uma visão menos articulada da situação para uma mais articulada, que possibilita compreender melhor as intuições morais que norteiam a vida dos interlocutores. De acordo com Bernard Gagnon, o *self* em Taylor está diretamente implicado em sua concepção de raciocínio prático transicional porque o movimento que ele faz de “melhoria” significa “um ganho na sua autocompreensão”⁷¹⁹.

Nesse contexto, o filósofo canadense afirma estar fazendo uma fenomenologia moral em que o exercício da razão prática se assemelha ao da percepção, pois no momento em que sentimos que estamos percebendo melhor a situação, nós transitamos

⁷¹⁵ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011, p. 102.

⁷¹⁶ Ibid. p. 644-645.

⁷¹⁷ TAYLOR, Charles. Explicação e Razão Prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 67.

⁷¹⁸ Ibid. p. 56.

⁷¹⁹ GAGNON, Bernard. *La Philosophie morale et politique de Charles Taylor*. Quebec, Les Presses de l’Université Laval, 2002, p. 203.

de uma visão à outra. Em *Explanation and Practical Reason*, o filósofo canadense nos dá um elucidativo exemplo de percepção que evidencia essa semelhança:

Imagine que você entrou em uma sala e vê, ou pensa ver, algo muito surpreendente. Você para, balança a cabeça, esfrega os olhos e se põe em uma posição que te permita observar atentamente. Sim, há de fato um elefante cor de rosa com pintas amarelas na classe. Você imagina que alguém está fazendo uma brincadeira prática. O que aconteceu aqui? Na verdade, julga-se mais digna de crédito a sua segunda percepção, não porque ela se enquade mais do que a primeira em alguma medida de probabilidade. Pelo contrário, se o que você conseguiu na primeira foi algo como “talvez seja um elefante cor de rosa, talvez não seja”, e da segunda, “definitivamente é um elefante cor de rosa com pintas amarelas”, não há dúvida de que a primeira se deve conferir uma maior probabilidade antecedente. Trata-se afinal de uma disjunção de que um dos termos é preponderantemente provável nessas circunstâncias. Mas na verdade você confia no segundo percepto, *porque passou por uma transição que trouxe uma melhoria*. Trata-se de algo que você sabe como obter; é parte do seu *know-how* de perceptor. E é isso que de fato você produz ao balançar a cabeça (para encerrar os sonhos), esfregar os olhos (para tirar a remela que possa haver neles) e ao se pôr a observar com atenção. É seu sentido direto da transição como um fator de redução de erros que funda sua confiança na melhoria de seu desempenho perceptual.⁷²⁰

A partir desse exemplo, torna-se claro que a experiência de transição não passa simplesmente de uma visão a outra sem critérios bem definidos, muito pelo contrário, essa semelhança com a experiência da percepção torna mais consolidada a nossa defesa de que, apesar de não haver um *know-how* preestabelecido no exercício da razão prática, passar por uma transição significa melhoria, superioridade, melhor articulação. Mas para que isso aconteça é necessário que o sujeito tenha um bom conhecimento de sua própria narrativa e esteja disposto a mudanças.

Isso quer dizer que nós temos consciência daquilo que somos e que devemos fazer, mas muitas vezes é preciso ir além de uma determinada tradição ou *pré-conceitos* e se abrir para uma nova dimensão explicativa. Porquanto, “nossa sentido de que a transição foi para melhor é o que está na base de nossa confiança atual”⁷²¹. Tendo em vista essa noção de transição para o melhor, Taylor indica que estamos sempre em relação de superioridade e inferioridade a respeito de novas interpretações. Por isso:

O raciocínio prático é um raciocínio de transições. Ele visa estabelecer não que alguma posição seja absolutamente correta, mas que alguma posição é superior a outra. Tem por preocupação. Implícita ou explícita, proposições comparativas. Mostramos que uma dessas alegações comparativas é bem fundada quando podemos demonstrar que o *movimento* de A para B constitui epistemicamente um ganho. Isso é algo que fazemos quando mostramos, por exemplo, que passamos de A para B por meio de identificação e resolução de uma contradição da importância de algum fator que A não levava em conta, ou algo do gênero. A argumentação fixa-se na natureza da transição de A para B. O cerne da prova racional consiste em demonstrar que essa transição

⁷²⁰ TAYLOR, Charles. Explicação e Razão Prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 64-65. (Grifo nosso)

⁷²¹ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: 2011, p. 104.

produz uma redução de erros. A argumentação volta-se contra interpretações rivais de possíveis transições de A para B ou de B para A.⁷²²

A prova racional em que está ancorada a concepção do filósofo canadense depende, no entanto, do engajamento tanto pessoal de quem estiver envolvido quanto dos outros interlocutores. Para que realmente haja uma argumentação de tipo *ad hominem* que possibilite um olhar reflexivo transicional é preciso que os interlocutores envolvidos tenham consciência das “importâncias significativas” (*imports*) abrangidas. Se o diálogo pretender se resumir ao teórico ou aos critérios fixos próprios da sistematicidade dos modelos de razão prática supracitados, certamente a possibilidade de mudança não será uma opção. Nesse contexto, Taylor nos oferece em *Self-Interpreting Animals* a necessidade de uma relação entre sentir e conhecer:

Nós frequentemente dizemos “Eu sei que X, mas eu sinto que Y”, ou “Eu sei que X, mas Eu não o sinto”. Mas seria errado concluir que conhecer pode ser simplesmente oposto a sentir. O que eu sei é também baseado em certos sentimentos. É apenas que eu entendo estes sentimentos para incorporar um sentido mais profundo, mais adequado de nossa situação moral. Se sentimento é uma consciência afetiva da situação, eu vejo que estes sentimentos como refletindo minha situação moral como ela verdadeiramente é; as importâncias significativas que elas atribuem se aplicam verdadeiramente.⁷²³

Essa relação vai além de mostrar racionalmente o caminho que dada ação deva seguir, mas quer ir mais fundo na capacidade do sujeito de sentir e intuir moralmente. Afinal, se o que está na base do argumento do filósofo canadense é uma leitura narrativa da própria vida e um raciocínio prático de vida, resta-nos entender a nós mesmos e as transições pelas quais passamos para que o outro interlocutor envolvido entranhe na nossa história e vice-versa para que de fato a razão hermenêutica cumpra seus critérios. Pois, como Taylor afirma “a cadeia de explicações deve estar ancorada em algum lugar em nossa compreensão intuitiva do que está em jogo”⁷²⁴.

No ensaio supracitado, o nosso autor nos dá um exemplo que esclarece bem essa necessidade de uma transição que parta não apenas daquilo que o agente sabe que deve ser feito, mas de uma mudança intrínseca no sentimento e na autocompreensão do agente para se mover moralmente ao que deve ser feito.

Suponhamos que haja alguém que é um racista instintivo, ou seja, que ele somente sinta um sentimento de solidariedade moral em relação aos membros de sua própria raça; é somente a eles que ele se sente ligado a agir com respeito, referente a eles que ele sente repugnância em matar e prejudicar; em resumo, para os outros ele é como um liberal carnívoro contemporâneo com

⁷²² Ibid. p. 101.

⁷²³ TAYLOR, Charles. *Self-Interpreting Animals. Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 61.

⁷²⁴ Ibid. p. 62.

respeito a animais.⁷²⁵

Com esse exemplo, o nosso autor traz-à-luz o que significa realmente convencer alguém de seu erro, que está muito longe de apenas afirmar racionalmente o que essa pessoa deva pensar a respeito da dignidade humana e da discriminação de raças, mas sim buscar compreender o porquê essa pessoa consegue assumir um direito universal aos membros de sua própria raça e os outros são eximidos desse direito. Se a nossa tentativa for fazê-lo aceitar uma formulação filosófica da dignidade humana universal, certamente não mudará em nada sua posição e seu sentimento em relação aos membros de outra raça. Pois se o raciocínio em prática não for corporificado ao sentimento, certamente, como Taylor afirma, “nós nunca poderemos levar o nosso racista à conclusão de que ele *deve* respeitar todos os homens”⁷²⁶.

Mas a pergunta que Taylor se faz é: Afinal, como podemos convencê-lo racionalmente dessa condição universal dos homens e fazê-lo transitar para uma mudança capaz de lhe proporcionar um crescimento moral? A resposta do nosso autor é bem clara quanto ao ponto de partida da razão prática: Somente quando nosso argumento tiver como ponto de partida uma consciência das importâncias significativas (*imports*) da parte do racista que poderemos começar a compreender de fato o horizonte implícito de suas posições. Pois como ele mesmo afirma, “boa parte dos argumentos morais envolve a articulação do implícito, o que amplia o escopo *ad hominem* para muito além dos casos fáceis em que o oponente nos dá a vantagem de sua aceitação de uma premissa explícita”⁷²⁷.

Para finalizar, a nossa interpretação é que o percurso hermenêutico da razão prática em Taylor é para nos mostrar o que temos chamado de *olhar reflexivo transicional*, como a nossa capacidade de passar por uma mudança moral e essa representar um crescimento moral em nossas vidas. Como afirma Bernard Gagnon, “pode-se, assim, compreender a transição tayloriana de A para B como uma abordagem que torna mais explícitas as avaliações morais aos quais nós aquiescemos e que, por sua vez, determinam nossa identidade moral”⁷²⁸.

⁷²⁵ Ibid. p. 61.

⁷²⁶ Ibid. p. 62.

⁷²⁷ TAYLOR, Charles. Explicação e Razão Prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 68.

⁷²⁸ GAGNON, Bernard. *La Philosophie morale et politique de Charles Taylor*. Quebec, Les Presses de l’Université Laval, 2002, p. 203.

5.3 Da razão prática à política de reconhecimento

A culminância da estrutura hermenêutica da razão prática se dá na consolidação de uma sólida política de reconhecimento capaz de expandir os critérios hermenêuticos da razão prática para os dilemas interculturais sem, contudo, escorregar para o etnocentrismo e relativismo. Por essa razão, reproduzimos aqui o título da entrevista de Taylor concedida a Philippe de Lara intitulada *De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance*⁷²⁹ para compreender que o horizonte da razão prática somente ganha seu caráter de efetividade (*Wirklichkeit*) em um horizonte compartilhado por meio do qual podemos chamar de reconhecimento hermenêutico.

A nossa hipótese interpretativa é a de que parte da tarefa de Taylor por uma visão crítica da modernidade e de suas bases nos proporciona um alentado pano de fundo (*background*) para a construção de uma política de reconhecimento que se alicerça antes em uma política da diferença do que em uma política da igualdade, cujo “grande desafio é, sem dúvida, o de como compreender o outro”⁷³⁰.

A perspectiva de critérios morais únicos e padrões universais de compreensão moral, tanto pessoal quanto do outro, torna-nos incapazes de perceber que o princípio da melhor explicação não diz respeito somente às possíveis escolhas que podemos fazer, mas sim às disputas interpretativas que podemos enfrentar diante de compreensões culturais profundamente distintas das nossas. Por essa razão, Taylor realmente declara que “lacunas radicais podem existir, particularmente entre pessoas de culturas diferentes; nesse caso, a razão prática por certo é impotente”⁷³¹. Mas é por isso que acreditamos na passagem da razão prática à política de reconhecimento, sem o qual dificilmente poderíamos pensar em uma fusão de horizontes.

O nosso ponto de partida é evidenciar que, apesar da latência da diversidade de bens, a argumentação prática hermenêutica é capaz de mostrar algum caminho comum em que os dilemas morais, principalmente, os interculturais, possam alcançar, pelo fato de seu ponto de partida ser comensurável de alguma forma. A nossa tese é aquela esboçada por Taylor, a de que “a argumentação prática começa com base no fato de

⁷²⁹ TAYLOR, Charles. De l'anthropologie philosophique à la politique de la reconnaissance: Entretien de Philippe de Lara avec Charles Taylor . In: LAFOREST, Guy; LARA, Philippe de. (Ed.). *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité modern*. Paris: Centre Culturel International de cerisy-la-Salle, Cerf, Sainte Foy: les Presses de l'Université Laval, 1998, p. 351-364.

⁷³⁰ TAYLOR, Charles. Gadamer on the Human Sciences. In: DOSTAL, Robert J. (Ed.). *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002, p. 126.

⁷³¹ TAYLOR, Charles. Explicação e Razão Prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 66.

meu oponente já partilhar de ao menos algumas das disposições fundamentais relativas ao bom e ao certo que me orientam”⁷³².

A partir dessa breve análise, entenderemos melhor que essa passagem para a compreensão do outro carrega em si uma disposição genuína ao reconhecimento que parte do caráter hermenêutico e engajado da razão superando o ponto de vista etnocêntrico, muitas vezes inconsciente na vivência da razão prática.

Por fim, a abordagem de uma razão prática não etnocêntrica nos direcionará à possibilidade de uma fusão de horizontes, conceito apreendido de Gadamer, como uma tentativa de responder às inquietações de uma cultura plural, mas que visa à partilha na diferença e na igualdade.

5.3.1 A diversidade de bens

A preocupação de Taylor com o tema da diversidade de bens tem sido um dos seus alvos centrais quando se pretende falar da evidência de um conflito entre bens constitutivos nesse mundo multicultural que vivemos. Para Taylor, um conflito moral somente se inicia quando o que está em jogo são bens e valores, principalmente quando esses são frutos de horizontes de significado divergentes.

Em *Explanation and Practical Reason*, o autor deixa bem claro que o desdobramento desse modelo de razão prática “não mostra que todas as disputas são arbitráveis pela razão. E acima de tudo não mostra que os casos que geram maior preocupação, os que separam pessoas de culturas diferentes, possam sê-lo”⁷³³. Mas não “devemos renunciar à razão cedo demais”⁷³⁴, como ele mesmo afirma, porque, apesar de ser mais cômodo e bem mais fácil não entrar em conflito e deixar de lado a possibilidade do diálogo, afirmado um relativismo extremo, é necessário que coloquemos em prática aquilo que a razão prática nos fornece, os critérios hermenêuticos que partem não da divergência, mas daquilo que é comum como acesso à autointerpretação do outro e até mesmo à nossa. Isso posto, qual seria a tarefa da razão diante de um conflito de bens interculturais? Afinal, em tamanha diversidade de bens não seria mais provável o caminho do relativismo?

Sem dúvida, vivemos em um mundo multicultural e global que possibilita uma diversidade de bens que ultrapassa em demasia a capacidade de um lugar almejado de unidade e homogeneidade que as políticas igualitaristas reivindicam. A opção de Taylor

⁷³² Ibid. p. 49.

⁷³³ Ibid. p. 68.

⁷³⁴ Ibid. p. 68.

por um pluralismo moral e por uma política de reconhecimento da diferença vai na contramão dessa reivindicação igualitarista e anseia por uma noção de linguagem de contrastes qualitativos que alcance o debate intercultural pelo critério da incomensurabilidade de bens. Em *Leading a Life*, o filósofo canadense constata essa noção de incomensurabilidade com bastante clareza:

Tem se tornado cada vez mais habitual em nosso mundo a questão da incomensurabilidade entre culturas. A ideia de que devemos comparar de algum modo as exigências surgidas das perspectivas éticas de culturas e civilizações muito diferentes, e talvez ainda arbitrar entre elas. Neste caso, nós costumamos lutar sem ser capaz de encontrar uma base comum de raciocínio de um modo que as pessoas de ambas as culturas pudessem ser induzidas a aceitar.⁷³⁵

Nessa constatação, o nosso autor lança mão de duas hipóteses: a primeira é que realmente existe uma incomensurabilidade entre culturas, e a segunda é que, sem a tentativa de alcançar um ponto comum para iniciar o diálogo, qualquer tentativa de arbitragem estará fadada ao fracasso. Essas duas constatações nos conduzem à ideia já evidenciada por nós neste capítulo, a de que não se inicia a argumentação prática sem que tenhamos encontrado algo de comensurável na posição do nosso oponente. E isso não acontece unilateralmente, mas sim em um profundo lançar-se à interpretação do outro, de si mesmo, da situação e da realidade capaz de aprimorar as posições de ambos os lados. Essa não unilateralidade é evidenciada por Taylor em *Gadamer on the Human Sciences*, em que o filósofo canadense apreende de Gadamer a tese de que o conhecimento do outro não pode ser unilateral como o da ciência, mas sempre bilateral, em que ambos se dispõem a um movimento mútuo de compreensão.

Com isso, não queremos dizer que Taylor seja ingênuo quanto à realidade dos bens de outras culturas e de seu caráter incomensurável, mas sim que nem sempre estamos diante de bens incomparáveis e incompatíveis. Muitas vezes a linguagem dos bens pode variar de cultura para cultura, mas o conteúdo essencial do “termo universal” em questão pode ser o mesmo. Pois, a tese do filósofo canadense é a de que, mesmo com todas as diferenças, é possível restaurar a comensurabilidade *capaz de iniciar* o diálogo e não necessariamente terminá-lo. Por essa razão, o nosso autor mostra que “o seu critério para incomensurabilidade se distancia do critério de Kant para a moral. Pois, ele não acredita que haja uma linha que pode ser traçada engenhosa e não problematicamente em torno da moral”⁷³⁶.

⁷³⁵ TAYLOR, Charles. *Leading a Life*. In: CHANG, Ruth. *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Cambridge, 1997, p. 170.

⁷³⁶ TAYLOR, Charles. The diversity of goods. In: *Philosophy and the human sciences - Philosophical papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 238.

Nessa perspectiva, o filósofo canadense entende que “essa concepção unitária da ‘moral’, baseada num único critério, nem sequer pode conceber adequadamente o tipo de diversidade de bens que está na base do conflito”⁷³⁷. Por isso, compreender de fato o que é estar diante de um conflito de bens é se engajar em uma unidade narrativa que articula a vida dos interlocutores envolvidos por meio da possibilidade de comparar interpretações. Taylor defende “a necessidade de reconhecer uma pluralidade de bens e, assim, com frequência uma pluralidade de conflitos, que outras visões tendem a mascarar por meio da desqualificação de um dos bens em disputa”⁷³⁸.

À vista disso, a nossa hipótese interpretativa é que a diversidade de bens não é uma infelicidade que deva ser solapada por uma política pública igualitária em que solapa a diferença, em vez de tentar minimizá-la por meio do diálogo. Mas sim uma necessidade para o fortalecimento de identidades coletivas. Como o filósofo canadense afirma:

A vida ética real se vive inescapavelmente entre a unidade e a pluralidade. Não podemos eliminar a diversidade de bens (ou ao menos esse é o meu argumento contra a teoria moral moderna) nem a aspiração à unidade implícita no fato de conduzir a nossa vida. Eu argumentaria que Aristóteles sabia disso, e essa é outra de suas intuições básicas que nós modernos gastamos muito tempo esquecendo.⁷³⁹

Nesse sentido, poder-se-ia questionar: Mas, se é necessário que as identidades coletivas sejam realmente fortalecidas pela diferença, qual seria o papel da razão prática que visa em certa medida ao consenso em determinado conflito? O papel que a razão prática exerce nesse contexto é fundamental, pois somente há identidades coletivas fortalecidas se houver um reconhecimento autêntico tanto das diferenças quanto da igualdade entre culturas, e para que isso aconteça é preciso se posicionar como interlocutor recíproco nesse debate intercultural para que sejam possíveis construções recíprocas de identidades por meio do acolhimento do outro no reconhecimento.

Sem dúvida, nós sabemos que “as diferenças entre algumas culturas podem ser muito grandes para tornar válida qualquer forma de argumento *ad hominem* entre elas. As disputas desse tipo seriam inarbitráveis”⁷⁴⁰. Não obstante, o que nos move aqui em falar de um diálogo não é a possibilidade de arbitragem, mas sim a possibilidade de compreender o outro e nos autocompreender por meio do diálogo em busca de um

⁷³⁷ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: 2011, p. 138.

⁷³⁸ Ibid. p. 660-661.

⁷³⁹ TAYLOR, Charles. *Leading a Life*. In: CHANG, Ruth. *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Cambridge, 1997, p. 183.

⁷⁴⁰ TAYLOR, Charles. *Explicação e Razão Prática*. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 63.

consenso não forçado. Além disso, Taylor pensa que, mesmo quando dois bens genuínos entram em conflito *inicialmente*, há algo que o raciocínio prático pode possivelmente estabelecer. Ele afirma: “Eu ainda acredito que nós podemos e deveríamos lutar por uma transvaloração (emprestando o termo de Nietzsche *Umwertung*) que poderia abrir o caminho para um modo de vida, individual e social, em que estas exigências poderiam ser reconciliadas”⁷⁴¹.

5.3.2 Uma razão prática não etnocêntrica

A partir do que foi exposto acima, é necessário lançarmo-nos à vivência prática desse conflito de bens interculturais e compreender como é possível um raciocínio prático de transições de modalidade *ad hominem* nesse contexto. Para isso, evidenciaremos o contexto da exposição de Taylor em dois momentos. No primeiro, avaliaremos a posição de Taylor quanto ao olhar etnocêntrico do Ocidente em relação a outras culturas. No segundo, mostraremos que para que a razão prática não caia nem no etnocentrismo nem no relativismo é necessário que ela saia das armadilhas do critério do conhecimento irrestrito para uma compreensão mais alargada do outro.

O esforço do nosso autor para se desvencilhar do olhar etnocêntrico do Ocidente torna-se evidente em boa parte dos seus textos. A sua principal meta é solapar com uma abordagem fundacionista que ainda vigora na compreensão de outras culturas, que não só tem gerado um olhar etnocêntrico, mas “de fato engendra o etnocentrismo”⁷⁴². Como bem interpreta Nicholas Smith, para Taylor o ponto de vista de lugar nenhum que as teorias de cunho fundacionista pretendem, “ao ignorar a especificidade dos seus esquemas explanatórios, reproduz um prejuízo etnocêntrico”⁷⁴³.

No ensaio *Rationality*, o nosso autor exemplifica esse prejuízo com a questão da importância da magia para o povo Azandiano e a tese da incompatibilidade com o nosso mundo teorético. Ao desenvolver as nuances desse contexto, fica bem clara a sua tentativa de se desvencilhar de um julgamento de superioridade, chamado por ele de “arrogância etnocêntrica”⁷⁴⁴, baseado na condição teórica de nossa cultura. No ensaio supracitado, o nosso autor nos aponta um caminho para essa discussão:

O julgamento de menor racionalidade parece estar baseado em um mal-entendido. Não é apenas ele mesmo errado; ele está baseado numa

⁷⁴¹ TAYLOR, Charles. Reply and Re-articulation. In: TULLY, James (Ed.). *Philosophy in an age of pluralism: The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 214.

⁷⁴² SMITH, Nicholas. *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*. Blackwell: Polity, 2002, p. 130.

⁷⁴³ Ibid. p. 130.

⁷⁴⁴ TAYLOR, Charles. Rationality. In: *Philosophy and the human sciences – Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 145.

abordagem que nunca nos permitirá alcançar uma exposição adequada da sociedade estrangeira estudada. A própria natureza da ação humana exige que nós a entendamos, e pelo menos inicialmente, em seus próprios termos; o que significa que nós temos de entender as descrições que ela sustenta para os agentes. É só porque nós fracassamos em fazer aquilo, que nós podemos cair em um erro fatal de assimilar as práticas estrangeiras as nossas próprias familiares.⁷⁴⁵

Desse modo, compreender uma sociedade estrangeira que dispõe de horizontes de significado dissonantes requererá de nós uma tentativa de sair do etnocentrismo, por meio da prática comprehensiva de que nós nunca estamos na condição de superioridade, e também daquela relativista de que existe a condição inegável de vários padrões e cada um tem a sua palavra final. O nosso autor entende que nenhum dos caminhos pretende de fato compreender o outro, mas sim lhe impor algum tipo de visão que é profundamente familiar a nossa cultura e completamente diferente para a sociedade estrangeira estudada.

Nessa tarefa de comprehensão do outro, o filósofo canadense entende que o melhor modo de se lançar a essa comprehensão é aquele que parte de um empreendimento comparativo, cuja meta é tornar o outro comprehensível não na ausência de nossas próprias autocompreensões, mas sim na pressuposição delas, como um caminho de abertura à autocompreensão do outro. Pois, é na pressuposição da comprehensão de nossas próprias descrições que podemos nos lançar à comprehensão do outro. Em *Understanding and Ethnocentricity*⁷⁴⁶, Taylor deixa bem clara a sua posição quanto a isso ao expor a necessidade de uma autocompreensão mais sólida do próprio agente, em que se dá conta de suas próprias confusões, mal-entendidos, ilusões e más informações para ser capaz de adentrar nas caracterizações daquilo que é desejável (*desirability characterizations*) para o outro.

Como salientado, o raciocínio prático de transições é profundamente comparativo, a nossa preocupação aqui é como manter esse regime de comparabilidade em relação a culturas totalmente diferentes da nossa sem atribuí-las o caráter de irracionais e inferioridade, por causa dos nossos padrões teóricos. Para isso, Taylor acredita ser preciso um caminho hermenêutico no interior da razão prática que possibilite uma “ciência hermenêutica do homem que dá lugar ao estudo das significações intersubjetivas, em que se poderá ao menos começar a explorar caminhos mais frutíferos”⁷⁴⁷. A esse respeito, Taylor reitera mais:

⁷⁴⁵ Ibid. p. 140.

⁷⁴⁶ TAYLOR, Charles. *Understanding and Ethnocentricity*. In: *Philosophy and the human sciences – Philosophical papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 118-119.

⁷⁴⁷ TAYLOR, Charles. *Interpretation and the sciences of man*. In: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers* 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 49.

A meta do exercício comparativo é precisamente nos capacitar a compreender os outros sem distorções e, portanto, a ver o bem em sua vida, mesmo que percebamos, ao mesmo tempo, que esse seu bem conflita com o nosso. O que importa é que isso nos faça ir além de vê-los simplesmente como transgressores de meus limites, deixe-os ser da maneira como nossa compreensão original não pode permitir que sejam, dado que não consegue acomodar os significados que produzem; permitir-nos ver dois bens onde antes só víamos um bem e sua negação.⁷⁴⁸

Visto isto, o que podemos depreender é que o modelo de compreensão do outro é comparativo na medida em que estamos sempre engajados em um pano de fundo implícito que não pode ser neutralizado para o exercício dessa compreensão e em uma compreensão de novas formas de vida, muitas vezes bastante distintas das nossas. Segundo Taylor:

Se esse relato estiver certo, os grandes saltos na compreensão do outro ocorrem por meio de comparações ou contrastes (talvez implícitos). A esperança de podermos escapar ao etnocentrismo repousa no fato de que esses contrastes transcendem e com frequência perturbam nossa compreensão prévia. Mas podemos objetar: a nova compreensão também é “nossa” num importante sentido. [...] De certa maneira, só liberamos os outros e “os deixamos ser” quando podemos identificar e articular um contraste entre a sua e a nossa compreensão, cessando assim, no tocante a isso, de simplesmente lê-los por meio de nossa própria compreensão e permitindo-lhes ficar apartados dela em sua própria compreensão.⁷⁴⁹

O nosso questionamento a partir dessa afirmação é sobre como conseguiremos entender determinada cultura em seus próprios termos? “Se a explicação exige a compreensão, como estar seguros de que temos explicado o que ocorre em outra sociedade? Mais ainda, se a explicação deve fazer sentido para nós, como pode evitar ser crítica? E o que nos faz sentir autorizados a declarar que os outros se equivocam acerca deles mesmos?”⁷⁵⁰ A resposta a esses questionamentos depende da necessidade de o interlocutor estar aberto a mudanças, reavaliações e novas concepções. Esse momento é considerado pelo filósofo canadense como o ponto inicial de uma razão prática não etnocêntrica. É válido ressaltar que esse é o ponto inicial porque Taylor está consciente de que, como aponta Nicholas Smith, “se nós estamos confortáveis com o familiar, e não inclinado a mudar o modo que nós compreendemos a nós mesmos, nós não estamos susceptíveis a fazer muito progresso em nosso esforço para compreender o outro. Estar aberto ao outro é se colocar em questão ao mesmo tempo, é se colocar vulnerável a um contraste pouco lisonjeiro, e isso não é nada fácil de fazer”⁷⁵¹.

⁷⁴⁸ TAYLOR, Charles. Comparação, História, Verdade. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 179.

⁷⁴⁹ Ibid. p. 167.

⁷⁵⁰ TAYLOR, Charles. Understanding and Ethnocentricity. In: *Philosophy and the human sciences – Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 130.

⁷⁵¹ SMITH, Nicholas. *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*. Blackwell: Polity, 2002, p. 136.

Sabemos que interculturalmente os termos universais muitas vezes têm possibilitado vários “se ao menos” e “mas-infelizmentes”, mas o nosso esforço ainda deverá ser recorrer à razão para a compreensão do outro. Por esse motivo, é preciso estar atento à linguagem compreensiva do outro para que não descartemos novas concepções e novos termos de valores já conhecidos por nós. Como o nosso autor exemplifica:

Se se tomarem a honra e a vergonha como valores últimos e se o fato de serem definidas de modo distinto em diferentes sociedades for ignorado ou descartado como mera manifestação de depravação do estrangeiro, não será possível argumentar. Mas se se levar a sério a variedade de definições e, ao lado disso, se se reconhecer que há outras exigências morais ou religiosas com que se deve compatibilizar a honra, podem surgir questões sobre o que de fato deve ser uma questão de honra, sobre o que é a verdadeira honra, qual a medida da honra, etc. Pode aflorar o pensamento: talvez algum outro povo tenha uma melhor concepção de honra, porque a dele é compatível com as exigências de Deus, digamos, ou com as da maior eficácia militar ou com o controle do destino.⁷⁵²

Nesse contexto, é preciso nos desprender dos universalismos que nós mesmos impomos aos nossos chamados “termos universais” para que consigamos alcançar uma significação que se constrói intersubjetivamente. Por essa razão, será preciso sair dessa lógica do conhecimento que vigora na modernidade para outra lógica de compreensão do outro, que chamaremos aqui de lógica do reconhecimento hermenêutico. No ensaio *Interpretation and the Sciences of Man*, o nosso autor fala extensivamente sobre essa passagem. A adoção de uma racionalidade hermenêutica nos convida a mudar o nosso foco das condições universais e empíricas do discurso para um círculo hermenêutico sempre aberto a novas compreensões. De acordo com Taylor:

Segundo a visão predominante, portanto, as diferentes práticas e instituições de distintas sociedades não são vistas como relacionadas aos diferentes grupos de significados intersubjetivos ou comuns; antes, nós deveríamos ser capazes de diferenciá-las pelos diferentes grupos de comportamento e/ou significações subjetivas. De acordo com este ponto de vista, a comparação entre sociedades requer que nós elaboremos um vocabulário universal de comportamento que nos permitirá apresentar as diferentes formas e práticas de sociedades distintas na mesma rede conceitual.⁷⁵³

Não obstante, essa concepção tem levado a um etnocentrismo que solapa qualquer possibilidade de diálogo. O motivo pelo qual vivemos em um mundo profundamente *ocidentalista* decorre em demasia dessa visão distorcida de que é sempre possível conhecer os dados brutos para a explicação de determinado comportamento. De acordo com o nosso autor, “uma das deficiências notáveis das ciências sociais

⁷⁵² TAYLOR, Charles. Explicação e Razão Prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 71.

⁷⁵³ TAYLOR, Charles. Interpretation and the sciences of man. In: *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 41-42.

transculturais e comparativas tem sido sua tendência ao etnocentrismo”⁷⁵⁴. Em *Gadamer on the Human Sciences*, a hipótese interpretativa de Taylor é a de que muitos de nós caímos nessa tendência etnocêntrica devido à imposição de alguns valores do nosso pano de fundo ao outro até mesmo de forma inconsciente.

Então, nós podemos inocentemente falar de pessoas em outras eras como assegurando opiniões ou consentindo valores, sem notar que em nossa sociedade há uma compreensão generalizada que todos têm, ou devem ter, suas próprias opiniões pessoais sobre certas questões – diz-se, política ou religião; ou sem ser consciente de quanto o termo *valor* carrega com ele o sentido de algo escolhido. Mas estas compreensões de pano de fundo podem estar completamente ausentes em outras sociedades. Nós caímos em etnocentrismo, não tanto em virtude da tese que nós formulamos, mas de todo o contexto comprensivo que nós transferimos inadvertidamente como indubitável.⁷⁵⁵

Na contramão desse raciocínio, Taylor propõe um modelo hermenêutico e substancialista de razão prática que pensa não poder “considerar os bens de vida de uma cultura autossuficientes, como se não tivessem uma relação interna com várias articulações possíveis dos bens constitutivos”⁷⁵⁶. Pois, dificilmente alcançaremos um consenso não forçado de que falamos acima sem reconhecermos que a nossa sociedade é uma entre muitas possíveis, e não um único padrão de reconhecimento do outro.

Com efeito, cada uma de nossas culturas é uma possibilidade entre inúmeras. As pessoas podem levar e levam vida humana em todas elas. Ser capaz de compreendê-lo com simpatia – ou ao menos compreender algum subconjunto menor da gama de culturas, e perceber que devemos idealmente compreender mais – é apreender a condição humana de modo mais verdadeiro do que ter a atitude daqueles para quem formas alternativas são profundamente inconcebíveis. Levar as pessoas a superar esse empecilho pode exigir mais do que argumentos, mas não há dúvida de que esse passo é um ganho epistêmico.⁷⁵⁷

A defesa de Taylor dessa abordagem hermenêutica, que pretende não ser nem etnocêntrica nem relativista, foi profundamente influenciada pela filosofia gadameriana com a passagem de uma compreensão do outro de tipo “científica” para uma de tipo “conversacional”, em que o outro é conhecido como tal, como um participante do discurso por meio de uma linguagem de contrastes comprehensíveis (*language of perspicuous contrast*)⁷⁵⁸. De acordo com o filósofo canadense, “Gadamer fez uma

⁷⁵⁴ TAYLOR, Charles. Understanding and Ethnocentricity. In: *Philosophy and the human sciences – Philosophical papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 124.

⁷⁵⁵ TAYLOR, Charles. Gadamer on the Human Sciences. In: DOSTAL, Robert J. (Ed.). *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002, p. 131.

⁷⁵⁶ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3^a ed. São Paulo: 2011, p. 398.

⁷⁵⁷ TAYLOR, Charles. Explicação e Razão Prática. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 71.

⁷⁵⁸ Por essa linguagem de contrastes comprehensíveis, Taylor entende “uma linguagem na qual poderíamos formular ambas as formas de vida enquanto possibilidades alternativas em relação a certas constantes humanas vigentes em uma e outra” (TAYLOR, Charles. Understanding and Ethnocentricity. In:

tremenda contribuição ao pensamento do século vinte, porque ele propôs um modelo novo e diferente, que é muito mais frutífero, e evidencia a promessa de nos levar para além do dilema do etnocentrismo e relativismo”⁷⁵⁹.

Nessa perspectiva, a compreensão de Taylor do modo como podemos compreender o outro é devedora em larga medida do pensamento do filósofo alemão. A apreensão do filósofo canadense de que é necessário superar um entendimento do outro baseado em fatos brutos e, portanto, de controle e manipulação para um em que os interlocutores envolvidos passam a funcionar em parceria é, sem dúvida, o ponto central de um tipo de razão prática que se pretende não etnocêntrica.

5.3.3 A fusão de horizontes

Este breve esboço de uma razão prática não etnocêntrica chegará ao seu termo na política de reconhecimento de Taylor com a noção de fusão de horizontes. Afinal, é realmente possível compreender o outro *indistorcidamente*? Como podemos *fundir horizontes* aparentemente incomensuráveis? Estes e outros questionamentos guiarão a nossa discussão nesse tópico em dois importantes momentos. No primeiro momento, mostraremos que no momento em que deixamos que os outros sejam quem eles são em uma linguagem de contrastes comprehensivos nós transformamos a nós mesmos e fundimos horizontes. E esta é uma forma de evitar o etnocentrismo. Por fim, evidenciaremos a condição prática do reconhecimento do outro por meio da explicitação do conceito de fusão de horizontes.

A experiência hermenêutica na compreensão do outro chega ao seu termo na filosofia tayloriana com a apreensão do conceito gadameriano de “fusão de horizontes”. O filósofo alemão desenvolve esse conceito em sua obra prima intitulada *Wahrheit und Methode (Verdade e Método)* no contexto da investigação do princípio da história efeitual. Para a nossa discussão aqui é válido ressaltar dois conceitos fundamentais.

O primeiro diz respeito ao conceito de horizonte na perspectiva da consciência histórica. À primeira vista, refere-se ao “âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto”⁷⁶⁰. Mas no âmbito histórico significa ainda o ponto de vista ampliado do qual fala a tradição, e esse processo se dá sempre em movimento, devido ao fato de “o horizonte ser algo no qual trilhamos o

Philosophy and the human sciences – Philosophical papers 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 125).

⁷⁵⁹ TAYLOR, Charles. Gadamer on the Human Sciences. In: DOSTAL, Robert J. (Ed.). *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002, p. 126.

⁷⁶⁰ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. (Vol. I) 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 399.

“nossa caminho e que conosco faz o caminho”⁷⁶¹. Na interpretação do filósofo canadense:

O conceito ‘horizonte’ de Gadamer tem uma complexidade interior que é essencial a ele. De um lado, horizontes podem ser identificados e distinguidos; é através de tais distinções que nós podemos vir a compreender o que é entendimento distorcido e comunicação impeditiva. Mas por outro lado, horizontes evoluem e mudam. Há nenhuma tal coisa como um horizonte fixo. Um horizonte com contornos imutáveis é uma abstração. Horizontes identificados pelos agentes cujos mundos que eles circunscrevem estão sempre em movimento.⁷⁶²

O segundo conceito fundamental em que se inspira Taylor é o de fusão de horizontes. O filósofo alemão o descreve a partir do movimento de compreender uma tradição que “requer, sem dúvida, um horizonte histórico”⁷⁶³. A sua tese é a de que somente pode haver um princípio de fusão de horizontes na medida em que o diálogo pressupõe reciprocidade, abertura para se deslocar e ampliação de horizontes.

O seu ponto de partida para a compreensão desse conceito é a crítica à pretensão infundada de conhecimento objetivo do interlocutor e horizonte envolvidos. A esse respeito ele afirma: “se no diálogo só passamos a compreender as opiniões do outro a partir do momento em que descobrimos sua posição e horizonte, sem precisarmos nos entender com ele, assim também para quem pensa historicamente, a tradição se torna compreensível em seu sentido sem que ele se entenda com ela e sem que se compreenda nela”⁷⁶⁴. Nesse contexto, “aquele que se coloca a si mesmo fora da situação do entendimento. Ele próprio não é atingível”⁷⁶⁵. Não obstante, essa tentativa fracassa como um diálogo fecundo porque permanece com a pretensão de um conhecimento objetivo da alteridade envolvida sem, contudo, envolver-se no reconhecimento da alteridade do outro.

Essa constatação do autor conduzi-lo-á à ampliação de sua discussão acerca da problemática de horizontes, sustentando que essa lógica do conhecimento antes que da compreensão hermenêutica escapa daquilo que ele descreve como “fenômeno hermenêutico”. Para ele, a pressuposição básica para engajar-se em um movimento comprehensivo pressupõe o que ele chama de “deslocamento”. A posição de intérprete de uma cultura e do outro deve sempre ter como pano de fundo um horizonte histórico que o possibilite compreender a situação em que está envolvido circunstancialmente. Essa

⁷⁶¹ Ibid. p. 402.

⁷⁶² TAYLOR, Charles. Gadamer on the Human Sciences. In: DOSTAL, Robert J. (Ed.). *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002, p. 136.

⁷⁶³ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. (Vol. I) 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013, p. 403.

⁷⁶⁴ Ibid. p. 401.

⁷⁶⁵ Ibid. p. 401.

pressuposição de fundo deve estar aberta a se deslocar e, certamente, isso não significa “abstrair-se de si mesmo”⁷⁶⁶, como o filósofo alemão reitera, mas sim a necessidade de que “nós próprios nos transportemos até essa situação”⁷⁶⁷. Pois, “se nos deslocamos, por exemplo, à situação de um outro homem, então vamos compreendê-lo, isto é, tornamo-nos conscientes da alteridade e até da individualidade irredutível do outro precisamente por *nos* deslocarmos à situação”⁷⁶⁸.

Desta feita, a compreensão do autor de fusão de horizontes está profundamente relacionada com a condição dos interlocutores se engajarem de forma recíproca na compreensão, tendo em vista se desvencilhar tanto da condição subjetivista quanto etnocêntrica do processo. Pois de acordo com ele, “esse ato de deslocar-se não se dá por empatia de uma individualidade, nem pela submissão do outro aos nossos padrões. Antes, significa sempre uma ascensão a uma universalidade mais elevada que supera tanto nossa própria particularidade mais elevada quanto a do outro”⁷⁶⁹.

Nessa perspectiva, o processo de fusão de horizontes em que Gadamer defende alicerça-se na ideia de que esse é o próprio movimento de compreensão histórica de que nos lançamos ao nos deslocarmos para a situação em questão. Segundo ele, “conhecemos a força dessa fusão sobretudo de tempos mais antigos e da ingenuidade de sua relação com sua época e com suas origens. A vigência da tradição é o lugar onde essa fusão se dá constantemente, *pois nela o velho e o novo sempre crescem juntos para uma validez vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explícita e mutuamente*”⁷⁷⁰.

A interpretação de Taylor desse conceito está profundamente relacionada com a condição histórica dos agentes em questão e, principalmente, quando se trata de um dilema intercultural. Como salientado acima, a importância de Gadamer no pensamento do filósofo canadense representa um caminho para a sua investigação acerca da importância da linguagem no exercício de compreensão do outro e dessa condição de horizontes de significado sendo fundidos, antes do que homogeneizados.

O filósofo canadense comprehende a proposta gadameriana como um possível caminho de resposta para lidar com a questão do multiculturalismo que tem se configurado na atualidade “na imposição de algumas culturas sobre outras da

⁷⁶⁶ Ibid. p. 403.

⁷⁶⁷ Ibid. p. 403.

⁷⁶⁸ Ibid. p. 403.

⁷⁶⁹ Ibid. p. 403.

⁷⁷⁰ Ibid. p. 404-405 (Grifo nosso).

pressuposta superioridade que desencadeia essa imposição”⁷⁷¹. Segundo o filósofo canadense, a rota gadameriana para se desvincilar dessa relação de superioridade parte da importância de se compreender a linguagem bem como o horizonte do outro por um caminho de reciprocidade. Por isso:

A verdadeira compreensão nas relações humanas exige a paciente identificação e desconstrução das facetas de nossas suposições implícitas que distorcem a realidade do “outro”. Isso pode acontecer quando começamos a ver claramente nossas próprias peculiaridades como fatos sobre nós, e não simplesmente como características implícitas à condição humana em geral. Ao mesmo tempo, devemos começar a perceber, sem distorções, características correspondentes nas vidas dos outros.⁷⁷²

Na esteira do pensamento gadameriano, portanto, Taylor afirma “que ao tentar entender sociedades passadas e outras pessoas alvos, nós temos de elaborar uma linguagem que não é simplesmente nossa linguagem de autocompreensão e, certamente não a deles; mas uma em que as diferenças entre nós possam ser comprehensivamente declaradas sem a distorção de qualquer um”⁷⁷³. Para essa troca recíproca, é necessário ter em vista que a proposta do filósofo alemão é por uma compreensão do outro que parte de uma troca mútua entre os sujeitos envolvidos. No artigo *Gadamer on the Human Sciences*, Taylor aponta três características para o tipo de conversação necessária para a compreensão do outro que Gadamer propõe, a saber, a conversação deve ser bilateral, dependente dos envolvidos (*party-dependent*) e aberta à revisão de objetivos (*openness*). A partir dessas três características, pode-se afirmar que a compreensão dos outros:

acontecerá quando nós nos permitirmos ser desafiado, interpelado pelo que é diferente em suas vidas, e este desafio acarretará duas mudanças conectadas: nós veremos nossa peculiaridade pela primeira vez como um fato formulado sobre nós e não simplesmente uma característica tida como certa da condição humana como tal; e, ao mesmo tempo, nós perceberemos a característica correspondente de sua forma de vida não distorcida. Estas duas mudanças estão indissoluvelmente ligadas, você não pode ter uma sem a outra.⁷⁷⁴

Esse movimento de abertura ao outro nos possibilita compreender a ciência hermenêutica, cujo objetivo é “tornar as pessoas inteligíveis, e não simplesmente prever seu comportamento”⁷⁷⁵, como a superação da neutralidade tão almejada pelo discurso científico, de uma visão a partir do nada, para uma compreensão que parte de algum

⁷⁷¹ TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: *Multiculturalismo: Examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, s.d, p. 84.

⁷⁷² TAYLOR, Charles. A distorção objetiva das culturas, *Folha de São Paulo*, Caderno Mais, 11.08.2002.

⁷⁷³ TAYLOR, Charles. Theories of Meaning. In: *Human agency and language - Philosophical papers* 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 281.

⁷⁷⁴ TAYLOR, Charles. *Gadamer on the Human Sciences*. In: DOSTAL, Robert J. (Ed.). *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002, p. 132.

⁷⁷⁵ TAYLOR, Charles. Comparação, História, Verdade. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 165.

lugar. Nesse movimento, nós partimos de nosso próprio pano de fundo (*background*) sem o qual seremos incapazes de nos lançar no diálogo e ainda nos abrimos para a mudança, que possibilita “a transformação de nossa própria autocompreensão, promovendo em particular nossa libertação de alguns dos mais fixos contornos de nossa cultura anterior.”⁷⁷⁶

Essa dialogicidade, portanto, transposta ao domínio da razão prática hermenêutica e da política de reconhecimento, chega ao seu termo com o conceito de que falamos acima de *fusão de horizontes*. De acordo com Ruth Abbey, “Charles Taylor faz notável sua admiração e aplicação do conceito de fusão de horizontes de Gadamer e, então, move para sua concepção de razão prática, que é também informada pela tradição hermenêutica”⁷⁷⁷. Essa aplicação é mais bem desenvolvida em *The Politics of Recognition*, em que Taylor lida diretamente com a necessidade de que o processo de reconhecimento que consiga abarcar as diferenças seja, antes de tudo, uma fusão de horizontes, e não simplesmente uma convergência ou homogeneização ancorada no princípio da igualdade universal. A esse respeito, ele afirma:

Aprendemos a movimentar-nos num horizonte mais alargado, dentro do qual partimos já do princípio de que aquilo que serve de base à valorização pode ser considerado como uma possibilidade a par do *background* da cultura que antes nos era desconhecida. A “fusão de horizontes” funciona através do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação, através dos quais poderemos articular estes contrastes. A tal ponto que, se e quando acabarmos por encontrar uma base firme para a nossa pressuposição, será em termos de uma noção do que constitui o valor que jamais poderíamos ter no início. Atingimos o juízo de valor, em parte, porque transformamos os nossos critérios.⁷⁷⁸

Nessa tarefa, portanto, de transformação dos próprios critérios, fundir horizontes passa a estar diretamente relacionado com o movimento de reconhecer o outro na esfera pública, principalmente no que tange às culturas minoritárias e identidades coletivas que lutam para alcançar o reconhecimento adequado. Como vimos no terceiro capítulo, ser reconhecido é uma condição ontológica do sujeito e se isso lhe é negado certamente sua identidade será corrompida. Como Taylor afirma:

A linguagem/cultura que nós precisamos para a nossa identidade é uma que nós sempre recebemos dos outros, dos nossos entornos, torna-se muito importante que nós vejamos reconhecidos pelo que nós somos. Se isto é negado ou reduzido a nada por aqueles que me rodeiam, é extremamente difícil manter um horizonte de significado pelo qual identificar nós mesmos.⁷⁷⁹

⁷⁷⁶ Ibid. p. 166.

⁷⁷⁷ ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Princeton, 2000, p. 152.

⁷⁷⁸ TAYLOR, Charles. A política de reconhecimento. In: *Multiculturalismo: Examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, s.d., p. 88.

⁷⁷⁹ TAYLOR, Charles. Hegel's *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions. In: YOVEL, Yirmiah (Ed.). *Philosophy of History and action*. Dordrecht: Reidel, 1978, p. 52.

No nível cultural, esse aspecto de construção das identidades é ainda mais alarmante. A imagem de inferioridade que é imposta à determinada cultura, por exemplo aquela que ficou conhecida com o princípio dos *Conquistadores* e dos *Conquistados*, como aponta Taylor, tem marginalizado as culturas minoritárias a um patamar de profundas distorções. O movimento de atribuir “opiniões” as outras culturas a partir do princípio de superioridade de sua própria tem levado o outro a ser negado de sua condição de agente humano e cultural. Poderíamos citar uma enorme variedade de exemplos de distorções históricas terríveis que até hoje nos alarmam.

Não é preciso regredir muito na história para encontrar tais exemplos. De acordo com o nosso autor, esse posicionamento de superioridade decorre da primazia do ponto de vista do conhecimento objetivo para a compreensão do outro. Isso se evidencia pelo “tipo de compreensão que grupos dominantes têm dos dominados, que conquistadores têm dos conquistados – mais notavelmente nos últimos séculos nos vastos impérios europeus – tem usualmente sido baseado em uma tranquila confiança que os termos de que eles precisam já estão em seus vocabulários”⁷⁸⁰.

Não obstante, isso representa para Taylor uma afronta ao horizonte de significado dessas culturas, uma *distorção objetiva das culturas*, como ele aponta. Conforme o que foi visto acima, a compreensão do outro a partir de nossos termos gera um reconhecimento truncado do outro que distorce não só as culturas alvos em questão, mas também nos impede de ver que a nossa cultura é uma entre outras possíveis. E isso é justamente o que ele aponta como sendo o etnocentrismo, que “resulta das compreensões inquestionáveis que carregamos conosco inadvertidamente e que não podemos descartar adotando outra atitude”⁷⁸¹.

Nesse resgate por um reconhecimento autêntico e não distorcido do outro, que o filósofo canadense entende ser o conceito gadameriano de fusão de horizontes um importante ideal para a política de reconhecimento da diferença em duas notáveis formas, a saber, epistemicamente e humanamente: “epistemicamente, porque a explicação mais comprensiva nos contaria mais sobre os seres humanos e suas possibilidades; humanamente, porque a linguagem permitiria mais seres humanos entender um ao outro e alcançar uma compreensão não distorcida”⁷⁸².

⁷⁸⁰ TAYLOR, Charles. Gadamer on the Human Sciences. In: DOSTAL, Robert J. (Ed.). *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002, p. 141.

⁷⁸¹ TAYLOR, Charles. A distorção objetiva das culturas, *Folha de São Paulo*, Caderno Mais, 11.08.2002.

⁷⁸² TAYLOR, Charles. Gadamer on the Human Sciences. In: DOSTAL, Robert J. (Ed.). *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002, p. 135.

Para finalizar, a tarefa que se propõe o nosso autor é por uma compreensão mais alargada do outro, cujo único caminho para o que ele chama de *consenso não forçado*⁷⁸³ é o de uma fusão horizontes que possibilite um entendimento mútuo, em que as diferenças culturais e espirituais de um povo poderão ser vistas como uma possibilidade humana para nós. Nesse contexto, “nossa tarefa é reconhecer a humanidade dessas “outras” maneiras, enquanto continuamos vivendo as nossas. Isso poderá ser difícil de alcançar; exigirá uma mudança em nossa autocompreensão e, portanto, em nosso modo de vida - e é o desafio que nossas sociedades deverão enfrentar nos próximos anos”⁷⁸⁴.

⁷⁸³ Sobre esse assunto ver: TAYLOR, Charles. *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights*. In: *Dilemmas and Connections: Selected Essays*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, p. 105-123.

⁷⁸⁴ TAYLOR, Charles. A distorção objetiva das culturas, *Folha de São Paulo*, Caderno Mais, 11.08.2002.

CONCLUSÃO – A PASSAGEM DA LÓGICA DO CONHECIMENTO PARA A LÓGICA DO RECONHECIMENTO

Ao fim da nossa pesquisa não pudemos deixar de perceber as interpretações unilaterais que o pensamento de Charles Taylor tem sofrido, principalmente, em relação às leituras de textos célebres do autor como sendo *o seu arcabouço filosófico*. A nossa opção por um trabalho mais extenso deveu-se, em parte, pelo reconhecimento de que as suas grandes obras como *Sources of the Self* (1989), *The Ethics of Authenticity* (1991), o artigo *The Politics of Recognition* (1994) e, mais recentemente, *A Secular Age* (2007), não nos isenta de um estudo mais aprofundado das outras obras e artigos do autor. A partir disso, chegamos à constatação de que essas obras mais consagradas são frutos de um esforço contínuo e demorado em relação a uma variedade de temas filosóficos estudados pelo autor, que se forem lidos unilateralmente, sem levar em conta a sua experiência intelectual e de vida, certamente, cairemos em aporias das quais dificilmente sairemos.

Na contramão de uma possível interpretação unilateral, buscamos aqui concluir, mesmo com um “mapa excessivamente esquemático”⁷⁸⁵, como aponta Taylor, que a nossa pesquisa teve como objetivo principal descortinar a hipótese interpretativa de que há uma razão prática de caráter hermenêutico na ontologia moral do autor em quatro chaves interpretativas fundamentais.

A primeira pode ser chamada de histórico-hermenêutica, consistindo de uma breve narrativa da construção da identidade moderna em seus principais termos, como interioridade, autonomia, afirmação da vida cotidiana, atomismo social etc. Com essa explicitação, fomos capazes de perceber o desdobramento histórico de alguns conceitos importantes da modernidade, que muitas vezes atribuímos o caráter de universalidade sem compreender a experiência histórica do conceito. De acordo com Taylor, “a exploração da identidade moderna como ele tentou fazer em *Sources of the Self* deve preparar-nos para ver sua validade, levando-nos além de interpretações caricaturais e unilaterais e dando-nos uma sensação de quanto essa identidade está disseminada e como estávamos envolvidos com ela em todas as suas facetas”⁷⁸⁶.

A partir desse caráter histórico-hermenêutico, o filósofo canadense já lança as bases para a sua compreensão de que no momento em que compreendemos melhor o complexo da identidade moderna através de um *bom retrato* da modernidade, “nós

⁷⁸⁵ TAYLOR, Charles. *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. 3. ed. São Paulo: 2011, p. 635.

⁷⁸⁶ Ibid. p. 643.

podemos ser levados ao entendimento de questões que são objeto de debates acalorados em nosso tempo. Em particular, pode-se entender melhor as atuais áreas de tensão ou de possível colapso na cultura moral moderna”⁷⁸⁷. A nossa constatação ao longo da pesquisa, a partir dessa chave interpretativa, é a de que somente quando o filósofo se lança na qualidade de intérprete de seu próprio tempo que ele se torna capaz de se abrir à compreensão do outro e da razão prática.

Conforme salientado no último capítulo, o ponto de partida para a compreensão do outro no exercício da razão prática é um bom entendimento da própria identidade e cultura. Somente a partir dessa posição de intérpretes de nós mesmos e de nosso entorno que podemos nos engajar em um diálogo que nos possibilita uma compreensão mais alargada de nós mesmos e do outro, cujo cume poderá se dar em uma fusão de horizontes significativos. Nessa perspectiva, a importância do desdobramento de uma consciência histórica é, para Taylor, o ponto de partida para a compreensão de quem nós somos, como nós agimos e como podemos promover um diálogo.

A segunda chave interpretativa para a compreensão da nossa tese foi explicitamente crítica, o nosso escopo foi mostrar os limites de alguns padrões da modernidade, no que tange à racionalidade, epistemologia e filosofia moral. Esses três limites foram apontados tendo em vista mostrar que a primazia do epistemológico, o que chamamos aqui de lógica do conhecimento, propagada pela difusão de um naturalismo da razão desprendida em todos os âmbitos das ciências humanas, tem impactado a nossa compreensão de agência humana tanto em relação à natureza e explicação do comportamento humano quanto à realização da deliberação prática. Porquanto, não é sem razão que boa parte das obras do filósofo canadense tem buscado reconhecer os limites dessa primazia para a compreensão de agência humana.

A terceira chave interpretativa da nossa pesquisa foi de caráter ontológico-hermenêutico, o nosso intento foi desdobrar os principais conceitos da antropologia filosófica do autor, evidenciando aquilo que é da ontologia do humano e da moral. Com a elucidação de conceitos, como dialogicidade, reconhecimento, avaliação forte, autointerpretação e *hiperbens*, intentamos evidenciar que Taylor defende uma ontologia realista da pessoa que o impede de cair em um subjetivismo extremo, que segundo ele, “tenderia ao vazio: nada contaria como realização num mundo em que literalmente nada fosse importante além da autorrealização”⁷⁸⁸.

⁷⁸⁷ Ibid. p. 637.

⁷⁸⁸ Ibid. p. 648.

A última chave interpretativa da nossa investigação pode ser descrita como prático-moral. Nos dois últimos capítulos, esclarecemos os dois percursos da trajetória filosófica de Taylor, cuja culminância tem sido a política de reconhecimento. Como apontamos na introdução desta pesquisa e no quarto capítulo, o filósofo canadense esteve muito engajado com a compreensão da natureza da ação humana em sua juventude, a sua tarefa esteve em lançar uma crítica ferrenha ao behaviorismo psicológico, às teorias computacionais e a qualquer compreensão reducionista de agência humana. Esse primeiro percurso do autor possibilitou-nos chegar a várias constatações importantes para o estudo da razão prática. A primeira é que é preciso entender a natureza da ação em sua ampla significação para afirmar um modelo de razão prática, afinal, o caráter responsável e livre das nossas ações devem ser pressupostos para uma deliberação prática. A segunda constatação é que a ação humana não pode ser explicada por uma relação causal de contingência, mas sim por um caráter teleológico e não contingente, em que Taylor já acena o que ele chamará posteriormente de fontes morais inerradicáveis do sujeito.

Esse percurso do autor para a compreensão da ação foi além de seus estudos da juventude, podemos afirmar que ele nunca se ausentou de fato de suas investigações. Quando ele desdobra seu conceito de razão prática, o que consideramos o seu segundo percurso investigativo em ordem cronológica, muitos de seus estudos iniciais tornam-se panos de fundo da sua investigação, principalmente em relação ao caráter de significância e expressividade da ação como condições de desenredamento da identidade do sujeito diretamente implicada no exercício da razão prática.

Essas quatro chaves interpretativas conduziram a nossa tarefa nesta pesquisa para uma importante constatação, a de que é necessária uma passagem da lógica do conhecimento para a lógica do reconhecimento se realmente queremos entender um modelo de razão prática hermenêutica. E isso se dá por vários motivos, dos quais relataremos três: o primeiro é que é preciso ir contra “um centro de consciência monológica”⁷⁸⁹ propagado pela epistemologia moderna para uma noção de ação dialógica na vida humana. O segundo motivo é que os modelos inapropriados de razão prática fundados em uma validação epistemológica não conseguem dar conta da reciprocidade entre regra e ação, que pressupõe uma prática social, uma forma de vida envolvida, para usar a expressão de Wittgenstein. O terceiro motivo diz respeito explicitamente à separação entre explicação e razão prática, como vimos no último capítulo, que provoca um hiato entre a explicação da ação e agência humana, no sentido

⁷⁸⁹TAYLOR, Charles. Seguir uma regra. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 185.

de significação e expressividade. O nosso intuito foi restaurar essa reconciliação pelo viés da avaliação forte do sujeito, apontando que o pano de fundo constitutivo e autointerpretativo é o que anima as regras para a ação e não o contrário.

Esse três motivos cruciais conduziram-nos à percepção de que a permanência de uma lógica do conhecimento para a compreensão de agência humana tem tolhido uma explicação forte de razão prática voltada para o reconhecimento do outro em sua aplicação prática. A partir disso, foi preciso buscar compreender a nós mesmos e os outros a partir de uma ontologia social de reconhecimento do outro como necessidade vital do ser humano.

Essa lógica do reconhecimento que chamamos aqui de hermenêutico, diz respeito ao que Gadamer chamou de fusão de horizontes. Pois acreditamos que no momento em que conhecemos o nosso próprio pano de fundo constitutivo e nos abrimos para possíveis mudanças no diálogo, nós somos capazes de reconhecimento autêntico do outro, cujos horizontes significativos não serão completamente explícitos, em uma lógica do conhecimento, mas sim fundidos.

Através dessa passagem, entendemos que a pergunta motivadora de toda a nossa investigação, se de fato a proposta de Taylor de uma razão prática hermenêutica é capaz de escapar do relativismo e do etnocentrismo, teve sua resposta senão satisfatória, pelo menos acenada, ao longo do nosso estudo. Primeiro, porque acreditamos que – apesar de ser o relativismo um risco iminente em nossa civilização no que tange à diversidade de bens com os quais temos lidado tanto no interior da nossa própria cultura quanto interculturalmente – não podemos negar cedo demais o papel da razão prática em dilemas morais e interculturais, pois a atribuição de fundir horizontes trouxe uma nova perspectiva para a compreensão de um modelo de razão prática cujo alvo é um consenso não-forçado sem, contudo, significar uma convergência de valores ou atitudes. Segundo, porque concluímos com a nossa pesquisa que o pontapé inicial para superar tantas divergências é deixando o outro ser quem ele é naquilo que ele tem de mais peculiar, abrindo-nos para uma dimensão do reconhecimento da diferença, antes que apenas da igualdade. Em *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights*, Taylor resume o nosso empreendimento aqui:

Somente se nós pudermos recapturar no Ocidente uma visão mais adequada de nossa própria história poderemos aprender a entender melhor as ideias espirituais que têm estado conectadas ao nosso desenvolvimento e, portanto, estar preparados para entender simpaticamente os caminhos espirituais de outros para o objetivo convergente. Ao contrário do que muitos pensam, a convergência mundial não acontecerá através de uma perda ou negação das tradições em geral, mas antes pelo reaprofundamento criativo de diferentes

grupos, cada um com a sua própria herança espiritual, trilhando diferentes rotas para o mesmo objetivo.⁷⁹⁰

O nosso escopo fundamental foi, portanto, trazer à tona a possibilidade de produzir um espaço social compartilhado de horizontes significativos em termos dialógicos através da noção de razão prática hermenêutica.

⁷⁹⁰ TAYLOR, Charles. *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights*. In: *Dilemmas and Connections: Selected Essays*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, p. 123.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia de Charles Taylor – Obras completas

The Explanation of behaviour. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

Hegel. Cambridge: Cambridge University Press, 1975, edição brasileira, *Hegel.* São Paulo: É Realizações, 2014.

Hegel and modern society. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, edição brasileira, *Hegel e a sociedade moderna.* São Paulo: Loyola, 2005.

Human agency and language - Philosophical papers 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Philosophy and the human sciences - Philosophical papers 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Sources of the Self - The making of the modern identity. Cambridge: Harvard University Press, 1989, edição brasileira, *As fontes do self: a construção da identidade moderna.* 3. ed. São Paulo, Loyola, 1997, 2011.

The Ethics of Authenticity. Cambridge: Harvard University Press, 1992, edição brasileira, *A ética da autenticidade.* São Paulo: É Realizações, 2011.

Multiculturalism: examining the politics of the recognition. New Jersey: Princeton University Press, 1992, edição portuguesa, *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento.* Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

Reconciling the Solitudes: Essays in Canadian Federalism and Nationalism, Guy Laforest, (Ed). Montreal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 1993.

Philosophical arguments. Cambridge: Harvard University Press, 1995, edição brasileira, *Argumentos filosóficos.* São Paulo: Loyola, 2000.

La liberté des modernes. Paris: Presses Universitaires de France, 1997, edição espanhola, *La libertad de los modernos.* Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

Modern social imaginaries. London: Duke University Press, 2004, edição portuguesa, *Imaginários sociais modernos.* Lisboa: Texto & Grafia, 2010.

A secular age. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, edição brasileira, *Uma era secular.* São Leopoldo: Unisinos, 2010.

Dilemmas and Connections: Selected Essays. The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

Secularism and Freedom of Conscience [editado com Jocelyn Maclure]. Harvard University Press, 2011.

& STEPAN, Alfred. *Boundaries of Toleration.* New York: Columbia University Press, 2014.

Bibliografia de Charles Taylor – Artigos e capítulos de livro

The Pre-Objective World. *The Review of Metaphysics*. Vol. 12, Nº 1, p. 108-132, 1958.
Reimpressão em TAYLOR, Charles; KULLMAN, Michael. The Pre-objective World.
In: NATANSON, Maurice (Ed.) *Essays in Phenomenology*. [The Hague]: Martinus Nijhoff, 1969.

Phenomenology and Linguistic Analysis, *Proceedings of the Aristotelian Society*,
Supplementary Volume 33, p. 93-110, 1959.

Mind-Body Identity, A side issue? *The Philosophical Review*, Vol. 76, N. 2, p. 201-213,
1967.

Psychological Behaviorism. In: EDWARDS, Paul (Ed.). *Encyclopedia of Philosophy*.
Vol. 6. New York: Macmillan, 1967, p. 516-520.

Review of Signs and The Primacy of Perception by Maurice Merleau-Ponty,
Philosophical Review, 76, 1967, p. 113-117.

Review of Explanation and Human Action by A. R. Louch, *Journal of Philosophy*, 65,
1968, p. 81-84.

Explaining action, *Inquiry: An interdisciplinary journal of Philosophy*, V. 13, p. 54-89,
1970.

The Explanation of Purposive Behaviour. In: BORGER, Robert; CIOFFI, Frank. (Ed.).
The Behavioural Sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p. 49-79; p.
89-95.

Review of Psychological Explanation: An Introduction to the Philosophy of Psychology
by Jerry Fodor, *Philosophical Review*, 80, 1971, p. 108-113.

Force et sens, les deux dimensions irréductibles d'une science de l'homme. In:
MADISON, Gary B. (Ed.). *Sense et existence en hommage à Paul Ricoeur*. Paris:
Éditions du Seuil, 1975, p. 124-137.

Responsibility for *Self*. In: RORTY, Amélie. *The Identities of Persons*. Berkeley:
University of California Press, 1976, p. 281-99.

Hegel's *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions. In: YOVEL, Yirmiahu
(Ed.). *Philosophy of History and action*. Dordrecht: Reidel, 1978, p. 133-154.

Comments on Paul Ricoeur's "History and Hermeneutics". In: YOVEL, Yirmiahu
(Ed.). *Philosophy of History and action*. Dordrecht: Reidel, 1978, p. 21-25.

Action as Expression. In: DIAMOND, Cora & TEICHMAN J. (Eds.). *Intention and
Intentionality*. The Harvester Press, 1979.

Understanding in Human Science. *Review of Metaphysics*, V. 34, p. 25-38, 1980.

Philosophy and its History. In: RORTY, Richard; SCHNEEWIND, J. B; SKINNER,
Quentin. (Ed.) *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p.
17-30.

The person. In: CARRITHERS, Michael; COLLINS, Steven; LUKES, Steven (Ed.). *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. New York: Cambridge University Press, 1985, p. 257-81.

The Hermeneutics of conflict. In: TULLY, James (Ed.). *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 218-28.

Inwardness and the Culture of Modernity. In: HONNETH, Axel, et al. *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge: MIT Press, 1992, p. 88-110.

The Moral Topography of the *Self*. In: MESSEYER, Stanley; SASS, Louis; WOOLFOLK, Robert. (Ed.). *Hermeneutics and Psychological Theory*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1988, p. 298-320.

Mind. In: URMSON, J. O; RÉE, Jonathan (Ed.). *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*. 2. ed. London & Boston: Unwin Hyman, 1989, p. 254-257.

Language and Society. In: HONNETH, Axel; JOAS, Hans (Ed.) *Communicative action: Essays on Jürgen Habermas 'The theory of communicative action'*. MIT Press edition, 1991, p. 23-35.

Ricoeur on Narrative. In: WOOD, David (Ed.). *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. New York: Routledge, 1991, p. 174-9.

Embodied Agency and Background in Heidegger. In: GUIGNON, Charles B. (Ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. New York: Cambridge University Press, 1993, p. 317-36.

Justice After Virtue. In: HORTON, John; MENDUS, Susan (Ed.). *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*. University of Notre Dame Press, 1994, p. 16-43.

Reply and Re-articulation. In: TULLY, James (Ed.). *Philosophy in an age of pluralism: The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

The Dialogical Self. In: GOODMAN, Robert F; FISHER, Walter R. (Eds.). *Rethinking Knowledge: Reflections Across the Disciplines*. Albany: SUNY Press, 1995, p. 57-66.

Rorty in the Epistemological Tradition. In: MALACHOWSKI, Alan (Org.). *Reading Rorty: critical responses to Philosophy and the Mirror of nature (and beyond)*. Cambridge: Blackwell, 1996, p. 257-75.

Identidad y Reconocimiento, *Revista Internacional de Filosofía política*, 7, p. 10-19, 1996.

Leading a Life. In: CHANG, Ruth (Org.). *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. Cambridge, 1997, p. 170-183.

Le Fondamental dans l'Historie. In: LAFOREST, Guy; LARA, Philippe de. (Ed.). *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité modern*. Paris: Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle, Cerf; Sainte Foy: les Presses de l'Université Laval,

1998, p. 351-64.

What is Wrong with Foundationalism?: Knowledge, Agency, and World. In: WRATHALL, Mark; MALPAS, Jeff. (Ed.). *Heidegger, Coping, and Cognitive Sciences: Essays in honor of Hubert L. Dreyfus*. vol. 2. Boston: Massachussets Institute of Technology, 2000, p. 115-134.

Two Theories of Modernity. In: GAONKAR, Dilip P. (Ed.) *Alternative Modernities*. Durman & London: Duke University Press, 2001, p. 172-196.

Gadamer on the Human Sciences. In: DOSTAL, Robert J. (Ed.). *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002, p. 126-142.

A distorção objetiva das culturas, *Folha de São Paulo*, Caderno Mais, 11.08.2002.

On Identity, Alienation and the Consequences of September 11th [Interview with Hartmut Rosa & Arto Laitinen]. In: ROSA, Hartmut; LAITINEN, Arto. (Ed.). *Perspectives on the philosophy of Charles Taylor*. Societas Philosophica Fennica, Helsinki, 2002, p. 165-195.

Foundationalism and the Inner-Outer Distinction. In: SMITH, Nicholas (Ed.). *Reading McDowell: On Mind and World*. London: Routledge, 2003, p. 106-119.

Rorty and philosophy. In: GUIGNON, Charles; HILEY, David. (Ed.). *Richard Rorty*. Cambridge University Press, 2003, p. 158-80. (Contemporary Philosophy in Focus).

Ethics and Ontology. *The Journal of Philosophy*, Vol. 100, No. 6, p. 305-320, 2003.

Heidegger on Language. In: WRATHALL, Mark; DREYFUS, Hubert. (Ed.). *A Companion to Heidegger*. Blackwell Publishing Ltd, 2005, p. 433-55.

The “Weak Ontology” Thesis, in *The Hedgehog Review*, Vol. 7, N. 2, p. 35-42, 2005.

Merleau-Ponty and the Epistemological Picture. In: CARMAN, Taylor; HANSEN, Mark. (Ed.). *The Cambridge companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp 26-49.

“O que é agência humana?”. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (Org.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 9-39.

Interculturalism or Multiculturalism? *Philosophy & Social Criticism*. Vol. 38, N. 4-5, p. 413-423, 2012.

Retrieving realism. In: SCHEAR, Joseph (Ed.). *Mind, reason and being-in-the world: The McDowell-Dreyfus debate*. London and New York. Routledge, 2013, p. 61-90.

Bibliografia sobre Charles Taylor

ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Princeton, 2000.

_____. *Charles Taylor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ANDRADE, Alysson Assunção. *A política de reconhecimento em Charles Taylor*. Belo Horizonte: FAJE, 2013 (Dissertação de Mestrado).

ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2004.

BRAMAN, Brian J. *Meaning and authenticity: Bernard Lonergan and Charles Taylor on the Drama of Authentic Human Existence*. Toronto: University of Toronto Press, 2008.

CALANDÍN, Javier Gracia. El encuentro intercultural en la hermenéutica de Charles Taylor, *Diálogo Filosófico*, 64, p. 77-94, 2006.

_____. Realismo hermenéutico y trascendentalismo situado. *Estudios filosóficos*, LIX, p. 299-313, 2010.

CHELO, Hugo. As três maleitas da Modernidade. In: TAYLOR, Charles. *A ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, p. 153-83.

CINCUNEGUI, Juan Manuel. Charles Taylor: Realismo moral y Trascendencia, *Ciencia Tomista*, 140, p. 417-444, 2013.

FIERRO VALBUENA, Alejandra. *Epistemología moderna y ciencias sociales. Un análisis crítico de Charles Taylor*. Pensamiento y cultura, Vol. 11, n. 2, diciembre-sin mes, p. 281-301, 2008.

FIGUEIREDO, Lídia. “A ética da autenticidade”, uma narrativa subtil. In: TAYLOR, Charles. *A ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, p. 139-151.

FONSECA, José Sérgio Duarte da. Manipulação genética e a crise da identidade moderna: Taylor, Dennett e o “naturalismo tardio”. *Síntese*, Belo Horizonte, v. 31, n. 99, p. 65-90, 2004.

FORERO REYES, Yelitsa Marcela. *Epifanías de la identidad: La comprensión multiculturalista de Charles Taylor*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2008.

GAGNON, Bernard. *La Philosophie morale et politique de Charles Taylor*. Quebec: Les Presses de l'Université Laval, 2002.

GIL, Thomas. A antropologia hermenêutica de Charles Taylor. *Concilium*, Vol. 285, n. 2, 2000, p. 56-103. (Tradução de Carlos Almeida Pereira).

GUALDA, Diego de Lima. *Individualismo holista: uma articulação crítica do pensamento político de Charles Taylor*. Jundiaí: Paco Editorial, 2010.

HELPFER, Inácio. Teoria da ação e mediações dialéticas em Hegel. *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos* Ano 8, N. 14, p. 04-20, jun 2011.

_____. Os bens sociais são sempre bens convergentes? *Trans/Form/Ação*, Marília, V. 35, N. 2, p. 163-186, maio/agosto 2012.

KENNEDY, Terence. Charles Taylor on authenticity and the morality of modernity. *StMor*, 32, p. 399-415, 1994.

LAFOREST, Guy; LARA Philippe de (Ed.). *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*. Paris: Les Éditions du CERF, 1998.

LAITINEN, Arto. *Strong evaluation without sources: On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Cultural Moral Realism*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2008.

LÓIA, Luís. A exigência do reconhecimento. In: TAYLOR, Charles. *A ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, p. 185-209.

PIRNI, Alberto. *Charles Taylor: ermeneutica del sé, etica e modernità*. Lecce: Milella, 2002.

REDHEAD, Mark. *Charles Taylor: Thinking and living deep diversity*. New York and Oxford: Rowman & Littlefield, 2002. (20th century political thinkers)

RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Loyola, 2012. - (Coleção estudos vazianos)

RICOEUR, Paul. *O Justo 2: Justiça e verdade e outros estudos*. São Paulo: Martins fontes, 2008.

ROSA, Hartmut; LAITINEN, Arto. (Ed.). *Perspectives on the philosophy of Charles Taylor*. Societas Philosophica Fennica, Helsinki, 2002.

ROSEN, Michael. Must We Return to Moral Realism? *Inquiry*, 34, 1991, p. 183-94.

SMITH, Nicholas H. *Strong Hermeneutics: Contingency and moral identity*. London, New York: Routledge, 1997.

_____. *Charles Taylor - meaning, morals and modernity*. Cambridge: Polity Press, 2002.

TEIXEIRA, Joaquim de Sousa. Ética da autenticidade. In: TAYLOR, Charles. *A ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, p. 211-32.

THIEBAUT, Carlos. *Introducción de La ética de la Autenticidad*. In: TAYLOR, Charles. *La ética de la Autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994, p. 11-34.

TULLY, James (Ed.). *Philosophy in an age of pluralism: The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

WHITE, Stephen K. Weak Ontology: Genealogy and Critical Issues. *The Hedgehog Review Special Issue: "Commitments in a Post-Foundationalist World: Exploring the Possibilities of 'Weak Ontology'*, Summer, 2005, p. 11-25.

Bibliografia das fontes de Charles Taylor: Fontes diretas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Edson Bini. 2. ed. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. (Vol. I) 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *Verdade e método: complementos e índice*. (Vol. II) 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *Hermenêutica em retrospectiva: A virada hermenêutica*. (Vol. II). Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. *Hermenêutica em retrospectiva: Hermenêutica e a filosofia prática*. (Vol. III). Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. PARTE I. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Linhos fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução Paulo Meneses... [et al.]. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. 4^a d. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. *Ser e tempo*. Tradução e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 7. ed. Petrópolis, RJ; Bragança Paulista, SP: Ed. Universitária São Francisco, 2012.

_____. *Ontologia: (hermenêutica da faticidade)*. Tradução de Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HERDER, Johann Gottfried. *Philosophical Writings*. Cambridge University Press, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *A natureza: curso do Collège de France*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MOUNIER, Emmanuel. *O personalismo*. 3. ed. Lisboa: Moraes Editores, 1970.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Petrópolis: Vozes, 1994.

Bibliografia das fontes de Charles Taylor: Autores em diálogo

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*. Harvard University Press, 1957.

_____. *Human Life, Action and Ethics: Essays by G. E. M. Anscombe*. Imprint Academic, 2005.

BERLIN, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. 2. ed. Princeton: Princeton University Press, 1999.

_____. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Ideias políticas na era romântica: Ascensão e influência no pensamento moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DREYFUS, Hubert. *O que os computadores não podem fazer*. Rio de Janeiro: Casa do

- Livro Eldorado, 1975.
- DUMONT, Louis. *Essais sur l'individualisme*. Paris: Seuil, 1983.
- FRANKFURT, Harry G. Alternate Possibilities and Moral Responsibility. *The Journal of Philosophy*. Vol. 66. N. 23, p. 829-839, 1969.
- _____. Freedom of the Will and the Concept of a Person. *The Journal of Philosophy*. Vol. 68. N. 1, p. 5-20, 1971.
- _____. The Problem of Action. *American Philosophical Quarterly*. Vol. 15, N. 2, p. 157-162, 1978.
- _____. Equality as a Moral Ideal. *Ethics*. Vol. 98, N. 1, p. 21-43, 1987.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2011.
- KENNY, Anthony. *Action, Emotion and Will*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Bauru: EDUSC, 2001.
- _____. Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science. In: *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*, Vol. I. Cambridge University Press, 2006.
- _____. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* 4. ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- _____. *Animales racionales y dependientes*. Paidós, 2001.
- MELDEN, A. I. *Free Action*, Routledge & Kegan Paul, London 1961.
- MCDOWELL, John. *Mind, Value, and Reality*. Harvard University Press, 1998.
- _____. *Mente e mundo*. Aparecida: Ideias e Letras, 2005.
- MURDOCH, Iris. *A soberania do bem*. Tradução de Julián Fuks. São Paulo: UNESP, 2013.
- RICOEUR, Paul. *Percurso do Reconhecimento*. Tradução Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.
- TUGENDHAT, Ernst. *Autoconciencia y autodeterminación*. Tradução de Rosa Helena Santos-Ihlau. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- WILLIAMS, Bernard. *Ethics and the limits of philosophy*. Fontana Press, 1985.
- Bibliografia das fontes de Charles Taylor: Fontes críticas**
- DAVIDSON, Donald. *Essays on actions and events*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- HARE, R. M. *Freedom and reason*. Oxford: Oxford University Press, 1963.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução nova com introdução e notas por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009.

- _____. *Crítica da razão pura*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- MACKIE, J. L. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Penguin, 1977, Spanish edition, *Ética: la invencion de lo bueno y lo malo*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. *Verdade e progresso*. Barueri, SP: Manole, 2005.
- Bibliografia complementar**
- AIRES, Helder B. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. São Paulo: Unimarco Editora, 1999.
- _____. *Hermenêutica e filosofia moral em Alasdair MacIntyre*. Curitiba: Editora CRV, 2013.
- BONJOUR, Laurence; BAKER, Ann. *Filosofia: textos fundamentais comentados*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- BOURGEOIS, Bernard. *Hegel: Os atos do espírito*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- BUNNIN, Nicholas e TSUI-JAMES, E. P. (Org.) *Compêndio de filosofia*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2010.
- CAILLE, Alain; LAZZERI, Christian; SENELLART, Michel (Org.). *História argumentada da filosofia moral e política: a felicidade e o útil*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.
- CHANG, Ruth. *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*. Harvard University Press, 1997.
- DESCARTES, René. *Philosophical Letters*. Oxford: Oxford University Press, 1970. (Carta a Gibeuf, 19 de Janeiro de 1642).
- HACKER, P. M. S. *Natureza humana: Categorias fundamentais*. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- HERRERO, Javier Francisco. *Estudos de ética e filosofia da religião*. São Paulo: Loyola, 2006.
- KOYRÉ, ALEXANDRE. *Do mundo fechado ao universo infinito*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006.
- LAITINEN, Arto & SANDIS, Constantine. (Eds.). *Hegel on Action*. Palgrave Macmillan, 2010.
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. TOMO I. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.

- _____. *Dicionário de Filosofia*. TOMO II. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- NUNES, Benedito. Heidegger e a poesia. *Natureza Humana*, 2 (1): 103-127, 2000.
- O'CONNOR, Timothy; SANDIS, Constantine. *A Companion to the Philosophy of action*. Wiley-Blackwell, 2010.
- OLIVEIRA, Ibraim Vitor de; PAIVA, Márcio Antônio de. (Orgs). *Violência e discurso sobre Deus: Da desconstrução à abertura ética*. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2010.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- RACHELS, James. *Os elementos da filosofia moral*. Tradução de Delamar José Volpato Dutra. 7. ed. Porto Alegre: AMGH, 2013.
- SHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.
- _____. *Moral philosophy from Montaigne to Kant*. Cambridge University Press, 2003.
- STEIN, Ernildo. *Mundo Vivido: das vicissitudes e dos usos de um conceito da fenomenologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
- _____. *Racionalidade e existência: o ambiente hermenêutico e as ciências humanas*. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2008.
- VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Morte e vida da filosofia. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, 1991, pp. 677-691.
- _____. *Antropologia Filosófica*. Vol. I. 8. ed. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. *Antropologia filosófica*. Vol. II. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. Ética e razão moderna. *Síntese Nova Fase*, Belo Horizonte, V. 22, n. 68, jan./mar., 1995, p. 53-84.
- _____. *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.