

Alysson Assunção Andrade

**A POLÍTICA DE RECONHECIMENTO
EM CHARLES TAYLOR**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

Apoio PAPG-FAPEMIG

BELO HORIZONTE

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE

2013

Alysson Assunção Andrade

**A POLÍTICA DE RECONHECIMENTO
EM CHARLES TAYLOR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética

Orientador: Professor Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

Apoio PAPG-FAPEMIG

BELO HORIZONTE

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – FAJE

2013

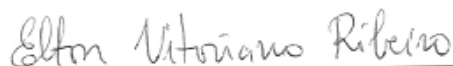
Andrade, Alysson Assunção
A553p A política de reconhecimento em Charles Taylor / Alysson
Assunção Andrade. - Belo Horizonte, 2013.
209 p.

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro
Dissertação (mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Ética. 2. Política. 3. Sociedade contemporânea. 4. Taylor,
Charles. I. Ribeiro, Elton Vitoriano. II. Faculdade Jesuíta de
Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

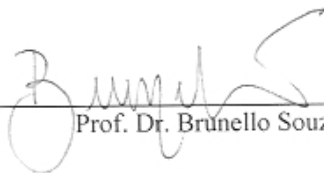
Dissertação de ALYSSON ASSUNÇÃO ANDRADE defendida e APROVADA, com a
nota 10,0 (DEZ) atribuída pela
Banca Examinadora constituída pelos Professores:



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



Prof.ª Dr.ª Cláudia Maria Rocha de Oliveira / FAJE



Prof. Dr. Brunello Souza Stancioli / UFMG

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 23 de abril de 2013.

*Aos meus pais, irmãos e avó por acreditarem
sempre na realização desse projeto, bem como
em seus desdobramentos futuros.*

AGRADECIMENTOS

Aos meus queridos pais pelo contínuo incentivo, compreensão, apoio e acolhimento, sem os quais jamais conseguiria concretizar meus ideais.

Aos meus irmãos, por compartilharem suas experiências de vida, de dedicação aos estudos e à carreira profissional.

À minha querida avó Nadir, por acreditar sempre em meu sucesso e por dedicar grande parte de sua vida à minha formação enquanto pessoa.

À minha tia Siomara, por sempre se fazer presente com seu coração maternal e palavras de acolhimento.

Ao meu grande amigo Wagner Honorato, pelo companheirismo, atenção e amizade, principalmente nos momentos de maior dificuldade.

Ao Professor Dr. Carlos Roberto Drawin, pela oportunidade que me forneceu, durante esses anos de convívio, de compartilhar de sua brilhante sabedoria e maestria intelectual.

Ao Professor Dr. João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell, pelo encorajamento contínuo para realizar essa caminhada.

Ao Professor Dr. José Paulo Giovanetti, pelos ensinamentos e análise crítica da sociedade contemporânea.

Ao Professor Dr. Nilo Ribeiro, pelo carisma e contínuo diálogo sobre a fundamentação ética em Emmanuel Levinas.

Ao Professor Dr. Elton Vitoriano Ribeiro, pela amizade, paciência, ensinamentos e oportunidade de crescimento acadêmico e pessoal.

À Professora Dra. Nádia Souki, pela gentileza e elegância em seus ensinamentos e por possibilitar todo o início dessa trajetória.

À todos os funcionários da Biblioteca Pe. Vaz: Zita, Vanda, Aldair, Bruno, Aline, Welther e demais membros pela atenção, carinho e disponibilidade oferecidos.

À FAPEMIG, pelo financiamento dessa pesquisa.

Aos demais amigos e colegas pelo incentivo e apoio.

Todos percebemos nossas vidas e/ou o espaço no qual vivemos nossas vidas como portadores de uma determinada forma moral ou espiritual. Em algum lugar, em alguma atividade ou condição reside uma plenitude, uma riqueza; ou seja, naquele lugar (naquela atividade ou condição) a vida é mais plena, mais rica, mais profunda, mais valiosa, mais admirável, mais o que deveria ser. Este é, talvez, um lugar de poder: geralmente experienciamos isso como profundamente tocante, inspirador. Talvez tenhamos apenas vislumbres muito tênues desse sentido de plenitude; temos uma forte intuição do que seria a plenitude, se tivéssemos naquela condição, por exemplo, de paz ou de completude, ou se fôssemos capazes de agir naquele grau de integridade, generosidade, desprendimento ou abnegação. Mas, às vezes, haverá momentos de plenitude vivida, de alegria e prazer, em que nos sentiremos lá.

Charles Taylor. *Uma Era Secular*, 2010, p. 17 e 18.

ABREVIACÕES DAS REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS DE HEGEL

- EG* *System der Philosophie*, parte 3: A Filosofia do Espírito. In: *SW*, ix. As referências remetem aos parágrafos.
- GW* *Die germanische Welt*. Ed. G. Lasson. Leipzig, 1920.
- PhG* *Phänomenologie des Geistes*. Ed. G. Lasson. Hamburg, 1952.
- PR* *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Ed. J. Hoffmeister. Hamburg, 1955. Ou *Hegel Philosoph of Right*. Trad. T. M. Knox. Oxford, 1942. As citações são geralmente da edição de Knox. As referências ao texto da obra remetem aos parágrafos.
- VG* *Die Vernunft in der Geschichte*. Ed. J. Hoffmeister. Hamburg, 1955.
- PFD* *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ECF* *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1995, vol. III.

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo vicejar uma interpretação da *Política de Reconhecimento* de Charles Taylor, bem como apontar a base filosófica na qual esse filósofo sustenta a sua argumentação e descrever seus desdobramentos na vida Política da sociedade contemporânea, o que culmina no desenvolvimento, por parte desse filósofo canadense, de uma antropologia filosófica, ou seja, de uma concepção de homem que venha de encontro com os ideais pleiteados pelo autor e de uma Ética da Autenticidade – base de sustentação das relações e vivências intersubjetivas.

Palavras-chave: Ética, Política, Sociedade Contemporânea, Charles Taylor.

ABSTRACT

This dissertation aims to thrive interpretation Politics Recognition Charles Taylor, as well as pointing out the philosophical basis on which this philosopher maintains its arguments and describe its implications in contemporary society life policy, which culminates in the development, by that Canadian philosopher, a philosophical anthropology, that is, a conception of man that comes against the ideals pleaded by the author and an Ethics of Authenticity - support base relations and intersubjective experiences.

Keywords: Ethics, Politics, Contemporary Society, Charles Taylor.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO I: CHARLES TAYLOR LEITOR DE HEGEL.....	19
1.1 Hegel e o Retorno aos Gregos.....	21
1.2 A Sittlichkeit.....	24
1.3 A Substância Ética.....	28
1.4 A História e o Absoluto.....	38
NOTAS.....	44
CAPÍTULO II: CHARLES TAYLOR E A POLÍTICA DE RECONHECIMENTO.....	51
2.1 As Origens do Reconhecimento.....	52
2.2 O Ideal de Autenticidade: as contribuições de Rousseau e Herder.....	54
2.3 A Política de Dignidade Universal.....	60
2.4 Reconhecimento e Identidade: uma relação dialética.....	63
2.5 A Política de Reconhecimento: igual dignidade e respeito pelas diferenças.....	71
2.6 Embates Contemporâneos: individualistas x coletivistas.....	76
2.7 A Política Liberal.....	82
2.8 O Multiculturalismo.....	90
2.9 A Fusão de Horizontes.....	96
NOTAS.....	104
CAPÍTULO III: A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE CHARLES TAYLOR: EM DIREÇÃO A UMA ÉTICA DA AUTENTICIDADE.....	113
3.1 A Concepção de Agência Humana.....	115
3.2 O Homem como um Ser de Linguagem.....	123
3.3 O Homem como um Animal que se Autointerpreta.....	132
3.4 A Importância do Bem na Construção do Self.....	141
3.5 Os Inescapáveis Horizontes Morais.....	148
3.6 Os Hiperbens.....	155
3.7 Os Três Mal-Estares da Contemporaneidade.....	158
3.8 Autorrealização e Liberdade.....	165
3.9 A Necessidade de Reconhecimento.....	169
3.10 Autenticidade e Reconhecimento: uma ética para o novo milênio.....	176
NOTAS.....	187
CONCLUSÃO.....	196
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	201

INTRODUÇÃO

Taylor é um dos melhores filósofos no continente e um dos mais atentos políticos. De fato, eu o colocaria entre os doze mais importantes filósofos que escrevem atualmente, em qualquer parte do mundo.

Richard Rorty – Universidade da Virgínia

Descrito como um dos maiores protagonistas do debate político-filosófico da contemporaneidade, Charles Margrave Taylor (nascido a 5 de Novembro de 1931) destaca-se como um intelectual que se propõe a pensar as dificuldades e os desafios que atravessam o atual cenário mundial globalizado. Neste sentido, ao colocar-se enquanto um pensador continuamente disposto a estabelecer um diálogo multicultural, social e político, Taylor busca conceber uma ética que prima pelo reconhecimento das diferenças culturais, morais e comportamentais existentes entre os diferentes povos e nações; e destaca, contudo, que tais singularidades existentes não impedem-no de pensar uma ética, segundo os pressupostos da autenticidade, que abarque a humanidade em sua universalidade e que não desconsidere o contexto histórico-social no qual as pessoas vivem.

Como um pensador de herança hegeliana, Taylor realiza um profundo estudo historiográfico da modernidade visando desvelar quais os fatores a tornaram possível. Neste empreendimento intelectual e filosófico, a política de reconhecimento emerge como uma das mais importantes contribuições do canadiano às demandas das políticas democráticas atuais que, enquanto tais, vislumbram o fenômeno (cada vez mais presente) do multiculturalismo, bem como dos seus impactos que eclodem nas sociedades a nível individual, grupal, estadual e até nacional.

Segundo Taylor, a exigência do reconhecimento na atualidade adquire certa premência devido à suposta relação entre reconhecimento e identidade, significando este último termo qualquer coisa como a maneira como uma pessoa se define, como é que as suas características fundamentais fazem dela um ser humano¹. Neste contexto, os indivíduos e grupos não lutam apenas para obterem o reconhecimento de suas diferenças. As lutas por reconhecimento se entrelaçam também com lutas pela distribuição tanto do poder político, quanto do bem-estar econômico.

¹ TAYLOR, Charles; *et al. Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento* (Trad. Marta Machado). Lisboa: Piaget, 1998, p. 45.

Ora, na maior parte das sociedades contemporâneas como Canadá, Estados Unidos, Europa, América Latina – destacadamente o Brasil –, a fragmentação inerente ao multiculturalismo, caracterizadora de um pluralismo identitário, apresenta-se como uma questão marcante, visto que promove ações políticas de naturezas diversas. Em face disso, verifica-se que, em grande parte do mundo, não só a discriminação, mas também o genocídio e a limpeza étnica – como formas de solapar ou alijar as diferenças culturais presentes na dinâmica das sociedades – buscam, muitas vezes, atingir um ideal de homogeneidade, de não contradição, de controle e passividade que são próprios das políticas de massificação e totalitarismo que emergiram no século XX.

No entanto, uma vez que realizamos um estudo mais aprofundado da história social do ocidente percebemos que, com o advento da Modernidade, a formação de identidades como a nacional e de classe exigiu a abdicação de outras formas de identificação. Foi necessário, por assim dizer, despir-se das referências de gênero, raça, religião, orientação sexual, a fim de se incorporar identificações inclusivas, dentre as quais, a mais homogeneizante foi a que surgiu com a noção de *cidadania*. Mas esta noção, entretanto, foi fundamental para retirar o homem do estado de natureza e da condição de súdito de um soberano absolutista, para colocá-lo numa condição de indivíduo capaz de adquirir e exercer direitos perante o Estado. Contudo, no século XX, esta condição passa a ser questionada mediante a eclosão de uma forte exaltação da heterogeneidade, das diferenças e das pluralidades inerentes aos grupos sociais. Neste sentido, a política do reconhecimento de Taylor surge como uma luta pela reconstrução pessoal e pelo resgate identitário – dos grupos, das minorias étnicas e das comunidades oprimidas, por seus mais diversos motivos – em face da dinâmica do multiculturalismo.

A grande problemática em relação ao reconhecimento, ou da falta dele, e sua relação com a construção da identidade dos indivíduos é expressa por Taylor quando ele nos diz que a nossa identidade é formada, “em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento *incorreto* dos outros, podendo uma pessoa ou grupo de pessoas serem realmente prejudicadas, serem alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam reflectirem uma imagem limitada, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos” (Taylor, 1998, p. 45). Por isso o canadiano argumenta que o não reconhecimento ou o reconhecimento incorreto pode afetar negativamente o indivíduo, bem como ser uma forma de agressão, ao reduzir a pessoa a uma maneira de ser que é falsa, distorcida, e que restringe a sua real potencialidade.

Dessa forma, Taylor demonstra que a centralidade da questão do reconhecimento, assim como a necessidade de sua emergência nos diferentes espaços públicos da vida cotidiana dos agentes sociais, é de crucial importância para as ações políticas concretas dos municípios, estados, nações e agências internacionais, visto que os danos causados pelo não reconhecimento podem ser catastróficos para inúmeras pessoas, grupos e civilizações. Vale dizer, o reconhecimento incorreto não implica só uma falta do respeito devido. Ele “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 acto de gentileza para com os outros. É uma necessidade humana vital” (Taylor, 1998, p. 46).

Por isso, a *teoria do reconhecimento*, enquanto uma proposta ético-política para a contemporaneidade – seja em Taylor, Honneth, Habermas e Ricoeur –, tem se firmado como um frutífero quadro conceitual para compreender as lutas sociais. Ela oferece uma matriz interpretativa atenta à dimensão moral dos conflitos sociais e capaz de perceber a complexidade de tais conflitos em suas dimensões materiais, simbólicas e legais. E no que se refere especificamente ao canadiano, a sua noção do reconhecimento traz um precioso enfoque na intersubjetividade, destacando o caráter relacional e agonístico da construção da sociedade, pois Taylor está preocupado com os processos de construção do *self* ao defender que os indivíduos dependem do reconhecimento intersubjetivo para se autorrealizarem.

Taylor demonstra, em uma interessante genealogia filosófica, como o mundo ocidental, principalmente a partir da Era Moderna, construiu uma noção multifacetada do *self*. Essa noção, por sua vez, pode ser descrita como atravessada por categorias como a racionalidade, a autonomia, a interioridade e a autenticidade, que foram construídas filosoficamente e praticamente ao longo dos séculos. No entanto, caras aos indivíduos ocidentais, essas categorias teriam possibilitado tanto a universalização da noção de dignidade, como o surgimento da ideia de que os indivíduos precisam ser verdadeiros consigo próprios. A ideia é a de que todos merecem respeito, mas cada um tem uma identidade singular que ganha sua forma moral em associação com o ideal de autenticidade.

Nessa perspectiva, a política de reconhecimento proposta por Taylor apresenta-se como um misto das *políticas da dignidade universal* e das *políticas da diferença*. Ora, as primeiras estão relacionadas, segundo o próprio Taylor, com a substituição do valor da honra (até então ligada a uma sociedade que atrelava a identidade à posição

social) pela noção de dignidade que passa a ter um caráter universal e igualitário no qual todos possam compartilhar. Já as segundas relacionam-se com a mudança que possibilitou o reconhecimento de uma nova interpretação do conceito de dignidade, a partir da noção da autenticidade, que estabeleceu a ideia de identidade individualizada que, de acordo com o filósofo canadense, é aquela que o sujeito reconhece como particularmente sua, que ele descobre em si mesmo, caracterizando-se como uma nova forma de subjetividade, na qual o interior possui respostas para os questionamentos do indivíduo. Dessa maneira, o discurso sobre o reconhecimento chega até nós, indivíduos contemporâneos, caracterizado em dois níveis: “primeiro, na esfera íntima, onde a formação da identidade e do ser é entendida como fazendo parte de um diálogo e lutas permanentes como os outros-importantes; e, depois, na esfera pública, onde a política do reconhecimento igualitário passou a desempenhar um papel cada vez maior” (Taylor, 1998, p. 57).

A proposta de Taylor é a de superar a fragmentação do indivíduo (muitas vezes imerso numa perspectiva atomista fortemente difundida na atualidade) mediante a construção de um senso de ação política comum entre os cidadãos. Para tanto, o canadense utiliza-se da noção hermenêutica de *fusão de horizontes*, presente no pensamento de Hans-Georg Gadamer. Esta noção visa superar o horizonte histórico que a própria tradição nos coloca. Ou seja, para que se tenha a verdadeira compreensão de nossas ações e interpretações é necessário que realizemos uma reconquista dos conceitos de um passado histórico de tal modo que esses contenham também nosso próprio conceber. Assim, a construção da identidade, tal como pensada por Taylor, não ocorre anteriormente às ações dos indivíduos, mas no decorrer do processo de interação social que estes indivíduos realizam nos espaços por onde transitam.

É preciso ressaltar, entretanto, que o reconhecimento emerge sempre mediante a uma contínua *luta intersubjetiva*. Isso significa que o reconhecimento não pode ser plenamente alcançado, cedido ou doado, pois ele não está restrito a fins específicos, nem é limitado a conquistas na esfera de direitos garantidos pelo Estado. Ele não é um prêmio final que liberta os indivíduos. A luta por reconhecimento pode ter muitas manifestações diferentes, na medida em que ela não é senão um processo permanente em que a sociedade reflexivamente se transforma e altera padrões de relação social. Por isso, admitir que trata-se de uma *luta intersubjetiva* é assumir que ela se constrói na relação com o outro. É perceber que os objetivos, as estratégias e as próprias identidades não estão postos de antemão, mas se constroem na *ação conjunta*.

Taylor concebe que a característica decisiva da vida humana é o seu caráter fundamentalmente dialógico, ou seja, partindo da perspectiva expressivista que inicia-se com Rousseau e encontra profundos ecos em Herder, Heidegger, Wittgenstein e Merleau-Ponty, o canadiano pensa o ser humano enquanto lançado num horizonte hermenêutico-interpretativo da linguagem. Isto significa que é a partir dessa condição de agente dotado de linguagem que o homem pode se transformar em um sujeito pleno, capaz de compreender a si mesmo e de definir sua identidade por meio da aquisição de ricas linguagens, utilizando-as para expressar-se.

Circunscrito nesse horizonte, o exercício dialógico propicia a formação e reconhecimento das identidades individuais e coletivas e pode ser exercido tanto no plano íntimo, através da relação do indivíduo com outros significantes, como no plano social, ou seja, na esfera pública através da política de reconhecimento igualitário que gera identidade de indivíduos, grupos e comunidades. Assim, o esforço de Taylor é analisar hermeneuticamente as teorias e manifestações culturais que auxiliaram na construção da identidade moderna para diagnosticar as suas influências na estrutura das ações humanas, como configurações morais que ocupam e atuam no espaço político, visto que a ação consiste no movimento que expressa aquilo que o agente procura em um quadro de distinções significativas.

Com isso, estão dadas as condições para que Taylor conceba a ética da autenticidade como uma saída possível (saída esta que, de maneira teleológica, mostra-se imbricada – em todos os seus aspectos – com a política do reconhecimento) para a superação dos três grandes desafios e mal-estares da contemporaneidade, quais sejam: o individualismo; a razão instrumental, cada vez mais presente nos diferentes âmbitos da vida humana; e a perda da liberdade.

Em Taylor, a construção da identidade, como veremos, passa necessariamente pela dinâmica do reconhecimento, que possui a capacidade de moldar, quando o reconhecimento é legítimo e verdadeiro, ou deformar os sujeitos, caso seja um reconhecimento distorcido e errôneo, ou simplesmente inexistente. Por isso o reconhecimento é visto por Taylor como uma necessidade humana vital, já que as formações das identidades individuais e grupais estão diretamente ligadas a ele.

Ora, pensada dentro deste círculo hermenêutico de interpretação e configuração da existência humana, a *Política de Reconhecimento* em Charles Taylor visa superar os conflitos éticos e sociais que atravessam, cotidianamente, a sociedade contemporânea. Isto porque no atual cenário histórico-político, os indivíduos, grupos e nações (a

emergência da chamada *Primavera Árabe* é um bom exemplo disso) exigem serem reconhecidos em seus direitos, manifestações culturais, hábitos, crenças e comportamentos pluralistas, ou seja, buscam por serem reconhecidos em suas singularidades e modos distintos de configuração de existência. Vale dizer, o reconhecimento, portanto, surge em Taylor como um ponto de partida fundamental para uma discussão mais ampla sobre a ética e a política na sociedade contemporânea, justamente porque ele toca em questões vitais da existência humana.

Assim, no intuito de elucidar a complexa e elaborada reflexão de Taylor a cerca da política de reconhecimento, abordaremos no primeiro, intitulado *Charles Taylor leitor de Hegel*, a base filosófica sobre a qual se sustenta, em inúmeras instâncias, a elaboração filosófico-argumentativa do pensador canadense, a saber, a filosofia de Hegel. Para Taylor, assim como para Hegel, só podemos alcançar nossa mais completa existência moral como membros de uma comunidade, isto porque a doutrina que situa a *Sittlichkeit* no ápice da vida moral requer uma noção de sociedade como uma vida em comunidade mais ampla, na qual o homem, compreendido em sua singularidade, participa como um membro. Esta noção transfere, enquanto tal, o centro de gravidade do indivíduo (como professam o atomismo, o utilitarismo e o naturalismo modernos) para a comunidade, que é vista como um *locus* de uma vida da qual os indivíduos são partes. Assim sendo, nosso primeiro capítulo terá como referência estruturante o escrito “A Substância Ética” de Charles Taylor, que encontra-se plenamente desenvolvido em sua obra *Hegel e a Sociedade Moderna*.

No segundo capítulo, intitulado *A Política do Reconhecimento em Charles Taylor*, entraremos propriamente na temática de nossa pesquisa, ou seja, procuremos compreender toda problemática sobre o reconhecimento na perspectiva tayloriana. Ora, como já dissemos, o reconhecimento tornou-se uma questão fundamental para a contemporaneidade, principalmente no que se refere ao respeito e a construção da identidade dos cidadãos. Vale dizer, o discurso do reconhecimento e da identidade passou a fazer parte das nossas vidas ou, pelo menos, a ser inteligível às sociedades democráticas. Mas a realidade não foi sempre assim e, há alguns séculos, os nossos antepassados encarar-nos-iam com espanto, sem compreenderem se o significado que estas palavras têm hoje seria o mesmo que no tempo deles. Assim, torna-se fundamental neste capítulo, compreender a riquíssima formulação tayloriana sobre a política do reconhecimento uma vez que ela nos possibilita vicejar a construção e a expressão do legítimo *self* que habita a cada um de nós.

No terceiro e último capítulo, intitulado *A Antropologia Filosófica de Charles Taylor: em direção a uma ética da autenticidade*, procuraremos demonstrar a profunda articulação entre a política do reconhecimento e a ética da autenticidade. Para tanto, utilizaremos algumas concepções fundamentais de Taylor, sendo elas: a noção de agência humana; o homem como um ser de linguagem; o homem como um animal que se autointerpreta; a importância do bem na construção do *self*, dentre outros. Faremos isso para percebermos que a construção do sujeito, mesmo nas atuais condições da contemporaneidade (que por vezes negam veementemente este horizonte), somente torna-se possível em convívio com uma dada sociedade, ou seja, na relação do Eu com os demais membros de uma comunidade, bem como através dos valores disponibilizados pela cultura. Ora, isso nos levará a desenvolver a dimensão teleológica da Ética da Autenticidade, pois acreditamos que assim tornaremos compreensível este ideal que atravessa a modernidade, principalmente a partir do final século XVIII, e do qual Taylor mostra-se, em grande medida, um fiel simpatizante.

Como pretendemos mostrar, a proposta da política de reconhecimento em Taylor ressalta a necessidade, nos mais diversos contextos culturais e sócio-políticos, da implementação do reconhecimento enquanto uma virtude que possibilite a formação legítima das identidades mediante a promoção de processos dialógicos nos diferentes espaços públicos pelos quais transitam os cidadãos. Como tal, a proposta de Taylor visa defender uma política do reconhecimento pautada no valor da diferença e na sua importância para constituição das identidades pessoais e grupais, além de fomentar uma ideia de igualdade que busca tratar desigualmente os desiguais em busca de uma igualdade substancial. Com isso, o autor rechaça a ideia de cidadania liberal tradicional, consubstanciada somente na igualdade formal e abstrata entre os indivíduos, e assume uma noção de cidadania que engloba as diferenças e que seja formada por direitos específicos.

Capítulo 1

CHARLES TAYLOR LEITOR DE HEGEL

Acredito efetivamente que Hegel contribuiu para a formação dos conceitos e dos modos de pensar que são indispensáveis se desejamos compreender determinados problemas e dilemas modernos.

*Charles Taylor (2005, p. 7)**

Nossa breve jornada pela filosofia de Charles Taylor se iniciará mediante uma discussão sobre um de seus maiores interlocutores na filosofia, a saber, o pensador alemão G. W. F. Hegel. Este filósofo constitui-se como uma referência contínua para a reflexão de Taylor, principalmente no que diz respeito às contribuições que Hegel conferiu-lhe sobre a Ética e sobre a Filosofia Política da cultura ocidental moderna. Vale dizer, como veremos, ao longo da obra desse proeminente pensador canadiano é possível encontrar referências explícitas às elaborações do filósofo de Stuttgart. Segundo Taylor¹, a filosofia sistemática hegeliana mostra-se fundamental para a realização de uma reflexão sobre as atuais conjecturas históricas – destacadamente no que tange aos dilemas éticos e conflitos sociopolíticos com os quais as sociedades se deparam –, visto que com ela (e através dela), “sentimos a necessidade de uma crítica das ilusões e distorções de perspectivas resultantes das concepções atomistas, utilitaristas e instrumentais acerca do homem e da natureza” (Taylor, 2005, p. 95).

Taylor destaca que a grandiosidade do pensamento e da reflexão filosófica de Hegel apresenta-se como uma inesgotável fonte de inspiração intelectual, dado seu caráter de profunda consecução e vigorosa análise da realidade que este pensador efetivou durante todo o seu transcurso de tessitura conceitual na filosofia. Para Taylor, isso equivale a dizer que a filosofia de Hegel, sobretudo na era contemporânea, fornece-nos os termos com os quais a turbulenta realidade do mundo da vida (*Lebenswelt*) pode ser pensada em sua essência (*eidos*).

Ora, não há dúvidas que hoje apresentamos uma enorme dificuldade de refletir para além das certezas professadas pelas ciências naturais, que acabam por engendrar os comportamentos, os modos de vida e as perspectivas de existência dos sujeitos em nossa sociedade. Por isso, construir uma reflexão sistemática que envolva a realidade como um todo, tal como fez Hegel, parece-nos uma atitude absurda e ilusória.

Para o canadiano, outro aspecto importante da obra de Hegel é que ela originou-se da tentativa de combinar as duas aspirações da geração romântica, quais sejam: a aspiração à autonomia radical, de um lado, e a aspiração à unidade expressiva com a natureza e no interior da sociedade, de outro. E essas duas aspirações, bem como a esperança de combiná-las, continuam sendo, segundo Taylor, importantes para a nossa civilização².

Isto posto, podemos afirmar que, em linhas gerais, a base estrutural da filosofia de Taylor edifica-se a partir da ideia hegeliana segundo a qual afirma-se que o homem somente pode alcançar a sua mais completa existência moral como membro pertencente à comunidade. Ou seja, sem sociedade não há qualquer possibilidade de existência de um sujeito propriamente humano. Ora, esta é, sem hesitação, uma das concepções fundamentais que constituíram a filosofia de Hegel e um pressuposto do qual Taylor é profundamente simpatizante.

É importante ressaltar este ponto arquimédico da filosofia hegeliana do qual Taylor se apropria, pois ele eleva-nos, necessariamente, para além de uma simples perspectiva contratual do direito natural moderno ou da concepção utilitarista como um instrumento da felicidade geral³. Vale dizer, nestas doutrinas filosóficas, que são frutos da dinâmica histórica e social da Modernidade, o homem deixa de ser compreendido como um ser dotado de laços sociais fortes e interdependentes, para reduzir-se à condição de sujeito, constitutivamente, individualista e autodependente; melhor dizendo, através do prisma antropológico fornecido por estas concepções, o homem perde a sua característica de ser concebido enquanto um ser eminentemente social (isto é, um ser-com-os-outros no mundo) e, conseqüentemente, tornando-se incapaz de exercer e constituir a política coletiva e inter-relacionalmente, tal como nos legou a filosofia de Aristóteles⁴, para ser pensado como um ser autossuficiente – capaz de constituir-se a si mesmo independentemente da existência de outrem.

Como sabemos, desde a aurora do pensamento grego, mais particularmente a partir de Aristóteles, uma perspectiva atomista-individualista do homem, tal como nos é atualmente difundida, era simplesmente impensável enquanto um postulado verdadeiramente antropológico, visto que ela, segundo os seus próprios termos, seria uma contradição em si mesma. Isto porque, segundo nos ensina o Estagirista,

O Estado se coloca antes da família e antes do indivíduo, pois o todo deve, forçosamente, ser colocado antes da parte [...] Evidentemente o Estado está na ordem da natureza e antes do indivíduo; porque, se cada indivíduo isolado não se basta a si

mesmo, assim também dar-se-á com as partes em relação ao todo. Ora, aquele que não pode viver em sociedade, ou que de nada precisa por bastar-se a si próprio, não faz parte do Estado; é um bruto ou um deus. A natureza compele assim todos os homens a se associarem. Àquele que primeiro estabeleceu isso se deve maior bem; porque se o homem, tendo atingido a sua perfeição, é o mais excelente de todos os animais, também é o pior quando vive isolado, sem leis e sem justiça (Aristóteles, *Política*. I, I, 1253a 20-30, 2010, p. 13).

Ora, tal argumento, marcadamente lógico-essencialista, faz com que Aristóteles⁵ conceba o homem, por sua própria natureza, como um animal político (*zoon politikon*), isto é, um ser destinado a viver em sociedade, visto que somente através desta o homem desenvolve, aperfeiçoa e eleva as suas mais distintas habilidades enquanto humano, dentre as quais, destacadamente, o uso razão (*lógos*) e do intelecto (*noûs*) como capacidades singulares que possibilitam-no o exercício mais excelente (*areté*) da atividade política, a fim de alcançar o bem viver (eû zên)⁶ na *polis*.

Neste sentido, como veremos a seguir, esta forma de pensar ético-política, que se originou com o *despertar da consciência* na Grécia Antiga, encontrará fortes repercussões no pensamento de Hegel. Porém, para além dessa influência, como nos mostra Taylor, a filosofia hegeliana desenvolveu as suas próprias características (ideias, conceitos, formas de compreensão, etc.) que também encarregaram-se, com destacada maestria, de pensar o homem moderno e a realidade como um todo, tal como fizeram os mais vivazes gregos.

1.1 Hegel e o Retorno aos Gregos

Segundo Taylor, Hegel (juntamente com Fichte, Schelling, Schlegel, Hölderlin, Novalis e Schleiermacher) fazia parte de uma geração que entendeu que a maneira de definir o problema da integração entre a liberdade radical e a expressividade, perdida na modernidade, dar-se-ia mediante o resgate, em certo sentido, da excelência da vida promulgada na antiguidade. Por isso, para Hegel e “para muitos alemães do final do séc. XVIII, os gregos representavam um paradigma da perfeição expressivista” (Taylor, 2005, p. 18). Isto porque “a Grécia antiga supostamente alcançara a mais perfeita unidade entre a natureza e a mais elevada forma expressiva humana. Ser humano era algo que acontecia naturalmente” (Taylor, 2005, p. 18). Mas esta unidade extinguiu-se e na verdade, para Hegel, tinha que ser assim, pois este era o preço a pagar para o desenvolvimento da razão ao seu estágio mais elevado de auto clareza, essencial à nossa realização como seres radicalmente livres. Segundo Hegel, o homem tinha que se

dividir interiormente a fim de se desenvolver. O desenvolvimento da razão – logo da liberdade radical – requeria com isso, uma ruptura com o natural e o sensível.

No entanto, se recorrermos à história, perceberemos que este movimento segundo o qual o indivíduo deixa de definir sua identidade primordialmente com base na experiência pública, vivida em sociedade, manifestou-se várias vezes. Quanto a isso cabe destacar, a título de exemplificação, o colapso da cidade-estado grega, que foi, para Hegel, um acontecimento paradigmático da antiguidade. Segundo destaca Taylor, na *polis* grega os homens identificavam-se com sua vida pública e com suas experiências comuns. Isso significa: seus valores mais básicos e incontestáveis eram aqueles corporificados em sua vida partilhada publicamente, e, por conseguinte, seu maior dever e sua maior virtude eram dar continuidade e sustentar essa vida. Melhor dizendo, os gregos “viviam inteiramente por sua *Sittlichkeit*” (Taylor, 2005, p. 118).

Porém, pelo fato de que a vida pública desses *poleis* mostrava-se estreita e paroquial – uma vez que ela não estava em conformidade com a razão universal – isso os diferenciava. Contudo, para Hegel, será justamente com a ascensão do pensamento socrático que surgirá o desafio de eclodir um homem que não mais concordará em basear a sua vida no imediatamente dado, no cotidiano da vida diária e cultural, pois não mais é concebível pensar o exercício da política e a constituição da *polis* sem uma exigência de fundamentação desta na razão universal, isto é, no *logos*. Isso leva Hegel a dizer que Sócrates foi o mais nobre dos homens, moralmente irrepreensível; mas tornou consciente o princípio de um mundo supra-sensível, um princípio da liberdade do puro pensamento, que é absolutamente justificado, é absolutamente em si e para si, e esse princípio da interioridade, com sua liberdade de escolha, significava a ruína para o Estado ateniense (Hegel, *PhG*, 1952, p. 645).

Assim, com o advento do pensamento socrático, a bela harmonia grega desaparece com o despertar da consciência da subjetividade. Entendendo esta última não como o movimento de saída de si e de retorno a si pela mediação do outro – posto que somente no outro e através do outro é que a subjetividade se constitui como tal (assim o pensa Hegel) – mas como consciência da subjetividade isoladamente constituída, através da mediação transcendente do *lógos*, que visa ascender ao saber universal.

Porém Hegel, ao contrário de Sócrates, quer pensar o bem precisamente enquanto existência mundana, objetividade exterior. Pois, para ele, a liberdade só é plena quando se faz no mundo; e a vontade somente é livre enquanto efetivada

historicamente. A liberdade humana, então, passa a ser um processo que se constrói no exercício da vida pública. Daí, a sua não conformidade com o pensamento socrático, pois, através deste

surge um novo tipo de homem, que não pode se identificar com essa vida pública. Ele começa a se relacionar primordialmente não com a vida pública, mas com sua própria compreensão da razão universal. As normas que esse homem julga agora obrigatórias não estão concretizadas em realidade alguma, elas são ideias que vão além do real. (Taylor, 2005, p. 118).

Ora, como nos esclarece Taylor⁷, existem três proposições que elucidam aquilo que Hegel deseja dizer (para além da perspectiva socrática) sobre a importância da sua formulação da *Sittlichkeit* e sobre a sua noção da comunidade entendida como *substância ética*, isto é, uma vida espiritual na qual o homem deve engajar-se e fazer parte. Assim, de acordo com a primeira proposição, Hegel compreende que aquilo no qual mostra-se mais importante para o homem somente pode concretizar-se enquanto estiver relacionado com a vida pública de uma comunidade, e não numa tentativa de autodefinição privada do indivíduo, o que se caracterizaria como uma alienação. A segunda proposição é aquela pela qual a comunidade não deve apresentar-se como uma comunidade parcial e limitada meramente (um bom exemplo disso seria a associação privada, cuja vida é, de forma geral, condicionada, controlada e limitada pela sociedade mais ampla que a envolve). Hegel nos diz isso porque a vida pública, que expressa ao menos uma das normas dos indivíduos, deve ser a vida do Estado. A terceira proposição, e última, nos diz que a vida pública do Estado possui uma importância fundamental para os homens porque as normas e as ideias, por ela expressas, não são apenas mera invenções ou criações aleatórias do homem, mas, o oposto disso, o Estado expressa a Ideia⁸ mesma, ou seja, a própria estrutura ontológica das coisas. Isso demonstra-nos, em última análise, que essa Ideia tem uma importância crucial, visto que ela é uma das formas indispensáveis pelas quais o homem recupera sua relação essencial com essa estrutura ontológica. Entretanto, a outra maneira para que isso ocorra está circunscrito nos modos de consciência denominados por Hegel de “espírito absoluto”⁹. Assim, uma relação de fato real, por meio da comunidade, é indispensável para que o retorno à identidade consciente entre o homem e o Absoluto se complete verdadeiramente. Portanto, claro está, como afirma Taylor, que estas três proposições encontram-se ligadas e interdependentes, visto que

a terceira fornece o fundamento da primeira e da segunda. Se o homem alcança sua verdadeira identidade como um veículo do espírito cósmico, e se um dos meios indispensáveis no qual esta identidade é expressada é a vida pública de sua sociedade política, então, evidentemente, é essencial que ele venha a identificar-se em sua relação com essa vida pública. Ele tem de transcender a alienação de uma identidade privada ou sectária, uma vez que estas jamais poderão conectá-lo plenamente com o Absoluto (Taylor, 2005, p. 119 e 120).

Por isso, dado a complexidade de tal relação, o canadiano nos diz que a plena realização da liberdade requer, para Hegel, uma sociedade pela razão aristotélica, pois, seguindo este cânone, a sociedade é concebida como uma mínima realidade humana autoconsciente¹⁰. Para Hegel, na Grécia antiga, o homem vislumbrou a vida coletiva de sua cidade como a essência e o sentido de sua própria vida. Com a *polis* ele viu a sua glória localizada na vida pública, sua recompensa no poder e na reputação dentro dela, e a imortalidade em sua memória.

1.2 A *Sittlichkeit*

Para Taylor, o termo hegeliano concernente à *Sittlichkeit* foi traduzido, ao longo da tradição filosófica ocidental, de diversas maneiras. Assim, é possível encontrar sua correspondência como ‘vida ética’, ‘ética objetiva’ e ‘ética concreta’. Entretanto, segundo o canadiano, nenhuma dessas traduções captura o seu verdadeiro sentido. Por isso, ao invés de tentar traduzi-lo, Taylor propôs conservá-lo em sua forma original, em virtude da magnitude polissemântica que o mesmo possui em alemão.

Sittlichkeit é o termo alemão usual para ‘ética’, com a mesma origem etimológica do termo *Sitten*, que podemos traduzir por ‘costumes’. Mas Hegel atribui ao termo um significado especial, em contraste com *Moralität* (que, é claro, tem origem etimológica paralela em *mores*, embora isso não seja tão evidente pra os leitores alemães, já que se trata de um termo latino) (Taylor, 2005, p. 107).

Essa compreensão é importante, pois, contrariamente à concepção moderna, a doutrina hegeliana que situa a *Sittlichkeit*¹¹ no ápice da vida moral requer uma noção da sociedade enquanto uma vida mais ampla em comunidade. Isto porque a *Sittlichkeit* refere-se, segundo nos esclarece Taylor, às obrigações morais que os indivíduos possuem em relação à comunidade da qual fazem parte. Tais obrigações baseiam-se em normas e usos estabelecidos, e é por isso que a raiz etimológica em *Sitten* é importante para o uso de Hegel.

A característica crucial da *Sittlichkeit* é que ela nos impele a realizar aquilo que já é. Esta é uma maneira paradoxal de colocar as coisas, mas, com efeito, a vida comum que é a base da minha obrigação *sittlich* já existe. É precisamente pelo fato de que ela é algo vigente que eu tenho essas obrigações, e o fato de que eu as realizo é o que as sustenta e as mantém em existência. Por conseguinte, na *Sittlichkeit* não há lacuna entre o que deve ser e o que é, entre *Sollen* e *Sein* (Taylor, 2005, p. 108).

De acordo com esta concepção, cada indivíduo é considerado como parte de um todo social, isto é, como pertencente a uma sociedade que, enquanto um todo, transcende o próprio indivíduo. Por isso, para que uma vida moral seja alcançada, de forma efetiva, torna-se indispensável sua plena realização na *Sittlichkeit*¹². Essa realização máxima é, evidentemente, uma conquista, como destaca Taylor. Ela não se apresenta ao longo de toda a história; e há, inclusive, “períodos em que a vida pública foi tão esvaziada do Espírito que a *Moralität* expressa algo mais elevado. Mas o cumprimento da moralidade está numa *Sittlichkeit* efetivada” (Taylor, 2005, p. 108 e 109).

O efetivo, neste contexto, é a unidade da essência e da existência (*Existenz*), ou seja, da reflexão e da imediação¹³. O que é efetivo pode agir pelo que ele produz, pois sua efetividade é exposta racionalmente, uma vez que é o real já determinado segundo a razão. Para Hegel, o que é efetivo é possível, uma vez que o real é o ainda não perpassado pela racionalidade, é o efetivável. Isto significa dizer que o real abre-se, assim, às varias possibilidades e depende dos homens e da consciência que uma época tem de si que essas possibilidades se efetivem ou não¹⁴. Com efeito, para Hegel, o espírito jamais recomeça do nada (o ponto de partida é sempre a culminação do desenvolvimento anterior) e a superação tem em vista uma nova imediação. O racional (o efetivo) não é abstraído do objeto, mas posto pela própria razão, que é dialética¹⁵.

Segundo Hegel, a “razão” é um modo superior de pensamento que, de alguma maneira, põe todas essas distinções novamente em movimento e nos conduz à unidade mais abrangente. Isso é o que Hegel denominava de nova síntese, ou seja, o movimento dialético responsável por realizar a nova unificação entre a autonomia moral com a grande corrente da vida que há em nós e fora de nós, em um nível superior, isto é, com a incorporação da razão (por meio da razão). E esta é a grande diferença entre Hegel, como salienta Taylor, e os demais intelectuais de sua geração romântica. Ele não abandonou a construção de um projeto que permitisse que essa síntese fosse alcançada, fundamentalmente, por meio da razão.

A questão que tanto intriga Hegel, e Taylor demonstra isso muito bem, é o fato de a moralidade ser tratada como uma determinação a parte, por isso ele se preocupa tanto em introduzir uma objetividade na subjetividade, no sentido de como passar do âmbito da pura valoração moral para os fatos do mundo. A moralidade não pode mais ser tratada como incondicionada, mas antes como um momento da ciência do todo. Ao aparecer como um momento, a moralidade adquire realidade diante da unidade mais profunda da determinação na própria exposição do todo. Ou seja, ao abrir mão da ambição de tentar ser absoluta (incondicionada), a moralidade¹⁶ encara a condição de momento na totalidade, para assim superar a insuficiência em relação à determinação do justo e passar a dividir com o momento seguinte, isto é, com a *Sittlichkeit*, tal tarefa.

Com efeito, se retornarmos à *Enciclopédia* (assim como o faz Taylor), percebemos a contundente distinção que Hegel realiza entre as vertentes da moralidade e da eticidade. Segundo ele, “a determinidade da vontade está assim posta no interior [...] moral que aqui tem o sentido de uma determinação da vontade, na medida em que ela está no interior da vontade” (Hegel, *ECF*, 1995, §503). Enquanto que “a eticidade é a plena realização do espírito objetivo, a verdade do espírito subjetivo e do espírito objetivo mesmos” (Hegel, *ECF*, 1995, § 513)¹⁷.

Para Hegel, “a moralidade objetiva (*Sittlichkeit*) é a ideia da liberdade enquanto Bem¹⁸ vivo. Ela é o conceito de liberdade que se converteu em mundo existente em função da natureza da consciência de si” (Hegel, *PR*, 1955, §142). Ou, dito de outra maneira, “a eticidade é a *idéia da liberdade* enquanto Bem vivo, que tem na consciência de si seu saber, seu querer e, graças ao agir desta, sua efetividade, do mesmo modo que a consciência de si tem, no ser ético, tanto sua base que é em si e para si quanto seu fim motor – [a eticidade é] o *conceito da liberdade transformado em mundo aí-presente e natureza da consciência de si*” (Hegel, *PR*, 1955, § 142).

A eticidade é, com efeito, uma objetividade vivida por sujeitos singulares, a identidade destes constituindo-se na relação viva que eles têm com esta totalidade objetiva, a qual, reciprocamente, existe apenas pela ação deles e graças a suas disposições interiores. Ela coincide, portanto, com o espírito objetivo em sua totalidade. Isso permite à Taylor concluir que:

Tal noção transfere o centro de gravidade, por assim dizer, do indivíduo para a comunidade, que é vista como o *locus* de uma vida ou subjetividade, das quais os indivíduos são fases. A comunidade é uma corporificação do *Geist*, e uma corporificação mais total, mais substantiva que o indivíduo (Taylor, 2005, p. 110).

O indivíduo é concebido, então, como dependente, em sua consciência e em seu ser, das “instituições éticas” (Família, Sociedade Civil e Estado), produto das ações humanas. Dessa forma, as instituições, sempre consideradas históricas por Hegel, são as verdadeiras instâncias de universalização das vontades imediatas, pois é através da adesão às instituições que o sujeito individual se liberta da particularidade de seus impulsos e de suas opiniões¹⁹. Isto é, a passagem da *Moralität* para a *Sittlichkeit* é também a busca por uma *Sittlichkeit* efetiva, com base num conteúdo substancial (as leis e as instituições). Neste sentido, as instituições são reconhecidas pelo sujeito, “consciente-de-si”, pois são suas também.

O conceito de eticidade (*Sittlichkeit*) permite a Hegel atualizar a unidade da subjetividade moral e da objetividade do direito, porque nela, a substância manifesta-se, enfim, em seu movimento de liberdade. A *Sittlichkeit* é a "substância" concreta da liberdade subjetiva, reconhecida nos costumes e hábitos de um povo, que, para atingir a sua plena realização, percorre o momento “imediato ou natural” da família, mas "desvanece na perda da sua unidade" (Hegel, *PFD*, 2003, p. 157), dando surgimento à sociedade, momento onde os indivíduos livres procuram suprir as suas carências, preservando, por meio da "constituição jurídica", a sua segurança e propriedade; porém, só no Estado este conceito encontra a sua plenitude²⁰.

Para Hegel, o ético tem conteúdo fixo, que é por si necessário, e uma existência que se eleva acima da opinião subjetiva é a firmeza com que mantém as leis e as instituições existentes em si e por si (Hegel, *PR*, 1955, §144). Essas determinações éticas (leis e instituições) são resultado da própria atividade das vontades objetivas com base no princípio de que a vontade só reconhece como seu o que está de acordo com sua consciência. Por isso, "a substância ética, suas leis e forcas têm por uma parte, enquanto objeto, condição de ser, no sentido mais elevado da independência infinitamente mais forte que o ser da natureza" (Hegel, *PR*, 1955, §146).

A efetivação da liberdade é alcançada, portanto, na realização da ideia de *Sittlichkeit*, principalmente no conceito de Estado, pois o bem é, para Hegel, a liberdade realizada, a absoluta finalidade última do mundo. É nesse sentido que a *Sittlichkeit* estabelece à consciência moral o conteúdo sob a forma objetiva de um sistema de leis e princípios.

Portanto, para Taylor, a ideia hegeliana de que uma vida ética (*Sittliches Leben*) está além do indivíduo – ou seja, que o indivíduo é apenas parte constitutiva desta vida – sustenta-se, justamente, porque a existência de uma comunidade torna possível a

emergência das condições de possibilidades para a constituição desse mesmo indivíduo; melhor dizendo, o indivíduo não pode existir única e exclusivamente a partir de si mesmo, visto que ele não possui a capacidade de se autoconstituir de maneira isolada e independente da comunidade em que vive.

1.3 A Substância Ética

Segundo Taylor, Hegel utiliza vários termos para caracterizar a relação do homem com a comunidade. Sendo, um dos mais comuns, o emprego do termo *substância*^{21,22}. Vale dizer, para Hegel, o Estado²³ (*Staat*), ou o povo, é a *substância* dos indivíduos. Tal ideia, segundo bem nos aponta Taylor, pode ser encontrada de forma expressamente clara na *Enciclopédia*.

A substância que se sabe livre, na qual o ‘*Dever-se*’ absoluto é também *ser*, se efetiva como um espírito de um povo. A ruptura abstrata desse espírito é a individuação em pessoas, de cuja existência independente o Espírito é o poder e a necessidade internos. Mas a pessoa como inteligência pensante conhece essa substância como sua própria essência – nesta convicção (*Gesinnung*), deixa de ser um mero acidente dela –, antes, a vê como sua meta final e absoluta existente na realidade, como algo que é alcançado aqui e agora, ao passo que, ao mesmo tempo, a produz por meio de sua atividade, mas como algo quem, com efeito, simplesmente é (Hegel, *EG*, § 514, *apud* Taylor, 2005, p. 110).

Observa-se nesta citação, principalmente em sua parte final, que Hegel realiza uma importante referência à característica básica da *Sittlichkeit*, qual seja, “o fato de que ela provê uma meta que, ao mesmo tempo, já está realizada, que é ocasionada e, contudo, é” (Taylor, 2005, p. 110). Noutras palavras, isso significa que a comunidade para Hegel, além de ser essência, é também meta final para os indivíduos; ou seja, os indivíduos somente podem constituírem-se e realizarem-se na comunidade. Para Taylor,

a noção que está por trás de “substância” e de “essência” é a de que os indivíduos são o que são somente por seu pertencimento a uma comunidade. Tal ideia é apresentada numa passagem de *VG*: ‘Tudo o que o homem é, ele deve ao Estado, somente nele o homem pode encontrar sua essência. Todo o valor que um homem possui, toda realidade espiritual, ele possui somente por meio do Estado’ (111). Ou, mais diretamente: ‘o indivíduo é um indivíduo nesta substância [...] Nenhum indivíduo pode ir além [do Estado]; ele certamente pode separar-se de outros indivíduos particulares, mas não do *Volkgeist*’ (p. 59-60) (Taylor, 2005, p. 111).

Segundo Taylor, a noção que está por trás da “meta final” (*Endzweck*) parece causar uma distorção da perspectiva hegeliana, uma vez que ela “parece implicar que os indivíduos existem somente para servir ao Estado como a um Moloch desapiedado”

(Taylor, 2005, p. 111). Esta noção pode ser interpretada, por exemplo, ao lermos uma interessante passagem da *PR*, onde Hegel nos dirá que “a unidade substancial é um fim impassível e absoluto em si mesmo, no qual a liberdade alcança seu direito supremo. Por sua vez, este fim último tem o direito supremo em face do indivíduo, cujo dever supremo é ser membro do Estado” (Hegel, *PR*, 1955, § 258). Entretanto, para Taylor, tal leitura incorre em um sério erro de distorção da filosofia de Hegel, uma vez que o pensar hegeliano nega que o Estado exista somente para os indivíduos. Isso significa a completa rejeição da apregoada perspectiva utilitarista²⁴ iluminista de que o Estado tem apenas uma função instrumental, de que os fins a que ele tem de servir são os dos indivíduos (Taylor, 2005, p. 111). A passagem a seguir é-nos esclarecedora quanto a isso:

O Estado não existe para o bem dos cidadãos, poder-se-ia dizer que ele é o objetivo e os cidadãos, seus instrumentos. Mas esta relação de fins e meios é inteiramente inapropriada aqui, pois o Estado não é algo abstrato, contrários aos cidadãos, em lugar disso, os cidadãos são momentos, como na vida orgânica, na qual nenhum membro é fim ou meio. [...] A essência do Estado é a vida ética [*die sittliche Lebendigkeit*] (Hegel, *VG*, 1955, p. 112, *apud* Taylor, 2005, p. 111).

Neste sentido, como nos propõe tal passagem, vemos que o Estado (entendido como a comunidade) possui uma vida superior, isto é, uma existência mais substancial que a simples noção de um indivíduo isolado e circunscrito em sua particularidade. Vale dizer, “o indivíduo não serve a um objetivo separado de si; em vez disso, ele serve a um objetivo mais amplo que é o fundamento de sua identidade, pois ele só é quem é no contexto dessa vida mais ampla” (Taylor, 2005, p. 111 e 112).

Segundo Hegel²⁵, “o Estado é a realidade em ato da Ideia moral objetiva...” (Hegel, *PFD*, 2003, p. 257). A liberdade tem aqui o seu “valor supremo”, o indivíduo como “membro deste Estado tem objetividade, verdade e moralidade” (Hegel, *PFD*, 2003, p. 258). Este Estado racional realiza de fato a liberdade subjetiva individual, conciliada com o todo, e o momento da harmonia e da adequação da vontade particular com a vontade universal na forma do Estado (*Staat*), pois ele é “um fim próprio absoluto, imóvel” (Hegel, *PR*, 1955, §258).

A filosofia hegeliana acrescenta, afirma Taylor, à noção de comunidade como vivente a noção da comunidade como “consciência de si”. E esta ideia, juntamente com o emprego das palavras *Geist* e *Volksgeist*²⁶, que conferiu a noção de que a comunidade ou o Estado, em Hegel, são um superindivíduo. Ora, o que nos é fundamental

compreender é que, na filosofia hegeliana, o uso do termo *Geist* confere-nos a ideia de que este, em última instância, é maior que o indivíduo, principalmente quando este último é pensado de maneira isolada e atomista (fato impensável para Hegel). Entretanto, o *Geist* somente possui existência por meio da articulação dos sujeitos individuais concretos. Assim, ele não se mostra um sujeito corporificado como estes últimos, mas a expressão da racionalidade dos mesmos. Contudo, quando pensamos num ser humano é fundamental concebê-lo como um ser que pode, antes de mais nada, “pensar, sentir, decidir, emocionar-se, reagir, estabelecer relações com outros, e isto implica uma linguagem, um conjunto correlato de maneiras de experimentar o mundo, de interpretar os sentimentos, de compreender relações com os outros, com o passado, com o futuro, com o absoluto, e assim por diante” (Taylor, 2005, p. 112).

Isso significa que pensar o indivíduo requer uma tarefa ampla e complexa, pois ele se encontra inserido em uma realidade cultural, simbólica, histórica, política e social muito maior que ele mesmo. Vale dizer, é impossível pensar o indivíduo, enquanto indivíduo, fora da comunidade, ou seja, fora do contexto que fornece as condições para que ele se constitua como tal²⁷. Por isso Taylor irá nos dizer que a identidade “é a maneira particular como o indivíduo situa a si mesmo neste mundo cultural” (Taylor, 2005, p. 112).

O argumento hegeliano que pensa o indivíduo inserido em uma vida mais ampla que ele mesmo, ou seja, no Estado, como observa Taylor, estrutura-se a partir do pressuposto de que uma linguagem, bem como o conjunto correlato de distinções subjacentes a nossa experiência e a nossa interpretação (do mundo e de nós mesmos), é algo que somente pode desenvolver-se e sustentar-se numa comunidade. Quer dizer, “nós só somos o que somos como seres humanos dentro de uma comunidade cultural” (Taylor, 2005, p. 113). Neste sentido, mesmo que um indivíduo deixe uma dada sociedade após ter-se desenvolvido amplamente nela, é possível que ele ainda mantenha alguma coisa vinculada a esta comunidade – como comportamentos, valores, regras, hábitos alimentares, etc. Claro que, cabe ressaltar, tais atitudes somente tornar-se-ão concretizáveis desde que a atual comunidade, na qual se situa, forneça-lhe condições para que isto ocorra, pois não fará o menor sentido que o indivíduo deseje manter o seu hábito de alimentar-se com uma determinada iguaria se a comunidade atual não a fornece. Entretanto, em um mundo cada vez mais globalizado (mercantil e economicamente, principalmente) tornar-se mais eminente a possibilidade de concretização dos mais diversificados desejos, visto que as diversas formas de

importação e aquisição (via internet, inclusive), viabilizam a concretização desses tramites, o que não seria possível há algumas décadas atrás. Mas, como aponta o canadiano, mesmo assim os emigrantes, todavia, não podem viver sua cultura em plenitude, pois, de alguma forma, sempre serão forçados a assimilar algo dos costumes e tradição da nova sociedade na qual ingressam.

Dessa forma, tange-nos compreender que a vida de uma linguagem e de uma cultura “é uma vida cujo *locus* é mais amplo que o do indivíduo; e isso ocorre na comunidade. Assim, o indivíduo possui sua cultura, e, por conseguinte, sua identidade ao participar dessa vida mais ampla” (Taylor, 2005, p. 113). Dito de outra maneira, isso significa que:

Quando eu digo que uma linguagem e as distinções correlatas só podem ser sustentadas por uma comunidade, não estou pensando apenas na linguagem como meio de comunicação, como se nossa experiência pudesse ser inteiramente privada e precisasse apenas de um médium público para ser comunicada de um indivíduo para outro. Antes, o fato é que nossa experiência é o que é – é, em parte moldada – pela maneira como a interpretamos, e isso tem muito a ver com os termos que estão disponíveis para nós em nossa cultura. Mas há ainda mais: muitas de nossas mais importantes experiências seriam impossíveis fora da sociedade, pois estão relacionadas a objetos que são sociais, tais como, por exemplo, a experiência de participar num rito, ou de tomar parte na vida política de nossa sociedade, ou de exultar com a vitória do time de casa, ou do luto nacional por um herói morto, e assim por diante. Todas essas experiências e emoções têm objetos que são essencialmente sociais e não existiriam fora da (desta) sociedade (Taylor, 2005, p. 113).

Ora, isso nos leva a concluir, juntamente com Taylor, que a cultura que expressa-se e vive numa sociedade, de alguma forma, molda a experiência privada dos indivíduos, além de possibilitar a constituição das suas experiências públicas que, por sua vez, mostra-se integrada e em contínua e profunda interação com a experiência privada destes mesmos indivíduos. Por isso, a forma declarativa emitida na expressão “uma cultura é uma vida cujo *locus* é mais amplo que a do indivíduo” não se mostra uma argumentação exorbitante, justamente porque, esta proposição, não afirma nada de extravagante além daquilo que em si enuncia, ou seja, que “nós somos o que somos em virtude de participar da vida mais ampla de nossa sociedade” (Taylor, 2005, p. 113).

Entretanto, compreender a complexidade e riqueza dessa perspectiva hegeliana não confere-nos uma garantia suprema de que o indivíduo não apresente-se no mundo de forma alienada – principalmente a partir do momento em que a experiência pública/política deixe de fazer-lhe sentido e suas ações percam a dimensão simbólica da expressão em comunidade. Hegel, como esclarece Taylor, não era ingênuo quanto a isso, até porque não devemos esquecer-nos que Hegel foi um dos primeiros a voltar-se

para uma elaboração de uma teoria da alienação – da qual, inclusive, a filosofia de Karl Marx é fortemente devedora. Ou seja, a relação inevitável do sujeito com sua cultura é, sim, passível de alienação, visto que, para Hegel,

os objetos da experiência pública – cerimônias, festas, eleições etc. – não são como os fatos da natureza, pois não são inteiramente separáveis da experiência a que dão origem. Eles são parcialmente constituídos pelas ideias e interpretações subjacentes a eles. Uma dada prática social, como votar na *ecclesia*, ou numa eleição moderna, é o que é em virtude de um conjunto de ideias e sentidos entendidos em comum, pelos quais o depósito das pedras numa urna ou o assinalar em pedaços de papel constituem numa tomada de decisão social (Taylor, 2005, p. 114).

Vale dizer, o indivíduo, enquanto tal, encontra-se lançado e permeado por uma rede de relações sociais, laços simbólicos, práticas e hábitos culturais que o atravessam, constituindo sua identidade e o sentido de suas ações. Não sem razão que desconsiderar tais contextos e práticas inerentes a uma comunidade, como o faz a perspectiva atomista, significa realizar uma dissolução dos vínculos sociais – condição de possibilidade de uma verdadeira *Paidéia*²⁸ do homem, pois “só na *polis* se pode encontrar aquilo que abarca todas as esferas da vida espiritual e humana e determina de modo decisivo a forma da sua estrutura” (Jaeger, 1979, p. 98). Assim,

(...) podemos pensar nas instituições e práticas de uma sociedade como um tipo de linguagem na qual suas ideias fundamentais se expressam, mas o que é “dito” nesta linguagem não são ideias que poderiam estar nas mentes de apenas alguns indivíduos, mas, antes, elas são comuns a uma sociedade por estarem imbuídas em sua vida coletiva, nas práticas e instituições que pertencem à sociedade inseparavelmente. Nestas, o espírito da sociedade é, em certo sentido, objetivado. Elas são, para usar os termos de Hegel, “espírito objetivo” (Taylor, 2005, p. 114 e 115).

Não há como escapar disso, ou seja, ao levarmos tal pressuposto à suas últimas consequências, é absurdamente contraditório e insustentável pensar o indivíduo enquanto um ente que se constitui fora ou independentemente da sociedade na qual se situa. Norbert Elias²⁹, por exemplo, parece expressar um pouco dessa perspectiva quando nos diz que, em virtude da inerradicável interdependência das funções individuais, os atos de muitos indivíduos distintos – e isso especialmente em uma sociedade tão complexa quanto a nossa – precisam vincular-se ininterruptamente, formando longas cadeias de atos, para que as ações de cada indivíduo cumpram suas finalidades. Assim cada pessoa, mesmo que em sua singularidade, está realmente presa, isto é, está presa por viver em permanente dependência de outras; ela é um elo nas cadeias que ligam outras pessoas, bem como todas as demais, direta ou indiretamente, são elos nas cadeias que a prendem. Por sua vez, essas cadeias não são visíveis e

tangíveis, como grilhões de ferro. Elas são mais elásticas, mais variáveis, mais mutáveis, porém não menos reais e, decerto, não menos fortes.

Como vemos, as instituições e as práticas culturais compõem a vida pública de uma sociedade. Sem elas, o indivíduo simplesmente deixa de possuir as bases que sustentam as suas ações. Daí a importância das normas, entendendo essas como uma das fontes para a manutenção da vida pública e da sociabilidade. Como nos lembra Taylor, em uma sociedade existem normas implícitas, cuja sobrevivência as instituições e as práticas culturais exigem. Neste sentido, “as normas da vida pública de uma sociedade são o conteúdo da *Sittlichkeit*” (Taylor, 2005, p. 114). A partir disso, fica mais fácil e inteligível

(...) entender melhor o que Hegel quer dizer quando fala das normas ou fins da sociedade como sendo sustentados por nossa ação, e, contudo, como já estando ali, de modo que o membro da sociedade “os produz por meio de sua atividade, mas como algo que, pelo contrário simplesmente é” (EG, p. 514). Essas práticas e instituições são mantidas apenas pela atividade humana presente, e têm de ser, pois somente a prática define qual norma nossa ação futura deve buscar sustentar (Taylor, 2005, p. 115).

Como exemplo paradigmático dessa ocorrência, Taylor cita as cidades-estados gregas que, em seu apogeu, ainda não possuíam uma formulação teórica a respeito da norma, segundo o próprio Hegel argumentava. Por esta razão Hegel dizia que o ateniense agia, “por assim dizer, com base no instinto” (Hegel, VG, 1955, p.115), ou seja, “sua *Sittlichkeit* era uma *segunda natureza*” (Taylor, 2005, p. 115, grifo nosso). Isso significa: ainda que exista uma teoria, conforme destaca o canadiano, ela não pode substituir a prática como critério, pois é improvável que qualquer formulação possa traduzir inteiramente o que está envolvido numa prática social³⁰.

Portanto, diferentemente de uma sistematização racionalista nos moldes kantianos, o homem não necessita de formulações *a priori* da moralidade³¹, visto que esta nos é dada socialmente, segundo relações intersubjetivas. Assim, a sociedade vive continuamente no indivíduo e este, por sua vez, encontra-se nela arraigado³². Por isso a individualidade do homem não se constitui em contraposição à universalidade, nem se faz sem ela, pois o indivíduo somente se afirma como tal no seio de uma comunidade de homens livres e iguais. Nas palavras do próprio Taylor:

As sociedades referem-se a formulações teóricas “de valor” como suas normas, e não a práticas, quando tentam encontrar um modelo não realizado, por exemplo, “construir o socialismo” ou tornar-se plenamente “democráticas”. Mais tais objetivos estão, evidentemente, no domínio da *Moralität*. A *Sittlichkeit* pressupõe que as práticas vivas sejam uma “formulação” adequada das normas básicas, ainda que, no caso-limite da

filosofia do Estado moderna, Hegel veja a formulação teórica como concomitante. Por conseguinte, vemos a importância da insistência de Hegel em que o fim buscado pela ética suprema já está realizado. Isso significa que as normas supremas serão descobertas no real, que o real é racional, e que devemos repelir tentativas quiméricas de constituir uma nova sociedade a partir de um projeto (Taylor, 2005, p. 115).

A ideia, portanto, que primeiramente devemos elaborar um determinado projeto para colocá-lo em prática somente na posteridade – como se o mundo da vida (*Lebenswelt*) presente na comunidade pudesse verdadeiramente concretizar-se, em sua plenitude, somente a partir do estabelecimento de uma formulação teórica *a priori* transcendental da moral, dos costumes e das práticas presentes na vida pública – é, como vimos, fortemente criticada por Hegel. Em uma passagem exemplar, citada por Taylor, o filósofo alemão confere-nos o tom de sua crítica ao dizer que se opõe àqueles que sustentam

que uma filosofia de Estado [...] [tem] [...] a tarefa de descobrir e promulgar uma nova teoria. [...] Ao examinar esta ideia e a atividade em conformidade com ela, poderíamos supor que jamais existiu no mundo nenhum Estado ou constituição, mas que, no presente, [...] temos de começar tudo novamente desde o início, e que o mundo ético esteve apenas esperando pelos atuais projetos, provas e investigações (Hegel, *PR*, 1955, Prefácio, p. 4, *apud* Taylor, 2005, p. 116).

Essa crítica torna-se ainda mais inteligível e contundente se compreendemos que o *logos* hegeliano, ao perseguir a conciliação entre a subjetividade e o *ethos*, envolve o indivíduo na necessidade do Todo – pois o “verdadeiro é o todo” –, de sorte que a “doutrina dos deveres”, à qual corresponde a ordem das virtudes do indivíduo, é logicamente uma determinação da eticidade substancial ou é um momento da Razão universal que se desdobra dialeticamente como Espírito objetivo³³. Por isso, na esteira do pensamento hegeliano, Taylor nos dirá que

a vida mais feliz e não alienada para o homem, da qual desfrutaram os gregos, é aquela em que as normas e os fins expressos na vida pública de uma sociedade são os mais importantes pelos quais seus membros definem sua identidade como seres humanos, pois então a matriz institucional na qual eles não podem deixar de viver não é sentida com estranha. Antes, é a essência, a “substância” do eu (Taylor, 2005, p. 116).

Dessa maneira, vemos que o movimento do pensamento hegeliano conduz à mediação dialética daquilo que o pensamento moderno separou, ou seja, a contraposição entre interioridade (moralidade) e a exterioridade (eticidade). Para Hegel, não se pode separar o indivíduo da comunidade, pois isso levaria a uma ruptura da fundamental ligação que faz como que ambos sejam momentos de uma mesma totalidade. Numa

passagem da *Fenomenologia do Espírito*³⁴ esta noção torna-se evidente quando Hegel nos diz que “no espírito universal, todo homem tem certeza de si, a certeza de que não encontrará na realidade existente nada senão ele mesmo” (Hegel, *PhG*, 1952, p. 258). Dessa forma, uma vez que a substância é sustentada pela atividade dos cidadãos, estes a vislumbram como sua obra. Por esse motivo Hegel argumenta que “essa substância é também o trabalho [*Werk*] universal, que cria a si mesmo por meio da ação de cada um e de todos como sua unidade e igualdade, pois é ser-para-si [*Fürsichsein*], o eu, o ato de fazer” [*das Tun*] (Hegel, *PhG*, 1952, p. 314).

Isso implica em dizer que viver em um Estado com tais características é viver livremente, é viver a liberdade efetivada racionalmente pelos membros da comunidade. Dessa maneira, a suposta oposição que poderia existir entre a necessidade social e a liberdade individual simplesmente desaparece. O processo de libertação, que constitui o cerne da vida humana, enquanto conquista da humanidade do homem, é um processo de superação da parcialidade; a gênese do homem coincide com a gênese de sua sociabilidade. Nas palavras de Hegel, o racional é necessário “como aquilo que pertence à substância, e nós somos livres na medida em que o reconhecemos como lei e o seguimos como a substância de nossa própria essência; a vontade objetiva e a vontade subjetiva são então reconciliadas e formam um único e mesmo todo sereno” (Hegel, *VG*, 1955, p. 115 *apud* Taylor, 2005, p. 116).

A sociedade contemporânea, no entanto, é marcada por um contínuo e crescente esvaziamento do sentido das ações no mundo ético/político. Cada vez mais os indivíduos sentem-se desmotivados e isolados em suas condutas. Dejours³⁵, por exemplo, nos diz que a atualidade é marcada pela existência de um “sofrimento ético” que corresponde à traição de ideais e valores apreendidos com nobres (aprovadores e perpetuados pela tradição); valores estes que atravessam os indivíduos em todos os âmbitos de sua vida. Já Bauman³⁶ relata que uma imediata fluidez, fragilidade e transitoriedade em construção marcam todas as espécies de vínculos sociais que, uma década atrás, combinaram-se para construir um arcabouço duradouro e fidedigno dentro do qual se pôde tecer com segurança uma rede de interações humanas.

Ora, quando isso ocorre, cria-se a condição *sine qua non* para a instauração da alienação, visto que, os objetivos, as normas ou os fins que definem as instituições e práticas comuns passam a parecer irrelevantes ou até monstruosos. Taylor cita a Espanha como um exemplo desta contradição, pois, oficialmente, este país permanece católico, mas, por conseguinte, a maioria da população mostra-se veementemente

anticlerical. Ou seja, quando o Estado apresenta-se de forma distorcida mediante as práticas culturais que o sustentam, a insatisfação e o sentimento de inadequação irrompem nos membros da comunidade. Daí a importância de levar-se em consideração, as práticas efetivas, os discursos construídos e o imaginário social³⁷ que permeia e sustentam as ações dos indivíduos nos diferentes espaços da esfera pública³⁸.

Isso nos aponta, portanto, a necessidade do Estado representar, de fato, as práticas reais que são efetivadas pelos seus membros, pois, somente assim, eles sentir-se-ão reconhecidos e, ao mesmo tempo, reconhecer-se-ão como pertencentes, verdadeiramente, a esse Estado. Caso contrário, as ações dos indivíduos serão experimentadas nos moldes de um completo niilismo³⁹ ético-político, pois destituídas de significados. Nos dizeres de Taylor, o que se percebe é que “as práticas democráticas da sociedade ocidental parecem hoje estar passando por algo semelhante à segunda derrocada. Muitas pessoas não mais aceitam a legitimidade das votações e correspondentes instituições, eleições, parlamentos etc. como veículos de decisão social” (Taylor, 2005, p. 117).

Por isso Taylor nos dirá que nenhuma decisão pode ser sustentada como uma decisão social real quando não se chegou a ela por meio de uma discussão plena e intensa na qual todos os participantes estiveram perfeitamente conscientes do que estava em jogo. Se isso ocorre, “as decisões tomadas por representantes eleitos são rotuladas como logros, como manipulações mascaradas de consenso” (Taylor, 2005, p. 117).

É interessante notar que, na atualidade, segundo ocorre no desenvolvimento do cenário político das sociedades ocidentais, configura-se um contexto propício para o afloramento e a perpetuação do individualismo como forma de atuação e reconhecimento dos indivíduos no mundo. Vale dizer, o individualismo começa, como afirma Hegel em *VG*, “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” (Taylor, 2005, p. 117).

Atualmente, a força desse tipo de pensamento (eminentemente individualista) pode ser encontrada na teoria social do liberalismo. Segundo Taylor⁴⁰, existe hoje uma família de teorias liberais que tornou-se muito popular (para não dizer dominante) principalmente no mundo anglófono. Seus principais representantes são John Rawls⁴¹, Ronald Dworkin⁴², Thomas Nagel⁴³ e T. M. Scanlon⁴⁴. Enquanto defensores de uma perspectiva individualista-atomista eles acreditam (e estes são fortes pontos da crítica de

Taylor) que em (a), a ordem da explicação, pode-se e deve-se explicar ações, estruturas e condições em termos das propriedades dos constituintes individuais; e em (b) a ordem da deliberação, pode-se e deve-se explicar aos bens sociais em termos de concatenações de bens individuais. Isso significa que eles concebem a sociedade simplesmente como uma associação de indivíduos, cada um dos quais tem uma concepção de uma vida boa e válida e, correspondentemente, um plano de vida. A função da sociedade, então, deve ser facilitar esse plano de vida o máximo possível e seguir algum princípio de igualdade⁴⁵.

Isso ocorre porque o indivíduo deixa de definir sua identidade primordialmente com base na experiência da vida pública em sociedade – experiência essa que lhe confere a efetivação dos vínculos sociais e que também torna possível o desenvolvimento de relações societárias mais profundas⁴⁶. Ou seja, sem a presença do outro e do convívio em sociedade, torna-se impossível que o ser humano se desenvolve e adquira todas as suas potencialidades enquanto um ser de relação, de linguagem e, além disso, dotado de ricas dimensões simbólicas. Hoje, ao contrário disso,

(...) 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. Caso essa experiência tente fazer valer sua reivindicação da antiga centralidade, o indivíduo entra em conflito com ela e tem de combatê-la (Taylor, 2005, p. 117 e 118).

Para Taylor⁴⁷, a contemporaneidade é caracterizada por perpetuar a cultura individualista e isto em suas três vertentes: valorização da autonomia; atribuição de um papel importante à auto-expressão, em particular o sentimento; e sua visão de bem viver, em geral, implica envolvimento pessoal. Como consequência, essa cultura formula, em sua linguagem política, as imunidades devidas às pessoas em termos de direitos subjetivos; e devido à sua tendência igualitária, concebe esses direitos como universais.

Ora, a cultura moderna desenvolveu concepções de individualismo que retratam o ser humano 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 e desconsidera⁴⁸. Por isso, a filosofia de Hegel tornou-se hoje tão difícil de ser compreendida, chegando, muitas vezes, até a soar como um absurdo ou como um delírio intelectual. Isto porque, numa perspectiva atomista-individualista de sociedade é, de fato, impossível conceber um

pensamento nos cânones hegelianos. Mas essa é a enorme tarefa a que se propôs Charles Taylor: repensar a filosofia de Hegel a fim de vislumbrar alternativas possíveis para a superação os conflitos sociais, políticos, econômicos e culturais nos quais todos nós, de uma forma ou de outra, encontramos-nos imersos.

1.4 A História e o Absoluto

A relação do homem com a história, segundo Hegel, pode ser considerada um desdobramento de sua relação com a cultura. Na verdade, Hegel vê na história o “progresso na consciência da liberdade”, ou o ser histórico do homem como constitutivamente o seu ser livre, em sua progressiva manifestação⁴⁹. Entretanto, esta história não deve ser pensada filosoficamente em seu transcurso linear segundo a ordem do tempo empírico. Este não é senão a figura da progressão dialética que se dá na ordem do Conceito⁵⁰. Vale dizer, em sua situação mais radical, o homem é pensado como ser-no-tempo; não simplesmente no tempo físico do mundo, mas no tempo dialético que articula a cadência da história e no qual se manifesta não só o sentido da vida humana, mas a própria vida do Absoluto⁵¹.

Segundo Taylor, o fato da racionalidade ser algo que o homem conquiste, em vez de ser algo com que ela já começa desde o ponto de partida, significa que o homem possui uma história. Quer dizer, para chegar à clareza

o homem tem de abrir caminho, com empenho e esforço, entre os diversos estágios de consciência inferiores e mais distorcidos. Ele começa como um ser primitivo e tem de adquirir cultura e entendimento lenta e dolorosamente. Isso não é um infortúnio accidental, pois o pensamento ou a razão só podem existir num ser vivo, mas os processos de vida em si são inconscientes e dominados pelo impulso irreflexivo. A realização do potencial de vida consciente, portanto, requer esforço, divisão interna e transformação ao longo do tempo, e podemos ver que essa transformação ao longo do tempo envolve mais que a ascensão numa hierarquia de modos de consciência – requer também que o homem lute com seus impulsos e conforme sua vida de modo a modelar o impulso numa cultura capaz de expressar as exigências da racionalidade e da liberdade. A história humana é, portanto, também a ascensão numa escala de formas culturais (Taylor, 2005, p. 34).

Claro que ao conceber tal perspectiva, Hegel acaba por conferir-nos uma concepção de homem que se desenvolve mediante a ocorrência de três momentos, dialeticamente articulados: o momento do Espírito subjetivo (indivíduo), que passa necessariamente para o momento do Espírito objetivo (a cultura ou a história), no qual tem a sua verdade e que, por conseguinte, passa para o momento do Espírito absoluto (a

Ideia) que expressa-se, por sua vez, como Arte, Religião e Filosofia – no qual tem sua verdade absoluta⁵².

Neste sentido, o pensamento de Taylor parece-nos aqui encontrar um ponto nodal com a perspectiva de Vaz⁵³ (aliás, magistralmente sempre bem articulada), uma vez que este nos diz, assim como Taylor, que o fazer-se do Absoluto é, para Hegel, um ideal. Assim, o Absoluto deve revelar-se necessariamente ao termo de uma dialética em que a expressão dos objetos mostra uma essencial inadequação com o dinamismo intencional da consciência; em que, portanto, a intenção da consciência transpassa, por assim dizer, a expressão objetiva circunscrita ao horizonte do mundo para referir-se ao Absoluto que funda a consciência e o mundo, suprimindo dialeticamente a sua oposição.

Ora, nestes moldes, somente um processo dialético, nos cânones hegelianos, é capaz de conduzir-nos ao Absoluto verdadeiro, entendendo por verdadeiro o absoluto cuja *presença* na estrutura da consciência se identificará com a *exigência* mesma que impõe ao homem assumir seu ser como *ser histórico*, isto é, como ser criador de si mesmo e de seu mundo⁵⁴. Vale dizer, a consciência somente se torna espírito com a eticidade (*Sittlichkeit*). E o espírito, por sua vez, é dado como liberdade absoluta; ele é a autoconsciência que abarca a si própria, de modo que a certeza de si mesmo é a essência⁵⁵ de todas as massas espirituais, e do mundo real e do supra-sensível. Entretanto, deve-se ressaltar que toda mudança espiritual requer uma mudança da expressão corpórea relevante. Neste caso, o Espírito só pode retornar a si por meio da transformação da forma de vida do homem na História⁵⁶.

Mas, todavia, poderíamos nos perguntar o que são essas massas individuais e como elas se diferenciam do Estado? Na terminologia hegeliana, elas são as instituições, as classes sociais, a Igreja, ou seja, todas as formas em que toma corpo a vida do espírito. O Estado, por sua vez, é necessariamente pressuposto aos indivíduos, como a ideia de totalidade de um organismo é pressuposta logicamente às partes⁵⁷. As partes de um organismo só têm sentido no todo, e os indivíduos humanos somente são autenticamente homens no Estado.

Como nos apresenta Taylor, o Estado – tal como ele se inicia na história – é, para Hegel, uma incorporação muito imperfeita do universal. Por isso, um Estado perfeitamente adequado no qual o Espírito precisa retornar a si tem de ser, necessariamente, um Estado plenamente racional. Por isso Taylor nos dirá que Hegel reconstruirá a noção de uma ordem mais ampla à qual pertence o homem. Por

consequente, ele apoia a rejeição moderna de uma ordem da natureza dotada de sentido, como se concebia na Idade Média e no início do renascimento (tais visões da ordem eram vistas como sendo, em última análise, simplesmente dada por Deus). Mas a noção hegeliana de Espírito como liberdade não pode acomodar nada que seja meramente dado. Tudo tem de se derivar, necessariamente, da Ideia, do Espírito e da própria Razão. Portanto, no final, o Espírito tem de rebelar-se contra tudo o que seja meramente dado.

Essa ordem é completamente diversa da ordem da tradição. Não há nela nada que não seja determinado pela própria razão de maneira perfeitamente transparente. Não se trata, portanto, de uma ordem que está além do homem e que ele simplesmente tem de aceitar. Em lugar disso, é uma ordem que provém de sua natureza apropriadamente entendida. Portanto, ela está centrada na autonomia, já que o fato de ser governada por uma lei que emana de si mesma é ser livre. A ordem, por conseguinte, confere um lugar central ao indivíduo racional autônomo (Taylor, 2005, p 105).

Hegel, ao falar sobre a lógica da essência, argumenta que a verdade do ser é a essência⁵⁸. O ser é o imediato, ou seja, aquilo que se apresenta imediatamente à experiência, o dado, por assim dizer. É imediatamente dado que alguma coisa exista, tenha uma qualidade e uma quantidade. A essência, por sua vez, é aquilo que há ali de mais profundo, aquilo que se revelará como a razão daquilo que é dado: o verdadeiro ser, em comparação ao qual o imediato é apenas aparência (*Schein*). A essência não é, portanto, apenas objeto de um conhecimento mais aprofundado, mas é o próprio aprofundar-se do ser. Isto ocorre porque a lógica hegeliana é metafísica, ou seja, ela descreve o desenvolvimento do real, não apenas o desenvolvimento do nosso conhecimento.

Nesse sentido, somente uma forma de atomismo e individualismo radical teria a capacidade de fazer com que as condições dos homens alienados parecessem a norma inevitável pela qual todos deveriam orientar-se, como destaca Taylor. O que seria um absurdo para Hegel, visto que, para ele, o valor dos indivíduos deriva de sua conformidade ao espírito do povo (*Volkgeist*), do fato de que o representem e façam parte de uma das classes nas quais se distribui a atividade do todo. Por isso, a ideia de um *Volkgeist* somente mostrar-se inteligível na medida em que o espírito do povo passa a ser compreendido como aquele que possui suas ideias expressas em instituições comuns, segundo as quais também definem as identidades dos seus membros. Isto significa que o Estado não é senão a expressão e a legitimação efetiva do espírito de um povo.

Antes de tudo, o conjunto de práticas e instituições que constituem a vida pública da comunidade expressa as normas mais importantes, mais centrais para a identidade de seus membros, de modo que eles só se sustentam em sua identidade por meio de sua participação em tais práticas e instituições, que são, por sua vez, perpetuadas por sua participação. Em segundo lugar, a comunidade em questão é o Estado, ou seja, uma comunidade realmente auto-suficiente. E, em terceiro lugar, essa comunidade tem esse papel central em virtude de expressar a Idéia, a fórmula da necessidade racional que subjaz ao homem e ao seu mundo (Taylor, 2005, p. 120).

Para Taylor, esta é uma orientação que advém da forte influência que Hegel obteve do mundo grego, onde “a substância ética”, isto é, a vida do povo, tinha a oposição incluída em sua consciência simples, constituindo esta última uma unidade imediata com sua essência. Ora, a essência era o universal, a vontade do Estado, a qual era imediatamente vivida no costume das consciências individuais, não havendo, por isso, uma oposição entre consciência individual e consciência coletiva.

Contudo, na modernidade, para tornar-se plenamente consciente, o sujeito tem de ser corporificado na vida. Mas, para realizar a perfeição da consciência, ele tem de lutar e superar a propensão natural da vida como um limite, visto que, em vida, esse corpo tem a tendência de conduzir-se ao fluxo da inclinação, do impulso, rumo à unidade irreflexiva dentro dele e com a natureza, ou seja, as condições da existência do sujeito estão em conflito com as exigências de sua perfeição. Entretanto, existir será (como sujeito racional) uma tarefa do espírito subjetivo, que empreende-se na busca da mais perfeita harmonia entre a razão e a liberdade. Com isso, o Estado passa a ser uma expressão real da vida universal que é a corporificação necessária para a visão do Absoluto, pois um Estado racional será aquele que, em sua mais perfeita plenitude,

expresse em suas instituições e práticas as mais importantes ideias e normas reconhecidas por seus cidadãos, e pelas quais estes definem sua identidade. E isso ocorrerá porque o Estado expressa as articulações da Ideia, que o homem racional passa a ver como a fórmula da necessidade subjacente a todas as coisas, que está destinada a assumir consciência de si no homem. De modo que o Estado racional restaura a *Sittlichkeit*, a corporificação das mais elevadas normas numa vida pública vigorante (Taylor, 2005, p. 121).

Por este motivo Taylor nos diz que a filosofia hegeliana recupera o que foi perdido pelos gregos, mas, com a marcada diferença, que ela o faz num nível superior, visto que o Estado verdadeiramente desenvolvido assimilará o princípio da vontade racional individual julgando, com base em critérios universais da razão, o próprio princípio que corroe e que, de maneira indelével, levou a *polis* grega à sua derrocada.

Ora, como vimos acima, o mundo grego era, para Hegel, o mundo da bela liberdade, isto é, da inserção espontânea do indivíduo na vida do Estado, de uma harmonia que ainda não havia sofrido o tormento da consciência racional. Neste sentido, os costumes estavam impressos na individualidade dos membros da *polis* – ou seja, sem a mediação do *logos* (imposto a partir da filosofia socrática). Por isso Hegel considerava que a liberdade que manifestou-se na Grécia Antiga foi a mais bela que existiu na terra.

Por tudo isso, Hegel busca (mesmo que circunscrito no complexo contexto da modernidade), mediante um esforço titânico, reintegrar o indivíduo no cerne do Absoluto. Isso porque, a tensão infinito-finito que subsiste no seio do ato de consciência, enquanto síntese dos momentos de *intenção* e *expressão*, não pode, por conseguinte, ser superada na linha do objeto. Enquanto dinamismo que transcende todo objeto possível, a intenção implica a referência a um Absoluto inobjetivável ('Absoluto' porque a limitação do objeto é que introduz a relatividade na expressão). O Absoluto implicado no dinamismo da intenção só pode ser, portanto, *sujeito*⁵⁹.

É somente na linha da relação intersubjetiva que a consciência-de-si singular poderá libertar a tensão infinita do seu dinamismo, bloqueada pelo mundo dos objetos, abrindo-se à infinitude mesma da consciência. Vale dizer, enquanto *funda* o sujeito singular e a comunidade dos sujeitos em seu desdobramento dialético (relação *reflexiva* e relação *intersubjetiva*), a exigência do Absoluto é a exigência mesma de um sentido ou de uma inteligibilidade a ser dada à história como *criação humana*⁶⁰. Por isso, em última instância, a história é compreendida por Hegel como a justiceira, ou melhor, como tribunal do mundo, pois toda realidade – e nisso a realidade histórica não é diferente – é racional, e assim sendo, ela demonstra que tudo o que ocorre no mundo tem um significado (até o mal) e contribui para o bem, isto é, para a obtenção de um bem superior.

O objetivo da história universal é que o Espírito atinja o conhecimento do que ele realmente é, que ele dê a esse conhecimento uma expressão objetiva [*dies Wissen gegenständlich mache*], realize-o num mundo que está diante dele, em suma, que ele se produza como um objeto para si [*sich als objectiv hervorbringe*] (VG, p. 74). É por isso que o Estado como a suma articulação da sociedade tem algo de divino aos olhos de Hegel (Taylor, 2005, p. 96).

A filosofia de Hegel possui então, por assim dizer, o grande mérito de realizar um imenso esforço intelectual no intuito de, numa perspectiva teleológica, reintegrar o homem à ordem cósmica perdida – entendendo esta última não como algo

absolutamente transcendente (como vislumbravam os gregos, destacadamente Platão), mas como advinda da práxis do homem na comunidade. Nas palavras de Taylor:

Essa integração da individualidade e da *Sittlichkeit* é uma exigência que podemos deduzir da Idéia, mas é também a maneira de Hegel de formular a resposta aos anseios de sua época por unir, de alguma forma, a autonomia moral radical de Kant e a unidade expressiva de *polis* grega. A resposta de Hegel a esse problema foi, como vimos, uma combinação extraordinária e original da aspiração ultramoderna à autonomia e de uma visão renovada da ordem cósmica como o fundamento da sociedade, derivando, poderíamos dizer, a ordem cósmica da própria idéia de autonomia radical, via um deslocamento de centro de gravidade do homem para o *Geist*. Essa síntese era vista por Hegel como a meta da história (Taylor, 2005, p. 121).

O Absoluto, portanto, está presente na tessitura essencial da história: sua posição é exigida pela oposição que permanece na relação intersubjetiva entre a infinitude intencional dos sujeitos que se encontram e a contingência e limitação de sua situação-no-mundo, de sua condição empírica. Ele não se identifica, entretanto, como o processo histórico. Para que seja dialeticamente “superada” a oposição do sujeito e do mundo e a pluralidade espaço-temporal dos sujeitos é necessário que a intenção da consciência vise o Absoluto a um tempo como *imane*nte à consciência-de-si e à relação intersubjetiva (isto é, como fundamento radical do seu ser) e como *transcendente* à limitação real dos sujeitos e à própria contingência do processo histórico.

Assim, uma vez que versamos sobre a leitura que Taylor, ao longo de seus escritos, realizou do pensamento de Hegel, torna-se de fato mais inteligível, a partir do próximo capítulo, discutirmos, com maior acuidade, a perspectiva desenvolvida pela política de reconhecimento, bem como seus possíveis desdobramentos nas atuais formas de organização e mobilização da vida social nas comunidades.

NOTAS

* TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

¹ TAYLOR, Charles. *Opus Cit.*

² TAYLOR, Charles. *Opus Cit.*, p. 91.

³ TAYLOR, Charles. *Opus Cit.*, p. 109.

⁴ Ver ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010. Trad. de Nestor Silveira. Coleção Folha: livros que mudaram o mundo; v. 11.

⁵ Segundo MacIntyre, Aristóteles estava “empenhado em fornecer-nos uma visão de um tipo de vida humana no qual os vários bens específicos estão integrados; uma vez que são apenas as formas institucionalizadas da *polis* que, não apenas na visão de Aristóteles, mas também na visão comum aos gregos cultos, oferecem tal tipo integrado de vida, a compreensão aristotélica do bom e melhor só pode ser uma compreensão do bom e melhor tal como se expressa numa *polis*”. E mais adiante o autor acrescenta que “a *polis* é a comunidade humana aperfeiçoada e concluída através da realização de seu *télos*, e a natureza essencial de cada coisa é o que é quando atinge o seu *télos*. Portanto, é nas formas da *polis* que a natureza humana como tal se expressa, e a natureza humana é o mais elevado tipo de natureza animal”. Dessa forma, “a *polis* é necessária para que haja *areté*, *phrónesis* e *dikaíosyne*. Separado da *polis*, o que poderia ser um humano torna-se um animal selvagem”. In: MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 103, 110 e 111. Trad. de Marcelo Pimenta Marques. Coleção Filosofia.

⁶ Vale lembrar que, para Aristóteles, toda cidade é uma espécie de associação, assim como toda associação se forma tendo como alvo a busca de algum bem. Isto porque o homem só trabalha pelo que ele tem em conta como um bem. Dessa forma, todas as sociedades se propõem algum bem, sobretudo, o bem maior que envolve todas as demais, ou seja, a cidade ou a sociedade política (*Política*. I, I, 1252a 5, 2010, p. 11).

⁷ TAYLOR, Charles. *Opus Cit.*, p. 115.

⁸ De acordo com Inwood, a Ideia para Hegel “não é uma entidade subjetiva ou mental: distingue-se, portanto, de uma representação e não contrasta com ‘REALIDADE’ ou ‘EFETIVIDADE’, exceto na medida em que esta é uma categoria inferior que a ideia envolve e SUPRASSUME. Uma ideia é a plena realização ou efetivação de um CONCEITO (o qual tampouco é uma entidade mental): uma ideia é, assim, verdadeira ou a VERDADE”. In: INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 169. Col. Dicionários de Filósofos.

⁹ Como aponta Taylor “a plena realização do espírito absoluto pressupõe algum desenvolvimento do homem na história. O homem começa como um ser imediato, mergulhado em suas necessidades e em seus impulsos particulares, apenas com a mais nebulosa e primitiva noção do universal. Esta é outra maneira de dizer que o Espírito está inicialmente separado de si mesmo, e tem de retornar a si. Para que o homem chegue ao ponto no qual pode ser o veículo desse retorno, ele tem de ser transformado, tem de submeter-se a um longo cultivo ou formação (*Bildung*)”. In: TAYLOR, Charles. *Opus Cit.*, p. 96.

¹⁰ Assim, segundo Taylor, “ao colocar a *Sittlichkeit* no ápice, Hegel está – conscientemente – seguindo Aristóteles, e ao seguir Aristóteles, segue o antigo mundo grego, pois a última ocasião em que o mundo testemunhou uma *Sittlichkeit* espontânea e indivisa foi entre os gregos”. In: TAYLOR, Charles. *Opus Cit.*, p. 109.

¹¹ Segundo Inwood, para Hegel, a “*Sittlichkeit*, em seu sentido grego, não pode ser restaurada. Mas numa acepção mais abrangente, qualquer sociedade estável requer *Sittlichkeit*, um sistema de normas consuetudinárias aceitas por seus membros”. Por sua vez, “a moderna *Sittlichkeit* deve conciliar a SUBJETIVIDADE moral e a PARTICULARIDADE egoísta, a que a história, neste meio tempo, deu origem. Ela difere, portanto, da antiga versão em três aspectos. Primeiro, como a antiga *Sittlichkeit*, envolve a família e o estado. Mas junta a estes a SOCIEDADE CIVIL, um domínio de atividade econômica egoísta que é supervalorizada pelo estado, mas consideravelmente mais independente dele do que era a antiga vida econômica. Segundo, concebe ao indivíduo certos DIREITOS, como os de escolha de um cônjuge e de uma carreira. Terceiro, o membro culto de um estado moderno não aceita irrefletidamente, como o grego, as normas e instituições de sua sociedade. Aceita-as porque refletiu sobre

a justificação racional para elas. Assim, a moderna *Sittlichkeit* concebe espaço para o SUJEITO, assim como para a substância, e para a liberdade tanto subjetiva quanto objetiva” (Inwood, 1997, p. 324).

¹² Como bem observa Tugendhat, "a grande palavra chave de Hegel é a eticidade (*Sittlichkeit*), "uma vez que "a palavra moralidade ele a reserva para o conceito moral kantiano, cuja característica particular ele via no fato dela ter seu ponto de partida na simples 'subjetividade'. Em contraposição, a eticidade representa para Hegel uma moralidade, cujas normas são vistas pelos membros da comunidade, essencialmente como dadas em sua validade". In: TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis, Vozes, 2000, p. 219.

¹³ Sobre isso há um interessante comentário em: ROANI, Alcione Roberto. *A filosofia do direito de Hegel: O agir ético e político conforme a Moralität e a Sittlichkeit*. Revista de Ciências Humanas, Florianópolis: EDUFSC, n. 38, p. 295-316, outubro de 2005.

¹⁴ Essa discussão é aprofundada em: ROSENFELD, D. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo, Loyola, 1995.

¹⁵ Para Hegel, a dialética não é "um fazer exterior de um pensar subjetivo, senão a alma própria de um conteúdo que faz brotar organicamente seus ramos e seus frutos. Contemplar algo racionalmente não significa abordar uma razão do objeto desde fora e elaborá-lo mediante ela, senão que o objeto é para si mesmo racional" (RPh, §31, nota). In: ROANI, Alcione Roberto. *Opus Cit.*, p. 299.

¹⁶ Segundo Roani, a moral kantiana, que é o pano de fundo da discussão hegeliana, "não desconsidera o fato de que os sujeitos agentes também devem levar em conta os resultados e as consequências das ações, mas se restringe apenas a afirmar que eles não são móveis determinantes da ação, como a intenção e o respeito à lei moral. Dessa forma, o valor moral de uma ação é determinado subjetivamente, ou seja, o moralmente bom (ou o homem moralmente bom) é aquele que obedece à lei, não apenas a suas consequências. Para Hegel isso é demonstrar a própria insuficiência em relação à determinação de conteúdos particulares" (Roani, 2005, p. 304).

¹⁷ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1995, vol. III, p. 295.

¹⁸ Parece-nos que há também aqui uma forte influência do pensamento aristotélico sobre a concepção de Bem. Segundo o Estagirista, "se, pois, para as coisas que fazemos existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim; e se é verdade que toda coisa desejamos com vistas em outra (porque, então, o processo se repetiria ao infinito, e inútil e vão seria o nosso desejar), evidentemente tal fim será o bem, ou antes, o sumo bem" (*Et. Nic.* I 1094a 20, 1979, p. 49). In ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção 'Os Pensadores'.

¹⁹ OLIVEIRA, M. A. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 220.

²⁰ Para Kervégan, "a *Sittlichkeit* hegeliana possui três aspectos cruciais. Em primeiro lugar, podemos dizer que a *Sittlichkeit* confere atualidade à normatividade prática: a idéia de liberdade recebe nela uma *efetividade* da qual não disporia por si mesma e o Bem abstrato ao qual se refere o sujeito moral torna-se um Bem vivo, pois encarnado em práticas e representações compartilhadas. Em segundo lugar, a *Sittlichkeit* implica uma interação complexa entre a universalidade objetiva ('o ser ético' ou, na seqüência do texto, a 'substância ética') e a subjetividade singular (a 'consciência de si' dos indivíduos): a primeira é a "base" da segunda, mas esta é princípio de atualização daquela. Em terceiro lugar, a *Sittlichkeit* supera a cisão aparentemente originária entre o sujeito e o mundo, ela é um "mundo" que se impõe sob o modo de doação imediata (ele é *vorhanden*, presente sob o modo da evidência), mas esse mundo é um mundo no interior do qual a subjetividade constitui-se praticamente em sua dupla relação com outras subjetividades (com as quais ela está engajada num complexo jogo de reconhecimento) e com um "dado" que sempre já está aí, mas que, porém, não é senão devido a ela(s). Vê-se assim de imediato que a *Sittlichkeit* estabelece uma relação original entre a objetividade e a subjetividade". In: KERVÉGAN, Jean-François. *Haveria uma vida ética?* Revista Dois Pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, abril, 2006, p. 85 e 86.

²¹ Para Aristóteles, o primeiro filósofo a sistematizar este conceito, a substância (*Ousia*) não está ligada a nada, ou seja, ela subsiste por si mesma e, assim sendo, ela funciona como substrato, pois, "é aquilo de que são predicadas todas as outras coisas, enquanto ele não é predicado de nenhuma outra" (Met., 2002, 1028b p. 35). Ou seja, constitui a parte essencial do ser, e se caracteriza por ser aquilo a partir do qual as outras coisas derivam. É característica da substância, ser a essência das coisas, ou seja, aquilo que é absolutamente necessário para que se possa compreender o Ser. Ela constitui ainda a estrutura necessária

do ser em sua concatenação causal, isto porque todas as espécies de causas são determinações da substância. Precisamente neste sentido, Aristóteles afirma que a forma das coisas é eterna e não pode ser produzida nem destruída (Met., VII, 8; VIII, 3), pois a forma é a essência necessária das coisas compostas. Por outro lado, Aristóteles não se preocupou muito em enumerar todos os modos de ser da substância. Começa dizendo que, comumente, se fala de substância em quatro sentidos, senão em mais, a saber: como *essência* necessária, como *universal*, como *espécie* e como *sujeito* (Metafísica. VII, 3, 1028 a p. 32).

Portanto, podemos dizer que a *ousia* é a primeira coisa que se apreende do Ser, uma vez que está presente em todos os entes, consistindo naquilo que é comum em todos eles, bem como aquilo que nos permite conhecê-los. In: ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. Vol. I, II e III. São Paulo: Edições Loyola, 2002. Para maiores esclarecimentos ver também ALLAN, D. J. *A filosofia de Aristóteles*. Lisboa: Editorial Presença, 1983; e ZINGANO, Marco (org.) *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. Odisseus Editora Ltda, 2005.

²² Já, para Hegel, como aponta Inwood, “o conceito hegeliano de *Substanz* (Substância) – marcadamente influenciado por Aristóteles – desempenha um importante papel em sua definição de DIREITO e de VIDA ÉTICA. Uma comunidade social e política não pode, como os teóricos do contrato sugerem, constituir somente em sujeitos, em indivíduos que são constantemente reflexivos em seus pensamentos e atos. Pressupõe um *background* de relações e atividades não-reflexivas, nas quais as pessoas não se destacam como sujeitos individuais. Esse *background* é ‘(a) substância ética’, aquilo que está subjacente. [...] No entender de Hegel, somente um forte estado unificador é que permite, muito mais que a cidade-estado grega, o surgimento de sujeitos independentes; sem um tal estado, a sociedade dissolver-se-ia numa coleção de indivíduos. Assim, na concepção de Hegel, a substância ética, na forma do estado moderno, espelha o universo como um todo” (Inwood, 1997, p. 299).

²³ Como destaca Inwood, “um estado envolve usualmente três elementos: (1) um POVO (*Volk*) que é mais ou menos cultural e linguisticamente homogêneo; (2) um território ocupado por ele que, geograficamente, é mais ou menos unificado (mas não necessariamente homogêneo); (3) uma organização política, com uma autoridade central que exerce o PODER em todo o território. *Staad* pode referir-se a qualquer desses elementos ou aos três juntos. Assim, se algo é no interesse do *Staad*, é no interesse nacional ou no interesse da nação”. Entretanto, Hegel utiliza *Staad* em dois sentidos: (I) Um estado em contraste com outros estados, englobando 1, 2 e 3. Usa *Staad*, por exemplo, para a *polis* grega, a qual não era, em seu entender, tão inteiramente articulada e diferenciada quanto o estado moderno. E (II) o estado, em contraste com outros aspectos da sociedade, especialmente a FAMÍLIA e a SOCIEDADE CIVIL. Para Hegel, os dois sentidos estão relacionados, na medida em que algo é um *Staad* no sentido (I) se, e somente se, possui um *Staad* no sentido (II) ou, como no caso de uma *polis*, algo que se aproxima disso” (Inwood, 1997, p. 122 e 123). Portanto, o conceito de Estado em Hegel não é o mesmo daquele utilizado no pensamento moderno, como em Hobbes, por exemplo. Esta confusão, aliás, gerou várias críticas impertinentes justamente por não compreensão da perspectiva do filósofo alemão, como foi, por exemplo, a crítica elaborada por Marx. Para Hegel, o Estado é compreendido não como uma instância simplesmente governamental e lógico-administrativa dos interesses dos indivíduos, mas sim segundo uma dimensão mais alargada de efetivação e expressão da racionalidade e do exercício da política pelo homem.

²⁴ Com relação a esta perspectiva, Taylor argumenta que “a concepção utilitarista está entranhada em nossas práticas e instituições, é uma maneira de pensar na qual diferentes modos de se viver em conjunto são avaliados não por algum suposto valor intrínseco, e certamente não por sua significação expressiva, mas por sua influência na produção de benefícios que são, no final, ‘consumidos’ pelos indivíduos” TAYLOR, Charles. *Hegel e a Sociedade Moderna*. Opus Cit., p. 92.

²⁵ HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

²⁶ Hegel, segundo Inwood, usa *Geist* numa grande variedade de maneiras. Mas, a seguir, buscamos elencar aquelas que julgamos mais relevantes para este contexto e para a utilização de Taylor:

1. Num sentido geral, *Geist* denota a mente humana e seus produtos, em contraste com a NATUREZA e também com a ideia lógica.
2. Num sentido mais limitado, *Geist* é o “espírito SUBJETIVO”, “o qual engloba toda a vida psicológica individual”, desde a “alma natural” até o PENSAMENTO e a VONTADE.

3. Num sentido mais amplo, *Geist* é o “Espírito objetivo”, ou seja, é o espírito comum de um grupo social, consubstanciado em seus COSTUMES, LEIS e instituições (DIREITO), e impregnando o caráter e a consciência dos indivíduos pertencentes ao grupo. É concebido como a objetificação do *Geist* subjetivo.
4. O *Volksgeist* (“espírito de um/o povo”) é semelhante ao “espírito objetivo”, mas inclui a contribuição de um povo para o “espírito absoluto” (que engloba ARTE, RELIGIÃO e FILOSOFIA) ou, pelo menos, aqueles seus aspectos que são mais específicos de um determinado povo.

Entretanto, é importante destacar que Hegel não considerou que estes sentidos distintos de *Geist*, mas fases sistematicamente relacionadas no desenvolvimento de um único *Geist*. Isso é possível por três características especiais do *Geist*: (a) não envolve uma COISA subjacente, ou substrato, mas é pura atividade; (b) desenvolve-se por estágios em formas sucessivamente superiores, primordialmente por reflexão sobre o seu estágio corrente; e (c) apossa-se, cognitiva e praticamente, do que é o outro, a natureza assim como os níveis inferiores do *Geist*, e realiza-se neles. In: INWOOD, Michael. *Opus Cit.*, p. 118.

²⁷ Para Taylor, a sociedade moderna é, poderíamos dizer, “romântica em sua vida privada e imaginativa, e utilitarista ou instrumentalista em sua vida pública, efetiva. O que é da maior importância na conformação dessa vida pública não é o que suas estruturas expressam, mas aquilo em que foram tornadas. A tendência da sociedade moderna é tratar essas estruturas como um domínio neutro, objetificado, a ser reorganizado para que se obtenha a máxima eficácia, embora isso possa ser constantemente refreado ou até periodicamente solapado por poderosas emoções coletivas”. In: TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna. Opus Cit.*, p. 93.

²⁸ Para melhor compreensão do conceito de *Paidéia* ver: JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1979. Trad. de Artur M. Parreira.

²⁹ ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994, p. 23.

³⁰ TAYLOR, Charles. *Opus cit.*, p. 115.

³¹ Na moral de Kant, o dever é a necessidade (*Notwendigkeit*) de praticar uma ação por puro respeito à lei. Esta lei aparece, desde logo, como algo contrário ao nosso egoísmo e inclinações sensíveis, posto que ela é um princípio que nos impomos a nós mesmos – enquanto membros autolegisladores, pertencentes à comunidade ética humana universal, segundo as leis da razão pura prática. Nas palavras do próprio Kant, “Como a moralidade nos serve de lei somente enquanto somos *seres racionais*, ela tem de valer também para todos os seres racionais; e como não pode se derivar senão da propriedade da liberdade, a liberdade tem de ser demonstrada como propriedade da vontade de todos os seres racionais, e não basta, como se vê, verificá-la por certas supostas experiências da natureza humana (se bem que isso seja absolutamente impossível e só possa ser demonstrado *a priori*), mas temos de demonstrá-la como pertencente à atividade de seres racionais em geral, e dotados de uma vontade”. In: KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2003, p. 80 e 81.

³² Um crítica sobre a perspectiva de uma fundamentação *apriori* da moral pode ser encontrada numa interessantíssima argumentação e elaboração realizada por Bergson. Para maiores detalhes ver: BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Coimbra: Almedina, 2005. Tradução: Miguel Serras Pereira.

³³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ontologia e História*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 116 e 117.

³⁴ Neste sentido, segundo Rovighi, vê-se que a *Fenomenologia do Espírito* descreve o caminho natural que se dirige para o verdadeiro saber, ou o caminho da alma que percorre a série de suas figuras (*Gestalten*), quase etapas (*Stationen*) que sua natureza lhe prescreve, para purificar-se e tonar-se espírito, enquanto, por meio da experiência completa de si mesma, chega ao conhecimento do que ele é em si. In: ROVIGHI, S. V. *História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 716. 3 ed.

³⁵ DEJOURS, C. *A banalização da injustiça social*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1999. 2 ed.

³⁶ BAUMAN, Z. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços afetivos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 112-113.

³⁷ Para Taylor, o imaginário social é algo “muito mais vasto e profundo do que os esquemas intelectuais que as pessoas podem acoitar, quando pensam, de forma desinteressada, acerca da realidade social. Estou

a pensar sobretudo nos modos como imaginam a sua existência social, como se acomodam umas às outras, como as coisas se passam entre elas e os seus congêneres, as expectativas que normalmente se enfrentam, as noções e as imagens normativas mais profundas que subjazem a tais expectativas”. In: TAYLOR, Charles. *Imaginários Sociais Modernos*. Lisboa: Editora Texto & Grafia, 2010, p. 31.

³⁸ Já por esfera pública Taylor “entende um lugar em que se elaboram concepções racionais que devem orientar o governo. Isto acaba por se encarar como uma característica essencial da uma sociedade livre. [...] Ela é um espaço de discussão que, de forma muito consciente, se encara como existindo fora do poder. Supõem-se que é ouvida pelo poder, mas não é, em si mesmo, um exercício de poder. O seu estatuto extrapolítico é, neste sentido, crucial. [...] A esfera pública é assim diferente de tudo o que a precede. Uma discussão não oficial, que todavia pode chegar a um veredicto de grande importância, define-se fora da esfera do poder”. In: TAYLOR, Charles. *Imaginários Sociais Modernos. Opus Cit.*, p. 92 e 93.

³⁹ Em uma interessante e esclarecedora definição a respeito desse fenômeno, Giacóia Júnior irá nos dizer que Niilismo “significa, pois, a experiência da perda de sentido e de valor por parte de nossos supremos valores. Como tais valores são aqueles que dão coesão e organicidade a uma cultura, o niilismo sinaliza um período de declínio de uma força ou unicidade cultural, isto é, é um sintoma de decadência de uma cultura. Por essa razão, ele surge acompanhado dos fenômenos característicos dos períodos de declínio: o ceticismo e a libertinagem de espírito, a corrupção dos costumes, a fraqueza da vontade, a necessidade de estimulantes fortes”. In: GIACÓIA JÚNIOR, O. *O niilismo e a lógica da catástrofe – para um diagnóstico nietzscheano da modernidade*. Filosofia Unisinos, São Leopoldo, RS, v. 2, n. 2, p. 75.

⁴⁰ TAYLOR, Charles. “Propósitos Entrelaçados: o debate liberal-comunitário”. In: TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 197 e 202.

⁴¹ Para maiores detalhes ver, por exemplo: RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000.

⁴² Uma obra de referência pode ser: DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. E também: DWORKIN, Ronald. *O direito da liberdade: a leitura moral da constituição norte-americana*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

⁴³ Uma referência interessante pode ser: NAGEL, Thomas. *The possibility of altruism*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

⁴⁴ Ver: SCANLON, T. M. *What we owe to each other*. Harvard University Press, 2000.

⁴⁵ Sobre isso, MacIntyre argumenta que “é da maior importância ter em mente que o projeto de fundar um tipo de ordem social, no qual os indivíduos possam emancipar-se da contingência e da particularidade da tradição, através do recurso a normas genuinamente universais e independentemente da tradição, não foi e não é apenas, nem principalmente, um projeto de filósofos. Ele foi e é o projeto da sociedade liberal moderna e individualista, e as razões mais convincentes que temos para acreditar que a esperança de universalidade racional independente da tradição é uma ilusão, derivam da história desse projeto. Pois, no curso dessa história, o liberalismo, que começou como um apelo a supostos princípios de racionalidade compartilhada, contra o que se considerava a tirania da tradição, foi transformado em tradição cujas continuidades são particularmente definidas pela interminabilidade de tais princípios”. E acrescenta: “o projeto liberal era fornecer um esquema político, legal e econômico no qual o fato de concordar com o mesmo conjunto de princípios racionalmente justificáveis tornaria aqueles que têm concepções amplamente diferentes e incompatíveis da boa vida para os seres humanos capazes de viver juntos pacificamente dentro da mesma sociedade, desfrutando da mesma posição política e assumindo as mesmas relações econômicas. Todo indivíduo deve ser igualmente livre para propor e viver de acordo como qualquer concepção do bem que lhe apraza, derivada de qualquer teoria ou tradição a que ele possa ter aderido, a não ser que essa concepção do bem implique que a vida do resto da comunidade deva ser reformulada de acordo com ela”. In: MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade? Opus Cit.*, p. 361.

⁴⁶ Como nos lembra Afonso, “nossa vida cotidiana está organizada em grupos: a família, o grupo de amigos, o grupo de trabalho, e outros. Nos grupos, os sujeitos humanos se reconhecem como participantes de uma sociedade, inseridos em uma teia de relações e papéis sociais, através dos quais constroem suas vidas”. In: AFONSO, Maria Lúcia M. (Org.) *Oficinas em dinâmica de grupo: um método de intervenção psicossocial*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006, p. 27.

⁴⁷ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 396.

⁴⁸ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self. Opus Cit.*, p. 56.

⁴⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 119.

⁵⁰ A característica central do Conceito (*Begriff*), tal como o utiliza Hegel, “é a rejeição da seguinte noção de conceitos e de pensamento conceptual: O Eu ou o ENTENDIMENTO (para Kant, a faculdade de conceitos, em contraste com RAZÃO, a faculdade de *ideias*) situa-se em confronto com um mundo de objetos, que lhe é acessível através da intuição. Para lidar com esses objetos, abstrai deles (ou da intuição sensível) uma gama de conceitos que usa em relações subseqüentes com objetos. Os conceitos são distintos do Eu que os desenvolve, dos objetos a que os aplica e uns dos outros. Hegel contesta essas distinções ao dizer que: os conceitos não são nitidamente distintos do Eu: dizer que eles são “meios usados pelo entendimento no pensar” é como dizer que “mastigar e engolir alimento é meramente um meio para comer, como se o entendimento fizesse muitas outras coisas além de pensar” (carta para Niethammer em 10 de outubro de 1811). Sem conceitos, não poderia haver Eu ou entendimento, e sem conceitos, eu não poderia ABSTRAIR conceitos ou concepções dos dados sensoriais. Hegel também tem outras razões para identificar o Eu com um (ou *o*) conceito: o Eu (e Espírito) forma uma unidade peculiarmente íntima que não pode ser explicada pelas categorias mecanísticas de CAUSALIDADE e RECIPROCIDADE, mas só conceptualmente. Além disso, o Eu é totalmente universal ou indeterminado – se eu me penso simplesmente um ego cartesiano, destituído de um corpo e de um conteúdo empírico – e PARTICULAR, na medida em que não pode existir sem uma consubstanciação corpórea e uma determinada CONSCIÊNCIA de outros objetos além de si mesmo. Assim, a estrutura do Eu reflete a do conceito, o qual é simultaneamente universal, particular e INDIVIDUAL, e o qual, à semelhança do Eu, abrange (“compreende”) ou ultrapassa (*übergreift*) o que é outro além de si mesmo. Mas a identificação do Eu com o conceito não acarreta que todos os homens em todos os tempos desenvolvam os mesmos conceitos: para Hegel, ao contrário de Kant, diferentes conceitos categóricos tornam-se sucessivamente acessíveis ao longo da HISTÓRIA.

Hegel assimila frequentemente o conceito a DEUS, cuja criação do mundo, a partir do nada, expressa a autorrealização do conceito num objeto que é distinto e, no entanto, idêntico a ele mesmo. O que ele quer dizer é isto: o conceito aplica-se a entidades FINITAS dentro do mundo, mas tais entidades não condizem plenamente com o conceito; mesmo aquelas que são relativamente autodeterminantes também dependem de alimentação externa. Mas o mundo, como um todo, só depende de si mesmo para a sua natureza e desenvolvimento; portanto, deve estar em total harmonia com o seu conceito. O mundo é inteiramente determinado pelo conceito de um modo que, entre entidades finitas, tem o seu melhor exemplo na MENTE” (Inwood, 1997, p. 73 e 74).

⁵¹ Para Hegel, “uma teoria do absoluto postula três tipos de entidades: (1) o absoluto; (2) o mundo fenomênico (rochas, árvores, animais, etc.); (3) o conhecimento humano de (1), de (2) e das relações entre eles. Neste sentido, o absoluto para Hegel não é algo subjacente ao mundo fenomênico, mas o sistema conceptual inserido neste. Uma vez que esse sistema conceptual não é estático, mas desenvolve-se e manifesta-se em níveis sucessivamente mais elevados da natureza e no avanço do conhecimento humano ao longo da história, o absoluto desenvolve-se e atinge o seu estágio final da sua própria filosofia” (Inwood, 1997, p. 39 e 40).

⁵² Segundo Vaz, com efeito, “a *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia* é coroada com uma seção sobre o *Espírito Absoluto*, assinalando a necessidade de se ultrapassar dialeticamente o plano da história universal, que é o momento mais alto atingido pela dialética de *Espírito Objetivo*. Por sua vez, as instâncias dialéticas do Espírito Absoluto são a Arte, a Religião, e a Filosofia, mostrando que é no homem ou, mais propriamente, em sua *intuição* (Arte), em sua *representação* (Religião) e em seu *conceito* (Filosofia) que o Espírito se manifesta como absoluto, sendo o Espírito essencialmente manifestação” (Vaz, 2000, p. 119 e 120).

⁵³ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ontologia e História. Opus Cit.*, p. 273.

⁵⁴ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Opus Cit.*, p. 273 e 274.

⁵⁵ Na cultura alemã “os mais importantes usos de *Wesen* (essência) são: (1) um ser, criatura ou entidade, sobretudo quando vivente (por exemplo, “Deus é o supremo *Wesen*”, “O homem é um *Wesen* finito”); (2) a essência, a natureza ou caráter de uma entidade individual, seu ser assim e então (*Sosein*) em contraste com a sua EXISTÊNCIA (*Dasein*); (3) a natureza dominante e permanente de uma coisa, que está subjacente em variáveis estados exteriores ou APARÊNCIA (*Erscheinung*); (4) a natureza ideal ou

essencial de uma coisa em contraste como o que *parece ser* ou sua aparência (*Schein*); (5) as características essenciais ou UNIVERSAIS de um grupo de entidades, em contraste com suas variações individuais; (6) em compostos tais como *Postwesen* (o “serviço de correios” ou “sistema postal”), um sistema ou complexo. (Hegel argumenta que estes usos da palavra estão próximos aos seus, porquanto subentende que as coisas devem ser consideradas como um complexo e em suas “relações diversas [e manifestas]”, Enc. I, §112A.) Porém, a ambiguidade de *Wesen* e palavras associadas, assim como a generalidade intrínseca da lógica, significam que Hegel não está interessado em apenas um uso de “essência”, mas em toda uma gama de usos – em teologia, metafísica, ciência empírica e discurso informal” (Inwood, 1997, p. 120). Isto posto, fica mais fácil compreendermos quando Taylor nos diz que “há um complexo de ideias por trás do uso hegeliano de termos como ‘substância’, ‘essência’, *Endzweck*, *Selbstzweck* ao referir-se à comunidade” (Taylor, 2005, p. 120).

⁵⁶ Para Hegel, a palavra história possuía duas características distintas. Em primeiro lugar, ele era cético a respeito das pretensões dos historiadores filosóficos a fornecerem informação sobre o fim (ou o começo) da história que escapava aos historiadores empíricos. A história, para Hegel, termina no presente. Embora descreva frequentemente o presente em termos (por exemplo, como a plena realização de LIBERDADE e AUTOCONSCIÊNCIA) que parece deixarem pouca coisa para acontecer no futuro, admite que exista mais história por ocorrer, talvez na América. Mas isso não interessa ao historiador.

Em segundo lugar, Hegel considera a história da filosofia um empreendimento da segunda ordem, o qual faz uso essencial dos resultados obtidos por outros historiadores. A ambiguidade de *Geschichte* (História) não é um acidente: a história como narrativa de eventos apresenta-se ao mesmo tempo como feitos e acontecimentos estritamente históricos. As sociedades que não escrevem história não têm uma história: os feitos e acontecimentos históricos requerem uma autoconsciência que se revela na literatura histórica. A NATUREZA tampouco tem uma história, na opinião de Hegel: ela só se desenvolve e muda de um modo cíclico e repetitivo.

A perspectiva profundamente histórica de Hegel é manifesta em todas as suas obras e coerente com numerosas características de seu pensamento: (1) O indivíduo está subordinado às estruturas de espírito objetivo e absoluto, as quais se desenvolvem ao longo da história mais obviamente do que os indivíduos como tais. (Assim, a história pragmática necessita recorrer a triviais motivos pessoais). (2) Os estágios pretéritos de uma entidade estão suprasumidos em seu estado atual, de modo que a plena compreensão do presente requer um conhecimento do passado: “o que nós somos, o somos ao mesmo tempo historicamente” (*IHF*). (3) Mas não se pode entender algo conhecendo exclusivamente a sua história. O entendimento filosófico ou, por exemplo, teológico, envolve mais do que simplesmente registrar crenças filosóficas ou religiosas passadas. Devemos também discernir a racionalidade deles e de seu desenvolvimento. (4) Os estágios passados da humanidade são radicalmente diferentes de seu estado presente: os homens do passado pensaram e agiram de formas sistematicamente diferentes. (5) Mas as formas pretéritas de pensamento e ação estão relacionadas com as nossas de maneiras que são racionalmente inteligíveis, não em lógica tradicional mas na lógica de conflito e desenvolvimento de Hegel. (6) Uma vez que o processo histórico é racional, o destino histórico de uma doutrina ou de um modo de vida reflete o seu valor intelectual ou ético essencial: “A história universal é o juízo de mundo [ou seja, o Juízo Final]” (*Enc. III*, § 548). In: INWOOD, Michael. *Opus Cit.*, p. 161 e 162.

⁵⁷ Esse argumento é também desenvolvido em: HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito. Opus Cit.*, § 278.

⁵⁸ Para mais esclarecimentos ver: ROVICH, S. V. *Opus Cit.*, p. 734.

⁵⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ontologia e História. Opus Cit.*, p. 274.

⁶⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Opus Cit.*, 2001, p. 278.

Capítulo 2

CHARLES TAYLOR E A POLÍTICA DE RECONHECIMENTO

[...] é muito fascinante quando alguém como Charles Taylor tenta compreender as ideias do seu próprio tempo e mostrar a relevância de critérios filosóficos para as prementes questões políticas do cotidiano.

*Jürgen Habermas (1998, p. 152)**

Não há dúvidas de que a *Política de Reconhecimento*¹ de Charles Taylor é uma das mais proeminentes contribuições filosóficas da atualidade, seja pela capacidade do autor em reinterpretar a perspectiva elaborada, originalmente, por Hegel, seja pela sua argúcia e competência em recontextualizá-la conforme a complexidade dos problemas e desafios que atravessam as relações sociais na contemporaneidade, tornando-a, assim, uma importante referência teórica no que diz respeito ao debate das formas de constituição das ações, intervenções e elaborações políticas num cenário no qual as sociedades (ocidentais ou não) mostram-se cada vez mais globalizadas e multiculturais.

O que buscamos dizer é que, para Taylor, os aspectos que envolvem e mobilizam a política na atualidade exigem a necessidade de um debate sobre a temática do reconhecimento. Isso porque, essa necessidade é, no âmbito da política, “uma das forças motrizes dos movimentos nacionalistas. E a exigência faz-se dos grupos minoritários ou «subalternos», em algumas manifestações de feminismo e naquilo que agora, na política, se designa por «multiculturalismo»” (Taylor, 1998, p. 45).

Com sua elaboração, então, Taylor continua a tradição hegeliana (aliás, Taylor é um dos mais ilustres representantes dos *Hegelian scholars*) sobre aquilo que significa ser filósofo, isto é, alguém que interpreta o próprio período histórico a partir de um ponto de vista privilegiado. Isso significa que esse pensador canadiano faz com que os dilemas éticos e políticos apareçam entrelaçados, poderíamos dizer que até quase organicamente, como componentes de um mesmo todo.

Assim, não nos parece incorreto afirmar, seguindo os passos de Mendonça², que *A teoria de reconhecimento*, principalmente na perspectiva de Taylor, tem se firmado como um frutífero quadro conceitual para compreender as lutas sociais, visto que ela

oferece uma matriz interpretativa atenta à dimensão moral dos conflitos sociais, além de mostrar-se capaz de perceber a complexidade de tais conflitos em suas dimensões materiais, simbólicas e legais. Dessa maneira, é interessante afirmar que a noção de reconhecimento traz a intersubjetividade para o cerne da justiça e destaca o caráter relacional e agonístico da construção da sociedade³.

Portanto, como procuraremos mostrar, Taylor está, em sua reflexão, essencialmente preocupado com os processos de construção do *self*, defendendo que os indivíduos dependem do reconhecimento intersubjetivo para se auto-realizarem. Neste sentido, mediante uma arqueologia filosófica, o autor demonstra como o mundo ocidental construiu uma “noção multifacetada de *self*”⁴. Essa noção que, como nos diz Taylor, é atravessada por categorias como a racionalidade, a autonomia, a interioridade e a autenticidade, foram construídas filosófica e praticamente ao longo de séculos, destacadamente a partir do advento da modernidade.

No entanto, caras aos indivíduos ocidentais, essas categorias teriam possibilitado, segundo Taylor, tanto a universalização da noção de dignidade, como o surgimento da ideia de que os indivíduos precisam ser verdadeiros consigo próprios. A ideia prosperada por nosso autor é a de que todos os cidadãos – independentemente de sua raça, sexo, etnia ou cultura – merecem respeito e reconhecimento, mas cada um tem uma identidade singular que ganha sua forma moral em associação com o ideal de autenticidade⁵.

2.1 As Origens do Reconhecimento

A emergência da teoria de reconhecimento, enquanto uma elaboração filosófica, ética e política, se consolidou, pela primeira vez na história do pensamento moderno, a partir do século XIX com a filosofia de G. W. F. Hegel, marcadamente em sua obra *Fenomenologia do Espírito* (publicada em 1807), onde a *Dialética do Senhor e do Escravo* – capítulo IV dessa mesma obra – mostra-se como o paradigma fundamental da nova forma de se conceber a constituição do sujeito (e de suas inter-relações) na sociedade. No entanto, apesar desse marco histórico apresentar-se clarividente, para Taylor torna-se necessário realizar uma maior investigação e recuo histórico-hermenêutico no intuito de descobrir os primórdios da conceituação sobre a temática do reconhecimento no transcurso do pensamento ocidental.

Segundo Taylor, duas mudanças foram fundamentais para que o pensamento filosófico moderno se voltasse para a preocupação com a questão da identidade e do reconhecimento. Vale dizer,

a primeira refere-se ao desaparecimento das hierarquias sociais, que constituíam o fundamento da noção de honra. Refiro-me a honra com o mesmo sentido que existia no tempo do antigo regime, e que estava intrinsecamente relacionado com desigualdades. Para que alguns desfrutem da honra, neste sentido, é essencial que nem todos o façam. É esta acepção que Montesquieu aplica ao descrever a monarquia. A honra é uma questão intrínseca de «*préférences*» (Taylor, 1998, p. 47).

Quer dizer, neste momento histórico (pré-moderno) da sociedade ocidental, a honra era conferida somente àqueles que, socialmente, encontravam-se (ou eram reconhecidos) numa posição superior aos demais agentes sociais. Vale dizer, para que alguns possuíssem a honra era fundamental que a maioria não a possuísse, caso contrário ela tornar-se-ia banal ou, até mesmo, irrelevante.

Como observa Taylor, o fator que contribuiu, indubitavelmente, para que a honra perdesse o seu estatuto de diferenciação e qualificação social de determinados indivíduos foi o advento da noção moderna de dignidade⁶. Ora, esta noção de dignidade está intrinsecamente ligada (principalmente tal qual a conhecemos hoje) a um sentido de ser humano que deve ser reconhecido igualitário e universalmente⁷, isto é, sem qualquer distinção que permita a um homem subjugar ou menosprezar o outro. Por isso Taylor nos diz que essa noção de dignidade está baseada “na premissa de que é comum a todas as pessoas” (Taylor, 1998, p. 47). E acrescenta: “naturalmente, este conceito de dignidade é o único que é compatível com a sociedade democrática, e era inevitável que pusesse de lado o velho conceito de honra” (Taylor, 1998, p. 47). Ou seja, para o canadense, “a democracia introduziu a política de reconhecimento igualitário, que tem assumido várias formas ao longo dos anos, e que regressou agora sob a forma de exigências de um estatuto igual para as diversas culturas e para os sexos” (Taylor, 1998, p. 48).

Outro fator que também modificou a importância do reconhecimento, tornando-o mais visível e proeminente foi, como destaca Taylor, o surgimento da nova compreensão a respeito da identidade individual que surgiu, com maior força, no final do século XVIII. Segundo Taylor, a partir desse momento, “podemos falar de uma identidade individualizada, ou seja, aquela que é especificamente minha, aquela que eu descubro em mim. Esta noção surge juntamente com um ideal: o de ser verdadeiro para

comigo mesmo e para com a minha maneira própria de ser” (Taylor, 1998, p. 48). Esse novo ideal é aquele que o canadiano designa como o ideal da *autenticidade*.

2.2 O Ideal da Autenticidade: as contribuições de Rousseau e Herder

A ética da autenticidade é um fenômeno relativamente novo e muito peculiar à cultura moderna ocidental. Ela originou-se, de acordo com Taylor, de formas anteriores do individualismo, como o individualismo da racionalidade desengajada, “iniciado por Descartes, no qual a exigência é de que cada pessoa pense de maneira autorresponsável por si mesma, ou o individualismo político de Locke, que pretendia tornar a pessoa e sua vontade anteriores às obrigações sociais” (Taylor, 2011, p. 35). No entanto, Taylor destaca que essa ética também é fruto do período romântico, “que era crítico da racionalidade desengajada e de um atomismo que não reconhecia os laços da comunidade” (Taylor, 2011, p. 35).

Segundo Taylor, uma forma de descrever o desenvolvimento do ideal de autenticidade é considerar o seu ponto de partida “de acordo com a noção vigente no século XVIII de que os seres humanos são dotados de um sentido moral, de um sentido intuitivo sobre o bem e o mal” (Taylor, 1998, p. 48). Isso significa que, na perspectiva original da noção de autenticidade, o homem passa a considerar a voz interior como um importante guia de sua existência, visto que ela diz aquilo que ele deve ou não fazer. Neste contexto, o homem não somente passa a perceber-se enquanto um ser dotado de uma voz interior, mas também concebe que essa voz deve ser ouvida e considerada na consecução de suas ações morais. Além disso, é através dessa voz que o homem poderá reconhecer-se como aquele ser que expressa a sua singularidade existencial no mundo. Como observa Taylor,

o objectivo inicial desta doutrina [da Autenticidade] era combater um ponto de vista rival, segundo o qual conhecer o bem e o mal era uma questão de conseqüências calculadas, sobretudo das que diziam respeito à recompensa e aos castigos divinos. A ideia era a de que compreender o bem e o mal não era uma questão de raciocínio frio, mas um acto enraizado nos nossos sentimentos (Taylor, 1998, p. 48).

Vale dizer, conferir atenção aos nossos sentimentos morais passa a ter uma importância substancial na prática das ações éticas e políticas, pois através deles pode-se atingir o comportamento correto e adequado. Por isso Taylor nos diz que “a atenção que damos aos nossos sentimentos assume uma importância moral independente e

essencial” (Taylor, 1998, p. 49). Via de regra, ela “acaba por ser aquilo a que temos de nos agarrar se quisermos assumir-nos como seres humanos verdadeiros e de direito” (Taylor, 1998, p. 49).

Esta nova perspectiva moral, segundo Taylor, difere, consideravelmente, das demais que existiram no passado. E isso pelo fato de que agora a fonte do bem encontra-se no mais fundo do ser do homem e não mais em Deus, ou na Ideia do Bem, que era considerado, anteriormente, como essencial para que o homem atingisse a plenitude de sua existência⁸. Nas palavras do autor:

Este facto faz parte da viragem subjectiva maciça que teve lugar na cultura moderna e que se traduziu numa nova forma de introspecção, através da qual passamos a ver-nos como sujeitos dotados de uma profundidade interior. Trata-se de uma ideia que não exclui a nossa relação com Deus ou com as Ideias. Pelo contrário, pode ser mesmo considerada a maneira certa de estabelecer essa relação (Taylor, 1998, p. 49).

Segundo o canadiano, o filósofo que mais contribuiu para que esta mudança se concretizasse foi Jean-Jacques Rousseau^{9,10} – mas Kant, é preciso lembrar, também exerceu grande influência para a consolidação dessa mudança. Como o próprio Taylor ressalta, a importância de Rousseau não se deve, simplesmente, ao fato de que esse pensador deu início a uma profunda mudança no pensamento ocidental, mas também porque Rousseau foi responsável por articular, de maneira mais influente, uma ideia que se relaciona de forma estreita com essa perspectiva e segundo a qual o canadiano nomeia de liberdade autodeterminante. Mas o que seria isso?

É a ideia de que sou livre quando decido por mim mesmo o que me diz respeito, em vez de ser moldado por influências externas. É um padrão de liberdade que obviamente vai além do que foi denominada liberdade negativa, na qual sou livre para fazer o que quero sem interferências de outrem porque isso é compatível com meu ser moldado e influenciado pela sociedade e suas leis de conformidade. A liberdade autodeterminante exige que eu rompa a retenção de tais imposições externas e decida por mim mesmo sozinho (Taylor, 2011, p. 37).

Entretanto, o que se percebe é que a grande popularidade que Rousseau adquiriu em seu tempo se deveu, em parte, à articulação que ele fez sobre algo que, de certa maneira, já estava em curso no domínio cultural. Vale dizer,

Rousseau apresenta frequentemente a questão da moralidade como tratando-se de uma voz da natureza dentro de nós e por nós seguida. Essa voz é, muitas vezes, abafada pelas nossas paixões suscitadas pela nossa dependência dos outros, das quais se destaca o *amour propre*, ou orgulho. A nossa salvação moral está na recuperação do contacto moral autêntico connosco mesmos. Rousseau até dá um nome a este tipo de contacto íntimo, mais fundamental do que qualquer outro conceito moral, e que é fonte de tanta alegria e satisfação: «le sentiment de l'existence» (Taylor, 1998, p. 49 e 50).

Diante isso, como nos apresenta Taylor, o pensamento de Rousseau mostra-se fundamental se desejamos compreender o ideal moderno de autenticidade. Contudo, cabe ressaltar que o canadiano não vê somente em Rousseau as bases da mudança operada na modernidade. Para ele, a figura de Johann Gottfried Von Herder¹¹ é indispensável se quisermos compreender o desenvolvimento desse novo ideal moderno. Isso porque,

Herder afirma que cada um de nós tem a sua maneira original de ser humano: cada pessoa possui a sua própria «medida». Trata-se de uma ideia que ganhou raízes profundas na consciência moderna. É uma ideia nova. Antes do final do século XVIII, ninguém havia pensado que as diferenças entre seres humanos pudessem assumir este tipo de importância moral. (Taylor, 1998, p. 50).

Para o nosso autor esta é uma ideia que chegou até a contemporaneidade com muita força. E essa força se deve ao fato de que o pensamento de Herder propiciou ao homem efetuar uma conciliação entre importância moral e um tipo de contato com ele mesmo, com a sua própria natureza interior.

Com a emergência da autenticidade, acabou-se por se descobrir, portanto, que há “certo modo de ser humano que é o *meu* modo. Sou convocado a viver deste modo, e não imitando o de outro alguém. Mas isso confere uma nova importância a ser verdadeiro para si mesmo. Se não sou, eu perco o propósito da minha vida, perco o que ser humano é para mim” (Taylor, 2011, p. 38). Vale dizer, essa poderosa ideia moral

concorda importância moral crucial com um tipo de contato comigo mesmo, com minha natureza interior, que é vista como em risco de ser perdida, em parte através de pressões em direção à conformidade externa, mas também porque, ao assumir uma posição instrumental em relação a mim mesmo, posso ter perdido a capacidade de ouvir essa voz interior. E, assim, aumenta grandemente a importância desse autocontato ao introduzir o princípio da originalidade: cada uma de nossas vozes tem algo exclusivo a dizer. Não apenas não devo encaixar minha vida às demandas da conformidade externa; não posso sequer encontrar o modelo pelo qual viver fora de mim mesmo. Apenas posso encontrá-lo dentro de mim.

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’ (Taylor, 2011, p. 38 e 39).

É interessante notar esta reflexão de Taylor justamente porque ela acaba por identificar o cerne de determinados valores que são, de fato, muito aclamados na atualidade. Ora, hoje há, sem sombra de dúvidas, uma grande exaltação e valorização

desse ideal de autenticidade na cultura intitulada por muitos de pós-moderna¹², principalmente no que tange à busca pelo princípio de originalidade em cada ser humano.

O ideal da autenticidade é, então, o novo ideal que, a partir do século XVIII, foi legado a todos os cidadãos ocidentais. Taylor, porém, destaca que Herder aplicou esse novo ideal de autenticidade em dois níveis. O primeiro refere-se ao indivíduo que é rodeado por outros indivíduos. E o segundo refere-se aos povos detentores de cultura e que são rodeados por outros povos. Ou seja, “tal como os indivíduos, um *Volk* deve ser verdadeiro pra consigo mesmo, isto é, para com a sua própria cultura” (Taylor, 1998, p. 51).

Como destacamos acima, este novo ideal de originalidade e autenticidade, bem como a noção de dignidade, é, para Taylor, “fruto do declínio da sociedade hierárquica” (Taylor, 1998, p. 52). Vale dizer, nas sociedades hierarquizadas o que hoje denomina-se por identidade era, em sua maioria, determinado pela posição social que cada um ocupava. No entanto, mesmo com o declínio dessa perspectiva, não podemos dizer que essa forma de ordenamento social logrou seu derradeiro fim, pois, como ressalta o canadiano,

o nascimento de uma sociedade democrática não põe, por si, cobro a este fenômeno [das sociedades hierárquicas], já que as pessoas ainda podem definir-se pelos papéis sociais que desempenham. Mas o que fragiliza decisivamente esta identificação de cariz social é o próprio ideal de autenticidade. Dotado do sentido que Herder lhe dá, é um ideal que me leva a descobrir a minha forma original de ser. Por definição, esta não pode ser fruto da influência social. Deve, isso sim, gerar-se no interior do ser (Taylor, 1998, p. 52).

Mas para que este ideal tome corpo e legitimidade no seio político-social, é imprescindível que, inclusive para compreendermos a estreita relação que existe entre reconhecimento e identidade, voltemo-nos para um aspecto inexorável e definitivo da condição humana, ou seja, a sua característica de ente fundamentalmente dialógico – o homem somente é na sua relação de ser-com-os-outros-no-mundo¹³, para utilizar uma expressão heideggeriana. Quer dizer, tornamo-nos “verdadeiros agentes humanos, capazes de nos entendermos e, assim, de definirmos as nossas identidades, quando adquirimos linguagens humanas de expressão, ricas de significado” (Taylor, 1998, p. 52).

Cabe-nos lembrar, no entanto, que a noção de linguagem¹⁴ em Taylor não se restringe, única e exclusivamente, ao uso de palavras ou expressões de cunho verbal. Taylor compreende a linguagem em seu sentido lato, ou seja, aquela que abarca “não só

as palavras que proferimos, mas também outros modos de expressão, através dos quais nos definimos, incluindo as «linguagens» da arte, do gesto, do amor, e outras do gênero” (Taylor, 1998, p. 52). Ora, o argumento de Taylor embasa-se na ideia de que

as pessoas não aprendem sozinhas as linguagens necessárias à autodefinição. Pelo contrário, elas são-nos dadas a conhecer através da interação com aqueles que são importantes para nós – os «outros-importantes», como George Herbert Mead lhes chamou. A formação da mente humana é, neste sentido, não monológica, não algo que se consiga sozinho, mas dialógica (Taylor, 1998, p. 52 e 53).

A linguagem, então, não é importante para Taylor somente por uma questão que ela está diretamente relacionada à formação do sujeito humano, mas por tudo aquilo que ela representa no decorrer da existência de cada indivíduo. Segundo Taylor,

não nos limitamos a aprender as linguagens em diálogo para, depois, continuarmos a usá-la para os nossos próprios fins. [...] Não é assim que se passa com as questões importantes, como a definição da nossa identidade. Definimo-la sempre em diálogo sobre, e, por vezes, contra, as coisas que os nossos outros-importantes querem ver assumidas em nós. Mesmo depois de deixarmos para trás alguns desses outros-importantes – os nossos pais, por exemplo – e de eles desaparecerem das nossas vidas, o diálogo com eles continua para o resto de nossas vidas (Taylor, 1998, p. 53).

É por embasar-se em tal pressuposto que Taylor argumenta que o ideal monológico, inúmeras vezes difundido na modernidade¹⁵, fere e subestima enormemente o lugar do diálogo em nossas vidas. Ora, enquanto seres dialógicos, encontramos-nos, contínua e cotidianamente, inseridos numa rede interconectada de linguagens que, por vezes, atravessam e compõem a histórica singular e social de cada sujeito, principalmente se levarmos em conta a influência que sofremos por parte daqueles que amamos. Por isso, perpetuar o ideal monológico é não considerar

o modo como a nossa noção das coisas boas da vida pode ser transformada pelo usufruto em comum com aqueles que amamos; como alguns bens se tornam acessíveis somente através desse usufruto em comum. Por esse motivo, seria necessário um grande esforço e, provavelmente, muitos rompimentos violentos, para impedir que aqueles que amamos formem a nossa identidade (Taylor, 1998, p. 54).

De acordo com o canadiano, monólogo e diálogo se intercalam e se sobrepõem na existência individual, visto que, a todo o momento, o ser humano busca formar opinião. Além disso, os sujeitos se mantêm em diálogo constante com a influência daqueles que são (ou foram) importantes para a sua formação. Por isso Taylor nos diz que a identidade pressupõe rompimentos monológicos para com a dependência

dialógica, consubstanciando-se num desejo de libertação de si mesmo através da negação aberta (diálogo) para com os outros. Assim, a dimensão monológica também depende da dialógica, pois tem como escopo a sua negação.

Somente após esta argumentação que o conceito de identidade, tal como o utiliza Taylor, torna-se, de fato, inteligível. Vale dizer, para o canadiano, podemos assim definir e compreender o significado do que é identidade:

É aquilo que nós somos, «de onde nós provimos». Assim definido, é o ambiente no qual os nossos gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido. Se algumas das coisas a que eu dou mais valor estão ao meu alcance apenas por causa da pessoa que eu amo, então ela passa a fazer parte da minha identidade (Taylor, 1998, p. 54).

Mas para aqueles que acreditam que uma definição como esta de identidade venha a mostrar-se limitada e até mesmo reducionista, ou determinista, Taylor argumenta que tanto a formação como a própria manutenção da identidade continuam sempre a ser dialógicas por toda a vida de cada ser humano. A partir disso, torna-se plausível a afirmação que o nosso filósofo realiza ao dizer que a identidade de cada sujeito pode ser definida enquanto uma continua negociação, ou seja,

a descoberta da minha identidade não significa que eu me dedique a ela sozinho, mas, sim, que eu a negocie, em parte, abertamente, em parte, interiormente, com os outros. É por isso que o desenvolvimento de um ideal de identidade gerada interiormente atribui uma nova importância ao reconhecimento. A minha própria identidade depende, decisivamente, das minhas reacções dialógicas com os outros (Taylor, 1998, p. 54).

Esta relação entre identidade e reconhecimento, da qual fala Taylor, adquire uma nova importância na modernidade porque, antigamente, a identidade de cada um encontrava-se inteiramente ligada à posição social de cada sujeito. Como já afirmamos anteriormente, essa era uma identidade, por assim dizer, determinada de antemão. Por isso a questão do reconhecimento não se constituía como um problema. Assim, tomada nesse contexto, “o que a identidade moderna tem de novo não é a necessidade de reconhecimento, mas sim as condições que podem levar uma tentativa de reconhecimento ao fracasso” (Taylor, 1998, p. 55). Melhor dizendo, no período pré-moderno, “não se falava em «identidade», nem em «reconhecimento» – não porque as pessoas fossem destituídas de (aquilo a que chamamos) identidade, ou porque estas não dependiam do reconhecimento, mas, sim, porque, não eram suficientemente problemáticas para serem discutidas como tal” (Taylor, 1998, p. 55).

Apesar de Taylor ver um Rousseau uma importante referência para que a dinâmica no reconhecimento viesse à tona na modernidade – inclusive embasando-se no arguto ataque que o filósofo francês desfere contra a lógica da honra hierárquica e em sua exaltação à necessidade de consolidação de uma sociedade republicana na qual “todos merecem a mesma atenção”, e isso é visto por Rousseau como “uma fonte de saúde social” (Taylor, 1998, p. 55) –, foi com Hegel, de fato, que o discurso sobre o reconhecimento adquiriu o seu mais acabado e sistematizado contorno.

De qualquer forma, para Taylor não resta dúvida de que, principalmente a partir dos séculos XIX e XX, o reconhecimento passou a ser universalmente admitido e reivindicado, seja no plano íntimo, seja no plano social. De acordo com Taylor isso ocorre porque, no nível íntimo, “é fácil verificar até que ponto uma identidade original necessita e é vulnerável ao reconhecimento concedido, ou não, pelos outros-importantes” (Taylor, 1998, p. 56). Já em seu contraponto, ou seja, no plano social,

a noção de que as identidades se formam através do diálogo aberto, que elas são imperfeitas quando avaliadas à luz de um guião predefinido, tem contribuído para tornar a política do reconhecimento mais central e marcante. [...] O reconhecimento igualitário não é apenas a situação adequada para uma sociedade democrática saudável. A sua recusa pode prejudicar as pessoas visadas, segundo uma perspectiva moderna generalizada, como eu já referi no início. A projeção de uma imagem do outro como ser inferior e desprezível pode, realmente, ter um efeito de distorção e de opressão, ao ponto de essa imagem ser interiorizada (Taylor, 1998, p. 56 e 57).

Contudo, independentemente do plano em que se aplica, o ideal de autenticidade possui um papel decisivo, isso na medida em que este ideal amadureceu nas democracias modernas, e o reconhecimento também veio a exercer um papel fundamental numa cultura que emergiu as voltas desse ideal. Assim, não podemos deixar de afirmar que, segundo Taylor, o ideal de autenticidade conferiu um novo estatuto na política de reconhecimento igualitário.

2.3 A Política da Dignidade Universal

Como já nos referimos, Taylor identifica nos pensamentos de Rousseau e Kant as duas grandes contribuições filosóficas que possibilitaram a emergência da política da dignidade na civilização ocidental. Com isso o canadiano não pretende dizer que outras influências não foram sentidas na cultura do ocidente, mas apenas que “ambos são os primeiros e mais antigos expoentes desses modelos” de política (Taylor, 1998, p. 65).

Segundo Taylor, Rousseau pode ser considerado um dos pais do discurso sobre o reconhecimento. E ele não diz isso apenas porque este pensador francês fez uso desse vocábulo em sua obra, mas porque é Rousseau “que produz as primeiras reflexões sobre a importância do respeito igual e de, na verdade, o julgar como factor imprescindível para a liberdade” (Taylor, 1998, p. 65). Em suas próprias palavras,

como é bem sabido, Rousseau faz geralmente a contraposição entre a situação de liberdade-em-igualdade e uma situação caracterizada pela hierarquia e pela dependência dos outros, não só porque este detém o poder político, ou porque são necessários à sobrevivência ou ao êxito dos projectos acalentados pelo indivíduo, mas, acima de tudo, porque este anseia pela estima dos outros. Aquele que depende dos outros é um escravo da «opinião» (Taylor, 1998, p. 65).

Para o nosso autor, esta é uma das ideias-chave de Rousseau sobre a relação existente entre a dependência dos outros e a hierarquia. Para este francês nascido em Genebra, dependência e igualdade não são compatíveis, isso porque, Rousseau realiza uma associação entre o aspecto da dependência com a necessidade de uma boa opinião por parte dos outros, “o que, por sua vez, se enquadra na concepção tradicional de honra, isto é, a honra como algo intrinsecamente ligado às «préférences»” (Taylor, 1998, p. 65). Conforme Rousseau, aquilo que se busca com a situação de igualdade é fundamentalmente diferente dessa perspectiva existente na dinâmica social da honra.

Taylor recorre a uma célebre frase de Rousseau, encontrada na obra *O Contrato Social*, para demonstrar esta incompatibilidade entre dependência e igualdade. Neste escrito encontramos: «Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d’être plus esclave qu’eux [Cada um julga-se senhor dos outros e, no entanto, é mais escravo do que eles]» (Rousseau, 1950, *apud* Taylor, 1998, p. 65 e 66). Dessa forma, como demonstra Taylor, a busca de Rousseau se direciona em vistas de alcançar uma forma de reciprocidade equilibrada que permeie a relação entre os cidadãos da república, já que esta “remove o espinho da nossa dependência da opinião dos outros e torna-a compatível com a liberdade” (Taylor, 1998, p. 68). E acrescenta:

Isto, porque a reciprocidade completa, juntamente com a unidade de objectivo daí resultante, assegura que, ao seguir a opinião dos outros, não estou a ser, de modo algum, forçado a sair de mim mesmo. Continuo a «obedecer-me» como um membro deste projecto comum ou «vontade geral». Neste contexto, dar importância à estima é compatível com a liberdade e com a unidade social, porque a sociedade é um espaço uno, onde todos os virtuosos serão incentivados de igual modo e pelas mesmas razões (certas) (Taylor, 1998, p. 68 e 69).

Ao contrário disso, uma perspectiva social fundada na lógica da honra hierárquica, por sua vez, proporciona aos cidadãos uma relação de competição contínua entre os mesmos, pois “a glória de um tem de ser o opróbrio de outros, ou, pelo menos, tem de implicar a sua insignificância” (Taylor, 1998, p. 69). Nesse tipo de sistema, o que se observa é uma desintegração dos objetivos em comum que deveriam existir entre os membros da sociedade.

É justamente pelo fato de Rousseau desenvolver uma argumentação como esta, que Taylor no diz que este pensador encontra-se no cerne de um novo discurso sobre a dignidade, ou seja, um discurso que rechaça com repúdio a dinâmica competitiva e dependente das sociedades hierárquicas. Dito mais enfaticamente,

o que há de errado com o orgulho ou a honra é a ânsia do tratamento preferencial, resultando daí a divisão, a verdadeira dependência dos outros e, por isso, a perda da voz da natureza, e, conseqüentemente, a corrupção, o esquecimento dos limites e a efeminação. 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 (Taylor, 1998, p. 70).

Cristi & Tranjan¹⁶, ao comentarem a perspectiva de Taylor, nos dizem que o que este filósofo pensa a respeito da política de reconhecimento permite uma construção da vontade geral, por assim dizer, mais compatível com a modernidade, pois Taylor reconhece que uma etapa crucial no desenvolvimento da democracia republicana é a substituição do conceito de honra pelo de dignidade. Vale dizer, para Taylor¹⁷ um Estado democrático moderno requer um povo com um forte sentido de identidade. Além disso, os autores acrescentam que:

Por meio da descentralização e do reconhecimento da diferença, Taylor busca revitalizar o conceito de vontade geral. Em primeiro lugar, a descentralização toquevilliana concede aos cidadãos uma melhor oportunidade para participar no autogoverno. Em segundo lugar, a tradição republicana considera que as instituições democráticas são o bem comum de um povo que deseja viver em harmonia, apesar de sua diversidade. Taylor reconstrói a vontade geral homogeneizada de Rousseau a partir de seu apreço pela diversidade (Cristi & Tranjan, 2010, p. 609).

Gutmann¹⁸ comenta que, na lógica do antigo regime, quando uma minoria podia esperar o tratamento de honra (através dos títulos de «Lady» e «Lord»), e a maioria não podia, em termos realistas, aspirar ao reconhecimento público, a exigência de reconhecimento das identidades específicas por parte das instituições públicas era

desnecessária para alguns e escusada para muitos. Só com o fim das hierarquias sociais estáveis é que a reivindicação de reconhecimento público se tornou um lugar comum, juntamente com a noção de dignidade de cada indivíduo. Quer dizer, a partir desse momento “todos são iguais – independentemente do tratamento social – e todos nós esperamos ser reconhecidos como tal” (Gutmann, 1998, p. 24).

De alguma maneira, segundo Taylor, três questões em Rousseau mostram-se indissociáveis, a saber: 1) a liberdade; 2) a ausência de papéis diferenciados entre os cidadãos e 3) a existência de um propósito coeso em comum. Dessa maneira, somente se todos dependerem de uma vontade geral (comum a todos) não haverá margem para que formas de dependência de outrem surjam.

Porém, apesar de se basear no reconhecimento de capacidades universais do homem, a política da dignidade incorre em um sério risco de cair numa perspectiva de igualdade homogeneizante, e isso permitiria que as mais terríveis atrocidades fossem postas em curso, sendo inclusive racionalmente justificadas pelos defensores radicais dessa forma de política (o Nazismo é um exemplo disso). Mas, para Taylor, uma interpretação como essa somente pode ocorrer caso os defensores da igual dignidade realizem uma leitura equivocada e superficial desse ideal ético-político¹⁹. Vale dizer, “a política do igual respeito pode, ao menos na variante mais hospitaleira, ser ilibada da acusação de pretender homogeneizar a diferença” (Taylor, 1998, p. 82).

2.4 Reconhecimento e Identidade: uma relação dialética

De saída podemos dizer que, de acordo com a visão de Taylor, a identidade e o reconhecimento não foram devidamente problematizados na Modernidade. Ora, segundo aponta o nosso autor, com o fim das hierarquias sociais (pré-modernas), tornou-se de suma importância definir em que medida e de que modo o reconhecimento faz parte da construção de identidades individuais e coletivas.

Silva Filho²⁰ afirma que Taylor identifica, na formação da identidade moderna, um crescente movimento rumo à interiorização das verdades no próprio homem. E este movimento acaba por desembocar em duas tradições conflitantes: o instrumentalismo iluminista e a expressividade romântica. No primeiro caso, o *self* se identifica com uma razão descolada das experiências contextuais e do mundo, uma capacidade de tornar tudo objeto e instrumento a partir de uma disciplina apoiada na eficiência e no

autocontrole. É a sacramentalização da separação entre sujeito e objeto, a construção de um *self* autofundante, sem dimensões geométricas, um *self pontual*.

Já a tradição expressivista enfatiza menos o aspecto instrumental do *self* e se concentra mais na idéia de que cada indivíduo possui profundezas interiores que demarcam sua singularidade e originalidade. A ênfase em que cada sujeito possui uma forma particular de ser (que deve ser expressa) e de que cada pessoa possui uma “voz interior” (que deve ser ouvida), é feita, segundo Taylor, a partir de Rousseau (o “sentimento da existência”) e de Herder (“cada pessoa tem sua própria medida”).

Neste contexto, segundo Taylor, o reconhecimento mostra-se fundamental no debate político atual porque, em seu aspecto mais relevante, ele encontra-se entrelaçado com a formação e consolidação das identidades dos atores sociais, isto é, fazem parte daquilo que possibilita a cada sujeito vislumbrar-se como um ser pertencente (ou não) de uma determinada sociedade.

O reconhecimento, assim, é de fundamental importância visto que, sem ele, a construção correta da identidade mostrar-se-á comprometida – entendendo identidade aqui pela “maneira como um pessoa se define”, ou seja, a identidade é aquilo que possibilita a cada pessoa perceber “como é que as suas características fundamentais fazem dela um ser humano” (Taylor, 1998, p. 45). Ora, para Taylor,

a tese consiste no facto de a nossa identidade ser formada, em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento *incorrecto* dos outros, podendo uma pessoa ou grupo de pessoas serem realmente prejudicadas, serem alvo de verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam reflectirem uma imagem limitativa, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos. O não reconhecimento ou reconhecimento *incorrecto* podem afectar negativamente, podem ser uma forma de agressão, reduzindo a pessoa a uma maneira de ser falsa, distorcida, que a restringe (Taylor, 1998, p. 45).

Ora, é a partir do reconhecimento (correto ou incorreto) que os sujeitos virão a constituírem-se e reconhecerem-se como seres humanos. Uma vez que o reconhecimento é realizado de forma negativa, ou distorcida, o impacto na vida dos agentes sociais pode ser catastrófico, impondo-os na condição de subalternos, inferiores, dependentes e desprovidos de dignidade e liberdade, em relação a um determinado grupo social ou, até mesmo, a uma nação.

Wolf²¹, ao discutir a pensamento de Taylor, nos diz que o reconhecimento errôneo, ou distorcido, pode acarretar duas consequências que se inter-relacionam: primeiro, o erro literal em reconhecer que os membros de uma ou de outra minoria ou

que um grupo desprivilegiado têm uma identidade cultural com um grupo distinto de tradições e práticas e uma história intelectual e estética distinta, e, segundo, um erro em reconhecer que esta identidade cultural é de uma importância e valor profundos. E acrescenta: “As injustiças mais óbvias neste contexto são, pelo menos, que os membros das culturas não reconhecidas se irão sentir desterrados e vazios, faltando-lhes as fontes para um sentimento de comunidade e uma base para a auto-estima, e, no pior dos casos, sentirem-se ameaçados com o risco de aniquilação cultural” (Wolf, 1998, p. 95 e 96).

Diante disso, percebemos que Taylor coloca a dinâmica da política de reconhecimento no centro da vida social. Como já apontado anteriormente, a ideia de reconhecimento ocorre, via de regra, em dois âmbitos: na esfera intimidade e na esfera social. A primeira pode ser caracterizada como aquela em que se constrói a identidade individual pela apreensão e por meio do desprezo de *outros significativos*. Já a segunda pode ser definida por aquele espaço no qual ocorre uma política de reconhecimento²². Como comenta Appiah²³,

a ligação entre a identidade individual, por um lado, que é o centro da discussão de Taylor, e estas identidades coletivas, por outro lado, parece ser algo como isto: a identidade individual de cada pessoa é vista como tendo duas dimensões principais. Há uma dimensão colectiva, a intersecção das suas identidades colectivas, e há uma dimensão pessoal, que consiste em características social ou moralmente importantes – inteligência, charme, perspicácia, cobiça – que não são elas próprias as bases das formas de identidade colectiva (Appiah, 1998, p. 167).

Segundo Appiah²⁵, as identidades cujo reconhecimento²⁴ é discutido por Taylor são o que comumente se chama de identidades sociais coletivas, ou seja, dizem respeito à religião, ao sexo, à etnia, à sexualidade dos grupos e/ou indivíduos da sociedade. Estas identidades coletivas são importantes para os seus apoiadores e para outros cidadãos de várias maneiras. Diante disso, o fato dessas identidades serem tão importantes para os cidadãos por razões tão heterogêneas deveria fazer com que “cuidadosamente não assumíssemos o que é válido para um é válido para todos” (Appiah, 1998, p. 167).

Para este autor, as identidades coletivas fornecem o que podemos chamar manuscritos: narrativas que as pessoas podem usar ao moldar os seus planos de vida e ao contar as histórias das suas vidas²⁶. Vale dizer, “transculturalmente importa às pessoas que as suas vidas tenham uma determinada unidade narrativa; querem ser capazes de contar a história das suas vidas que faça sentido” (Appiah, 1998, p. 176). É justamente essa ideia que nos parecer ser defendida por Taylor, ou seja, de que as

identidades se formam no processo dialógico e intersubjetivo que cada pessoa vivencia e compartilha no seio da sociedade da qual faz parte. Daí a necessidade de se construir narrativas permeadas de sentido, pois o indivíduo só constrói um horizonte de significado quando imerso na linguagem²⁷.

Como destaca Ribeiro^{28,29}, “a identidade humana não é algo que realizamos sozinhos, de forma monológica, mas sim dialogicamente. O diálogo é uma característica importante, definitiva dos seres humanos. Dialogar é central para compreender a realidade que nos circunda, mas antes de tudo para compreender a nós mesmos” (Ribeiro, 2012, p. 135). Esta tese de Ribeiro corrobora inteiramente, via de regra, com a perspectiva de Vaz³⁰, para quem a linguagem é, por assim dizer, “o *medium* no qual se constitui a relação de intersubjetividade ou no qual o Outro faz face ao Eu em situação de reciprocidade”³¹. Por conseguinte^{32,33}, “serão as diversas modalidades do anunciar-se do sujeito, interpelando e respondendo, que irão dar origem aos infinitos fios com os quais se tece o encontro com o outro” (Vaz, 1992, p. 53).

Portanto, a dicotomia, apresentada por alguns teóricos políticos, entre indivíduos formados atomisticamente e indivíduos formados socialmente parece-nos ser falsa, pois, se a identidade humana é dialogicamente criada e constituída, então o reconhecimento da nossa identidade exige uma política que nos dê espaço para decidirmos publicamente sobre todos aqueles aspectos que partilhamos, pelo menos potencialmente, com outros cidadãos. Sem essas condições toda e qualquer forma de sociabilidade mostrar-se-á fragilizada e insustentável a longo prazo. Neste sentido, para Appiah, na presente situação do ocidente, que se constitui como cada vez mais multicultural,

vivemos em sociedades nas quais certos indivíduos não têm sido tratados com igual dignidade porque eram, por exemplo, mulheres, homossexuais, negros, católicos. Como Taylor defende tão persuasivamente, porque as nossas identidades estão dialogicamente moldadas, as pessoas que têm estas características acham-nas centrais – muitas vezes negativamente – para as suas identidades. Hoje em dia, há a concordância bastante difundida que os insultos às suas dignidades e as limitações da sua autonomia impostas em nome destas identidades colectivas estão seriamente errados. Uma forma de curar o eu que os que têm estas identidades compartilham é aprender a ver estas identidades colectivas não como fontes de limitação e insulto mas como uma parte valiosa do que elas centralmente são (Appiah, 1998, p. 176 e 177).

Já Habermas³⁴ afirma que, de um ponto de vista normativo, a integridade da pessoa individual legal não pode ser garantida sem se protegerem as experiências partilhadas intersubjetivamente e os contextos de vida nos quais a pessoa foi socializada e onde formou a sua identidade. Assim, “a identidade do indivíduo está entrelaçada com

as identidades colectivas e pode ser estabelecida apenas numa rede cultural que não pode ser apropriada enquanto propriedade privada mais do que a língua mãe” (Habermas, 1998, p. 146).

Apesar de mostrar-se discordante em alguns pontos sobre aquilo que Taylor defende em sua perspectiva de reconhecimento, Habermas^{35,36} mostra-se concordante com o canadiano, dentre outros, no seguinte ponto: as pessoas tornam-se individualizadas apenas através de um processo de socialização. Ele também argumenta que “uma teoria dos direitos correctamente entendida exige uma política do reconhecimento que proteja a integridade do indivíduo nos contextos da vida nos quais sua identidade se forma” (Habermas, 1998, p. 131). Entretanto ele diz que “isto não exige um modelo alternativo que corrija o projecto individualista dos sistemas de direitos através de outras perspectivas normativas. Tudo o que é exigido é a actualização consistente do sistema de direitos” (Habermas, 1998, p. 131).

Como exemplo claro dessa questão, Taylor cita o caso das feministas que, inúmeras vezes, afirmaram que, nas sociedades patriarcais,

as mulheres eram induzidas a adoptar uma opinião depreciativa delas próprias. Interiorizavam uma imagem da sua inferioridade, de tal maneira que, quando determinados obstáculos reais à sua prosperidade desapareciam, elas chegavam a demonstrar uma incapacidade de aproveitarem as novas oportunidades. E, além disso, estavam condenadas a sofrer pela sua debilitada auto-estima (Taylor, 1998, p. 46).

Outro caso clássico dessa problemática, diz respeito aos negros que, durante séculos, tiveram uma imagem inferiorizada de sua raça pelas sociedades brancas, o que permitiu a muitos adotarem uma imagem distorcida em relação a si próprios. Por isso mesmo que Taylor nos diz que a auto-depreciação torna-se um dos instrumentos mais poderosos da própria condição de opressão daqueles que a sofrem. Em suas palavras, o reconhecimento incorreto “não implica só uma falta do respeito devido. Ele 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 acto de gentileza para com os outros. É uma necessidade humana vital” (Taylor, 1998, p. 46).

Assim sendo, a política de reconhecimento impõem-se como um preceito essencial para a consolidação de sociedades livres, democráticas e permeadas pelo respeito mútuo. Quer dizer, dignidade, respeito³⁷ e reconhecimento caminham juntos na constituição de uma vida ética que possibilita a formação de seres humanos livres e

dotados da capacidade crítica de se perceberem a si mesmo sem as formas proeminentes de distorções, opressões, inferioridades e injustiças cometidas por outrem.

Segundo destaca Rockefeller, ao comentar Taylor:

O apelo ao reconhecimento do valor igual das diferentes culturas é a expressão da básica e profunda necessidade humana da aceitação incondicional. Um sentimento por tal aceitação, incluindo a confirmação da nossa particularidade étnica e do nosso potencial universalmente partilhado, é uma parte essencial de um forte sentido de identidade. Como Taylor salienta, a formação da identidade de uma pessoa está estritamente ligada a um reconhecimento social positivo – aceitação e respeito – dos pais, amigos e entes queridos, e também de toda a sociedade (Rockefeller, 1998, p. 114).

Rockefeller ainda argumenta que, em última instância, a política do reconhecimento pode também ser caracterizada enquanto uma expressão da completa necessidade humana da aceitação e pertença, que ao nível mais profundo é uma necessidade religiosa³⁸.

Ora, para Gutmann³⁹, podemos dizer que o reconhecimento da unicidade e humanidade de cada indivíduo constitui a pedra angular da democracia liberal entendida como um modo de vida político e pessoal. Desse modo, a diversidade, como valor democrático liberal que é, não pode ser sustentada pela necessidade de conservar no tempo as culturas distintas e únicas, o que iria proporcionar a cada grupo de pessoas uma cultura e identidade seguras para elas e para as futuras gerações.

Ao retornarmos à Hegel⁴⁰, percebemos que a sua argumentação é construída numa dinâmica de mútuo reconhecimento que observa um desenvolvimento espiral em que, a cada nova forma de reconhecimento social, o indivíduo aprende a conhecer e a realizar novas dimensões da própria identidade. A partir disso⁴¹, tem-se a perspectiva de que “o sujeito deve ser visto como alguém que, precisamente mediante a aceitação por parte de outros sujeitos de suas capacidades e qualidades, se sente reconhecido e consequentemente em comunhão com estes” (Souza, 2000, p. 97).

Vemos assim, que na perspectiva de Taylor, preserva-se do pensamento hegeliano, a certeza no papel essencial da noção de reconhecimento como fundamento da vida humana em sociedade, mas, ao mesmo tempo, segundo salienta Mattos⁴², “reconstrói-se essa categoria de forma pessoal e original também na dimensão filosófica dos seus pressupostos de validade ao se propor: a) a construção de, por um lado, uma *nova antropologia filosófica* e, por outro lado, intimamente ligada ao empreendimento

anterior; b) a fundação das ciências humanas numa ontologia hermenêutica” (Mattos, 2006, p. 29).

Moreira⁴³ observa que, na verdade, ao retornar a Hegel, Taylor pretende construir uma compreensão sobre a natureza da *ação* ou, mais precisamente, a natureza da *ação humana* no espaço de convívio entre os grupos culturais. Assim, o empreendimento de Taylor é analisar hermeneuticamente as teorias e manifestações culturais que auxiliaram na construção da identidade moderna para diagnosticar as suas influências na estrutura das ações humanas, como configurações morais que ocupam (e atuam no) espaço político. Vale dizer, para Taylor, argumenta Ribeiro⁴⁴, “uma teoria do reconhecimento é importante porque pensa os conflitos éticos e sociais não como tentativa de destruição do diferente, mas como busca interativa pela consideração intersubjetiva de indivíduos e grupos” (Ribeiro, 2012, p. 134).

Para Hegel, e Taylor se apropria disso, o reconhecimento é uma *luta intersubjetiva*^{45,46}. E essa afirmação é constatada e também representada pela famosa e magistral passagem, que até hoje mostra-se insuperável do ponto de vista ético, da *Dialética do Senhor e do Escravo*⁴⁷. Neste escrito⁴⁸, vemos que “a consciência não será consciência-de-si enquanto não passar pelo momento do reconhecimento diante do outro” (Ribeiro, 2012, p. 161). Como nos diz Vaz⁴⁹, “Hegel encontra na oposição histórica do Senhorio e da Servidão o paradigma que lhe permite expor a dialética do *reconhecimento* e, com ela, a entrada no reino do Espírito ou na ‘terra natal da verdade’, que a consciência deverá agora percorrer” (Vaz, 1992, p. 55). Porém, como aponta Mendonça⁵⁰,

dizer que o reconhecimento é um *luta intersubjetiva* traz, pelo menos, duas implicações que, em si, se desdobram. Vale dizer: 1) admitir que se trata de uma *luta* é assumir que o reconhecimento não pode ser concedido, alcançado ou doado. O reconhecimento não está restrito a fins específicos, nem é limitado a conquistas na esfera de direitos garantidos pelo Estado. Ele não é um prêmio final que liberta grupos oprimidos. A luta por reconhecimento pode ter muitas manifestações diferentes, na medida em que ela não é nada mais do que um processo permanente em que a sociedade reflexivamente se transforma e altera padrões de relação social; e 2) admitir que se trata de uma *luta intersubjetiva* é assumir que ela se constrói na relação com o outro. É perceber que os objetivos, as estratégias e as próprias identidades não estão postos de antemão, mas se constroem na *ação conjunta* (Mendonça, s/d, p. 147 e 148).

Dessa maneira, segundo nos aponta Vaz, os termos da relação de intersubjetividade só podem ser postos como *sujeitos* cujo ser é estruturalmente reflexivo, ou que são capazes de exprimir-se a si mesmos na autoafirmação do Eu *sou*. Em virtude da reflexividade dos seus termos, a relação é relação de reciprocidade e,

especificamente, relação de *reconhecimento*^{51,52}. Por isso, “a relação de intersubjetividade como terreno de *encontro* com o outro e, mais amplamente, do ser-em-comum dos homens dá origem a ricas e variadas formas de presença recíproca dos sujeitos” (Vaz, 1992, p. 60). Ou, como afirma Ribeiro:

Desde o nascimento, passando pelas mais variadas etapas do desenvolvimento até o fim da vida, cada indivíduo está sempre envolvido em uma rede de relações, na qual o primeiro momento de sua autoafirmação como *eu* acontece no encontro com *outro* indivíduo. O encontro intersubjetivo é o início da interpretação da dinâmica ética da sociedade (Ribeiro, 2012, p. 160).

Assim, lutas por reconhecimento, como *lutas intersubjetivas*, só podem ser pensadas sem um final. Trata-se de processos abertos, revisáveis e contínuos. Para que fique claro que tais lutas não implicam a reificação de identidades é preciso enfatizar que ela não tem um objetivo final. O reconhecimento não é algo que se conquista de uma vez por todas, nem um bem a ser distribuído.

Ora, o encontro com o outro acontece na existência histórica do ser humano. É a partir deste encontro que o ser humano compreende e transforma o mundo histórico, confere significação aos acontecimentos e faz-se sujeito de seu existir histórico. Mas, mais ainda, é também um constituir-se como nós, como sujeito plural, como grupo, como comunidade (Ribeiro, 2012, p. 162).

Conflitos acerca de reconhecimento não podem ser resolvidos, por exemplo, apenas com políticas estatais que valorizem minorias. Lutas por reconhecimento fazem parte da própria ação democrática, devendo ser permanentes e abertas. Por isso, se a auto-realização é uma contínua construção dialógica, ela não pode ser entendida nem como imposta de fora nem como a mera expressão de desejos individuais. Ela depende de um diálogo em que os atores envolvidos operam em conjunto, sendo transformados pela simples existência do outro. Por esse motivo Taylor⁵³ argumenta que:

No plano social, a compreensão de que as identidades se formam no diálogo aberto, não moldadas por um roteiro predefinido, tornou a política do reconhecimento igual mais central e de maior peso [...]. O reconhecimento igual não é somente a modalidade apropriada a uma sociedade democrática saudável. Sua recusa pode, de acordo com uma disseminada visão moderna [...], infligir danos àqueles a quem é negado (Taylor, 2000, p. 249).

Para o filósofo canadense, a autorrealização só se desenvolve de forma dialógica e mediante um processo mútuo que afeta a própria identidade daquele que reivindica algo. Como nos diz Mead⁵⁴, que muito inspirou à Taylor:

Do mesmo modo sociopsicológico que um indivíduo humano se torna consciente de si mesmo, ele também se torna consciente de outros indivíduos; e sua consciência tanto de si mesmo como de outros indivíduos é igualmente importante em seu próprio desenvolvimento pessoal e para o desenvolvimento da sociedade ou do grupo social ao qual ele pertence (Mead, 1934, p. 253).

Pode-se afirmar com isso que Taylor parte para o desenvolvimento de uma teoria dialógica de caráter intersubjetivo na qual a fundação do sujeito ocorre na interação com o outro. É mediante esta relação entre autenticidade e originalidade num contexto dialógico que se ressalta a importância da pertença comunitária cultural para formação da identidade. Como afirma Semprini⁵⁵,

a percepção que um indivíduo tem de si mesmo e de sua individualidade depende de estruturas cognitivas, esquemas corporais, afinidades comuns e outras qualificações inscritas num quadro que emerge somente no decurso de interações com os membros de seu grupo de pertença e dos outros grupos sociais. Em termos, a própria capacidade de um indivíduo de pensar como indivíduo e definir as qualificações destas individualidades é amplamente determinada por suas interações e experiências sociais [...] o self individual é construído e ativamente negociado pelo indivíduo em suas interações com o outro (Semprini, 1999, p. 101-102).

Vale dizer, a teoria intersubjetiva do indivíduo em Taylor busca, então, reconhecer o enraizamento e a pertença na construção do eu, ou seja, da identidade, que somente toma forma no cotidiano do processo de educação e de aprendizagem, quando estes fornecem ao indivíduo um sistema de valores e de normas de conduta, que lhe permite compreender o mundo e sua posição no interior dele.

Portanto, o exercício dialógico propicia a formação e reconhecimento das identidades individuais e coletivas e pode ser exercido tanto no plano íntimo através da relação do indivíduo com outros significantes, como no plano social, ou seja, na esfera pública através da política de reconhecimento igualitário que gera identidade de grupo⁵⁶.

2.5 A Política de Reconhecimento: igual dignidade e respeito pelas diferenças

Após haver demonstrado como o discurso do reconhecimento recebe seus devidos contornos tanto no plano íntimo, quanto no plano social, Taylor passa a analisar o significado dessa política que, a seu ver, pode ser compreendida de duas maneiras bem distintas.

Para Taylor, a problemática acerca do reconhecimento pode ser compreendida a partir de duas mudanças. A primeira foi a que operou-se em relação à sociedade pré-moderna para a moderna, ou seja, quando o paradigma da honra cede lugar ao paradigma da dignidade – o grande referencial ético-político da sociedade moderna que têm nos pensamentos de Rousseau e Kant os principais respaldos filosóficos de fundamentação deste novo paradigma.

Ora, essa mudança possibilitou nada menos que o surgimento de uma política de universalismo, isto é, aquela que enaltece a existência da dignidade na igual medida para todos os cidadãos. Tal política, como observa Silva⁵⁷, propõe evitar a distinção existente entre cidadãos de primeira classe, que são possuidores de direitos civis, políticos e sócio-econômicos, com os de segunda classe, isto é, aqueles que são alijados dos direitos de cidadania. Entretanto, isto acabou não sendo possível diante do contexto de desigualdade material, existindo a nítida diferença entre uma cidadania de primeira e segunda classe, com a proteção desta política ao primeiro tipo de cidadania, caracterizando-se como uma política cega às diferenças.

Mas, como observa Taylor, o que de fato torna-se eminente é que “o conteúdo desta (nova) política visa à igualdade dos direitos e privilégios”, pois o que “se deve evitar a todo custo é a existência de cidadãos de «primeira classe» e de «segunda classe»” (Taylor, 1998, p. 58).

Já a segunda mudança, refere-se ao desenvolvimento da concepção moderna de identidade que permitiu o florescimento de uma política da diferença. Nesta concepção de política o que se reivindica não é mais o universalismo da igualdade entre todos os cidadãos, mas que “*todas as pessoas* devem ser reconhecidas pelas suas identidades únicas”, ou seja, “exige-se o reconhecimento da identidade única deste ou daquele indivíduo ou grupo, do caráter singular de cada um” (Taylor, 1998, p. 58).

Entretanto, a política da diferença não deixa de apresentar uma base universalista, mas, diferentemente da política da dignidade universal que pretende a universalização dos direitos e garantias para todos os indivíduos, a política da diferença prima pelo reconhecimento universal da identidade singular do indivíduo ou de um grupo que são distintos dos demais. Além disso, a política da diferença vem denunciar e combater as discriminações e rechaços realizados pela política da dignidade universal, visto que para esta é muito difícil incorporar a demanda das diferenças e singularidades, uma vez que aquilo que se exige é que se confira reconhecimento e status a algo que não é universalmente compartilhado, ou seja, à identidade.

Vale dizer, com o advento dessa nova política da diferença, o que se compreende é que justamente este tipo de singularidade que foi de várias formas e ao longo dos séculos, “ignorada, disfarçada, assimilada a uma identidade dominante ou de maioria” (Taylor, 1998, p. 58), possui a sua legítima validade. Ora, uma assimilação como esta, operada na cultura, será aquilo que Taylor considera como o “pecado cardeal contra o ideal de autenticidade” (Taylor, 1998, p. 59), visto que a inexistência do reconhecimento pelas diferenças aniquila qualquer possibilidade da existência do reconhecimento pelas singularidades únicas de cada ser humano. Entretanto, apesar de parecer-nos incompatíveis num primeiro momento, estas duas formas de política acabam por mostrarem-se complementares, pois,

o que subjaz à exigência de reconhecimento é um princípio da igualdade universal. A política da diferença implica inúmeras denúncias de discriminação e recusa da cidadania de segunda categoria. É aqui que o princípio de igualdade universal coincide com a política de dignidade. Todavia, as exigências daquela dificilmente são assimiladas nesta, pois tal implica que reconheçamos a importância e o estatuto de algo que não é universalmente comum. Ou, dito de outra maneira, só reconhecemos aquilo que existe universalmente – todos possuem uma identidade –, aquilo que é peculiar a cada um. A exigência universal estimula um reconhecimento da especificidade (Taylor, 1998, p. 59).

De certa forma, pode-se dizer que a exigência de uma política de respeito igual pelas diferentes culturas, ou pelos membros e descendentes de culturas distintas, conduziu à exigência de que as contribuições destas culturas sejam reconhecidas como igualmente válidas e valiosas⁵⁸. Assim, a origem da política da diferença vem justamente da política da dignidade, já que ambas reclamam pelo princípio da não discriminação, embora a política da dignidade universal seja cega aos modos em que se diferenciam os cidadãos.

A política da diferença passa, assim, a redefinir a não discriminação como a exigência de um tratamento diferenciado a partir das distinções existentes entre os indivíduos. Quer dizer, para esta política, não discriminar é tratar diferentemente os diferentes na qual suas especificidades sejam justamente a base de um tratamento diferencial em prol da igualdade⁵⁹.

De acordo com Silva, com essa elaboração, Taylor opera uma reformulação, por assim dizer, no conceito de cidadania, visto que a igualdade passa agora a estar vinculada com o reconhecimento das diferenças, ou seja, de um reconhecimento igualitário pautado no respeito às diferenças identitárias⁶⁰. É justamente por meio desta nova interpretação de igualdade que serão valorizadas as demais particularidades que

formam as identidades dos sujeitos e dos grupos passando a ser, inclusive, garantidas pelos Estados e reconhecidas na esfera pública.

Silva também acrescenta que na política da diferença, o respeito vem associado à ideia de reconhecer e fomentar a particularidade, o que faz criticar a política da dignidade universal, justamente no ponto em que esta nega a identidade, quando constrange as pessoas a viverem de um modo homogeneizador que não a pertence, sendo tal política, portanto, fruto de uma cultura hegemônica. Assim, a política da diferença defendida por Taylor vai além da mera tolerância à existência das diferenças individuais e grupais, posto que a tolerância, em última instância, apesar de compor o reconhecimento, enfatiza a ideia de concessão da existência da diferença por um outro, não tratando de solucionar os problemas provenientes das sociedades multiculturais. Por isso o autor apenas aceita a ideia de reconhecimento que prima pelo respeito das diferenças pela via pública.

Costa & Werle^{61,62} explicam que nessa relação entre as políticas de reconhecimento, a política da diferença acaba por não infringir o princípio da não discriminação que é o cerne do reconhecimento igualitário, “pois as exigências de uma política das diferenças, da qual o multiculturalismo é um exemplo, se dão de acordo com os princípios já estabelecidos na política do respeito igualitário: são uma extensão lógica da política da dignidade” (Costa & Werle, 2000, p. 94).

No entanto, é claro que não podemos negligenciar o fato de que existem pontos de tensões entre ambas. E justamente por ter consciência disso é que Taylor nos convida a pensar sobre as diversas formas de políticas que hoje existem e que, supostamente, assimilam os ideais de igualdade e universalidade, ou mesmo o da diferença, mas que, na verdade, são formas disfarçadas de manutenção do *status quo* de certos indivíduos. Além disso, também ocorre que determinados indivíduos, dos chamados grupos minoritários⁶³, tenham determinadas atitudes que, apesar de embasarem suas ações nos ideais das políticas em questão, acabam por reivindicar a exclusividade de certos direitos e privilégios; o que se mostra uma contradição com o próprio ideal reivindicado. Dessa forma,

mesmo que uma política resulte de outra, através das alterações na definição de termos-chave e que nos são familiares, as duas divergem sensivelmente. Essa divergência assenta numa base que se torna ainda mais evidente quando deixamos para trás a exigência que cada pessoa faz sobre o tipo de reconhecimento desejado – certos direitos universais, num caso, e uma identidade específica, no outro –, e atentamos sobre as intuições de valor subjacentes (Taylor, 1998, p. 61).

Por isso é necessário que se esclareça as bases de cada política, bem como as suas reivindicações, para que não incorramos em graves erros de interpretação. Segundo Taylor, como já salientamos acima, a política de igual dignidade está baseada na ideia de que todas as pessoas são dignas de respeito igualmente. Ou seja, ela fundamenta-se “numa noção sobre o que leva os seres humanos a sentirem respeito, por mais que tentemos escapar a este *background* «metafísico»” (Taylor, 1998, p. 61). É evidente que a maior referência dessa política seja o pensamento de Kant. Segundo Taylor,

para Kant, cujo uso que deu à palavra *dignidade* foi uma das primeiras evocações influentes desta ideia, o que provoca nos seres humanos o sentido de respeito era o nosso estatuto de agentes racionais, capaz de orientar as nossas vidas através de princípios. Algo de semelhante constitui, desde então, a base de nossas intuições sobre a igual dignidade, embora a definição pormenorizada possa ter sofrido alguma alteração (Taylor, 1998, p. 63).

Assim, o grande destaque da política da dignidade é o fato dela ter reconhecido em cada sujeito a presença de um *potencial humano universal*, como nos diz Taylor. Quer dizer, a existência de uma capacidade que é comum a todo e qualquer ser humano, independentemente de classe, etnia, sexo, ou condição social. Daí seu estatuto de universalidade.

Já no caso da política da diferença, também podemos dizer que esta se baseia, como mencionamos acima, numa noção de potencial universal, mais precisamente, “o potencial para formar e definir a própria identidade de cada pessoa, como indivíduo e como uma cultura” (Taylor, 1998, p. 62). Segundo Taylor, “esta potencialidade deve ser igualmente respeitada em todas as pessoas. Mas, pelo menos no contexto intercultural, uma exigência mais forte surgiu recentemente: que cada indivíduo respeite as culturas verdadeiramente evoluídas” (Taylor, 1998, p. 62).

A política do reconhecimento, então, abarcando as vertentes de igual dignidade e respeito pela diferença, impele-nos não só a fazer esforços para reconhecer o mais ativa e corretamente as pessoas, os grupos as comunidades que ocupam o mundo juntamente conosco, mas também a olhar mais de perto e menos seletivamente para todos aqueles que partilham os espaços nas cidades nas quais vivemos. Vale dizer, para Taylor, o grande ponto de conflito entre ambas as políticas, que se baseiam na noção de respeito igual, está assentado nos seguintes pressupostos:

Em primeiro lugar, o princípio do respeito exige que as pessoas sejam tratadas de uma forma que ignore a diferença. A intuição fundamental de que este respeito depende delas centra-se naquilo que é comum a todas elas. Em segundo lugar, temos de reconhecer e até mesmo encorajar a particularidade. A crítica que a primeira faz à segunda consiste na violação de que esta comete do princípio de não-discriminação. Inversamente, a primeira é criticada pelo facto de negar a identidade, forçando as pessoas a ajustarem-se a um molde que não lhes é verdadeiro (Taylor, 1998, p. 63).

Como vemos, uma vez desconsiderado o ponto de contato entre a política da igual dignidade e a política da diferença, bem como aquilo que cada uma pode, de fato, acrescentar a outra, os conflitos e críticas daí advindas poderão mostrar-se insustentáveis para a ocorrência de um diálogo verdadeiramente consciente, aberto, esclarecedor e democrático, sobre aquilo que essas políticas têm a contribuir para uma determinada sociedade e para a ética como um todo.

De todo modo, como nos aponta Silva Filho⁶⁴, o que se percebe em Taylor é que compreender as pessoas e as relações humanas apenas a partir da ideia de um *self pontual*, ou seja, calculador e instrumentalizador, desconectado do seu envolvimento encarnado e expressivo, e conseqüentemente de suas fontes morais, é algo que contribui para perpetuar a opacidade das configurações que legitimam e estruturam tanto as desigualdades quanto as discriminações. Torna-se necessário, portanto, pensar a pessoa a partir da sua identidade, das suas hierarquias valorativas, sem as quais ela não pode orientar sua ação nem se compreender.

2.6 Embates Contemporâneos: Individualistas X Coletivistas

No intuito de discutir e apresentar-nos, concretamente, os desafios que a política de reconhecimento coloca às sociedades contemporâneas, bem como demonstrar como as diferentes posições filosóficas e epistemológicas adotadas pelos teóricos da política marcam, profundamente, a compreensão e o exercício da práxis política nas democracias ocidentais, Taylor traz para sua obra uma grande reflexão sobre os conflitos que atravessam o Canadá.

Para este autor, a questão que adquiriu importante destaque na política do seu país natal foi proporcionada pela adoção, em 1982, da *Carta dos Direitos do Canadá*⁶⁵. Com ela, argumenta Taylor, o sistema político canadiano foi, relativamente, ajustado aos direitos do sistema político americano. Além disso, este documento apresenta uma lista de direitos que proporciona uma base para a revisão jurídica da legislação do Canadá em todos os níveis de governos.

Segundo Taylor, o grande problema levantado por esta adoção “foi o de saber como relacionar este programa com as exigências de distinção apresentadas, por um lado, pelos canadianos franceses, e, em particular, pelos quebequenses, e, por outro lado, pelos povos indígenas” (Taylor, 1998, p. 72 e 73). Mas a questão é ainda um pouco mais complexa do que pode parecer, pois o que estava aqui em jogo “era o desejo de sobrevivência por parte destes grupos [canadianos franceses e povos indígenas], e a consequente exigência de certas formas de autonomia, bem como a capacidade de adaptar certos gêneros de legislação considerados necessários à sobrevivência” (Taylor, 1998, p. 73).

As mudanças operadas pelo novo programa se consolidaram da seguinte maneira: no Quebec, por exemplo, muitas leis foram aprovadas. Uma dessas leis regulamentava sobre quais cidadãos poderiam, ou não, enviar os seus filhos para as escolas inglesas. O resultado disso era que aos francófonos e aos imigrantes não era permitido que matriculassem seus filhos nessas instituições. Outra lei também adotada neste estado exigia que os negócios que envolvessem mais de cinquenta empregados fossem realizados em francês; e uma terceira lei proibía que a linguagem comercial ocorresse em outro idioma que não o francês. Como isso, “o governo do Quebec impôs restrições sobre os seus habitantes, em nome do objectivo colectivo da sobrevivência, o que noutras comunidades canadianas poderia ser facilmente rejeitado com base na Carta” (Taylor, 1998, p. 73).

Bem, a questão levantada após esta adoção foi: é legítima ou não esta diferenciação? Além disso, outra questão também foi posta, desta vez com base na ementa constitucional Meech Lake, a saber: o reconhecimento do Quebec como uma “sociedade distinta”. Não há dúvidas que são estas questões complexas e portadoras de grandes conflitos e discussões, principalmente porque, como aponta Taylor, aos olhos de muitos, este tipo de diferenciação constituía-se inaceitável. Mas justamente por se tratar de uma questão tão polêmica que ela permite ao nosso autor dizer que a sua análise nos conduz ao cerne da maneira como se estabelece a relação entre direitos (liberdade) e diversidade cultural. Para o nosso filósofo, estes dois tipos de posições políticas tornaram-se eminentes nas práticas concernentes à reivindicação dos direitos consolidados que, aliás, servem de base para as revisões jurídicas⁶⁶.

Vale dizer, para o canadiano, o indivíduo não é anterior à sociedade; ao invés disso, ele é construído por fins que não escolhe, mas que descobre em função da sua vida em contextos culturais compartilhados na sociedade⁶⁷. Dessa forma, torna-se

compreensível quando Taylor nos diz que o individualismo nega qualquer forma de ética, visto que esta pressupõe, necessariamente, o encontro com o outro.

Mas as questões sobre a escolha de uma língua oficial ou de uma decisão sobre o currículo das escolas públicas podem afetar o auto-entendimento ético de uma nação? Habermas⁶⁸ responde que sim. Segundo este pensador, as decisões ético-políticas são uma parte inevitável da política, e justamente porque o seu regulamento legal expressa a identidade coletiva de uma nação de cidadãos, eles podem entusiasmar as batalhas culturais nas quais as minorias desrespeitadas lutam contra uma maioria cultural insensível. O que se destaca nas batalhas “não é a neutralidade ética da ordem legal, mas sim o facto de que toda a comunidade legal e todo o processo democrático para a actualização dos direitos básicos é inevitavelmente permitido pela ética” (Habermas, 1998, p. 143).

Ora, seguir este exemplo de exercício de política, que possui o povo americano enquanto maior modelo e fonte expressão, acaba por dizer-nos que esta é agora uma tendência do mundo ocidental⁶⁹. Como destaca Taylor, “os Estados Unidos foram o primeiro país a redigir e a consolidar uma declaração de direitos, aquando da ratificação da Constituição, e como uma condição para o seu êxito” (Taylor, 1998, p. 74).

Entretanto, para as pessoas de chamado “Canadá inglês”, medidas tomadas como o objetivo de abarcar perspectivas coletivas, ameaçam colidir com as disposições fundamentais circunscritas na *Carta* ou, até mesmo, com qualquer outra forma de declaração de direitos. Este argumento tem com base duas questões:

Em primeiro lugar, os objectivos colectivos podem implicar restrições ao comportamento dos indivíduos, restrições que violam os seus direitos. [...] Mas, em segundo lugar, mesmo que não fosse possível anular os direitos individuais, adoptar objectivos colectivos em nome de um grupo nacional pode ser visto como inerentemente discriminatório (Taylor, 1998, p. 75).

Taylor não desconsidera que a adoção de medidas coletivas não impeça que haja um tratamento diferente para os habitantes locais e para os forasteiros. E isso fica claro na lei, anteriormente citada, que impede aos francófonos e aos imigrantes que matriculem os seus filhos em colégios ingleses. Este tipo de restrição, de alguma forma, permite-nos a considerar que “os direitos dos indivíduos devem estar em primeiro lugar e que, juntamente com as disposições de não-discriminação, devem ter prioridade sobre os objectivos colectivos, exprimem-se frequentemente do ponto de vista liberal que se generalizou cada vez mais na sociedade anglo-americana” (Taylor, 1998, p. 76).

Como dissemos, a fonte deste tipo de argumento é, sem dúvida, oriundo dos Estados Unidos, e que encontra a sua expressão em mentes filosóficas como as de John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman, dentre outros. Porém, para o canadiano, Dworkin é aquele que exprime essa ideia de forma mais clarividente. Isto porque,

Dworkin distingue entre dois tipos de empenhamento moral. Todos nós temos opiniões sobre o fim da vida, sobre o que constitui uma vida boa, pela qual nós e os outros devemos lutar. Mas também admitimos um esforço no sentido de nos tratarmos de forma igual e justa, independentemente do modo como concebemos os nossos objectivos. Podemos designar este tipo de esforço por «processual», enquanto o esforço que diz respeito ao fim da vida será «substantivo». Este autor defende que uma sociedade liberal é aquela que não adopta nenhuma visão substantiva em particular sobre o fim da vida. Pelo contrário, é uma sociedade que consegue a união à volta de um esforço processual forte, tratando as pessoas com igual respeito (Taylor, 1998, p. 76 e 77).

O motivo pelo qual torna-se inviável a adoção de uma visão substantiva, segundo Dworkin, reside no fato dela, provavelmente, implicar numa violação da regra processual. Além disso, como as sociedades modernas mostram-se diversificadas, “seria impossível evitar que algumas pessoas, em detrimento de outras, se entregassem à concepção preferida de virtude” (Taylor, 1998, p. 77).

Mas também existem outras posições filosóficas, enraizadas no pensamento de Kant, subjacentes a esta perspectiva do liberalismo. Para elas, entre outras características, a dignidade é entendida como tratando-se, principalmente, de autonomia, ou seja, a capacidade de cada pessoa determinar para si mesma uma determinada visão daquilo que seja uma vida boa. Segundo Taylor, nesta perspectiva, a dignidade associa-se “menos a qualquer noção particular de vida boa, de tal forma que, se alguém se afastasse da vida boa, iria ficar privado da sua própria dignidade, do que ao poder de cada um para considerar e adoptar para si mesmo uma determinada perspectiva” (Taylor, 1998, p. 77). Ora, numa visão como esta “uma sociedade liberal deve permanecer neutra quanto à noção de boa vida e coibir-se de, não obstante o modo como vêm as coisas, assegurar que a relação entre os cidadãos seja justa e que o Estado trate todos de igual modo” (Taylor, 1998, p. 78).

Como vemos, esta é uma argumentação muito forte, o que explica a popularidade desta visão do agente humano como sendo um sujeito de escolhas, autodeterminante e autoexpressivo. Não sem razão,

não é de admirar que a ideia de que uma sociedade liberal não pode tomar em consideração noções do bem adoptada publicamente se tenha generalizado, muito mais do que aquelas que se poderiam atribuir a uma filosofia kantiana específica. Esta é uma

concepção, tal como Michael Sandel observou, da «república processual», que ocupa um lugar de destaque na agenda política dos governos norte-americanos e que ajudou a dar mais ênfase à revisão jurídica, com base em textos constitucionais à custa do processo político normal de constituir maiorias com vista à acção legislativa (Taylor, 1998, p. 78).

Diante disso fica fácil perceber porque uma sociedade com objetivos coletivos, como é o caso do Quebec, é referência de violação desse modelo. O que muitas vezes não se compreende, ou se esquece, é que, adotando estas medidas, o Quebec prima pela sobrevivência e pela prosperidade da cultura francesa, visto que isto é concebido como um bem coletivo⁷⁰. Como nos diz Taylor, neste contexto, “a sociedade política não se mostra neutra entre aqueles que prezam permanecer verdadeiros à cultura dos seus antepassados e aqueles que desejam afastar-se em nome de um objectivo individual de autodesenvolvimento” (Taylor, 1998, p. 78). Porém, é necessário ressaltar que

não se trata só de uma questão de a língua francesa estar à disposição daqueles que queiram optar por ela. Pode até parecer um dos objetivos de algumas das medidas do bilinguismo federal que existem nos últimos anos. Mas também implica o certificar-se de que existirá uma comunidade de pessoas aqui, no futuro, que desejará aproveitar a oportunidade de falar o francês. As políticas com vista à sobrevivência procuram activamente criar modelos de comunidade, por exemplo, ao assegurar-lhes que as gerações futuras continuarão a identificar-se como falantes franceses. De modo algum é possível ver estas políticas como algo que serve apenas para facilitar as coisas às gerações de hoje (Taylor, 1998, p. 79).

É por isso que aqueles cidadãos do Quebec que conferem uma significativa importância aos objetivos coletivos optam, segundo o nosso filósofo destaca, por um modelo político bem distinto daquele aclamado pela sociedade liberal. O que é notadamente valorizado por estes agentes é o fato da sociedade poder ser “organizada à volta de uma definição de vida boa, sem que tal seja considerado uma depreciação daqueles que, pessoalmente, não partilham dessa definição” (Taylor, 1998, p. 79). Ora, a razão pela qual isso se trata de uma questão de política pública ancora-se no fato de “ser a natureza do bem a determinar [as práticas coletivas], onde quer que o bem seja procurado em comum” (Taylor, 1998, p. 79).

Em relação à concepção de uma sociedade liberal, este modelo que prima por salvaguardar os objetivos coletivos de uma sociedade distingue-se, isso sim, pela maneira como trata suas minorias. E isso inclui todos aqueles que “não partilham das definições públicas do bem e, acima de tudo, pelos direitos que concede a todos os seus membros” (Taylor, 1998, p. 79). São essas as primazias de muitos quebequenses. Isso porque, para estes, os direitos que agora estão em questão “são concedidos como

direitos fundamentais e decisivos que foram reconhecidos como tal desde o primeiro momento da tradição liberal: direito à vida, à representação legal, à liberdade de expressão, à liberdade religiosa, e por aí fora” (Taylor, 1998, p. 79).

O ponto para o qual Taylor chama a atenção e que, talvez, leve as pessoas a incorrem em erros graves de confusão quanto a interpretação de ambos modelos políticos, reside na necessidade de distinguir, por um lado, as liberdades fundamentais, ou seja, aquelas que nunca devem ser violadas (e que por isso devem ser consolidadas de modo inexpugnável), dos privilégios e imunidades que, por outro lado, são importantes, mas que, no entanto, podem ser anulados ou limitados por razões de política pública. Assim, uma sociedade que leve em conta os objetivos coletivos fortes

pode ser liberal, segundo esta perspectiva, desde que seja capaz de respeitar a diversidade, em especial, quando considera aqueles que não partilham dos objetivos comuns, e desde que possa proporcionar garantias adequadas para os direitos fundamentais. Concretizar todos esses objetivos irá provocar, sem dúvida, tensões e dificuldades, mas não é nada de impossível, e os problemas não são, em princípio, maiores do que aqueles que qualquer sociedade liberal encontra quando tem de combinar, por exemplo, liberdade com igualdade ou prosperidade com justiça (Taylor, 1998, p. 80).

Claro que conciliar estes objetivos mostra-se, muitas vezes, incompatível numa sociedade liberal⁷¹. Entretanto, conforme argumenta o próprio canadiano, existem outros modelos de sociedade liberal que encaram a insistência de aplicar, sem qualquer exceção, de maneira uniforme as regras que definem os direitos de igual respeito, bem como a desconfiança sobre os objetivos coletivos de forma diferente. Vale dizer,

esses modelos pressupõem a defesa permanente de certos direitos, como é óbvio. Não haveria qualquer possibilidade de as diferenças culturais determinarem a aplicação do *habeas corpus*, por exemplo. Mas estabelecem uma distinção entre estes direitos fundamentais e um leque alargado de imunidades e pressupostos de tratamento uniforme que surgiram de repente nas culturas modernas de revisão jurídica. São modelos que se dispõem a dar mais relevância a certas formas de tratamento uniforme em detrimento da sobrevivência cultural, e a optar, por vezes, a favor desta. Assim, acabam por ser, não modelos processuais de liberalismo, mas modelos que se fundamentam bastante em juízos de valor sobre o que constitui uma vida boa – juízos esses em que a integridade das culturas ocupa um lugar importante (Taylor, 1998, p. 81).

Esta exposição de Taylor nos é especificamente interessante porque ela nos apresenta um tipo de modelo de política liberal que ele adotaria como base político-filosófica para debater não somente as questões relacionadas ao reconhecimento das diferenças culturais, mas também os aspectos que envolvem o multiculturalismo presente nas sociedades atuais.

Assim, para Taylor, a política de reconhecimento deve ser pautada não num ato de condescendência, de solidariedade com os beneficiários destas medidas, mas baseado em atos de respeito a partir de estudos realizados sobre o valor dessas culturas, pois muitas vezes fica difícil perceber o valor da contribuição das culturas que são muito diferentes das que cercam o nosso mundo, bem como muitas vezes acaba-se dando valor às culturas que são próximas a nossa realidade, diante do reconhecimento do que nelas são similares ou parecidas com os nossos.

2.7 A Política Liberal

Os dois tipos de reconhecimento que acima assinalamos, ou seja, tanto o da política da diferença, como o da política da dignidade universal, estão inseridos dentro de diferentes concepções liberais existentes nas sociedades modernas. A primeira concepção liberal é aquela defendida pelos teóricos de origem anglo-americana, tal como Dworkin, que defende um Estado neutro em relação ao conceito de vida boa, isto é, reivindica um Estado do tipo procedimental, que trate a todos como iguais, mediante a concessão de direitos de cidadania, tendo por prevalência a defesa dos direitos individuais em face das metas coletivas.

Já a segunda concepção de liberalismo é aquela afirmada pelos comunitaristas e defendida por Taylor, na qual se coaduna com a política da diferença, uma vez que o Estado adota uma concepção substantiva de bem, levando em conta metas coletivas, primando pela defesa da comunidade e pela diversidade cultural, transformando-as em direitos legítimos.

Este liberalismo, caracterizado pelo modo em que trata as minorias, incluindo aquelas que não compartilham a definição pública de bem e dos direitos que concede a cada um de seus membros, é firme no propósito de defender os direitos fundamentais na qual não podem ser eliminados, nem mesmo em face destas minorias, especialmente, o direito à vida, à liberdade, ao devido processo legal, à livre expressão, à livre prática da religião entre outros. Taylor distingue estes direitos fundamentais dos privilégios e garantias que somente poderiam ser reduzidos ou revogados por razões de política pública⁷².

Diante disto, percebe-se que o bem da comunidade – enquanto um caráter coletivo – é uma meta a ser perseguida e protegida pelo Estado mediante políticas públicas, caracterizando-se como um direito fundamental que garante a sobrevivência

das comunidades, bem como a formação das identidades individuais e coletivas. Como nos diz o próprio canadiano:

Uma sociedade com objectivos coletivos fortes pode ser liberal, segundo esta perspectiva, desde que seja capaz de respeitar a diversidade, em especial, quando considera aqueles que não partilham dos objectivos comuns, e desde que possa proporcionar garantias adequadas para os direitos fundamentais. Concretizar todos esses objectivos irá provocar, sem dúvida, tensões e dificuldades, mas não é nada de impossível, e os problemas não são, em princípio, maiores do que aqueles que qualquer sociedade liberal encontra quando tem de combinar, por exemplo, liberdade com igualdade ou prosperidade com justiça (Taylor, 1998, p. 80).

Entretanto, o próprio filósofo ressalta que o liberalismo não é um ponto de encontro possível para todas as culturas, mas é, por um lado, a expressão política de uma série de culturas e, por outro, é extremamente incompatíveis com outras (Taylor, 1998, p. 82). E isto pode ser notado no caso do Islamismo, onde não ocorre uma separação entre política e religião, ou seja, entre público e privado, tal como é necessário ao liberalismo. Assim, o liberalismo é a expressão de uma certa cultura que se apresenta muitas vezes incompatíveis com outros modelos culturais. Por esse motivo nosso autor argumenta que:

A verdade é que existem formas deste liberalismo [que não só não têm nada a ver com a vontade geral, como também se abstraem de qualquer aspecto de diferenciação de papéis] e de direitos igualitários que, nas mentes dos seus próprios defensores, só permitem que se admita, de forma muito restrita, as identidades culturais distintas. A noção de que qualquer lista de direitos poderia ter uma aplicação diferente consoante os contextos culturais, de que as suas aplicações poderiam ter de considerar diferentes objectivos colectivos, é tida como totalmente inaceitável (Taylor, 1998, p. 72).

Para Taylor, então, o liberalismo ocidental não é tanto uma expressão da visão secular, pós-religiosa, que se popularizou entre os intelectuais liberais, mas sim um sistema resultante do Cristianismo, pelo menos a partir da visão do Islamismo. Neste sentido, o liberalismo não pode e nem deve pretender uma neutralidade cultural completa, visto que ele também pode ser caracterizado enquanto um credo de luta (Taylor, 1998, p. 82 e 83). Mas o que significa dizer que o liberalismo, enquanto um modelo ético-político, possui pretensões de neutralidade? Rockefeller, ao comentar Taylor, responde:

Uma cultura político-liberal é neutral no sentido em que promove a tolerância e protege a liberdade de consciência, religião, discurso e reunião de um modo que nenhuma outra cultura faz. No seu melhor, o liberalismo representa uma aspiração humana universal pela liberdade individual e de auto-expressão como nenhuma outra cultura representa.

No entanto, isto é apenas parte da história. Como Taylor reconhece, o liberalismo é uma «doutrina lutadora» e «não pode nem deve reivindicar uma neutralidade cultural completa» (Rockefeller, 1998, p. 108).

O que o canadiano está interessado em mostrar-nos é que na medida em que as sociedades constituem-se como sendo cada vez mais multiculturais, os “rigores do liberalismo processual”⁷³ podem tornar-se rapidamente impraticáveis no mundo de amanhã” (Taylor, 1998, p. 82). Além disso, não podemos nos esquecer que a tradição democrática liberal foi formada por um ideal de liberdade, igualdade e realização e que, todavia, não parece estar plenamente concretizada segundo esses pressupostos. Isso possibilita a Habermas⁷⁴ comentar que “a elaboração democrática de um sistema de direitos tem de incorporar não só objectivos políticos gerais, mas também objectivos colectivos que são confirmados nas lutas pelo reconhecimento” (Habermas, 1998, p. 141 e 142).

Segundo o canadense, além do tratamento igual que o liberalismo igualitário⁷⁵ tem como objetivo, as instituições e políticas públicas de uma democracia multiculturalista deveriam tratar grupos diferentes de acordo com as suas diferenças culturais. Ora, como apontam muitos críticos multiculturalistas, a política de dignidade igual promove, em muitos aspectos, a imposição de uma cultura dominante aos grupos minoritários. Como resultado, a sociedade que supostamente é equitativa e cega a diferenças, é desumana e discriminatória porque suprime identidades; e isso de uma forma muito sutil e, às vezes, até inconsciente.

Como nos diz Taylor, a democracia liberal, em sua forma puramente processual, pretende caracterizar-se como neutral no que tange à concepção de vida boa⁷⁶. Mas, como já pudemos observar, este modelo de liberalismo político é fortemente rejeitado pelo canadiano.

Ora, Taylor revela-se um grande crítico da ideia de que existam formas sociais e institucionais neutras a partir das quais, de modo inexorável, tem-se de derivar as ações políticas dos cidadãos. É equivocado, segundo o canadiano, pensar a sociedade, bem como as alternativas políticas e jurídicas, a partir de uma neutralização do mercado e do Estado. A tese de Taylor, a partir da qual irá justificar esta afirmação, é a de que as ações humanas só podem ser compreendidas quando percebidas a partir de formas de identidades situadas historicamente em uma dada cultura. Assim, toda forma de subjetividade, melhor dizendo, toda identidade, até mesmo aquela que se fecha na noção

de uma suposta neutralidade e instrumentalidade da razão humana, se apóia, desde sempre, em fontes morais que lhe dão sentido e propiciam a sua emergência⁷⁷.

Há em Taylor, por assim dizer, uma tentativa de defesa de um outro tipo de liberalismo, qual seja, o liberalismo substancial (ou substantivo). De acordo com este modelo, as coletividades culturais podem pleitear, frente ao Estado, a proteção das suas finalidades coletivas – impossibilitando a neutralidade do Estado, que passa a ter o dever de defender/promover a cultura tradicional e os projetos de vida a ela relacionados. Essa é uma possibilidade diferenciada de liberalismo, visto que esse confere uma importância substancial aos direitos relativos à sobrevivência cultural (ocasionando formas subjetivas de liberalismo), e não apenas uma perspectiva de igualdade uniforme (liberalismo procedimental). Como destaca Silva Filho:

o grande *leitmotiv* da filosofia tayloriana é, portanto, que não há instâncias neutras e despidas de configurações morais. O argumento liberal de que as regras do mercado e da democracia – fundadas na separação entre Estado e sociedade e no estabelecimento da meta social de maximização dos interesses pessoais e do respeito aos direitos individuais – são neutras e universais é falacioso e ingênuo. Por esse viés liberal tradicional, qualquer tentativa de situar outras concepções de bem, que envolvam o reconhecimento substantivo da identidade de certos grupos ou segmentos sociais, é vista como restrição de um princípio que se imagina neutro e universal, daí por que a esfera moral fica aprisionada no âmbito privado entendido de modo restrito. É por isto que no projeto político liberal, o desvio ao individualismo narcísico e a pouca importância dada às questões que envolvem mobilização social, reconhecimento intersubjetivo e inserção comunitária são moeda corrente (Silva Filho, 2008, p. 315).

Centrado em procedimentos voltados para processar a expressão dos interesses individuais, a democracia liberal (do tipo 1) afina-se pelo conceito de *self* pontual⁷⁸ (que acaba por transformar sua própria história em um dado naturalizado) e reconhece apenas a noção de bem convergente. A defesa do procedimentalismo funda-se em seu potencial de proteção da liberdade de cada cidadão viver a seu modo, de acordo com sua própria definição de bem. Mas, como afirma Taylor, essa ordem política, expressamente fundada na noção de direito, implicitamente se sustenta numa concepção de bem comum endossada por todos. De resto, privilegiar o direito como instrumento de administração dos bens públicos significa mais do que reconhecer seu caráter formal, este que preserva o princípio de universalidade como norteador do exercício do poder.

Vale dizer, se a linguagem dos direitos individuais presta-se para regular as demandas ao Estado, sua operação adequada requer uma “virtude cívica”, entendida por Taylor como um *ethos* marcado pela lealdade para com a comunidade política. Não se trata, portanto, de representar o Estado como instância administradora dos bens

individuais, com vistas a um interesse tão geral quanto possível, e sim de representá-lo como imprescindível à manutenção dessa sociedade. Privilegiar o direito implica, assim, a valorização dessa racionalidade e da identidade coletiva que por seu intermédio se preserva e se reconstitui⁷⁹.

Por esta ótica, a maneira como se vivencia a política antecede ou estabelece a identidade individual, provendo a matriz na qual nos tornamos os seres humanos que somos. Ao mesmo tempo, tal perspectiva permite vislumbrar uma forma devida coletiva ancorada na escolha responsável que os membros da sociedade realizam conjunta e intersubjetivamente.

Para Cristi & Tranjan⁸⁰, Charles Taylor recupera, em sua filosofia política, elementos-chaves da tradição humanista cívica, e o faz motivado por seu desencanto com relação à teoria moderna do direito natural. O faz sem negligenciar os avanços da modernidade. Celebra, assim, o feito que os indivíduos modernos elejam seus próprios estilos de vida, decidam suas próprias convicções e não sejam sacrificados em função de uma suposta ordem sagrada que os transcenda. Como indica Ruth Abbey⁸¹, o pensamento político de Taylor não é um ataque frontal contra o liberalismo *em si mesmo*, mas uma intenção de corrigir falsas interpretações da política ou de suplementares interpretações parciais e limitadas⁸². Sua inquietude se refere especificamente à interpretação fragmentada e parcial da sociedade que postula o neoliberalismo contemporâneo (fundado nas concepções de atomismo, liberdade negativa, procedimentalismo e bens convergentes), herdeiro da tradição contratualista inaugurada por Grotius, Hobbes e Locke⁸³.

Bem, diante disso, podemos dizer que a discussão sobre a política liberal é, em última instância, uma discussão sobre a concepção de liberdade que uma sociedade adota e legitima em suas práticas institucionais. Tal concepção interferirá, inevitavelmente, na forma como os agentes sociais concebem suas ações e relações que encontram-se circunscritas no seio da sociedade em que vivem.

Ora, como nos indica Bittencourt⁸⁴, existem ao longo da tradição política ocidental, duas formas de liberdade: a liberdade positiva e a liberdade negativa. A primeira, a liberdade positiva, está pautada simplesmente na participação dos agentes sociais nos assuntos políticos, não possuindo qualquer noção de direitos individuais. Este tipo de liberdade foi vivenciada pelos cidadãos da Grécia e da Roma antiga. A liberdade, de acordo com esta concepção, mostrava-se completa justamente por propiciar o compartilhamento do poder político entre todos os cidadãos de uma mesma

pátria. Dessa forma, o governo e a leis podiam penetrar em toda a esfera da vida, e isso não acarretava, de modo algum, perda da liberdade humana.

Já a segunda forma, a liberdade negativa, está pautada no gozo da vida privada, e é compreendida como a garantia dada pelas instituições a esta fruição. Esta é a liberdade tal qual a compreendem muitos pensadores modernos. De acordo com este conceito negativo, alguém é livre quando ninguém, um homem ou um grupo, interfere em sua faculdade de agir. Essa ingerência, compreendida como coerção, implica em uma deliberada interferência de outros seres humanos na área em que eu poderia atuar. Tal conceito se justificaria pelo imperativo de reconhecer que os homens perfilham diferentes concepções de liberdade, diferentes conteúdos para esta e possuem necessidades distintas; ou seja, no momento em que se torna impossível estabelecer o conteúdo destas concepções de liberdade deve-se conceber o maior espaço possível de atuação para que o indivíduo seja capaz de seguir suas próprias metas, independentemente da esfera de controle social⁸⁵. Essa liberdade individual seria a única aceitável nos tempos modernos, apesar de não estar livre de problemas.

A tentativa de Taylor é justamente buscar desconstruir essa visão atomista moderna, que é a base rochosa sobre a qual se assenta a doutrina liberal moderna. Segundo o canadiano, o pensamento só pode existir e subsistir quando imerso em um contexto mais amplo, em um pano de fundo ou, como o autor chama, numa “dimensão do significado”. Vale dizer, para Taylor, seria impossível e absurdo, por exemplo, atribuir a cidadãos da Roma Antiga ou da Idade Média ações racionais no sentido em que Max Weber observa como fundamentais para o desenvolvimento do capitalismo moderno, uma vez que tal forma de agir não fazia parte da “dimensão do significado” daquelas sociedades. Taylor dá o exemplo dos termos “gratificante” e “sofisticado”, que jamais poderiam aparecer em um romance medieval, pois tal tipo de classificação não estava presente no pano de fundo do séc. XIII, não podendo ser utilizada, portanto, pela linguagem, e nem mesmo estar presente no pensamento, uma vez que este seria dependente das bases linguísticas de um dado contexto⁸⁶.

Cabe lembrarmos que o modelo político de Taylor está embasado na noção da *Sittlichkeit* hegeliana (como vimos no capítulo anterior), ou seja, numa concepção utilizada para referir-se às obrigações morais que todo sujeito possui com respeito à comunidade atual da qual ele é parte. Neste modelo, pertencer a uma comunidade é uma fonte de obrigações que antecede a qualquer direito que um cidadão possa ter. Como

indica o próprio autor, a *Sittlichkeit* é o que nos permite realizar o que atualmente já existe⁸⁷.

A crítica de Taylor, então, está voltada para a concepção atomista do indivíduo, uma vez que ele defende a necessidade de se buscar uma concepção de bem-comum que oriente, teleologicamente, as discussões e as ações dos agentes sociais. Isso faz com que ele reafirme a necessidade de se pensar em uma formulação de liberdade positiva⁸⁸ – tal como fizeram os antigos (destacadamente Aristóteles) e conforme o fez Hegel na modernidade. E isso em contraponto à noção negativa que é ovacionada pela grande maioria dos pensadores liberais.

Para Taylor⁸⁹, ser livre envolve certa dose de autoconhecimento, autocontrole e até mesmo discernimento moral. Se, por exemplo, somos incapazes de discriminar os fins de nossas ações podemos até fazer aquilo que aparentemente queremos, mas isso não significa que estamos exercendo a liberdade, pelo contrário, poderemos inclusive incorrer para o verdadeiro caminho da servidão. Se não possuímos, por exemplo, nenhum tipo de auto-realização ou não estamos conscientes de nossas potencialidades torna-se impraticável afirmar que alguém seja livre: “within this conceptual scheme, some degree of exercise is necessary for a man to be thought free (dentro desse esquema conceitual, algum grau de exercício é necessário para um homem tenha pensamento livre)” (Taylor, 1979, p. 177).

Por este motivo Taylor nos diz que uma ontologia republicana exige uma concepção de ser humano que reivindique um contexto social como condição para o desenvolvimento pleno das suas capacidades essenciais. Isto demonstra que devemos nos respaldar na sociedade e, ao mesmo tempo, pertencer a ela. Esta concepção define o que Taylor chama de “tese social”, segundo a qual afirma que a sociedade é condição essencial para o desenvolvimento da racionalidade, da autonomia e da responsabilidade dos cidadãos⁹⁰. Ora, o fato essencial de uma democracia republicana é que todos os cidadãos estejam animados por um sentido de bem comum que compartilham imediatamente. Ser livre significa, portanto, que participar no autogoverno

é trabalhar junto com outros na criação e defesa dos bens comuns valorizados pela comunidade política. Esta concepção se funda na noção republicana do patriotismo, que supõe um forte sentido de identificação com a comunidade política, um laço de solidariedade com os compatriotas e um grande interesse nos fins comuns da sociedade. Isto constitui o nervo da “tese republicana” defendida por Taylor. A condição de um regime de liberdade é o patriotismo, a disposição a superar os interesses individuais em prol do bem comum (Cristi & Tranjan, 2010, p. 605).

Conforme este pressuposto, Taylor visa recuperar uma concepção de liberdade enquanto uma resposta condicionada por uma situação que é nossa em vista de nossa condição como seres naturais e sociais, ou em virtude de uma vocação ou propósito inescapável⁹¹.

Apesar de não estar explicitamente exposto neste ensaio de Taylor, podemos perceber que a questão refere-se à existência, na atualidade, de dois tipos de liberalismos⁹²: o Liberalismo do tipo 1 e o Liberalismo do tipo 2. Mediante sua argumentação, vemos que o canadiano se coloca a favor do liberalismo de segundo tipo. Segundo bem nos esclarece Walzer⁹³, ao comentar sobre a perspectiva de Taylor:

O primeiro tipo de liberalismo («Liberalismo 1») está comprometido, na maneira mais forte possível, com os direitos individuais e, quase como uma dedução disto, com o estado rigorosamente neutral, isto é, um estado sem projectos culturais ou religiosos ou sem qualquer tipo de objectivos colectivos além da liberdade pessoal e da segurança física, bem-estar e segurança dos seus cidadãos. O segundo tipo de liberalismo («Liberalismo 2») permite um estado comprometido com a sobrevivência e o florescimento de uma determinada nação, cultura ou religião, ou com um grupo (limitado) de nações, culturas e religiões – desde que os direitos básicos dos cidadãos que têm diferentes compromissos ou que não têm nenhum estejam protegidos (Walzer, 1998, p. 117 e 118).

Ao optar por essa forma de liberalismo Taylor não negligencia o fato de que o liberalismo do tipo 2 possui a tensão e o conflito como suas características inerentes. Entretanto, segundo ele, isso não é razão para rejeitá-lo. Pelo contrário, é justamente esse aspecto que possibilitam a abertura do diálogo e o estabelecimento, quando possível, de um consenso que promova a sobrevivência da cultura de uma dada sociedade. Aqui, o Quebecue mostra-se como um caso exemplar da aplicação desse tipo de liberalismo. Ora, em última instância, podemos dizer que o liberalismo do tipo 2 engloba substancialmente o liberalismo do tipo 1. Isso significa que as questões relacionadas à liberdade, à igual dignidade, ao respeito e ao bem-estar social dos indivíduos, mantêm-se preservados. De acordo com Nascimento⁹⁴:

Taylor defende um liberalismo “mais tolerante” e não procedimental para sociedades multiculturais, a partir do qual seja possível não somente reconhecer a sobrevivência cultural como meta legítima, mas também reconhecer o “igual valor de diferentes culturas”. Ou seja, não se trata apenas de reconhecer o direito de certas comunidades culturais de sobreviverem, mas reconhecer o igual valor das diversas culturas existentes (Nascimento, 2005, p. 122-123).

Para Taylor, qualquer política democrática liberal comprometida com os ideais da liberdade e igualdade não pode escapar à exigência que cria ambientes inclusivos e

sociais que respeitem todos os povos na sua diversidade cultural, dando-lhes um sentimento de pertença à vasta comunidade humana.

Portanto, o que podemos perceber é que a maneira democrática liberal⁹⁵ entra em conflito com qualquer ideia ou direito absoluto de sobrevivência de uma determinada cultura. Isso porque essa forma de democracia significa, ao mesmo tempo, um respeito e abertura a todas as culturas, mas também desafia, em contraponto, todas as culturas a abandonar os valores intelectuais e morais que são inconsistentes com os ideais de liberdade e igualdade, bem como a procura contínua, cooperante e experimental da verdade e do bem-estar. É um método criativo de transformação. Este é o seu “significado espiritual e revolucionário mais profundo”, como nos diz Rockefeller⁹⁶.

2.8 O Multiculturalismo

De acordo com alguns autores⁹⁷, não há como negar que o debate sobre as questões que envolvem o Multiculturalismo e a Políticas da Diferença tem ocupado nos últimos anos um espaço ascendente e importante, tanto na academia, como no campo político-jurídico. Os ecos dessas discussões também podem ser sentidos tanto no âmbito dos movimentos sociais como no âmbito da criação e execução das políticas públicas.

Ora, diante de sua abrangência, força de mobilização e forma de expressão pode-se dizer que o multiculturalismo vem se configurando como um campo de estudos interdisciplinar e transversal, que têm tematizado e teorizado sobre a complexidade dos processos de elaboração de significados nas relações intergrupais e intersubjetivas, constitutivos de campos identitários em termos de raça/etnia, gênero, classe social, gerações, orientação sexual, religião/crença, pertencimento regional, entre outras⁹⁸. Como destaca o próprio Taylor, “não há dúvida de que são cada vez mais as sociedades que se estão a tornar multiculturais, no sentido de incluírem mais do que uma comunidade cultural que pretende sobreviver” (Taylor, 1998, p. 82).

De acordo com Stuart Hall⁹⁹, outro importante teórico e estudioso sobre esse fenômeno contemporâneo, a proliferação do termo multiculturalismo não contribuiu para estabilizar ou esclarecer seu significado, e assim como outros termos correlatos - como raça, etnicidade, identidade, diáspora -, só é possível utilizá-lo sob “rasura”. Esse autor também faz uma distinção entre as denominações *multicultural* e *multiculturalismo* afirmando que: **Multicultural** é um termo *qualificativo*, ou seja, descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por

qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade “original”. Enquanto que: **Multiculturalismo** é um termo *substantivo*, que se refere às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e de multiplicidade gerado pelas sociedades multiculturais.

Para Weller¹⁰⁰, o *ismo* (de multiculturalismo) tende a converter o multiculturalismo em uma doutrina filosófica, reduzindo-o a uma singularidade formal e fixando-a numa condição petrificada. No entanto, o multiculturalismo não é algo novo e tampouco representa uma doutrina específica ou um estado de coisas já alcançado. O termo multiculturalismo descreve uma série de processos e estratégias sempre inacabados e assim como existem distintas sociedades multiculturais, também podemos constatar distintos multiculturalismos e distintas correntes teóricas discutindo os distintos multiculturalismos.

Duarte & Smith apontam ainda uma distinção entre *condição multicultural* e *multiculturalismo*. A expressão *condição multicultural* descreve a presença demográfica de diferentes grupos étnicos dentro de uma população, relacionando fatores adjacentes às experiências históricas de grupos específicos, crenças culturais, valores e status social dentro da sociedade geral. Por contraste, a expressão *multiculturalismo* tem a ver com a forma como um indivíduo interpreta ou vê o mundo e percebe o seu lugar nele – sendo o mundo esse lugar caracterizado pela condição multicultural. Completando, o multiculturalismo tem a ver com a forma como um indivíduo avalia esse sentido de espaço para si próprio e para o outro e como que se propõe a fazer em resposta à condição multicultural¹⁰¹.

Outro termo que vêm ganhando espaço no debate sobre Multiculturalismo e as Políticas da Diferença diz respeito à noção de *hibridismo*. Os estudos pós-coloniais¹⁰² assim como as ações políticas de diferentes movimentos tem apontado para a necessidade de compreensão do hibridismo e da ambivalência, que constituem as identidades e relações nas sociedades multiculturais. A própria ideia de hibridismo que é encontrada em Homi Bhabha¹⁰³ torna transparente o fato de que a natureza humana por si só já está constituída por identidades híbridas, por identidades que estão num contínuo trânsito, cruzando-se com várias culturas, gerando ambivalências, entre-lugares e espaços liminares. Tal concepção vai além do conceito de *diversidade cultural* e propõe a importância do reconhecimento *das diferenças culturais*. Vale dizer, reconhecer as diferenças culturais significa ir além do reconhecimento do racismo e das

sociedades pluriétnicas que caracterizam grande parte dos estados nacionais contemporâneos.

Neste sentido, como podemos observar, são possíveis diversas leituras do termo Multiculturalismo, já que ele encontra-se associado a contextos bem específicos e diferenciados dos Estados Nacionais. Entretanto ainda poder-se-ia ressaltar que, via de regra, a noção de multiculturalismo também vem sendo entendida em dois outros sentidos: como um fato social e como uma teoria, como destaca Câmara¹⁰⁴. Enquanto fato, o multiculturalismo diz respeito à convivência de grupos distintos culturalmente num mesmo espaço territorial, o que o torna um fenômeno antigo e que atinge a quase todas as sociedades contemporâneas em virtude das migrações, tanto no nível dos Estados nacionais como no nível global¹⁰⁵.

Já enquanto teoria de caráter normativo, ela se apresenta como proposta de solução para os problemas provenientes da convivência entre as pessoas e os diferentes grupos culturais que buscam na coexistência conjunta, manter suas pautas culturais e sociais num mesmo território.

Será neste contexto que envolve a corrente filosófica que abarca a Teoria da Justiça que se inserirá a perspectiva comunitarista de Taylor. Ora, com a emergência do multiculturalismo a questão essencial que se coloca é a de saber quais comunidades podem ser criadas com justiça e conservadas independentemente da diversidade cultural¹⁰⁶.

O que queremos destacar é que Taylor parte na defesa do contexto multicultural, associado à necessidade de uma política legítima de reconhecimento público das diferenças, por parte das instituições públicas, justificando desta forma a defesa da sobrevivência das comunidades culturais presentes nas sociedades multiculturais por estarem vinculadas à formação das identidades humanas, bem como à concessão de direitos especiais aos grupos culturais específicos. Diante disto, subjaz uma noção de cidadania que prima pelo bem estar dos diferentes grupos, diante da conjugação dos direitos fundamentais, que apresentam caráter individual com os direitos de caráter coletivo que levam em conta as particularidades culturais dos grupos, sendo ambos exercidos dentro dos limites territoriais e ideológicos do Estado¹⁰⁷. É por todo esse desafio que a perspectiva de Taylor vislumbra que possibilita a Rockefeller dizer:

A proposta de Taylor parece inteiramente consistente com o espírito democrático liberal. No entanto, a ideia de presunção do valor igual inclui a opinião de que após um estreito escrutínio algumas culturas podem não ser consideradas de valor igual. A

resistência de Taylor a um juízo franco de valor igual reflecte uma perspectiva crítica que se preocupa com a evolução progressiva da civilização e necessita de fazer distinções sobre os méritos relativos dos vários feitos das diferentes culturas (Rockefeller, 1998, p. 112).

Para Taylor, o reconhecimento do multiculturalismo é um dos fatores essenciais da democracia contemporânea, visto que esta defende o acesso de indivíduos e grupos a uma existência intelectual, afetiva, moral e espiritual que se enraíza na identidade cultural dos cidadãos. Assim, as populações indígenas, por exemplo, desejam preservar a sua identidade e as suas especificidades, bem como a sua integração no interior de um todo nacional. Entretanto, o importante é ressaltar que Taylor está interessado em esboçar uma teoria democrática que responda aos desafios contemporâneos, especialmente os relativos à exclusão das minorias em sociedades cada vez mais multiculturais^{108,109}. Como percebe Habermas,

os movimentos de libertação nas sociedades multiculturais não são um fenómeno uniforme. Eles apresentam desafios diferentes dependendo se é uma questão das minorias endógenas tomarem consciência da sua identidade ou das novas minorias surgirem através da imigração, e dependendo se as nações que enfrentam o desafio sempre entenderem ser países abertos à imigração pela razão da sua história e cultura política ou se o auto-entendimento nacional precisa primeiramente de ser ajustado de modo a acomodar a integração das culturas estrangeiras. O desafio torna-se maior, quanto mais profundas são as diferenças religiosas, raciais ou étnicas ou as disjunções histórico-culturais a ser construídas. O desafio torna-se mais atormentador, quanto mais as tendências das nossas próprias asserções tomam um carácter fundamentalista e separatista, quer seja porque as exigências de impotência conduzem a minoria que luta pelo reconhecimento a tomar uma posição regressiva ou porque a minoria em questão tem de mobilizar as massas para acordar as consciências de modo a firmar uma identidade novamente construída (Habermas, 1998, p. 136).

O fato inquestionável, entretanto, é que, segundo Taylor, todas as sociedades estão a tornar-se cada vez mais multiculturais e, ao mesmo tempo, mais permeáveis. Na verdade, são duas tendências que se desenvolvem em conjunto. A permeabilidade significa que as sociedades estão mais receptivas à migração multicultural: são mais os membros cujo centro se situa noutra parte qualquer, que passam a conhecer uma vida de diáspora. Ora, mas a exigência vislumbrada por Taylor é justamente a de que “todos reconheçam o valor igual das diferentes culturas: que as deixemos, não só sobreviver, mas também admitamos o seu mérito” (Taylor, 1998, p. 84). Como nos diz Gutmann¹¹⁰,

reconhecer e tratar os membros de alguns grupos como iguais parece exigir, hoje, das instituições públicas que admitam, em vez de ignorarem, as especificidades culturais, pelos menos em relação àquelas pessoas cuja capacidade de compreensão depende da vitalidade da respectiva cultura. Esta exigência de reconhecimento político das especificidades culturais – alargado a todos os indivíduos – é compatível com uma forma de universalismo que considera a cultura e o contexto cultural valorizado pelos

indivíduos como fazendo parte dos seus interesses fundamentais (Gutmann, 1998, p. 23).

Vale dizer, Taylor defende a igual dignidade entre culturas, visto que o indivíduo é definido pela sua cultura de pertença (e não o contrário) – enquanto critica o liberalismo, que reconhece apenas a igualdade entre indivíduos. Diante disso, o canadiano propõe que as culturas sejam reconhecidas como portadoras de características e especificidades próprias. Para ele, a problemática acerca do reconhecimento não reside no interior das culturas em si, mas nos indivíduos que não reconhecem a cultura como digna de diferenciação (julgando, assim, que o Estado deva tratar indistintamente a todos)¹¹¹.

É importante lembrar que, para Taylor, “o reconhecimento é essencial para a nossa formação” (Taylor, 1998, p. 85). Por isso o ódio racial ou étnico, a misoginia, a xenofobia, o anti-semitismo ou a racionalização em nome do interesse próprio e dos interesses de grupo disfarçados de conhecimento históricos ou científicos não proporcionam qualquer compensação ou compreensão a respeito das diferenças culturais¹¹². Essa argumentação é interessante porque Taylor nos diz que o reconhecimento forja, por assim dizer, a identidade¹¹³. A título de elucidação, temos os exemplos das atitudes dos colonizadores que, enquanto um grupo dominante, consolidam a sua hegemonia “inculcando uma imagem de inferioridade nos grupos subjugados” (Taylor, 1998, p. 86). Assim, “a luta pela liberdade e pela igualdade deve, por conseguinte, passar por uma reformulação dessa imagem” (Taylor, 1998, p. 86).

Cabe ainda ressaltar que o debate sobre o multiculturalismo também é atravessado por questões de cunho moral e não simplesmente por questões de cunho racial, sexual ou étnico. E isso faz com que as divergências morais respeitáveis requeiram, por parte dos agentes democráticos, uma capacidade de deliberação, e não de acusação. Isto porque a disponibilidade para decidir sobre as diferenças respeitáveis de cada indivíduo e cultura também deveriam, continuamente, fazer parte do ideal político democrático. Como nos diz Guttmann,

o mais certo é uma sociedade multicultural incluir uma grande diversidade de divergências morais respeitáveis, o que nos dá uma oportunidade de defendermos os nossos pontos de vista perante pessoas cuja consciência moral nos leva a discordar delas e, assim, apreendermos com as nossas diferenças. Desta forma, podemos tirar uma lição sobre a necessidade das nossas discordâncias morais (Gutmann, 1998, p. 42).

Outra questão apontada por Taylor reside no fato do debate sobre o multiculturalismo ter voltado-se para o mundo da educação – em seu sentido lato¹¹⁴. E um ponto central dessa ocorrência,

são os departamentos de estudos humanísticos das universidades, onde se fazem exigências para se alterar, alargar ou abandonar o «cânone» dos autores-referência, sob o pretexto de que o que existe, hoje, é constituído preferencialmente, e na quase totalidade, por «homens brancos, falecidos». Dever-se-ia dar mais espaço às mulheres e aos autores de origem e culturas não europeias. Um segundo ponto central diz respeito às escolas do ensino secundário, onde se está a tentar, por exemplo, elaborar cursos centrados na cultura africana para escolas onde os alunos são maioritariamente negros (Taylor, 1998, p. 86).

Talvez, argumenta Taylor, a partir do momento em que passamos a ter acesso e também a ler os mais distintos livros das culturas, julgados até então como inferiores, acabemos por reconhecer e respeitar os membros dessas comunidades – assim como os seus valores, crenças, tradições, capacidade de criação e suas formas de interpretar o mundo – em toda a sua diversidade. Por isso ele nos diz que:

Gostaria de afirmar que há qualquer coisa de válido nesta presunção, mas isso não a impede de estar isenta de aspectos problemáticos, e que envolve algo semelhante a um acto de fé. Como presunção, alega que todas as culturas humanas que dinamizaram sociedades inteiras, têm algo de importante a dizer sobre todos os seres humanos. Exprimo-me desta maneira para excluir contextos culturais parciais no seio de uma sociedade, assim como pequenas fases de uma grande cultura. Não há razões para acreditar que, por exemplo, as diferentes formas de arte de uma dada cultura deveriam ter todas igual, ou até muito, valor. Além disso, qualquer cultura pode ter as suas fases de decadência (Taylor, 1998, p. 87).

Entretanto, Taylor realiza certas ressalvas para que esta sua colocação não resulte em uma fonte de equívocos, pois quando ele se refere a esta exigência como sendo uma presunção, ele quer dizer-nos que se trata de uma hipótese que serve de ponto de partida para que se aborde o estudo de qualquer outra cultura. E acrescenta:

A validade desta exigência deve ser demonstrada de forma coerente no verdadeiro estudo da cultura. Com efeito, em relação a uma cultura suficientemente diferente da nossa, podemos ter apenas uma ideia confusa *ex ante* sobre o modo como a sua valiosa contribuição será prestada. Isto, porque, para uma cultura suficientemente diferente, a própria noção de que deve ser valorizado será, para nós, estranha (Taylor, 1998, p. 87).

Assim, para Habermas¹¹⁵, por exemplo, nas sociedades multiculturais a constituição nacional pode tolerar somente formas de vida articuladas no meio de tais tradições não-fundamentalistas, porque a coexistência com os direitos iguais para estas

formas de vida exige o reconhecimento mútuo dos membros das diferentes culturas: todas as pessoas devem também ser reconhecidas como membros de comunidades éticas integradas em diferentes concepções de bem. Por essa razão, a integração ética de grupos e subculturas com as próprias identidades coletivas deve ser separada da integração política abstrata que inclui todos os cidadãos igualmente.

Costa & Werle¹¹⁶ nos dizem que aquilo que está em questão no debate em torno do multiculturalismo é saber se a sobrevivência cultural de certos grupos deve ser reconhecida publicamente como meta legítima, o que torna sua autenticidade e seu reconhecimento público objeto da discussão política.

De acordo com esses mesmos autores¹¹⁷, Taylor pretende, portanto, justificar uma legislação de proteção e promoção cultural no interior de um Estado liberal. Considerando que os indivíduos são, pelo menos em parte, essencialmente constituídos por suas identidades culturais, as garantias individuais asseguradas a estes deveriam estender-se à proteção de suas comunidades culturais. E a reivindicação do direito da sobrevivência e da autodeterminação cultural estaria de acordo como o direito fundamental dos cidadãos dentro de um Estado liberal: a liberdade de perseguirem suas próprias concepções do bem.

2.9 A Fusão de Horizontes

Para tentar superar os impasses que a tentativa de avaliação de uma determinada cultura coloca aos homens que a ela não pertencem, bem como os demais aspectos que envolvem um debate legítimo, ético e democrático sobre a temática do multiculturalismo, Taylor apropria-se do conceito gadameriano de *fusão de horizontes*. Ora, de acordo com Taylor, uma vez que assimilamos este conceito,

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 (Taylor, 1998, p. 88).

Segundo Mattos¹¹⁸, a *fusão de horizontes* pressupõe não somente o estudo de diferentes culturas, valores e crenças, mas, sobretudo, o estabelecimento de relações recíprocas entre indivíduos de diferentes culturas. Como afirma o próprio Gadamer¹¹⁹:

Horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que é visível a partir de um determinado ponto. Aplicando-se à consciência pensante, falamos então da estreiteza do horizonte, da possibilidade de ampliar o horizonte, da abertura de novos horizontes etc. A linguagem filosófica empregou essa palavra, sobretudo desde Nietzsche e Husserl, para caracterizar a vinculação do pensamento à sua determinidade finita e para concretizar, com isso, a lei do progresso de ampliação do âmbito visual. Aquele que não tem um horizonte é um homem que não vê suficientemente longe e que, por conseguinte, supervaloriza o que lhe está mais próximo. Pelo contrário, ter horizonte significa não estar limitado ao que há de mais próximo, mas poder ver além disso. Aquele que tem horizontes sabe valorizar corretamente o significado de todas as coisas que caem dentro deles, segundo os padrões de próximo e distante, de grande e pequeno. A elaboração da situação hermenêutica significa então a obtenção do horizonte de questionamento correto para as questões que se colocam frente à tradição (Gadamer, 2005, p. 452).

A “fusão de horizontes” ou comparação entre culturas implica¹²⁰, então, em um processo de “aquisição de novas linguagens e isso só é possível através da transformação de meu juízo inicial em relação à outra cultura que eu só posso ter na medida em que entro em contato com ela” (Mattos, 2004, p. 150). Ou, como nos diz Ribeiro¹²¹, “a fusão de horizontes tem a função de expandir e por vezes alterar minha compreensão de mim mesmo, do outro, das outras formas de vida, refazendo minhas antigas formas e meus antigos limites” (Ribeiro, 2012, p. 156).

Para Gadamer, a experiência hermenêutica, como experiência do novo, é fundamental para o crescimento do ser enquanto participante de uma pluralidade cultural. E para se chegar a essa nova experiência, esse pensador afirma, incessantemente, que é necessário estar aberto para o novo, para a experiência, para a quebra da expectativa, pois o novo deixaria de sê-lo se não tivesse que se afirmar contra alguma coisa.

Nesse sentido, Gadamer¹²² salienta que esse processo de confronto em que há a possibilidade de o velho ser substituído pelo novo, constitui uma comunicação cuja estrutura corresponde ao modelo dialético. A partir daí, ele leva a pretensão da hermenêutica à universalidade. Por esse motivo é que o processo de comunicação é importante, pois o homem e, conseqüentemente, a sociedade, se constituem pela linguagem. E será justamente essa compreensão sobre a dinâmica da experiência hermenêutica, da linguagem humana e da fusão de horizontes, tal como proposta por

Gadamer, que levará Taylor a apropriar-se dessa perspectiva filosófica. Tal aporte nos permite, uma vez mais, concordar com Ribeiro quando este nos diz que entende que o

enlace entre a política do reconhecimento e a categoria de fusão de horizontes é um passo importante na argumentação de Taylor e deriva de sua compreensão da relação entre natureza humana e linguagem. Nessa relação Taylor deseja resgatar a noção expressivista da pessoa humana na investigação da estrutura do reconhecimento. [...] Esta é a forma de aprender a movimentar-me em horizontes mais amplos de compreensão, nos quais, por meio do desenvolvimento de novos vocabulários, aprendo a articular novos padrões de compreensão e de contrastes e, consequentemente, a fazer novos juízos de valores (Ribeiro, 2012, p. 155 e 156).

De acordo com Taylor, adotar uma perspectiva de não formar nenhum tipo de pressuposto sobre a cultura em julgamento pode parecer, a muitos, que isso é simplesmente fruto de preconceito e má-vontade. Isso pode, inclusive, “ser equiparado à negação de um estatuto igual” (Taylor, 1998, p. 88). De alguma forma,

algo semelhante a isto poderá estar subjacente à acusação feita pelos apoiantes do multiculturalismo contra os defensores do cânone tradicional. Partindo do princípio de que a relutância destes em alargar o cânone resulta de uma combinação de preconceitos e má-vontade, os multiculturalistas acusam-nos de terem assumido com arrogância a sua própria superioridade sobre povos antigamente subjugados (Taylor, 1998, p. 88).

Vale dizer, a elaboração desse pressuposto ajuda-nos a compreender e até mesmo explicar, porque as exigências de uma política sobre o multiculturalismo baseiam-se em princípios de igualdade de respeito, tal como já foram estabelecidos pela cultura ocidental. Como observa o nosso autor:

Se a não formulação do pressuposto é idêntica a uma negação da igualdade, e se da inexistência de reconhecimento advêm consequências importantes para a identidade das pessoas, então pode-se dizer que existem motivos de peso para persistir na universalização do pressuposto como um extensão lógica da política da dignidade. Da mesma maneira que todos devem possuir os mesmos direitos civis e de voto, independentemente da raça ou da cultura, assim devem todos usufruir do pressuposto de que as respectivas culturas tradicionais têm valor (Taylor, 1998, p. 88 e 89).

Pode-se dizer, então, que a argumentação dos defensores de uma política que abarque as questões concernentes ao multiculturalismo, assim como o reconhecimento das diferentes culturas e formas de existência, possui uma grande força, visto que, com ela reivindica-se que um respeito adequado à igualdade implique mais do que o simples pressuposto de que posteriores estudos realizados em relação a essas culturas possam nos fazer ver. Ela implica, isso sim, que tenhamos verdadeiros juízos de valor tanto sobre os hábitos como pelas criações artísticas que nos são apresentadas das diferentes culturas. Além disso, Taylor acrescenta que “esses juízos parecem estar implícitos na

reivindicação de que certas obras sejam incluídas no cânone e de que só não o foram antes, devido ao preconceito, à má-vontade ou ao desejo de subjugar” (Taylor, 1998, p. 89).

Claro que não podemos nos esquecer que na vida política, e isso numa escala mais alargada, existe um problema paralelo de desrespeito e ausência de comunicação construtiva entre os porta-vozes de grupos étnicos, religiosos ou raciais. Problema esse que frequentemente conduz a comportamentos violentos e a uma completa impossibilidade de se estabelecer um diálogo eminentemente democrático.

Dessa maneira, como é possível observar, um debate que envolve as questões concernentes ao multiculturalismo revela a sua complexidade e exige uma profunda reflexão, bem como o seu devido tratamento por parte daqueles que se propõem a discuti-lo. Não sem razão que Taylor argumentará que, de certa forma, pode fazer sentido exigir, como objeto de um direito, que se aborde o estudo de determinadas culturas, partindo do pressuposto dos seus valores. Entretanto,

exigir como objecto de direito que apresentemos como conclusão definitiva que o seu valor é grande ou igual aos dos outros, já não faz sentido. Ou seja, se julgar um valor significa compreendê-lo como algo independente dos nossos próprios desejos e vontades, então não pode ser ditado por um princípio de ética. Se procedermos a uma análise, encontraremos algo de grande valor na cultura C, ou não. Mas exigir que façamos assim não faz mais sentido do que exigir que julguemos a Terra redonda ou plana, ou a temperatura do ar quente ou fria (Taylor, 1998, p. 89).

Taylor acrescenta que a essência moral e política posta por esse tipo de exigência que é feita, somente diz respeito aos juízos referentes ao estatuto inferior, injustificados e alegadamente feitos sobre as culturas não hegemônicas. Mas, se esses juízos acabam por ser uma questão própria de vontade humana, “então o aspecto da justificação deixa de ter importância. Para falar a verdade, ninguém faz juízos que podem estar certos ou errados. Os juízos fazem-se para exprimir agrado ou desagrado, para apoiar ou rejeitar outra cultura” (Taylor, 1998, p. 90).

É interessante notar que Taylor nos diz que o ato de declarar a produção de uma cultura como sendo detentora do mesmo valor e importância das produções que, por exemplo, encontramos nas culturas que julgamos superiores – mesmo que elas não sejam de fato impressionantes –, acaba por tornar-se indistinta. Isso porque,

as teorias subjetivistas, pseudo-neo-nietzscheanas, são constantemente invocadas neste debate [sobre o multiculturalismo]. Inspiradas, muitas vezes, em Foucault e Derrida, afirmam que todos os juízos de valor se baseiam em critérios que acabam por ser

impostos e, posteriormente, consolidam as estruturas de poder. Devia ser clara a razão por que estas teorias proliferam neste caso: um juízo favorável por encomenda é um disparate, a não ser que algumas dessas teorias sejam válidas. Além disso, emitir um juízo desse tipo por encomenda constitui um acto de uma condescendência gritante. É impossível considerar esse acto de respeito como genuíno. É, antes, um acto fingido de respeito concedido em troca da insistência por parte do seu suposto beneficiário. Em termo objectivos, é um acto que implica desprezo pela inteligência desse beneficiário. E ser o destinatário de tal acto é humilhante (Taylor, 1998, p. 90 e 91).

Por esse motivo o nosso autor argumenta, seguindo essa lógica, que os supostos beneficiários da política de reconhecimento, ou seja, as pessoas que poderiam realmente se beneficiar com a aceitação, fazem uma distinção crucial entre os dois atos. Elas sabem que o que desejam é respeito, não a condescendência. Assim, “qualquer teoria que elimine essa distinção parece, pelo menos *prima facie*, distorcer aspectos decisivos da realidade que pretende consagrar” (Taylor, 1998, p. 90).

De fato, para além das questões que podem atravessar este debate, o que realmente se exige dos intelectuais europeus são juízos de valor positivos sobre aquelas culturas que não foram por eles estudadas a fundo. Ora, justamente por isso que não podemos nos esquecer que os verdadeiros juízos de valor pressupõem um horizonte fundido de critérios, ou seja, “pressupõe que já fomos transformados pelo estudo sobre o outro, de forma que não estamos só a julgar através de nossos critérios originais. Fazer um julgamento favorável antes do tempo seria, não só condescendente, mas também etnocêntrico: iríamos louvar o outro por ser como nós” (Taylor, 1998, p. 91).

É neste momento que uma importante questão, referente à política de multiculturalismo, deve ser colocada, isto porque ela adquire os contornos de um grave problema. Vale dizer,

a exigência peremptória de juízos de valor favoráveis é paradoxalmente – e talvez se devesse dizer tragicamente – homogeneizante, porque implica que tenhamos já critérios para fazer tais juízos. Os critérios que possuímos, porém, são os da civilização do Norte do Atlântico. Consequentemente, os juízos irão, implícita e inconscientemente, enfiar os outros nas nossas categorias até estas abarrotarem (Taylor, 1998, p. 91).

Diante disso, podemos então nos perguntar: como superar esse impasse? Bem, Taylor aponta para o fato de que o simples ato de mantermos uma exigência rígida de igual reconhecimento a todas as culturas de forma indiscriminada é um ato inaceitável. Não somente porque uma ação desse tipo reafirma uma postura etnocêntrica (mesmo que de forma travestida), além de, por si mesma, mostrar-se como um profundo ato de desrespeito e humilhação para com os agentes da cultura em questão¹²³.

Como se observa, as intempéries que um debate verdadeiramente digno e democrático levantam sobre a política de reconhecimento acabam por exigir-nos que realizemos uma contínua reflexão sobre os inúmeros desafios que a implementação de uma política vigorosa como essa acaba por suscitar. De qualquer forma, como nos diz Taylor, “deve haver alguma coisa entre, por um lado, a exigência não genuína e homogeneizante de reconhecimento do valor igual e, por outro lado, o auto-enclausuramento nos critérios etnocêntricos. Existem outras culturas e a necessidade de vivermos juntos, tanto em harmonia numa sociedade, como à escala mundial, é cada vez maior” (Taylor, 1998, p. 93).

A discussão sobre as bases que podem fundamentar um pressuposto para debater esta questão do multiculturalismo e do reconhecimento das diferenças, passam por muitos caminhos, inclusive pelo da religião. Porém, no decorrer desse árduo percurso, uma coisa é certa para Taylor, isto é, que

a um nível simplesmente humano, poder-se-ia afirmar que é sensato supor que as culturas que conceberam um horizonte de significado para muitos seres humanos, com os mais diversos caracteres e temperamentos, durante um longo período de tempo – por outras palavras, que articularam o sentido do bem, de sagrado, de excelente –, possuem, é quase certo, algo que merece a nossa admiração e respeito, mesmo que possuam, simultaneamente, um lado que condenamos e rejeitamos. Talvez seja possível exprimi-lo de outra maneira: era preciso ser extremamente arrogante para, *a priori*, deixar de parte esta possibilidade (Taylor, 1998, p. 93).

Mediante esta noção de que todas as culturas que vitalizaram sociedades inteiras durante um considerável período de tempo têm algo a nos dizer, Taylor nos mostra que isso nos tornaria mais comprometidos a estudar mais profundamente estas culturas, a expandir a nossa imaginação e a abrir os nossos horizontes de compreensão, de modo a nos colocarmos numa posição digna para vermos o que é tão distintamente valioso nestas culturas¹²⁴.

Ora, segundo Wolf¹²⁵, ao falharmos em respeitar a importância das identidades culturais, bem como em negligenciar ou depreciar os indivíduos que compõem uma dada sociedade, falhamos em respeitá-los como iguais, cujos interesses e valores têm uma posição igual na nossa sociedade. E Taylor não exita em apontar as mudanças que precisamos adotar se desejamos alcançar as condições necessárias para a promoção de um pressuposto que torne a política de reconhecimento verdadeiramente digna de ser respeitada por todos os seres humanos. A reivindicação da legitimidade das diferenças, ou seja, do multiculturalismo como um aspecto indissociável das sociedades

contemporâneas – cada vez mais globalizadas – é, sem a menor dúvida, uma ação de exercício de humanidade. Por isso,

precisamos, apenas, de extrair um sentido da nossa própria quota-parte em toda a história humana para aceitar o pressuposto [do igual reconhecimento]. Só a arrogância, outra falha moral semelhante, nos pode privar desse sentido. Mas o que o pressuposto exige de nós não são juízos de valor peremptório e falsos, mas uma disposição para nos abirmos ao estudo comparativo das culturas do tipo de nos obrigar a deslocar os nossos horizontes nas fusões resultantes. Acima de tudo, exige que admitamos estarmos muito aquém desse último horizonte que poderá tornar evidente o valor relativo das diferentes culturas (Taylor, 1998, p. 93 e 94).

Com esta perspectiva da *Fusão dos Horizontes*, segundo destaca Silva¹²⁶, aparece em Taylor uma ideia de cidadania que objetiva pela participação do cidadão, mediante práticas dialógicas, no auxílio do estabelecimento das políticas de reconhecimento e na criação de direitos que levam em conta a noção de vida boa sustentada pelo Estado, que assim prima pela defesa da sobrevivência das culturas, para assegurar um contexto seguro à formação de identidades individuais. Neste caminho, a cidadania se faz tanto pelos direitos fundamentais, como pela defesa de direitos que levam em conta as particularidades das diferenças culturais que são exercidas dentro dos limites no Estado nação.

A proposta de Taylor, então, ressalta a importância fundamental da defesa do reconhecimento público da diferença ser regulada pelas instituições públicas, bem como conjugada com a afirmação de direitos fundamentais e direitos coletivos, para proteção dos grupos culturais. A necessidade do reconhecimento destes contextos culturais se dá em virtude de possibilitarem em seus espaços a formação das identidades individuais e grupais mediante processos dialógicos, apresentando as culturas valores por elas mesmas. Neste sentido, sua proposta trata de defender uma política de reconhecimento pautada no valor da diferença e na sua importância para constituição das identidades pessoais e grupais, além de fomentar uma ideia de igualdade que busca tratar desigualmente os desiguais em busca de uma igualdade substancial. Com isso, Taylor rechaça a ideia de cidadania liberal tradicional consubstanciada somente na igualdade formal e abstrata entre os indivíduos e assume uma noção de cidadania que engloba as diferenças e é formada por direitos específicos.

Dito isto, a partir de agora, passaremos a analisar como a concreta efetivação da *Política de Reconhecimento* mostra-se fundamental para que a *Ética da Autenticidade* seja consolidada e posta em prática pelos agentes sociais; e isso independentemente da

raça, sexo, etnia, religião, tradição ou cultura que cada um possui. Dizemos isso porque acreditamos que sem o devido reconhecimento do outro (dimensão necessária às relações intersubjetivas construídas no seio da sociedade) os indivíduos são, em grande parte, impossibilitados de experimentarem uma existência verdadeiramente autêntica – o que acarreta num forte comprometimento da formação e do exercício de suas identidades, necessariamente insubstituíveis e singulares. Além disso, julgamos também necessário apresentar a antropologia filosófica nos cânones taylorianos, visto que sem a mesma qualquer tentativa de consolidação de uma proposta ética não se sustenta, dado o caráter de interdependência entre essas duas dimensões – Antropologia Filosófica e Ética. Assim, será sobre a articulação dessas duas inseparáveis temáticas que o nosso próximo capítulo versará.

NOTAS

* HABERMAS, Jürgen. “Lutas pelo Reconhecimento no Estado Democrático Constitucional”. In: TAYLOR, Charles; *et al.* *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento* (Trad. Marta Machado). Lisboa: Piaget, 1998, p. 125-164.

¹ TAYLOR, Charles. “A Política de Reconhecimento”. In: TAYLOR, Charles; *et al.* *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento* (Trad. Marta Machado). Lisboa: Piaget, 1998, p. 45-94.

² MENDONÇA, Ricardo Fabrino. *Dimensão intersubjetiva da auto-realização: em defesa da teoria do reconhecimento*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 24, n. 70, p. 143-154.

³ Vale ressaltar que a emergência da ideia de reconhecimento na teoria política contemporânea está ligada aos estudos sobre multiculturalismo. Nesse sentido, mostrou-se um marco para o início desses debates e reflexões filosófico-políticas a palestra proferida por Taylor na inauguração do Princeton University's Center for Human Values, em 1990, na qual ele mostrou a riqueza da ideia de *reconhecimento intersubjetivo* para lidar com os dilemas entre igualdade e diferença.

⁴ TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 273.

⁵ Claro que neste trabalho destacaremos a perspectiva que Charles Taylor fornece-nos a respeito da teoria de reconhecimento, mas também é digno de nota que autores como Axel Honneth, Nancy Fraser, Anna Galleotti, entre outros, também possuem importantes contribuições tanto para a compreensão, como para o desdobramento conceitual dessa vertente teórica, destacadamente nas últimas duas décadas. Para maiores esclarecimentos ver: HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo, Editora 34, 2003. FRASER, Nancy. “From Distribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Postsocialist’ Age”. In: FRASER, Nancy. *Justice Interruptus – critical reflection on the ‘postsocialist’ condition*, London, Routledge, 1997, p. 11-39. GALEOTTI, Anna E. *Tolerance as recognition*. Cambridge/Nova York, Cambridge University Press, 2002.

⁶ Como veremos a seguir, os dois grandes pensadores para o advento da noção moderna de dignidade universal foram Rousseau e Kant.

⁷ Segundo Habermas, “as constituições modernas devem a sua existência a um conceito encontrado na lei natural moderna de acordo com o qual todos os cidadãos formam voluntariamente uma comunidade legal de associados livres e iguais. A constituição oferece precisamente os direitos que estes indivíduos devem garantir uns aos outros se querem ordenar a sua vida juntos recorrendo legitimamente à lei. Este conceito pressupõe a noção de direitos (*subjectivos*) individuais e de pessoas individuais legais enquanto suportes dos direitos. Enquanto a lei moderna determina uma base para as relações sancionadas pelo estado de reconhecimento intersubjetivo, os direitos delas advindos protegem a integridade vulnerável dos sujeitos legais que são em todos os casos indivíduos. Numa análise final, é uma questão de proteger estas pessoas individuais legais, mesmo se a integridade do indivíduo – tanto na lei quanto na moralidade – depende de as relações do reconhecimento mútuo se manterem intactas” (Habermas, 1998, p. 125).

⁸ Ver, por exemplo: PLATÃO. *Diálogos I: Teeteto (ou Do conhecimento); Sofista (ou Do ser); Protágoras (ou Sofistas)*. São Paulo: Edipro, 2007. Clássicos Edipro; AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010. Coleção folha: livros que mudaram o mundo, vol. 12; e TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. Opus Cit., 1997.

⁹ Como uma interessante obra para consulta citamos: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Obras políticas: Discurso sobre as ciências e as artes; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Da economia política; Carta a D'Alembert sobre os espetáculos*. Rio de Janeiro: Globo, 1958.

¹⁰ Claro que, além dessa contribuição que Taylor o atribui, não podemos nos esquecer que Rousseau configurou-se como um dos pensadores de maior expressão de seu tempo, tendo influenciado profundamente os poetas do Romantismo e os pensadores do Iluminismo, como Kant, destacadamente. Além disso, os ecos dos pensamentos desse pensador francês em muito contribuíram para a política, arte, sociologia, antropologia, literatura e filosofia da modernidade. Para maiores detalhes ver ROVIGHI, S. V. *História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. 3 ed.

E também: COMPARATO, Fábio Konder. *Ética, Moral e Religião no Mundo Moderno*. São Paulo: Companhia da Letras, 2006.

¹¹ Ver: HERDER. J.G. *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Buenos Aires, s/d. E também: HERDER. J. G. *Zur Philosophie der Geschichte: Ideen Zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Berlim: Aufbau, 1952.

¹² Somente para citar alguns expoentes dessa perspectiva, temos: HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma perspectiva sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 2007. BAUMAN, Zygmunt. *Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. VATTIMO, Gianni. *En torno a la postmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 2003. E também: CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2004.

¹³ Não podemos nos esquecer que o pensamento de Heidegger também é uma das grandes influências da filosofia de Taylor. Para maiores detalhes da consonância dessas ideias ver: TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000; e HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2005.

¹⁴ Essa definição de linguagem não é somente importante pelo fato de tornar evidente a concepção de Taylor, mas, principalmente, porque ela nos permite compreender a amplitude de sua reflexão, que visa ultrapassar um certo tipo de invólucro epistemológico no qual muitos filósofos acabaram por enveredar-se em sua jornada e que, por muitas vezes, perceberam-se acuada e sem saída. Como exemplo disso, encontramos os pensadores da corrente da filosofia analítica que, para Taylor, acabaram por limitar o horizonte de sentido da existência humana na contemporaneidade.

Para que se possa vislumbrar uma dimensão dessa corrente teórica, citamos essas interessantes obras: CAMACHO, Modesto Santos. *Ética y filosofía analítica: estudio histórico-crítico*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1975; PINTO, Paulo Roberto Margutti et. al. *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: UFMG, 1998. Coleção Humanitas; e GLOCK, Hans-Johann. *O que é filosofia analítica?* Porto Alegre: Penso, 2011.

¹⁵ Descartes é uma grande referência desse ideal, principalmente se considerarmos a obra: DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Hemus Editora, 1978.

¹⁶ CRISTI, Renato; TRANJAN, Ricardo J. *Charles Taylor y la democracia republicana*. Revista de ciencia política / volumen 30, n. 3, 2010, p. 599-617.

¹⁷ TAYLOR, Charles. "Living with Difference". In: *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*, editado por Anita L. Allen & Milton C. Reagan Jr. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 212-226.

¹⁸ GUTMANN, Amy. Introdução. In: TAYLOR, Charles; et al. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento* (Trad. Marta Machado). Lisboa: Piaget, 1998, p. 24.

¹⁹ No entanto, podemos acrescentar que, no mínimo, segundo Rockefeller, "a política e a ética de igual dignidade precisam de ser aprofundadas e expandidas de modo a que o respeito pelo indivíduo seja compreendido como que envolvendo não só o respeito pelo potencial humano universal em cada pessoa mas também respeito pelo valor intrínseco das diferentes formas culturais através das quais os indivíduos poriam em prática a sua humanidade e exprimem as suas personalidades únicas". In: ROCKEFELLER, Steven C. "Comentário". In: TAYLOR, Charles; et al. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento* (Trad. Marta Machado). Lisboa: Piaget, 1998, p. 105.

²⁰ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *A Repersonalização do Direito Civil a partir do pensamento de Charles Taylor: algumas projeções para os Direitos de Personalidade*. Revista Sequencia, n. 57, p. 308, dez. 2008.

²¹ WOLF, Susan. "Comentário". In: TAYLOR, Charles; et al. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento* (Trad. Marta Machado). Lisboa: Piaget, 1998, p. 95 e 96.

²² MOREIRA, Nelson Camatta. *A filosofia política de Charles Taylor e a política constitucional de Pablo Lucas Verdú: pressupostos para a construção do sujeito constitucional*. Revista de Direitos e Garantias Fundamentais, n. 8, 2010, p. 18.

²³ APPIAH, K. Anthony. "Identidade, Autenticidade, Sobrevivência: sociedades multiculturais e reprodução social". In: TAYLOR, Charles; et al. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento* (Trad. Marta Machado). Lisboa: Piaget, 1998, p. 165-179.

²⁴ Gutmann, ao comentar Taylor, nos diz que “a necessidade de reconhecimento, inspirada na noção de dignidade humana, aponta para, pelo menos, duas direcções: para a protecção dos direitos fundamentais dos indivíduos como seres humanos, e para o reconhecimento de que os indivíduos, com as suas necessidades específicas, são membros grupos culturais específicos”. In: GUTMANN, Amy. “Prefácio e agradecimentos”. In: TAYLOR, Charles; *et al.* *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento* (Trad. Marta Machado). Lisboa: Piaget, 1998, p. 26.

²⁵ APPIAH, K. Anthony. *Opus Cit.*, 1998, p. 167.

²⁶ APPIAH, K. Anthony. *Opus Cit.*, 1998, p. 176.

²⁷ Gutmann também afirma que a identidade humana é, para Taylor, criada dialogicamente, como reacção às nossas relações, incluindo os próprios diálogos com os outros. Ver: GUTMANN, Amy. Prefácio e agradecimentos. In: TAYLOR, Charles; *et al.* *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento* (Trad. Marta Machado). Lisboa: Piaget, 1998, p. 25.

²⁸ RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. Coleção estudos vazianos.

²⁹ RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Opus Cit.*, 2012, p. 135.

³⁰ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Edições Loyola, 1992. Vol. II.

³¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Opus Cit.*, 1992, p. 53.

³² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Opus Cit.*, 1992, p. 53.

³³ VAZ ainda nos diz que “na relação de *intersubjetividade*, a infinitude *intencional* do sujeito tem diante de si outra infinitude *intencional*, e é a reciprocidade da relação entre ambas que constitui o paradoxo próprio da intersubjetividade, manifestando-se primeiramente na finitude da linguagem como portadora do universo infinito da significação” (Vaz, 1993, p. 50).

³⁴ HABERMAS, Jürgen. *Opus Cit.*, 1998, p. 146.

³⁵ HABERMAS, Jürgen. *Opus Cit.*, 1998, p. 131.

³⁶ HABERMAS, Jürgen. *Opus Cit.*, 1998, p. 131.

³⁷ Segundo Gutmann, “o pleno reconhecimento público da igualdade dos cidadãos exigiria, assim, duas formas de respeito: (1) em relação ao carácter único das identidades dos indivíduos, independentemente de sexo, raça ou da etnia, e (2) em relação àquelas actividades, práticas e modos de perspectivar o mundo que são particularmente valorizadas por, ou associadas a, membros dos grupos minoritários, onde se incluem as mulheres, os americanos de ascendência asiática e africana, os americanos nativos e toda uma multiplicidade de outros grupos existentes nos Estados Unidos”. In: GUTMANN, Amy. *Opus Cit.*, 1998, p. 27.

³⁸ ROCKEFELLER, Steven C. *Opus Cit.*, 1998, p. 115.

³⁹ GUTMANN, Amy. *Opus Cit.*, 1998, p. 27e 28.

⁴⁰ Lembrando que, como destaca Inwood, “Anerkennung [reconhecimento] envolve não simplesmente a identificação intelectual de uma coisa ou pessoa (embora pressuponha caracteristicamente tal reconhecimento intelectual), mas a atribuição a essa coisa ou pessoa de um valor positivo, assim como a expressão explícita dessa atribuição. Assim, em FE, IV. A, onde Hegel se ocupa da luta pelo reconhecimento, ele não está tratando do problema de ‘outras mentes’, do nosso direito epistemológico a ver outros como pessoas (e dos outros a nos ver como pessoa), mas do problema de como nos tornamos uma pessoa plenamente desenvolvida pela obtenção do reconhecimento de nosso status por parte dos outros”. Ainda segundo o autor: “A inovação de Hegel está em considerar as relações interpessoais não como relações primordialmente morais e o reconhecimento recíproco como mais do que simples exigência de moralidade”. In: INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 276.

⁴¹ SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Ed. UnB, 2000, p. 97.

⁴² MATTOS, Patrícia. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 29.

⁴³ MOREIRA, Nelson Camatta. *Opus Cit.*, 2010, p. 18.

⁴⁴ RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Opus Cit.*, 2012, p. 134.

⁴⁵ Em sua *Fenomenologia do Espírito*, Hegel irá descrever esta luta por reconhecimento de forma muito precisa e esclarecedora ao dizer-nos que: “Enquanto agir do Outro, cada um tende, pois, à morte do

Outro. Mas aí está também presente o segundo agir, o agir por meio de si mesmo, pois aquele agir do Outro inclui arriscar a própria vida. Portanto, a relação das duas consciências-de-si é determinada de tal modo que elas se provam a si mesmas e uma a outra através de uma luta de vida ou morte”. In: HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Vozes, 2008. 5ª Ed, p. 128, § 187.

⁴⁶ Ribeiro, ao interpretar a Dialética do Senhor e do Escravo, nos diz que “o Senhor se constitui como tal ao se defrontar, enquanto consciência-de-si, com outra consciência-de-si que não ele mesmo, com outro *Eu*. Outro *Eu* que, não sendo coisa, se interpõe a seu desejo e assim o ameaça. Surge, então, a exigência de uma luta de vida e morte. Essa luta é assumida de maneira diferente por cada um. Aquele que será o Senhor a aceita como necessária e a leva até o fim, indiferente à sua própria vida. O que será o Escravo teme a possibilidade de morte. Antes da luta pelo reconhecimento não existe nem Senhor e nem Escravo. Mas um dos lutadores torna-se Escravo reconhecendo o senhorio do outro. Na verdade, quem mantém a indiferença, a coragem e a vontade de lutar mesmo com o risco da morte e até o fim é o vencedor, o Senhor. Quem é derrotado e prefere se submeter ao outro a morrer é o Escravo” (Ribeiro, 2012, p. 162 e 163). E mais adiante acrescenta: “Com efeito, o relacionamento entre Senhor e Escravo não é a proposta de Hegel para a compreensão completa e a vivência concreta da intersubjetividade. Na verdade, a lição hegeliana é a de que na violência e na dominação não é possível a plena realização do reconhecimento. É a comunidade ética o lugar do pleno reconhecimento, ou melhor, do reconhecimento recíproco. É o lugar onde os sujeitos se reconhecem como se reconhecendo reciprocamente. Essa comunidade de sujeitos é o lugar onde os indivíduos, consciência-de-si, partilham convicções, costumes, tradições, instituições” (Ribeiro, 2012, p. 165).

⁴⁷ Segundo Vaz, “a dialética do Senhor e do Escravo é desenvolvida por Hegel no início da 2ª parte (B) da *Fenomenologia do Espírito* de 1807, intitulada “A Consciência-de-si”. Esta segunda parte, por sua vez, compreende um único capítulo (IV), que leva o título: “A Verdade da certeza de si mesmo”. Depois de uma introdução ou transição dialética, ele se subdivide em duas partes: A. Dependência da consciência-de-si; senhorio e servidão. B. Liberdade da consciência-de-si; estoicismo, ceticismo e a consciência infeliz”. In VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental*. Belo Horizonte, Revista Síntese Nova Fase, v. 8, n. 21, jan./abril de 1981, p. 9.

Este autor também comenta que “a dialética do Senhor e do Escravo assinala a emergência, na textura de um discurso de extrema tecnicidade, de um desses veios profundos da *filosofia não escrita* que correm ao longo da cultura ocidental. Eles assinalam a continuidade de certas experiências fundadoras que sustentam e orientam o relevo de determinado solo cultural. A dialética do Senhor e do Escravo aflora na superfície do texto de Hegel a partir desse veio muito profundo ou dessa experiência fundadora que configura as sociedades ocidentais desde a sua aurora grega como sociedades *políticas*, ou seja, sociedades constituídas em torno da luta pelo reconhecimento, oscilando entre os polos da *physis* que impele a particularidade do interesse e do desejo, e do *nomos* que rege a universalidade do consenso em torno do bem reconhecido e aceito”. In: VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Opus Cit.*, 1981 p. 7 e 8.

⁴⁸ RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Opus Cit.*, 2012, p. 161.

⁴⁹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Antropologia Filosófica. Opus Cit.*, 1992, p. 55.

⁵⁰ MENDONÇA, Ricardo Fabrino. *Opus Cit.*, p. 147 e 148.

⁵¹ VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Opus Cit.*, 1992, p. 54.

⁵² VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Opus Cit.*, 1992, p. 60.

⁵³ TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail U. Sobral. São Paulo: Loyola, 2000.

⁵⁴ MEAD, George Herbert. *Mind self and society from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: University of Chicago, 1934.

⁵⁵ SEMPRINI, A. *Multiculturalismo*. Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC, 1999.

⁵⁶ SILVA, Larissa Tenfen. *O Multiculturalismo e a Política de Reconhecimento de Charles Taylor*. NEJ - Vol. 11, n. 2, p. 313-322 - / jul-dez 2006, p. 315 e 316.

⁵⁷ SILVA, Larissa Tenfen. *Opus Cit.*, 2006, p. 316.

⁵⁸ WOLF, Susan. “Comentário”. *Opus Cit.*, 1998, p. 97 e 98.

⁵⁹ SILVA, Larissa Tenfen. *Opus Cit.*, 2006, p. 317.

⁶⁰ SILVA, Larissa Tenfen. *Opus Cit.*, 2006, p. 317.

⁶¹ COSTA, S.; WERLE, D. L. Reconhecer as diferenças: liberais, comunitários e as relações raciais no Brasil. In: SCHERER WARREN, I. et al. Cidadania e multiculturalismo: a teoria social no Brasil contemporâneo. Florianópolis/Lisboa: Editora da UFSC/Socius, 2000, p. 82-116.

⁶² COSTA, S.; WERLE, D. L. *Opus Cit.*, 2000, p. 94.

⁶³ É isso o que Taylor esclarece quando nos diz que “os membros de grupos indígenas terão certos direitos e poderes diferentes dos outros canadenses, se se chegar finalmente a acordo sobre as reivindicações de auto-administração para as populações nativas. E algumas minorias terão o direito de excluir outras pessoas, para preservarem a sua integridade cultural, e por aí fora” (Taylor, 1998, p. 60).

⁶⁴ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Opus Cit.*, 2008, p. 309.

⁶⁵ A Carta do Canadá, segundo Taylor, “segue a tendência da última metade do século XX e constitui uma base para a revisão jurídica quanto a dois aspectos essenciais. Em primeiro lugar, este documento define um conjunto de direitos individuais muito semelhantes aos que são objecto de protecção noutras cartas e declarações de direitos, nas democracias ocidentais, como é o caso dos Estados Unidos e da Europa. Em segundo lugar, garante igual tratamento para os cidadãos sob a forma de diversos tipos de respeito ou, posto de outro modo, protege-os contra o tratamento discriminatório por inúmeros e irrelevantes motivos, tais como a raça e o sexo” (Taylor, 1998, p. 74).

⁶⁶ Segundo Taylor, que partilha de uma visão comunitarista, é a cultura e o grupo social que conferem identidade aos indivíduos que fazem parte da sociedade. Ou seja, a perspectiva de indivíduos “atomizados”, apregoada pelas tendências desenraizadoras da sociedade liberal, é fortemente rejeitado pelo canadiano.

⁶⁷ A afirmação de Araújo, segundo a qual está posto que “a crise que a modernidade traz em sua temporalidade existencial se vincula ao desenvolvimento da subjetividade, não daquela em que o homem se desenvolve como sujeito dos seus desejos, em um sentido psicanalítico, mas daquela em que o homem constrói fins particulares, esquecendo assim completamente o outro” (Araújo, 2007, p. 2) pode ser entendida enquanto uma crítica que Taylor realiza em relação à perspectiva atomista que é difundida por alguns pensadores contemporâneos, e isso se aplica, destacadamente, os teóricos defensores do liberalismo norte-americano. In ARAÚJO, Paulo Roberto Monteiro de. *A contribuição de Charles Taylor à autonomia na Modernidade*. Entrevista concedida ao IHU On-Line, 2007, p. 1-5. Disponível em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=944&secao=220.

Acesso em 18/01/2012.

⁶⁸ HABERMAS, Jürgen. *Opus Cit.*, 1998, p. 143.

⁶⁹ De acordo com Taylor, nos Estados Unidos “as primeiras emendas protegiam os indivíduos e, por vezes, os governos estatais, contra a ingerência do novo governo federal. Foi a seguir à Guerra Civil, no período glorioso da Reconstrução, e, em particular, com a 14.ª Emenda, que exigia «igual protecção» para todos os cidadãos ao abrigo das leis, que o tema da não-discriminação se tornou central à revisão jurídica” (Taylor, 1998, p. 74 e 75).

⁷⁰ Para Appiah, “se criamos uma cultura que os nossos descendentes irão querer continuar, a nossa cultura irá sobreviver neles” (Appiah, 1998, p. 174).

⁷¹ Taylor também comenta que “existe uma forma de política de igual respeito, guardada religiosamente num liberalismo de direitos, que é hostil à diferença, porque (a) insiste na aplicação, sem qualquer excepção, uniforme das regras que definem esses direitos, e porque (b) desconfia dos objectivos colectivos. É evidente que isto não significa que este modelo procure abolir as diferenças culturais. Afirmá-lo seria uma acusação absurda. Mas digo que é hostil à diferença, porque não pode ajustar-se àquilo que os membros das sociedades distintas aspiram realmente: a sobrevivência. Trata-se de (b) um objectivo colectivo, que (a) irá, é quase inevitável, necessitar de algumas variações nos tipos de leis que consideramos admissíveis de um contexto cultural para outro, como o caso do Quebec demonstra de forma clara” (Taylor, 1998, p. 81).

⁷² SILVA, Larissa Tenfen. *Opus Cit.*, 2006, p. 318.

⁷³ Ao comentar sobre as características da lei moderna Habermas nos diz que ela “é *formal*, porque depende da premissa que tudo o que não é explicitamente proibido é permitido. É *individualista*, porque torna a pessoa individual no suporte dos direitos. É *coercitiva*, porque é sancionada pelo estado e aplica-se somente ao comportamento legal ou de acordo com a regra – permite a prática da religião mas não pode prescrever opiniões religiosas. É lei *positiva*, porque deriva das decisões (modificáveis) da

legislação política; e finalmente, é uma lei *aprovada processualmente*, porque é legitimada por um processo democrático” (Habermas, 1998, p. 139).

⁷⁴ HABERMAS, Jürgen. *Opus Cit.*, 1998, p. 141 e 142.

⁷⁵ Por liberalismo igualitário entende-se a posição normativa segundo a qual uma sociedade democrática justa é aquela empenhada com a garantia de direitos básicos iguais e uma parcela equitativa dos recursos sociais escassos a todos os cidadãos. Para maiores esclarecimento ver: VITA, Álvaro. *Liberalismo igualitário e multiculturalismo*. Revista Lua Nova, n. 55-56, São Paulo, 2002.

⁷⁶ A título de exemplificação, podemos encontrar em John Dewey uma figura representativa desse modelo. Segundo Dewey⁷⁶, o liberalismo é a expressão de uma fé moral distinta e um modo de vida. (Ver: DEWEY, John. “Creative Democracy – The Task Before Us”. In: *Later Works of John Dewey, 1925-1935*, Ed. Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, 1988.) Rockefeller também comenta que, “do ponto de vista deweyano, a democracia liberal não é antes de tudo um mecanismo político; é um modo de vida individual. A política democrática liberal é forte e saudável apenas quando toda a sociedade está imbuída do espírito democrático – na família, na escola, nos negócios e na indústria, nas instituições religiosas e nas políticas. O significado moral de democracia é encontrado na reconstrução de todas as instituições de modo a que se tornem instrumentos do crescimento humano e da libertação” (Rockefeller, 1998, p. 109).

⁷⁷ SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *Opus Cit.*, 2008, p. 300.

⁷⁸ De acordo com Souza, a gênese do *self* pontual em Taylor “é passível de ser interpretada como a pré-história das práticas sociais disciplinadoras, das quais o mercado e o Estado são as mais importantes, fruto de escolhas culturais contingentes e que, de forma implícita e intransparente, mas de nenhum modo neutra, impõe tanto um modelo singular de comportamento humano definido como exemplar quanto uma hierarquia que decide acerca do valor diferencial dos seres humanos. É este modelo implícito e singular que irá, crescentemente, a partir do seu ancoramento institucional, premiar em termos de prestígio relativo, salário e status ocupacional os indivíduos e classes que dele mais se aproximam e castigar os desviantes. [...] Às gerações que já nascem sob a égide das práticas disciplinadoras consolidadas institucionalmente, esse modelo contingente assume a forma naturalizada de uma realidade auto-evidente que dispensa justificação. Responder aos imperativos empíricos de Estado e mercado passa a ser tão óbvio quanto respirar ou andar. Não conhecemos nenhuma outra forma de ser e desde a mais tenra infância fomos feitos e continuamente remodelados e aperfeiçoados para atender a estes imperativos. É essa realidade que permite e confere credibilidade às concepções científicas que desconhecem à lógica normativa contingente desses ‘subsistemas’. Ela assume a forma de qualquer outra limitação natural da existência, como a lei de gravidade, por exemplo, contra a qual nada podemos fazer”. In SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003, p. 69-73.

⁷⁹ OLIVEIRA, Isabel de Assis Ribeiro de. *O mal-estar contemporâneo na perspectiva de Charles Taylor*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 21, n. 60, Fevereiro de 2006, p. 139 e 140.

⁸⁰ CRISTI, Renato; TRANJAN, Ricardo J. *Opus Cit.*, 2010, p. 600.

⁸¹ ABBEY, Ruth. “Introduction: Timely Mediations in an Untimely Mode – The Thought of Charles Taylor”. In *Charles Taylor*, editado por Ruth Abbey, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, 1-28.

⁸² ABBEY, Ruth. *Opus Cit.*, 2004, p. 11.

⁸³ Estes pensadores concebem o Estado como um instrumento para os fins privados dos indivíduos. Não existe a comunidade do povo, não há propósitos ou fins comuns a todos os indivíduos. Quando um se refere aos fins de um grupo humano, isto significa que simplesmente fala-se de um objetivo em que os distintos indivíduos convergem.

⁸⁴ BITTENCOURT, Andre Veiga. *O liberalismo contestado: a crítica da liberdade negativa por Charles Taylor e Quentin Skinner*. Revista Habitus, vol. 5, n. 1, 2007, p. 5-16.

⁸⁵ Bittencourt destaca que “de Hobbes a Locke, passando por J.S. Mill e Herbert Spencer, até chegar aos neoliberais, como Von Mises e Hayek, e aos neo-contratualistas, como Nozick e Rawls, o que está posto é a prevalência do indivíduo e suas liberdades fundamentais sobre o chamado “bem comum” e os “valores perfeccionistas”. Tal posição, portanto, perfilha-se a uma tradição atomista, que pensa o indivíduo como unidade analítica fundamental (individualismo metodológico), e que defende a superioridade ontológica

deste (o indivíduo) sobre o social”. In: BITTENCOURT, Andre Veiga. *Opus Cit.*, 2007, p. 7. Sobre esse assunto ver: CONSTANT, Benjamin. *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* [online] Disponível em: http://www.puc.cl/historia/vinculos/2006/vatter_revoluciones.pdf. Arquivo capturado em 2 de novembro de 2006. BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: Editora da UnB, 1981. SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

⁸⁶ TAYLOR, C. *Argumentos filosóficos*. *Opus Cit.*, 2000, p. 147 e 148.

⁸⁷ TAYLOR, Charles. *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 376.

⁸⁸ Claro que Taylor não deixa de nos dizer que a liberdade positiva, assim como a negativa, também sofreu formas de simplificação. Segundo ele, “a liberdade positiva foi comumente relacionada simplesmente com o controle coletivo (o que a colocaria ao lado do Comunismo oficial), ignorando-se o fato de haver uma tradição Republicana que sugere que cada homem é capaz de controlar a si mesmo. Por outro lado, a liberdade negativa é pensada exclusivamente em relação a obstáculos externos (físicos e legais). Com ela deixa-se de lado, por exemplo, a falta de conhecimento, a falsa consciência, dentre outras questões” (Bittencourt, 2007, p. 9).

⁸⁹ TAYLOR, Charles. “What’s wrong with negative liberty”. In RYAN, A (Org.): *The idea of freedom: essays in honour of Isaiah Berlin*. Oxford: Oxford University Press, 1979, p. 177.

⁹⁰ TAYLOR, Charles. “What’s Wrong with Negative Liberty”. *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 211-229.

⁹¹ SMITH, Nicholas H. *Charles Taylor: Meaning Moral sand Modernity*, Cambridge: Polity, p. 147.

⁹² Ver TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. *Opus Cit.*, 2000, p. 197-220.

⁹³ WALZER, Michael. “Comentário”. In: TAYLOR, Charles; *et al. Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Trad. Marta Machado. Lisboa: Piaget, 1998, p. 117-121.

⁹⁴ NASCIMENTO, Janaína Xavier do. *Para uma teoria da identidade na modernidade: Mudanças e permanências à luz do reconhecimento e do feminismo*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da UFSC, 2005.

⁹⁵ Rockefeller nos dizer que a democracia liberal é “uma estratégia social que permite aos indivíduos viverem uma vida boa. Ela está inalteravelmente oposta à ignorância, visto que defende que o conhecimento e a compreensão têm o poder de libertar as pessoas. O seu sangue vital deste tipo de democracia é a comunicação livre construída na liberdade de inquérito, discurso e reunião. O seu poder libertador está também estritamente ligado ao que podemos chamar de método democrático da verdade, que confia na experiência e na inteligência experimental. A ideia dos absolutos morais e de uma hierarquia fixa de valores é rejeitada. Para este modelo, nenhuma ideia de bem está acima do criticismo, mas isto não conduz a um relativismo sem direção. Através da experiência, com a ajuda da inteligência experimental, podemos encontrar vastas bases para fazer juízos de valor objectivos numa situação particular” (Rockefeller, 1998, p. 109 e 110).

⁹⁶ ROCKEFELLER, Steven C. *Opus Cit.*, 1998, p. 110.

⁹⁷ Para maiores detalhes ver: HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. 10 ed; YÚDICE, George. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

⁹⁸ WELLER, Wivian. *Questões filosóficas contemporâneas em educação: multiculturalismo e políticas da diferença*. 2010, p. 1.

⁹⁹ HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003, p. 52.

¹⁰⁰ WELLER, Wivian. *Opus Cit.*, 2010, p. 2.

¹⁰¹ DUARTE, Eduardo Manuel; SMITH, Stacy. Introduction: “Multicultural Education – What For?”. In: ____ (orgs.): *Foundational perspectives in multicultural education*. United States, Allyn & Bacon, 1999.

¹⁰² BRONFEN, Elisabeth; MARIUS, Benjamin; STEFFEN, Therese (orgs.). *Hybride Kulturen: Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismus debatte*. Tübingen: Stauffenburg Verlag, 1997.

¹⁰³ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. Ver também: BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008. Coleção Aldus, n. 18.

¹⁰⁴ CÁMARA, I. S. *Integración o Multiculturalismo, Persona y Derecho*, n. 49, Navarra: Universidad de Navarra, 2003, p. 163-183.

¹⁰⁵ CORTINA, A. “Ciudadanía Intercultural”, [s/p.]. CONILL, J. (Coord.). *Glosario para una sociedad intercultural*. Valencia: Bancaja, 2002.

¹⁰⁶ Como destaca Gutmann, “novos poderes de criação e de destruição estão à disposição de sociedades cada vez mais interdependentes, com culturas, governos e religiões verdadeiramente diversificados” (Gutmann, 1998, p. 15.). E mais adiante ele acrescenta que “o multiculturalismo é uma questão que se apresenta às sociedades democráticas e liberais na contemporaneidade justamente porque estas mesmas sociedades estão, por princípio, empenhadas em conferir uma representação igualitária a todos os cidadãos” (Gutmann, 1998, p. 21 e 22.).

¹⁰⁷ SILVA, Larissa Tenfen. *Opus Cit.*, 2006, p. 314.

¹⁰⁸ Para Walzer “a existência da política contemporânea do «multiculturalismo» é numa das suas formas uma exigência de desafiar o bem-estar e o poder e igualar os riscos. [...] Mas o multiculturalismo é numa das suas outras formas uma exigência para minimizar os riscos de todas as nacionalidades, uniões sociais e comunidades culturais. Agora o estado é chamado a tomar responsabilidade pela sobrevivência (cultural) de todas as pessoas” (Walzer, 1998, p. 120).

¹⁰⁹ De acordo com Gomes, o multiculturalismo representa a fragmentação das culturas nacionais onde os membros procuram agir politicamente a partir da perspectiva de um grupo cultural. Isso acarreta três consequências importantes para a justiça social. Primeiro, a visão estreita de uma comunidade específica ameaça a ideia de uma distribuição mais ampla que atravesse várias culturas. Segundo, os acordos sobre justiça social ficam mais difíceis de serem obtidos. Por último, essa preocupação declina frente à busca de reconhecimento cultural. Para enfrentar estes problemas é necessário um critério de justiça preciso para que as perguntas elementares acerca da justiça sejam tratadas da mesma maneira, segundo os seus três princípios. In: GOMES, Vera Cândida Pinto Gomes. *Da cidadania igual aos direitos multiculturais*. CIAR – Centro de Investigação e Análise em Relações Internacionais, 2008, p. 10.

¹¹⁰ De acordo com Gutmann, “uma reacção sensata a questões como reconhecer as identidades culturais distintas dos membros de uma sociedade pluralista consiste na definição incorrecta do próprio objectivo de representar ou respeitar as diferenças no âmbito das instituições públicas. Uma importante componente do liberalismo contemporâneo defende a seguinte reacção: o facto de as instituições que servem os objectivos públicos ignorarem as identificações, levando à sua própria despersonalização, é o preço que os cidadãos deveriam estar dispostos a pagar por viverem numa sociedade que os trata como iguais, independentemente das suas próprias identidades étnicas, religiosas, raciais ou sexuais. É a neutralidade da esfera pública, que inclui não só a administração central, mas também instituições como a Universidade de Princeton e outras universidades liberais, que protege a nossa identidade e igualdade como cidadãos. Nesta perspectiva, a nossa liberdade e igualdade como cidadãos refere-se apenas às nossas características comuns – as nossas necessidades universais, independentemente das nossas identidades culturais próprias, de «bens primários» como o rendimento, os cuidados de saúde, a educação, a liberdade religiosa, a liberdade de consciência, de expressão, de imprensa e de associação, o direito à defesa igual, o direito de voto e o direito de exercer um cargo público. São interesses comuns à maioria das pessoas, não obstante a raça, a religião, a etnia ou o sexo. Daí as instituições públicas não precisarem – nem deveriam, na verdade – de se esforçar para reconhecerem as nossas identidades culturais, tratando-nos como cidadãos livres e iguais” (Gutmann, 1998, p. 22 e 23).

¹¹¹ Segundo argumenta Gutmann, “as instituições democráticas, mais do que quaisquer outras, levam geralmente os cidadãos a confrontarem-se com um conjunto diversificado de valores culturais. Daí que a democracia liberal enriqueça as nossas oportunidades, nos permita reconhecer o valor das diversas culturas e, por conseguinte, nos ensine a valorizar a diversidade, não pelo mérito que daí advém, mas sim por possibilitar a melhoria da qualidade de vida e da educação. Ao advogar a diversidade, a democracia liberal está a adotar, não uma perspectiva particularista, mas sim universalista” (Gutmann, 1998, p. 28).

¹¹² Para Rockefeller, “a identidade étnica de uma pessoa não é a sua identidade inicial, e importante como o respeito pela diversidade nas sociedades democratas multiculturais, a identidade étnica não é a base do reconhecimento do valor igual e da relacionada ideia dos direitos iguais. Todos os seres humanos possuidores de uma natureza humana universal – enquanto pessoas – têm um valor igual perante a perspectiva democrática, e todos os povos enquanto pessoas merecem respeito igual e oportunidades iguais para a realização pessoal. Noutras palavras, do ponto de vista liberal democrata uma pessoa tem o direito de reivindicar um reconhecimento igual antes de tudo pela razão da sua identidade humana

universal e potencial, e não primeiramente pela razão de uma identidade étnica” (Rockefeller, 1998, p. 106).

¹¹³ Segundo nos aponta Taylor, “o falecido Frantz Fanon, cuja obra marcante *Les Damnés de La Terre* (*Os Condenados da Terra*) defendia que a principal arma dos colonizadores era a imposição da imagem que eles concebiam dos colonizados sobre os povos subjugados. Estes, para se libertarem, deveriam, primeiro, expurgar-se dessas imagens autodepreciativas” (Taylor, 1998, p. 85).

¹¹⁴ Gutmann também comenta que “os estabelecimentos de ensino superior são as únicas grandes instituições sociais que se dedicam a promover o conhecimento, a compreensão, o diálogo intelectual e o trabalho de argumentação racional nas mais diversas direções” (Gutmann, 1998, p. 39).

¹¹⁵ HABERMAS, Jürgen. *Opus Cit.*, 1998, p. 151. Ele também nos diz que “nas sociedades multiculturais a coexistência de formas de vida com direitos iguais significa garantir a cada cidadão a oportunidade de crescer dentro do mundo de uma herança cultural, e garantir aos seus filhos crescerem nele sem sofrerem discriminação. Significa a oportunidade de confrontar esta a todas as outras culturas e perpetuá-la na sua forma mais convencional ou transformá-la; tal como a oportunidade de nos desviarmos dos seus comandos com indiferença ou romper com isso auto-criticamente e depois viver acelerado por ter feito um corte consciente com a tradição, ou mesmo com a identidade dividida” (Habermas, 1998, p. 149).

¹¹⁶ COSTA, S.; WERLE, D. L. “Reconhecer as diferenças: liberais, comunitários e as relações raciais no Brasil”. In: SCHERER WARREN, I. et al. *Cidadania e multiculturalismo: a teoria social no Brasil contemporâneo*. Florianópolis/Lisboa: Editora da UFSC/Socius, 2000, p. 82-116.

¹¹⁷ COSTA, S.; WERLE, D. L. *Opus Cit.*, 2000, p. 94.

¹¹⁸ MATTOS, Patrícia Castro. *A sociologia política do reconhecimento: As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. Tese de Doutorado. SOL/UnB, 2004.

¹¹⁹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2002. Coleção Pensamento Humano.

¹²⁰ MATTOS, Patrícia Castro. *Opus Cit.*, 2004, p.150.

¹²¹ RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Opus Cit.*, 2012, p.156.

¹²² BONFIM, Vinícius Silva. *Gadamer e a experiência Hermenêutica*. Revista CEJ, Brasília, Ano XIV, n. 49, p. 76-82, abr./jun. 2010.

¹²³ Um exemplo de preconceito e arrogância etnocêntrica é descrita por Taylor ao comentar sobre Saul Bellow. De acordo com este último teríamos muito gosto em ler o Tolstoy zulu quando ele aparecesse. Ora, uma afirmação como esta significa que, “em primeiro lugar, existe o pressuposto de que a excelência tem de assumir formas que nos são conhecidas: os zulus deveriam apresentar um Tolstoy. Em segundo lugar, partimos do princípio que a contribuição desse povo ainda está para chegar (quando os zulus apresentarem um Tolstoy...). É óbvio que estes dois pressupostos andam de mãos dadas. Se têm de apresentar o nosso gênero de excelência, então é natural que a esperança do povo zulu resida no futuro” (Taylor, 1998, p. 92).

¹²⁴ Fornasier, ao citar Soriano, nos diz que, “a principal característica do pensamento comunitarista, do qual Taylor compartilha, é a defesa de cada cultura em seu próprio âmbito, independentemente da influência de outras, sendo cada cultura valiosa em si mesma – valor esse que é igual a todas as culturas, tornando-as singularizadas, mas ao mesmo tempo refratárias.

Relativamente à importância dos direitos individuais, tem-se que estes assumem posição secundária em relação à cultura, sendo prioritária a concepção de bem para a comunidade. Na verdade, comunitaristas negam a autonomia pessoal prévia e independente, visto que a pessoa tem seus fins definidos pela cultura da sua comunidade de pertença. Consequentemente, o Estado deve proteger valores, fins e sinais identitários de cada cultura, não havendo descontinuidade entre esferas pública e privada”. In: FORNASIER, Mateus de Oliveira. *Cultura e justiça no pensamento de Taylor e Kymlicka: sobre a necessidade de uma construção pluralista de justiça através do interculturalismo*. 2010, p. 10. Ver também: SORIANO, Ramón. *Interculturalismo: entre liberalismo y comunitarismo*. Córdoba: Editorial Almuzara, 2004.

¹²⁵ WOLF, Susan. *Opus Cit.*, 1998, p. 100.

¹²⁶ SILVA, Larissa Tenfen. *Opus Cit.*, 2006, p. 319.

Capítulo 3

A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE CHARLES TAYLOR: EM DIREÇÃO A UMA ÉTICA DA AUTENTICIDADE

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.

*Charles Taylor (2000, p. 71)**

Até o presente momento buscamos apontar não somente as bases teórico-filosóficas de Taylor – isto é, a eminente herança que ele recebeu de pensadores como, por exemplo, Herder, Heidegger, Merleau-Ponty, Wittgenstein e, principalmente, de Hegel – mas também destacar como o canadiano busca compreender, através de uma reflexão profunda, as questões que atravessam a nossa presente realidade histórica, ou seja, a constituição e os desafios de se conceber uma base ética e intersubjetiva que sustente, teleologicamente, as relações sócias, econômicas, políticas e culturais na contemporaneidade como um todo. Sobre isso, a política de reconhecimento de Taylor, que visa dar conta dos impasses multiculturais das sociedades cada vez mais globalizadas (pelo menos economicamente interdependentes), é um exemplo basilar do esforço que este filósofo empreende na tentativa de pensar uma resolução possível para os mais distintos conflitos que eclodem em cada parte do globo terrestre e afetam, mesmo que indiretamente, a constituição dos sujeitos e a dinâmica dos processos de subjetivação na atualidade.

Entretanto, neste capítulo, com o intuito de complementar o núcleo estrutural do pensamento e da filosofia tayloriana, procuraremos demonstrar (mesmo que de maneira *en passant* – dado a extensão e complexidade da produção teórico-filosófica desse pensador), a concepção elementar de sua antropologia filosófica hermenêutica¹ que, como veremos, busca pensar o homem mediante as suas características mais fundamentais, ou seja, a partir da elaboração de três pressupostos fundamentais, quais

sejam: a concepção de agência humana; o homem como um ser de linguagem (constituído por valores /bens que o transcendem); e o homem enquanto um animal que se autointerpreta.

Para Mattos², esses elementos da antropologia hermenêutica de Taylor³ permitem mostrar como a constituição do *self* está intrinsecamente ligada a uma visão de bem e de vida boa, a qual constitui o núcleo da proposta do canadiano que é, neste particular, o esclarecimento da relação entre identidade e moralidade. Mas outros elementos também são importantes para o pensamento de Taylor, tais como: a importância do Bem na constituição do *self*; os inescapáveis horizontes morais; e a questão dos *hiperbens*. Somente após analisar estes elementos da filosofia e da antropologia de Taylor é que, em seguida, buscaremos compreender melhor a ética da autenticidade e seus possíveis desdobramentos mediante a perspectiva do reconhecimento, seja ele a nível individual, grupal, comunitário ou cultural.

Como veremos, a antropologia de Taylor⁴ é, essencialmente, uma filosofia moral e não apenas no sentido genérico de que toda antropologia filosófica acaba por veicular uma componente normativa. A ligação é absolutamente constitutiva, já que Taylor não separa questões morais e questões de identidade. O ser humano⁵ é, por sua própria constituição, um ser ético, situado num espaço dialógico, portador de distinções valorativas e capaz de aprender a distinguir o certo do errado, o bem do mal.

Cabe ainda acrescentar que, segundo comenta Costa⁶, a antropologia filosófica de Taylor é constitutivamente interpretativa e comparativa; não alcança nunca um ponto de vista objetivo, “absoluto”, no próprio objeto de estudo e se limita a oferecer melhores relatos (*best accounts*) daquilo que existe de articulável na experiência moral dos indivíduos que submete às interrogações. Neste sentido, ela não pode, portanto, ser idealista. Além disso, Costa também acrescenta que a perspectiva filosófico-antropológica de Taylor se move na direção da definição, a partir de um específico interrogativo histórico, relativo a uma identidade cultural, de um núcleo unitário profundo da experiência moral dos indivíduos cuja existência é a condição necessária para a realização da potencialidade do gênero humano.

Assim, é seguindo essas perspectivas e linhas de interpretação que procuraremos apresentar o núcleo estrutural da antropologia filosófica da Taylor e a intrínseca relação que esta mantém com uma fundamentação ético-existencial, pautada no reconhecimento e na autenticidade, da ação e identidades dos agentes humanos.

3.1 A Concepção de Agência Humana

No centro da reflexão de Charles Taylor, segundo Foschiera⁷, está a noção de agir humano (*human agency*), ou, seu equivalente, a de agir encarnado (*embodied agency*). Trata-se da imagem do agir humano como práxis intencional necessariamente encarnada em um corpo e também em um espaço sociopolítico determinado. Araújo⁸ comenta que, para Taylor, o agir está sempre imbuído “[...] de uma forma de conhecimento que serve de orientação para a articulação das expressões que o agente deseja manifestar para terceiros. O que está em jogo, porém, nas expressões manifestadas pelo agente é a sua própria identidade” (Araújo, 2004, p. 49). E como aponta Silva Filho⁹, ao comentar a filosofia de Taylor:

O homem age e avalia sua ação, e esta avaliação repercute tanto na sua ação quanto no seu conhecimento. Não é possível compreender adequadamente as ações humanas sem que elas sejam inseridas a partir do pano de fundo no qual o agente está desde sempre mergulhado, assim como também não é possível direcionar-se a um modo de vida responsável e coerente sem que as configurações morais sejam articuladas (Silva Filho, 2008, p. 302).

A dimensão histórico-cultural marca a antropologia tayloriana e garante que ela não seja uma antropologia idealista nem racionalista. Neste sentido, de acordo com Taylor¹⁰, para que um agente humano seja completo, ou seja, para que ele seja uma pessoa (ou um *self*),

é necessário que a existência ocorra em um espaço definido por distinções de valor. Um *self* é um ser para quem certas questões de valor categórico surgiram, e receberam, pelo menos, respostas parciais. Talvez estes tenham sido dados autoritariamente pela cultura mais do que eles foram elaborados na deliberação da pessoa em causa, mas eles são seus valores, no sentido de que eles são incorporados em sua autocompreensão, em algum grau e moda. Minha pretensão é que este não seja apenas um fato contingente sobre os agentes humanos, mas torna-se essencial entender e reconhecê-lo como a completa agência humana normal (Taylor, 1985a e 1985b, p. 03.).

Para o filósofo canadense, uma das características que singulariza o agente humano, isto é, aquilo que o diferencia dos outros animais, é a sua capacidade de possuir desejos de primeira e de segunda ordem. Estes últimos, como destaca Mattos¹¹, representam a capacidade que o ser humano possui de avaliar a desejabilidade dos primeiros. Neste sentido, como aponta Frankfurt¹²:

os seres humanos não são os únicos a ter desejos e motivações, ou fazer escolhas. Eles compartilham essas coisas com os membros de outras espécies, alguns dos quais aparecem ainda para se engajar em deliberação e tomar decisões baseadas no

pensamento prévio. Parece ser particularmente característico de seres humanos, no entanto, que eles são capazes de formar... desejos de segunda ordem... (Frankfurt *apud* Taylor, 1985a, p. 15).

Frankfurt¹³ ainda acrescenta que “nenhum outro animal como o homem [...] parece ter a capacidade de reflexão e autoavaliação, que se manifestam na formação dos desejos de segunda ordem” (Frankfurt *apud* Taylor, 1985a, p. 16). De acordo com Taylor, os desejos de segunda ordem, ou desejos sobre desejos ou situações de desejo, só são possíveis com base em ideias a respeito da própria vida, da maneira como se pretende vivê-la concretamente. Melhor dizendo, estes desejos de segunda ordem são desejos que envolvem a reflexão e, como tais, sempre pressupõem imagens, ideias e modelos que são importantes para o indivíduo e que devem ser levados em conta, se busca-se compreender os indivíduos e a maneira como eles se comportam. Noutras palavras, segundo nos sugere Gil¹⁴:

Os sujeitos humanos interpretam sua própria vida com base em imagens, ideias, modelos e autoesboços, que lhes possibilitam assumir determinadas valorizações, surgindo desta maneira significados subjetivos de qualidade. As humanas realizações de vida sempre são caracterizadas por uma “importância qualitativa”, característica que não resulta mecanicamente do equipamento natural do mundo, mas que deve, em seu querer, ser exigida e criada pelos sujeitos humanos.

Mas as autoimagens, autoideias, autorrepresentações e automodelos não são importantes apenas para os desejos, os objetivos e os projetos das pessoas individuais, mas, com base no fato de criarem significados na vida dos indivíduos, elas marcam também em tal medida os diversos sentimentos e emoções dos indivíduos que se pode afirmar que os sentimentos e emoções humanos nunca são meros sentimentos e emoções, mas sempre já sentimentos e emoções interpretados (Gil, 2000, p. 58 e 59).

Para expor, então, essa perspectiva com maior clareza, o filósofo canadense propõe duas formas de avaliação do desejo, quais sejam: a avaliação fraca e a avaliação forte. Segundo Taylor¹⁵, a avaliação fraca busca dar conta das questões de cunho prático da vida, ou seja, ela preocupa-se com os resultados de uma ação como, por exemplo, a decisão de ir ou não a determinados lugares durante um final de semana ou nas férias. Ora, neste tipo de avaliação para que algo seja julgado como bom é suficiente o simples fato de ser desejado. Ou seja, nas avaliações fracas “estamos interessados nos resultados” (Taylor, 2007, p. 11). A partir dessa constatação podemos dizer que:

(1) Nas avaliações fracas, para que algo seja considerado bom, basta que seja desejável [...]. Segue disso que (2) quando em uma avaliação fraca uma alternativa desejada é deixada de lado, isto se dá unicamente em razão de sua contingente incompatibilidade com uma alternativa ainda mais desejada. Eu prefiro almoçar mais tarde, embora tenha fome agora, simplesmente porque assim poderei almoçar e nadar. Mas eu poderia me contentar com o melhor de ambos: se a piscina estivesse disponível agora, eu poderia aliviar minha fome imediata, assim como nadar na hora do almoço (Taylor, 2007, p. 13).

Por isso Taylor nos diz que a avaliação fraca está diretamente relacionada com as diferentes concepções do utilitarismo¹⁶ que, enquanto baseadas no pressuposto do cálculo quantitativo¹⁷ das preferências sentimentais dos indivíduos (sem considerar o valor que há em tais sentimentos), desconsideram a capacidade humana de avaliar os próprios desejos¹⁸. De acordo com Silva Filho¹⁹, o problema com as avaliações fracas é que elas não distinguem desejos de valores. Estes não têm nenhuma importância consciente na escolha da ação praticada pelo agente.

Já a avaliação forte, diferentemente da avaliação fraca, está preocupada em avaliar as motivações das ações dos agentes humanos, isto é, o que é avaliado nela é o valor qualitativo dos diferentes desejos dos sujeitos. Quer dizer, ao ser caracterizada como modo reflexivo dos desejos, no sentido de verificar a relação destes como o valor, a avaliação forte procura esclarecer qualitativamente o que vem a ser os próprios desejos como expressões valorativas da identidade do sujeito humano, pois nesta avaliação existe “o uso do ‘bom’ ou de algum outro termo avaliativo para o qual o mero desejo não é suficiente” (Taylor, 2007, p. 13).

Mattos²⁰ comenta que essa característica significa, no contexto da avaliação forte, que nós caracterizamos as alternativas que nossos desejos nos impelem, mas não apenas em termos contingentes, definindo, por exemplo, qual alternativa seria mais desejável concretamente. “Ao contrário, passa a ser fundamental contrastar as alternativas entre si de modo que fique claro o que há de efetivamente mais desejável na alternativa preferida” (Mattos, 2006, p. 44). Vale dizer, o que está em jogo na avaliação forte é saber se os desejos são distinguidos segundo valores. Como aponta Costa:

O homem, como um avaliador forte, vive da necessidade de um universo moral articulado segundo as diferenças de valor intrínseco. Mas esta articulação do mundo moral dos homens não é o produto direto de sua atividade deliberativa, mas sim, o fundo inevitável contra o qual todos os indivíduos necessariamente se colocam. Os homens não tem a permissão, como nos disse Nietzsche, de criar livremente valores próprios ou, como Sartre achava, de fazer escolhas radicais ao mesmo tempo em que delibera sobre seus próprios dilemas morais. Pelo contrário, de acordo com Taylor, os homens experimentam a existência de dilemas morais, porque eles são originalmente situados em uma área marcada por diferenças de valores, articulados segundo um valor moral alto e baixo, bom e mau, nobre e vergonhoso, desprezível e virtuoso (Costa, 2001, p. 124).

Enquanto tal, a avaliação forte pressupõe uma linguagem contrastiva de valor das coisas. Essa linguagem possibilita, via de regra, que o agente humano consiga distinguir o nobre do vulgar, o certo do errado, o superior do inferior, etc. Quer dizer,

nas avaliações fortes as alternativas devem, necessariamente, ser apresentadas de modo contrastante.

Avaliações fortes disponibilizam uma linguagem de distinções avaliativas, na qual diferentes desejos são descritos como nobres ou vulgares, aglutinadores ou desagregados, corajosos ou covardes, esclarecedores ou obscurecedores, e assim por diante. Isto significa que eles são caracterizados por contraste. Cada um dos conceitos acima só pode ser entendido em relação ao seu oposto. Ninguém pode saber o que é coragem sem saber o que é covardia, assim como ninguém pode ter noção do vermelho sem ter, digamos assim, uma outra cor como contraste (Taylor, 2007, p. 14).

Para Mattos²¹, é a articulação dessas diferenças fundamentais – entre certo e errado, nobre e vulgar, superior e inferior, etc. – que permite ao sujeito expressar alternativas não contingentes. A autora ainda destaca que a ideia central em Taylor é que as coisas diferem em qualidade ou valor e o desejo deve ser avaliado sob esses preceitos. “Essa maior *profundidade* do avaliador forte permite que ele articule suas motivações e, ao fazê-lo, conscientize-se que essas opções, na realidade, perfazem a qualidade da vida que se busca, permitindo também refletir sobre diferentes modos e possibilidades de existência” (Mattos, 2006, p. 45).

Esta distinção permite a Taylor dizer que um sujeito que faz apenas avaliações fracas, ou seja, que toma a decisão de comer agora ou mais tarde, de passar um feriado no norte ou no sul, pode ser chamado de um “medidor” (*weigher*) de alternativas. Já o sujeito que dispõe de uma linguagem de oposições avaliativas hierarquizando desejos pode ser chamado de um avaliador forte (*strong evaluator*). Contudo, Taylor argumenta que

podemos concordar que um simples medidor já seria reflexivo num sentido mínimo, uma vez que ele avalia o curso das ações, e algumas vezes ele é capaz de agir por meio de avaliações contrárias ao impulso dos desejos imediatos. E esta é uma característica necessária do que podemos chamar de um *self* ou de uma pessoa. Ele possui reflexão, avaliação e vontade. Mas, em contraste com o avaliador forte, ele carece de algo mais, algo a que muitas vezes nos referimos com a metáfora “profundidade”.

O avaliador forte enxerga suas alternativas com uma linguagem mais rica. Ele não define a desejabilidade apenas pelo que ele deseja, ou pelo que ele deseja junto com o cálculo de consequências; ela também é definida por uma caracterização dos desejos como mais elevados ou menos elevados, nobres e vulgares, e assim por diante. Quando a reflexão não se resume ao cálculo de consequências, ela não é uma questão de concluir que a alternativa A me atrai mais, ou que me seduz mais do que a B. Ao invés disso, se estou refletindo como um avaliador forte, posso articular por que A é mais desejável do que B. Eu possuo um vocabulário de valores (Taylor, 2007, p. 18).

Silva Filho²², comenta que, ao indicar o nível das avaliações fortes, Taylor está trazendo para o debate moral contemporâneo, por vias arraigadas à faticidade humana, o

velho tema aristotélico da vida boa, isto é, o questionamento sobre o que é bom, sobre o bem, e não simplesmente sobre o que é correto de acordo com padrões normativos assumidos universalmente e não questionados. Por esse motivo não é errôneo dizer que, para Taylor, “a avaliação forte é uma condição para a articulação, e adquirir uma linguagem de avaliações fortes é se tornar alguém (mais) articulado a respeito de suas próprias preferências” (Taylor, 2007, p. 19). Quer dizer, esta avaliação envolve a qualidade de vida que o agente busca e elege para si mesmo, ou seja, ela corresponde ao tipo de ser humano que o sujeito deseja ser.

Na realidade, a capacidade e a necessidade do homem de formular avaliações fortes são o correlato natural e a condição de existência dos quadros de referência morais iniludíveis que, para Taylor, representam a componente essencial da identidade: “nossa identidade é definida por nossas avaliações fundamentais” (Taylor, 1985a, p. 34). Assim, é fundamental a capacidade que o sujeito possui de se avaliar fortemente, pois, sem ela, nenhuma comunicação seria possível. A partir desse pressuposto, Mattos argumenta que

Taylor vincula compreensivelmente não apenas a capacidade cognitiva de perceber distinções fundamentais ao tema da avaliação forte, mas também a capacidade moral de assumir responsabilidades. Se podemos nos pensar como seres responsáveis por nossos atos e pela escolha de nossa vida, de um modo que os outros animais não são, isto também se deve a esta possibilidade de articular e avaliar desejos (Mattos, 2006, p. 45).

Como já procuramos demonstrar, para Taylor, a noção de identidade²³ é definida a partir da faculdade mediante a qual o homem se distingue dos outros animais, ou seja, “a capacidade de avaliar desejos” (Taylor, 2007, p. 23). E isso é tão marcante para o pensamento de Taylor que permite a Mattos²⁴ nos dizer que “existem certas avaliações fortes que fazem de tal modo parte de nós que rejeitá-las implica rejeitar a nós mesmos como pessoas” (Mattos, 2006, p. 45). Vale dizer, “o conceito de identidade está vinculado a certas avaliações fortes das quais não posso me separar” (Taylor, 2007, p. 29), mas isso no sentido de que certas avaliações constituem o horizonte indispensável a partir do qual os agentes humanos avaliam a si mesmos. Portanto,

nossa identidade é definida por certas avaliações que são inseparáveis de nossa condição de agentes. Sem elas deixaríamos de ser nós mesmos, e isso não significa que seríamos apenas diferentes, no sentido de ter outras propriedades – o que, na verdade, ocorreria após uma mudança, ainda que pequena –, e sim que anularíamos a possibilidade de sermos agentes que avaliam; significa que nossa existência como pessoas e, consequentemente, nossa capacidade de aderir a certas avaliações seriam impossíveis fora de um horizonte formado por essas avaliações essenciais; enfim, que nossa condição de pessoa estaria integralmente corrompida (Taylor, 2007, p. 29).

Araújo²⁵ nos diz que Taylor, ao desenvolver essa teoria, demonstra que o indivíduo não se motiva simplesmente por opções quantitativas em sua ação, mas sim pela avaliação do desejo que permite ao agente decidir qual a direção tomar no ato de agir. Para Araújo, “a avaliação dos desejos significa a possibilidade de o agente perceber que o que está em jogo é a construção e a manutenção da sua própria identidade humana no ato de agir” (Araújo, 2004, p. 84). Daí a importância de um *vocabulário de valor*. Por isso,

todo o modo pelo qual pensamos, refletimos, argumentamos e nos questionamos sobre a moralidade supõe que nossas reações morais têm esses dois lados: não são apenas sentimentos ‘viscerais’, mas também reconhecimentos implícitos de enunciados concernentes a seus objetos. As várias explicações ontológicas tentam articular esses enunciados. As tentações de negar isto, que advêm da epistemologia moderna, são fortalecidas pela ampla aceitação de um modelo profundamente errôneo de raciocínio prático, baseado em uma extrapolação ilegítima a partir do raciocínio das ciências naturais (Taylor, 1997, p. 20).

Dessa maneira, argumenta Araújo, por meio da distinção das qualidades dos valores, a avaliação forte pode ser vista não como simples condição de articulação das preferências dos agentes, mas como aquela que possuiu a capacidade de articulador da vida destes, conforme uma determinada concepção ontológica que venha a definir um tipo de identidade humana. Assim,

encontrar a resposta para a questão “qual é minha identidade?” não é possível com uma lista de propriedades separadas dessas avaliações, como minha descrição física, procedência, origem, habilidades e assim por diante. Todas essas propriedades podem constituir minha identidade, mas somente de um modo: se pertencer a uma certa linhagem for algo crucial para mim, se eu tiver orgulho disso e conceber esse pertencimento como alguma coisa que me inclui em uma classe de pessoas cujas qualidades eu valorizo em minha condição de agente, qualidades estas que recebo desse pano de fundo como atributos que passam a integrar minha identidade. E esta será fortalecida se eu acreditar que nossas qualidades morais são, em grande medida, nutridas por nosso pano de fundo, de modo que se voltar contra ele é uma grave auto-rejeição (Taylor, 2007, p. 29).

A articulação, então, pode ser concebida como uma experiência de apropriação consciente, uma formulação mais clarividente das justificações ontológicas das discriminações valorativas e sólidas que os agente humanos realizam; o que culmina num estado mais apurado de autointerpretação do indivíduo, bem como na transformação de seus próprios desejos e inclinações. Vale dizer, “articulação não é simplesmente descrição, no sentido de caracterizar um objeto totalmente autônomo, ou seja, um objeto que não pode ser alterado nem no que ele é e nem no grau e no tipo de evidência que ele pode ter com a descrição” (Taylor, 2007, p. 31). Mas, ao contrário

disso, as articulações são “tentativas de formular o que está inicialmente incompleto, confuso e malformado” (Taylor, 2007, p. 31), ou seja, o processo através do qual os vários aspectos relevantes do mundo moral são identificados, clarificados e justificados, dando origem a compromissos, “enquadramentos” ou “horizontes” dentro dos quais se pode determinar em cada caso o que é bom ou válido, o que deve ser feito ou o que se deve evitar, dando um sentido mais amplo às nossas ações e condutas morais.

Nesse sentido, ao realizar uma avaliação forte, o agente ultrapassa o nível superficial, contingente e desarticulado dos gostos momentâneos e analisa os valores que estruturam os diferentes desejos, sendo capaz de realizar uma leitura qualitativa desses desejos, o que é feito por meio de contrastes entre os valores, permitindo ao agente clarificar e alterar sua hierarquia axiológica. Em outras palavras, a reflexão, quando voltada para esse autoconhecimento (também sempre propenso a revisões e alterações), pode proporcionar uma vida qualitativamente superior. Afinal, percebe-se que os conflitos entre os desejos não dependem das circunstâncias contingentes que envolvem a escolha, mas das determinações valorativas do agente²⁷. Avaliações fortes são, então, o horizonte ou fundamento de nossa identidade e de nossa experiência do mundo.

As coisas que se tornam alvos morais nossos não o fazem somente em virtude do fato de estarmos comprometidos *de facto* como elas. Essas coisas têm de ter um status mais forte de modo que a vejamos como exigindo, requerendo ou pedindo esse compromisso. Embora alguns alvos deixem de nos apelar se deixarmos de desejá-los, como ocorre com meu desejo de tomar um sorvete de morango depois do almoço, um alvo objeto de avaliação forte tem tal natureza que, se cessássemos de desejá-lo, nós seríamos considerados insensíveis, rudes ou moralmente perversos (Taylor, 2000, p. 50).

Em decorrência disso, destaca Moreira²⁸, Taylor defende a impossibilidade de qualquer escolha, por parte do homem, sem que esta esteja de certa forma vinculada a uma determinada explicação ontológico-identitária. Eis os motivos, então, pelos quais os desejos não refletem apenas uma instância unicamente subjetiva, mas, pressupostamente, estão vinculados à determinada historicidade e tradição que consubstanciam um pano de fundo moral.

No entanto, a trajetória na qual o agente humano percorre para realizar a articulação de suas avaliações fortes é permeada de incertezas. Isso significa dizer que não é fácil trilhar esse caminho. Porém, uma vez trilhado, ele permite que nos tornemos mais responsáveis por nós mesmos²⁹.

De acordo com Raguso³⁰, é a capacidade de avaliação forte que determina o *proprium* do ser humano, o que o faz único entre todos os outros seres, e que determina por isso a sua dignidade. Nesse sentido, falar de avaliação forte implica falar sempre e, ao mesmo tempo, de responsabilidade. Vale dizer, o próprio termo ‘avaliação’ já sugere esse “sentido de responsabilidade, de acordo com o vocabulário moderno, ou quase pós-nietzschiano, da vida moral. Está vinculada ao verbo ‘avaliar’ a noção de algo que fazemos, de uma avaliação que emerge de nossa atividade avaliativa, e é exatamente aí que está a nossa responsabilidade” (Taylor, 2007, p. 23).

Aqui emerge também o ponto de contacto do nosso autor com Heidegger. Em termos heideggerianos, ser responsável para o *sujeito situado* (*Dasein*) quer dizer estar constantemente em questão no seu próprio ser. Portanto, ser um eu quer dizer estar imprescindivelmente em questão, ser responsável no sentido de ser capaz de responder por si e pelas suas próprias escolhas e ações. Como sujeitos de ação e desejo, os seres humanos são responsáveis, isto é, são seres capazes de avaliar o que são, o que querem, capazes de dar razão das suas próprias escolhas e de assumir a própria vida³¹.

Na sua visão da responsabilidade Taylor refere-se substancialmente a Heidegger e a Frankfurt, como ele mesmo menciona, no *incipit* de um artigo seu de 1976, intitulado como *Responsibility for the Self*³². De Frankfurt, Taylor retira a ideia de *desejos de segunda ordem* como a base da deliberação tipicamente humana; é esta a base do conceito de *avaliação forte* e dos seus correlatos.

De Heidegger ao longo do mesmo artigo, Taylor procura interpretar uma famosa definição de *Sein und Zeit* (Ser e Tempo), segundo a qual para o ser humano põe-se sempre a questão inelutável de saber que tipo de ser está a realizar. Aqui claramente projetividade e responsabilidade cruzam-se, na medida em que ambas estão centradas na capacidade de avaliação que distingue os seres humanos de todos os outros seres. E esta avaliação/responsabilidade é essencial para a nossa própria noção do eu. Esta avaliação está ligada ao meu projeto/desejo de tornar-me um certo tipo de pessoa, está ligada ao meu projeto de vida; é por isso que ela orienta todas as minhas outras escolhas.

A responsabilidade que brota da capacidade de avaliar em sentido ontológico, forte, da capacidade de discernir e decidir o rumo da própria existência é muito mais abrangente e determinante do que a responsabilidade de assumir simplesmente os nossos atos, as suas consequências, segundo o sentido próprio da visão utilitarista, que Taylor claramente refuta. É nesta responsabilidade pela avaliação da própria existência, em sentido heideggeriano, que está a raiz da humanidade verdadeira e da dignidade do

nosso ser; a raiz do nosso *situar-nos-no-mundo* e questionar continuamente o nosso ser, a qualidade da nossa vida através da qualidade das nossas escolhas. “Somos responsáveis no sentido de que sempre podemos, por meio de novas concepções, modificar nossas avaliações para melhor, e, conseqüentemente, também nos tornarmos melhores” (Taylor, 2007, p. 34). Por isso Mattos argumenta que

as nossas avaliações não são escolhidas, na medida em que são articulações do que já consideremos como valioso. No entanto, enquanto articulações, as nossas escolhas são também, desde sempre, interpretações dos nossos desejos – uma necessidade para os animais linguísticos que nós somos – interpretação estas sempre sujeitas a re-exame. Desse modo, é sempre possível novos *insights* e novas correções de rumo, das quais somos responsáveis e que podem nos diferenciar para pior ou para melhor (Mattos, 2006, p. 45 e 46).

Portanto, não se trata tanto de escolher o que eu *prefiro*, no sentido dos teóricos morais que propõem o modelo da *escolha radical*, mas sobretudo, de inserir as minhas próprias avaliações, os meus próprios juízos de valores contrastantes em relação com o mais amplo projeto da minha própria vida. Vale dizer, para Taylor:

Esta avaliação radical é uma profunda reflexão, e uma autorreflexão num sentido especial: é uma reflexão acerca do eu, dos seus desafios mais fundamentais, e uma reflexão que compromete o eu da maneira mais integral e profunda. Porque compromete o eu inteiro sem um parâmetro fixo pode ser chamada uma reflexão pessoal (...); e quanto emerge disto é uma decisão do eu em sentido forte, (...) (Taylor, 1976, p. 299).

Os seres humanos são assim porque os seus juízos de valor fundamentais põem sempre concretamente em questão o ser na sua totalidade, o projeto da própria vida; é neste sentido que Taylor exprime o sentido da responsabilidade inscrito no esforço de atingir a meta da própria autenticidade, do cumprimento da própria originalidade. Na medida em que a pessoa se reconhece nesses termos como autor da sua própria identidade, então reconhece de fato a sua completa responsabilidade em relação a si mesmo, ao outro e ao mundo.

3.2 O Homem como um Ser de Linguagem

Como vimos no capítulo interior, o pensamento de Taylor, principalmente no que tange à problemática da linguagem³³ e da expressividade³⁴ das ações humanas, busca embasar-se, principalmente, no pensamento de Herder, filósofo paradigmático do expressivismo romântico alemão³⁵. Ora, para Taylor, Herder³⁶ é uma figura de fundamental importância se buscamos compreender o desenvolvimento da linguagem

nos agentes sociais, entendendo essa como fonte privilegiada e singular da expressão humana. Como nos diz o próprio Taylor³⁷, “Herder é a figura revolucionária que cria um modo fundamentalmente diferente de pensar sobre a linguagem e o significado” (Taylor, 2000, p. 93).

Ora, de acordo com Araújo³⁸, a expressividade, oriunda da cultura alemã, constitui-se como uma das fontes da edificação da cultura ocidental moderna, e isso também no que diz respeito à ação dos agentes humanos no espaço público. Vale dizer, a concepção expressivista da linguagem^{39,40} é compreendida por Taylor “como elemento-chave para se entender a estruturação da identidade moderna” (Araújo, 2004, p. 22). Mattos acrescenta que

o poder revolucionário da concepção expressivista da linguagem está no desenvolvimento de novos modos de expressão que permitem a produção de novos sentimentos mais poderosos, transparentes e refinados. Isso é causado pela dimensão reflexiva que acompanha a conscientização implícita na expressão mesma. Quem usa a língua, diz Taylor, pode não apenas sentir raiva, mas também indignação; não apenas amor, mas admiração (Mattos, 2006, p. 50).

Cabe lembrar que Taylor vê a construção da identidade moderna “como a história de suas fontes, que se interpretam de diversos modos, cada um deles designando uma dimensão expressiva da identidade moderna” (Araújo, 2004, p. 24); e a concepção expressivista seria, então, um desses modos⁴¹. Neste sentido, as reflexões de Herder podem ser consideradas como uma das mais significativas que emergiram desse movimento revolucionário que buscou enriquecer a nossa compreensão sobre temática da linguagem e sobre os seus desdobramentos na vida humana. Segundo constata o próprio Taylor:

A ideia básica de Herder parece ser que, embora um animal pré-linguístico possa apreender a responder apropriadamente a algum objeto à luz de seus propósitos, só o ser dotado de linguagem pode identificar o objeto como sendo de certo tipo, pode, digamos assim, atribuir esta ou aquela propriedade a ele. Em outras palavras, o animal pode aprender a dar a resposta certa a um objeto – fugir de um predador, por exemplo, ou procurar comida – significando “certa” “apropriada a seus propósitos (não-linguísticos)”. Mas o uso da linguagem envolve outro tipo de certo/justo. Usar a palavra certa envolve identificar um objeto como tendo as propriedades que justificam o uso dessa palavra. Não podemos fazer um relato dessa justeza em termos de propósitos extralinguísticos (Taylor, 2000, p. 118).

Neste sentido, Taylor nos diz que os seres linguísticos operam numa “dimensão semântica”. E essa pode ser concebida como uma reformulação do que Herder escreveu a respeito da reflexão, ou seja, “ser reflexivo é operar nessa dimensão [semântica], o

que significa agir a partir da sensibilidade a questão de justeza irreduzível” (Taylor, 2000, p. 118). O filósofo canadense acrescenta que essa teoria da linguagem, que atribui um lugar privilegiado à dimensão semântica, merece a designação “constitutiva” num sentido óbvio, ou seja, no de que a língua está presente em toda a gama de sentimentos, atividades e relações crucialmente humanas, ou, no mínimo, a torna possível.

Para Taylor, a concepção expressivista realizou uma influência profunda na cultura moderna do ocidente. E a prova dessa influência seria a fascinação que o século XX teve com relação à problemática da linguagem. E essa problemática ocupou tanto as discussões no campo das ciências humanas quanto no da investigação científica propriamente dita. Por esse motivo Taylor pode afirmar que

o expressivismo foi a base de uma individuação nova e mais complexa. Essa é a ideia que se desenvolve no fim do século XVIII: cada indivíduo é diferente e original, e essa originalidade determina como ele deve viver. Apenas a noção de diferença individual, claro, não é nova. Nada é mais evidente, nem mais banal. Nova é a ideia de que isso realmente faz diferença quanto ao modo de vida que somos chamados a levar. As diferenças não são apenas variações sem importância dentro da mesma natureza humana básica; ou diferenças morais entre indivíduos bons e maus. Implicam, em vez disso, que cada um de nós tem um caminho original que devemos percorrer; colocam para cada um de nós a obrigação de viver de acordo com nossa originalidade (Taylor, 1997, p. 481).

Vale lembrar, que para a concepção expressivista a linguagem não pode ser reduzida a uma condição de simples envelope exterior do pensamento, nem a um instrumento que se poderia, pelo menos em princípio, dominar e apreender integralmente. Para a concepção expressivista^{43,44} é na e pela linguagem, sem o seu caráter meramente instrumental, “que o homem ganha a capacidade de expressar a si mesmo, isto é, a sua identidade como aquilo que lhe é mais próprio” (Araújo, 2004, p. 25). Dessa maneira, segundo Taylor,

a linguagem introduz novos significados em nosso mundo: as coisas que nos cercam tornam-se portadores potenciais de propriedades; podem ter uma nova significação emocional para nós, como objetos de admiração ou de indignação; nossos vínculos com os outros podem contar para nós de novas maneiras, como amantes, cônjuges ou concidadãos; e podem ter valor forte (Taylor, 2000, p. 122).

No entanto, de acordo com o canadense, os agentes humanos possuem a capacidade de transformar a língua sem jamais terem uma ideia totalizadora da mesma. Isso porque devemos compreender a linguagem como uma rede que se presentifica na comunidade dos falantes, mas que não se consegue conceber onde ela, de fato, começa ou termina. Assim, com essa nova perspectiva, percebemos que

a linguagem tem antes algo da natureza de uma rede, que, para complicar a imagem, está presente como um todo em cada uma de suas partes. Falar é tocar parte da rede, o que faz o todo ressoar. Como as palavras que usamos só tem sentido em termos de seu lugar na rede total, nunca podemos em princípio ter uma visão clara das implicações daquilo que dizemos a qualquer momento. Nossa linguagem é sempre mais do que podemos alcançar. É, de certo modo, inexaurível (Taylor, 2000, p. 111).

Dessa maneira, podemos dizer que, em sua antropogênese da subjetividade modernidade, Taylor busca dar conta de compreender a ação humana em seu sentido mais alargado, ou seja, não simplesmente como um desencadear de seguidos gestos que o indivíduo emite em resposta aos estímulos que recebe do ambiente no qual se situa, mas como algo permeado de sentido e atravessado por significados que transcendem ao próprio indivíduo, visto que são transmitidos pela cultura, mas que também são constituídos pelo indivíduo ao longo das inter-relações que este estabelece com os outros durante toda sua existência. Não sem razão que ele afirma que as explicações ontológicas “têm o estatuto de articulações de nossos instintos morais. Elas articulam as afirmações implícitas em nossas reações. Não mais podemos argumentar sobre elas quando assumimos uma instância neutra e tentamos descrever os fatos tais como são, independentemente dessas reações, como fizemos nas ciências naturais do século XVII” (Taylor, 1997, p. 21).

Nesse sentido, Taylor estabelece uma forte e decisiva conexão entre o diálogo e a linguagem (entendida como *expressão* da pessoa na sua totalidade, com a finalidade de construir redes de interlocução que nos proporcionam uma visão do mundo *em conjunto*). O ser humano é um *ser que possui o logos*, afirma Taylor, interpretando a clássica definição de Aristóteles que define o ser humano como *ser racional*; ou seja, é a palavra, a linguagem que constitui a dimensão racional do ser humano. Uma linguagem não é somente designativa, mas é, sobretudo, expressiva, ou seja, orientada para partilhar e comunicar *sentido*. Por isso não podemos dizer que a linguagem é feita somente de palavras, mas compreende também outras formas de expressão com as quais nos definimos. Vale dizer, a linguagem, enquanto fundamento da constituição relacional da pessoa, não é o mero fruto de um amadurecimento solitário, dos órgãos e das funções fisiológicas do indivíduo; a linguagem, pelo contrário, é aprendida em comunidade, no intercâmbio com os outros que são importantes para nós. Assim compreendida, a

linguagem envolve certos tipos de vínculos com o outro. Envolve em particular o vínculo de ser o parceiro de conversação com alguém, um “interlocutor”. Estar diante de alguém na qualidade de interlocutor é fundamentalmente distinto de pôr-se diante dele ou dela como um objeto de observação ou de interação manipuladora. A linguagem marca essa distinção tão fundamental na diferença das pessoas verbais: dirijo-me a

alguém como “você”, mas falo desse alguém como “ele” ou “ela” (Taylor, 2000, p. 124).

Linguagem e diálogo, portanto, estão fundamentalmente vinculados, inseparavelmente interligados, para constituir o que Taylor designa como “o aspecto crucial da vida humana”: o fundamento dialógico da pessoa. O ser humano é, na verdade e por natureza, um ser dado à fala. Por isso, “o que se opõe ao telos da linguagem opõe-se à essência humana” (Taylor, 2000, p. 135).

É na expressão de si próprio, e na procura da sua própria originalidade, num diálogo nunca interrompido e acabado, que o ser humano, ao mesmo tempo, constrói a sua identidade individual e edifica uma comunidade. Não somente através da reciprocidade simétrica, mas também através da interiorização das relações significativas que são parte do *eu*, se constitui e se desenvolve a comunidade⁴⁵. Por isso a comunidade não pode ser compreendida como uma entidade, impessoal ou anônima, mas ela é, antes de mais nada, o lugar da interação ativa de individualidades definidas e, ao mesmo tempo, abertas pelo diálogo à alteridade, à partilha, à relação, à comunhão. Dessa maneira, para Taylor, como bem nos indica Araújo:

A ação humana não pode ser vista como mera elaboração de leis universais desvinculadas das formas significativas que expressam valores por meio de quem age. O agente humano não se limita a realizar ações fundadas na racionalidade das ciências modernas, as quais se encontram descompromissadas com o mundo da vida (*Lebenswelt*) (Araújo, 2004, p. 23).

Também não podemos nos esquecer da distinção que Taylor realiza, embasado em Saussure, entre duas dimensões que envolvem a linguagem, ou seja, a *langue* e a *parole*. Esta distinção tayloriana tem como objetivo principal combater o individualismo metodológico cada vez mais difundido na contemporaneidade. Segundo Taylor nos ensina, a *parole* refere-se aos fenômenos de fala particulares de cada agente humano, mas, como tal, ela pressupõe a existência de uma série de códigos que lhe permitem ganhar significado, isto é, a *langue*. O que o individualismo metodológico pressupõe, não obstante, é que, ao tomar o indivíduo como unidade analítica fundamental, é possível deixar para segundo plano ou mesmo ignorar a dimensão da *langue*. Mas isto seria um contra-senso, uma vez que, segundo a distinção saussuriana, a *parole* só pode se dar em um contexto mais amplo que lhe outorgue significado. Este pano de fundo seria a sociedade. Como nos diz o canadiano:

Os eventos de significado existem numa espécie de espaço bidimensional. São eventos particulares, mas só em relação a um pano de fundo de significado. Essa é a base da distinção saussuriana entre *langue* e *parole*. A linguagem, alegou Saussure, só pode ser compreendida se fizermos essa distinção. Existe um código (*langue*), código a que se recorre em cada ato de fala particular (*parole*). Estes mantêm entre si uma relação circular característica. Os atos de *parole* pressupõem, todos eles, a existência da *langue*, mas esta é constantemente recriada neles. A qualquer momento dado, sincronicamente, a língua pode ser considerada um sistema ideal. Todavia, com o passar do tempo, ou diacronicamente, ela muda e evolui, e o faz sob o impacto da *parole*, com os erros ou inovações deliberadas das pessoas, tornando-se o uso desviante, gradualmente, padrão (Taylor, 2000, p. 150).

Taylor ainda acrescenta que cada ato de *parole*, não há dúvida, pode ser atribuído a um indivíduo ou a indivíduos. Porém, não se pode concluir que essa característica ofereça, por conseguinte, um relato atomista da linguagem. Neste sentido, quando o individualismo metodológico tenta realizar esta redução ele está, na verdade, destruindo abruptamente a outra dimensão, a da *langue*, que diferentemente daquilo que se pensa, ela não é uma matéria individual, mas a própria prática normativa da sociedade⁴⁶. Assim, argumenta Taylor, “reconhecer o lugar independente da dimensão da *langue* significa aceitar em nossa ontologia social algo que não pode ser decomposto em ocorrências individuais. Esse é o passo crucial que nos faz sair do atomismo” (Taylor, 2000, p. 151).

A partir dessa compreensão da perspectiva de Taylor torna-se inteligível a ênfase e a importância que este pensador atribui à linguagem. Para ele, a linguagem é vista como um elemento estratégico que possibilita “compreender a construção das articulações significativas que constituem a tomada de decisão de um agente humano diante das questões ético-políticas que ocorrem no espaço público” (Araújo, 2004, p. 24). Quer dizer, antes de qualquer coisa, a linguagem para Taylor tem

a função filosófica de redescrever as práticas dos agentes, para que estes saibam se orientar em suas articulações significativas nos seio da vida ético-política. A linguagem, ao expressar significados elaborados pelas práticas humanas, faz com que o indivíduo agindo no espaço político ocupe-se da sua constante maturação construtiva no que se refere às novas articulações de sentido. São essas novas articulações que fazem as práticas humanas se modificarem, levando à concretização de novas identidades socioculturais no processo histórico (Araújo, 2004, p. 24).

A questão posta por Taylor aos pensadores que insistem no caráter meramente instrumental da linguagem é que, por sua própria condição, a linguagem transcende a natureza da expressão, ou seja, assim como concebiam os românticos, a linguagem não pode ser considerada uma criação do indivíduo, visto que cada agente humano é introduzido nela por meio de uma comunidade linguística que, por sua própria

condição, é anterior a este próprio indivíduo. Daí a característica holística dos significados das palavras que os agentes utilizam, pois

palavras individuais só podem ser palavras no contexto de uma linguagem articulada. A linguagem não é algo que se possa construir com uma palavra de cada vez. A capacidade linguística madura não ocorre assim, nem o poderia, dado que cada palavra supõe um todo de linguagem que lhe dê plena força como palavra, como um gesto expressivo que nos situa na dimensão linguística (Taylor, 2000, p. 109).

Neste sentido, podemos dizer que, para Taylor, o âmbito da linguagem é aquele que se apresenta acima não somente da expressão como também do indivíduo que a elabora individualmente. Como destaca Araújo, “a linguagem nos leva à origem dos outros, isto é, de uma comunidade” (Araújo, 2004, p. 26). Isso significa dizer que as falas e as expressões dos indivíduos “possuem desde sempre a sua origem gravitacional em uma comunidade linguística” (Araújo, p. 27), isto é, a comunidade é a condição de possibilidade da linguagem⁴⁸ e, ao mesmo tempo, a condição de possibilidade para que os agentes humanos a apreendam e também a utilizem, no curso de suas existências, nas suas relações com os outros.

Para Taylor, é a comunidade linguística em que se está imerso que possibilita à expressão elaborada por um sujeito, em sua particularidade, ganhar *status* de existência, no sentido de poder se manifestar no espaço público. No entanto, para uma expressão se tornar compreensível é preciso que os outros participem do seu sentido, e para que isso aconteça os indivíduos têm de reconhecer tal expressão, a princípio, naquilo que foi expresso por meio de elementos linguísticos ou signos comuns a todos. Assim, mesmo expressando algo que venha a desagradar os outros, o que foi expresso já se encontra vinculado à comunidade linguística dos membros de uma determinada sociedade, que podem ajuizar sobre o que lhes foi apresentado significativamente (Araújo, 2004, p. 27).

Para o canadiano, como vemos, é sempre a comunidade que possibilita ao agente humano articular o que ele deseja expressar, mesmo que isso resulte de uma elaboração pessoal e singular desse sujeito⁴⁹. Neste sentido, “é por meio da linguagem, no seu processo de desenvolvimento, que emerge um poder expressivo, ou seja, um poder de tornar as coisas manifestas” (Araújo, 2004, p. 27). Ora, Taylor, preocupa-se com as formas de expressão que o agente humano possui em relação ao mundo da vida (*Lebenswelt*) em que se encontra arraigado. E a questão da expressão é importante porque ao nos possibilitar que sejamos seres humanos, ela também se configura, essencialmente, como manifestação de nós mesmos.

A expressão é, antes de tudo, uma reação diante de nosso modo de sentir ou experimentar o mundo, ou ainda expressão de reação em face do mundo. O mundo não se limita às formas de expressão do homem, como formas significativas de sentimentos

e de vivências deste. No entanto, é por meio da expressão que o mundo pode se configurar em termos significativos, pois o real só pode surgir, como diria Ernst Cassirer, por meio de formas simbólicas elaboradas pelo homem. Taylor tenta esclarecer a expressão do eu como resultado de interpretações do mundo feitas pelo agente humano. Ao interpretar o mundo, o agente está interpretando o seu próprio self. O mundo aparece não como reflexo da pura subjetividade do agente, mas como fonte expressiva para que esta possa construir a sua própria identidade expressiva (Araújo, 2004, p. 28 e 29).

A concepção da linguagem em Taylor é pautada fortemente também nas reflexões de Heidegger. Isso porque, segundo Taylor, esse filósofo nos diz que não é o homem que cria a linguagem, mas que, ao contrário disso, é a linguagem que apresenta-se como o seu senhor. Entretanto, Taylor também recorre aos pensamentos de Wittgenstein, Merleau-Ponty, Ricoeur e outros mais, e faz isso na tentativa de demonstrar-nos que a linguagem não pode ser reduzida nem ao âmbito da racionalidade e nem ao âmbito de uma perspectiva meramente instrumental, onde as ciências empíricas (sejam elas matemáticas, biológicas e físicas) nos dizem que a linguagem serve-nos simplesmente para designar coisas. Ao contrário disso, Taylor nos lembra (inspirado em Wittgenstein) que as “nossas palavras só têm o significado que têm no interior dos ‘jogos de linguagem’ que jogamos com eles [atos de nomear e apontar coisas], e que por sua vez encontram seu contexto em toda uma forma de vida” (Taylor, 2000, p. 110). Por isso Araújo⁵⁰ nos diz que, “ao pôr a questão da linguagem na ordem do dia do pensamento ocidental contemporâneo, Taylor procura criar uma nova linhagem de pensamento que consiga superar a instrumentalidade do pensamento ético-político” (Araújo, 2004, p. 33). Quer dizer, ao criticar a racionalidade instrumental,

Taylor não pretende ter uma postura irracional, mas, antes, procura um racionalismo consequente que se proponha, como diz Merquior, a não violar o mundo em nome de seus esquemas. É contra o esquema da instrumentalidade que Taylor, com base em suas raízes hegelianas, busca desenvolver a questão da linguagem não como simples meio designativo. A preocupação de Taylor é deixar as coisas ser para possibilitar que se expressem na linguagem. Desse modo, Taylor compreende que o homem elabora e expressa a sua identidade no seio da linguagem (Araújo, 2004, p. 24).

O esforço de Taylor é, antes de tudo, demonstrar que a linguagem é muito mais complexa e significativa para os agentes humanos do que aquilo que ela possa parecer num primeiro momento. Para Taylor, a linguagem é uma condição estruturante do ser do homem. Sem ela não há agente humano. Como já dissemos acima, o homem somente é na linguagem e pela linguagem. É a linguagem que possibilita o agente humano manifestar-se e, além disso, é ela que fornece as condições para que o homem

relacione-se não somente com os outros, mas também consigo mesmo, isto é, com o seu próprio ser.

Assim a linguagem, por meio de seu *telos*, dita um certo modo de expressão, uma maneira de formular as questões que pode ajudar a restaurar a coisidade. Ela nos diz o que dizer, dita a palavra poética ou gerada pelo pensamento, como se poderia dizer. Podemos continuar a falar, cuidando apenas de nossos propósitos, sem perceber a existência de algo mais a ser percebido. Contudo, se pararmos para atentar para a linguagem, ela ditará uma certa maneira de falar. Ou, dito de outro modo, as entidades exigirão que usemos a linguagem capaz de desvelá-las como coisas. Em outras palavras, nosso uso da linguagem já não é arbitrário, pronto a apanhar qualquer coisa, uma questão relativa a nossos próprios sentimentos e propósitos. Mesmo, e na verdade especialmente, naquilo que o subjetivismo pensa ser o domínio da mais ilimitada liberdade pessoal e auto-expressão, o da arte, não somos nós, mas a linguagem quem deve interpelar (Taylor, 2000, p. 139).

O importante é salientar que, para Taylor, as teorias naturalistas⁵¹ e utilitaristas acabam por não abrir uma discussão para a questão da natureza humana⁵². Ora, a filosofia de Taylor busca, justamente, elucidar os fundamentos da natureza humana. Neste sentido, a linguagem é, enquanto uma dimensão intrínseca do homem, de fundamental interesse para Taylor, pois para ele, o homem é um ser de linguagem; e somente através da ação dialógica é que o homem pode expressar sua presença no mundo, bem como dar sentido a ele.

Grande parte de nossa compreensão do *eu*, da sociedade e do mundo é levada a efeito pela ação dialógica. Na verdade, gostaria de afirmar que a própria linguagem serve para instaurar espaços de ação comum em vários níveis, tanto íntimos como públicos. Isso significa que nossa identidade nunca é definida tão-somente em termos de nossas propriedades individuais. Ela também nos situa em algum espaço social. Definimo-nos a nós mesmos, em parte, em termos daquilo que aceitamos como nosso lugar apropriado no âmbito de ações dialógicas (Taylor, 2000, p. 189).

Para Taylor, a capacidade que o agente humano possui de, através da fala, exprimir os sentimentos e, ao mesmo tempo, refletir sobre esses mesmos sentimentos que manifesta – ou simplesmente percebe-se sentindo sem que haja a total necessidade de esgotá-los através da linguagem – é uma característica *sine qua non* da natureza humana. Daí, mais uma vez, a importância de Herder para ajudar a elucidar essa compreensão:

A descoberta de Herder acrescenta uma nova dimensão. Se a língua serve para exprimir um novo tipo de percepção, ela não pode somente tornar possível uma nova percepção das coisas, a capacidade de descrevê-las, devendo igualmente abrir novas formas de responder às coisas, novas formas de sentimento. Se, ao exprimir nossos pensamentos sobre as coisas podemos chegar a ter novos pensamentos, então, ao exprimir novos sentimentos, podemos chegar a ter sentimentos transformados (Taylor, 2000, p. 112).

Como vemos, segundo Taylor, a linguagem não nos permite somente construir novos pensamentos através dos próprios pensamentos que expressamos, mas ela nos permite também que os sentimentos sejam transformados a partir do momento em que são expressos pela fala. Vale dizer, para Taylor, a fala, considerada em seu aspecto mais amplo, possibilita ao homem acessar, constituir, relacionar e significar o seu mundo e a sua própria existência. Nas palavras do filósofo, a fala serve

para exprimir diferentes relações que mantemos uns com os outros: íntimas, formais, oficiais, causais, galhofeiras, sérias. Ao nomeá-las, moldamos nossas relações sociais, como maridos e mulheres, pais e filhos, cidadãos iguais numa república, súditos do mesmo monarca ou seguidores de um líder militar. Dessa perspectiva, podemos ver que não só a comunidade de fala molda e cria a linguagem como também a linguagem constitui e sustenta a comunidade de fala (Taylor, 2000, p. 113).

Portanto, a linguagem em Taylor⁵³ deve ser entendida em seu sentido lato, “[...] abarcando não só as palavras que proferimos, mas também outros modos de expressão, através dos quais nos definimos, incluindo as ‘linguagens’ da arte, do gesto, do amor, e de outras do gênero” (Taylor, 1998, p. 52). A linguagem só pode ser compreendida numa concepção não instrumental⁵⁴. Como escreve Heidegger⁵⁵, “o homem, porém, não é apenas um ser vivo, pois, ao lado de outras faculdades, também possui linguagem. Ao contrário, *a linguagem é a casa do ser*; nela morando, o homem existe enquanto pertence à verdade do ser” (Heidegger, 1998, p. 56). Dessa forma, o ser do homem somente pode ser compreendido pela linguagem, enquanto a enunciação de um todo de sentido.

3.3 O Homem como um Animal que se Autointerpreta

Outro importante aspecto da antropologia filosófica tayloriana é a compreensão do homem enquanto um animal que se autointerpreta (*Self-Interpreting Animals*). Segundo Taylor, os seres humanos possuem a capacidade de associar a todas as suas ações significados e sentidos, interpretando o que eles fazem à luz de diferentes projetos e propósitos por eles mesmos estabelecidos e buscados. É a essa capacidade que se refere o filósofo canadense, quando define os seres humanos como *self-interpreting animals*. Com essa perspectiva Taylor busca combater determinados paradigmas das ciências, principalmente das naturais, que insistem em compreender o comportamento humano de forma reducionista e objetificadora⁵⁶. O propósito é ressaltar que o agir humano deve ser sempre compreendido levando-se em conta o fato dos agentes

humanos serem indivíduos intencionais, ou seja, eles estão sempre em condições de ter ou de perseguir objetivos e intenções que conferem sentido a suas eventuais ações; e estas, por sua vez, não podem ser apreendidas conceitualmente segundo modelos mecanicistas de interpretação, visto que, como tais, reduzem significativamente o universo de sentido no qual os homens encontram-se inseridos e constituem as suas vidas.

Mattos destaca que o pano de fundo da tese do animal que se autointerpreta é a denúncia ao fato das ciências naturais não levarem em conta o papel constitutivo da interpretação que os agentes humanos possuem em relação a si mesmos. Como exemplo disso, não nos é possível utilizar uma linguagem científica/objetificadora para explicar características humanas como a angústia, a admiração, a coragem, etc., que são referidas ao sujeito (*subject referring*), ou seja, “pressupõem propriedades que só podem existir em referência ao sujeito da experiência, posto que apontam para a forma de vida do sujeito enquanto tal” (Mattos, 2006, p. 47). Diante dessas experiências o que é exigido do sujeito é uma expressão na forma de *linguagem emocional*, não uma linguagem objetiva que aniquila o sentido que o sujeito confere à experiência vivenciada⁵⁷.

Ora, são os sentimentos referidos ao sujeito que abrem o agente para o universo exclusivamente humano. Estes sentimentos possibilitam a experiência de transvaloração em direção a pontos de partida morais mais altos ou que permitam reavaliar e mudar o sentido de uma ação⁵⁸. Por isso, não é possível ao indivíduo ter uma “consciência desapaixonada do bem humano” (Mattos, 2006, p. 47), posto que “a qualidade dessa consciência tem a ver com a relação que temos com nossos sentimentos” (Mattos, 2006, p. 47). É justamente a articulação dos sentimentos que o agente humano possui que o permite construir uma hierarquia em relação a eles. Essas articulações são, em seu núcleo, interpretações que o sujeito realiza de suas experiências. Daí advém a tese tayloriana de que o homem é um animal que se autointerpreta (*Self-interpreting animals*).

Para Taylor, a vida humana não existe sem interpretações e as interpretações são constitutivas dos sentimentos de todos os agentes. E ao se afirmar isso é possível perceber que as ulteriores mudanças na interpretação implicam numa transformação desses mesmos sentimentos. Vale dizer,

nós somos sempre o resultado de interpretações passadas, as quais continuam clamando por articulações ulteriores. Este é um processo que perdura potencialmente por toda a vida. Quer encaremos este desafio ou busquemos refúgio em ilusões, são as

interpretações, enganosas ou não, que nos formam como pessoas e fazem quem nós somos. É nesse sentido preciso e constitutivo que somos animais que se auto-interpretam (Mattos, 2006, p. 48).

De acordo com Araújo⁵⁹, com a tese de que o homem é um animal que se autointerpreta, Taylor elabora a relação entre entendimento (*understand*), sentimento (*feeling*) e significação importante (*import*). Ele faz isso no intuito de esclarecer as determinações das ações humanas. O ponto cardeal da perspectiva tayloriana circunscreve-se no fato do filósofo propor uma articulação significativa dos sentimentos como aquilo que motiva a realização das ações dos agentes humanos. No entanto, cabe destacar que Taylor interessa-se intensamente pela fundamentação das articulações emocionais, que encontra-se expressa na elaboração do conceito de *import*, isto é, significação importante.

Segundo Araújo, o *import* pode ser compreendido, primeiramente, como o próprio ato de entender o sentimento em sua profundidade (*deeping*) relevante. Porém, este autor ressalta que o entendimento é compreendido por Taylor como a articulação que o agente humano faz daquilo que ele está sentindo⁶⁰. Dessa maneira, entender, então, “é buscar articular os sentimentos do agente na esfera da linguagem, a qual confere significados àquilo que aparece de forma desestruturada no interior das emoções humanas” (Araújo, 2004, p. 106).

Como vemos, há em Taylor uma elaboração filosófica que visa dar conta da relação entre valor e emoção, uma vez que seu intuito é esclarecer os sentimentos morais dos quais os indivíduos são dotados. Vale dizer, o que Taylor faz questão de destacar é que os sentimentos que o agente humano possui em relação a um determinado objeto não dependem das características que este objeto possui, mas, isso sim, da própria percepção do agente⁶¹. Diante disso, compreende-se que a percepção do agente encontra-se revestida de “sentimentos valorativos que irão determinar o modo como o agente reagirá diante de um objeto. É o sentimento, compreendido como fundamento da identidade, que rege a nossa percepção do mundo” (Araújo, 2004, p. 106).

Taylor, ao contrário da prerrogativa das ciências naturais – que professam uma falsa compreensão das ações morais quando apregoam uma perspectiva de que há uma objetividade mensurável implícita nestas ações –, é absolutamente contra qualquer forma de neutralização ou naturalização das ações morais dos homens. Para ele, as ações morais não podem, sob nenhuma condição, ser reduzidas a uma perspectiva

cientificista que, no fundo, é dotada de uma forma de subjetivismo ocultado, onde a neutralidade e a normatização são um valor compartilhado entre os seus defensores.

Mattos⁶² destaca que, enquanto agentes humanos que se autointerpretam, somos constituídos por valores e esses não são, de maneira alguma, neutros. Ao contrário disso, os valores representam as escolhas que tomamos em relação a uma forma de vida que é considerada superior, mesmo que isso ainda não esteja totalmente articulado.

Ora, segundo Taylor, a interpretação do agente humano possui como fundo aquilo que ele já é, ou seja, não há uma separação entre a sua visão e aquilo que ele realmente é. Por isso, Araújo nos diz que, para o filósofo canadense, não existe uma separação entre sujeito e objeto, interpretação e realidade em si. No pensamento de Taylor, “o homem não está preso a nenhuma forma objetiva, mas, ao contrário, qualquer objetividade já é o resultado das motivações experimentadas significativamente pelo *self*”^{63,64}.

Para Taylor, a estrutura da ação só pode ser compreendida com base naquilo que o agente humano é, visto que a ação desse agente já é a sua expressão mesma enquanto sujeito, embora a tomada de consciência da expressão executada somente se desenvolva posteriormente, ou seja, quando há uma construção do *self*⁶⁵ por intermédio da reflexão. Por isso, “compreender nossa condição em função de encontrar ou perder a orientação no espaço moral é tomar como ontologicamente básico o espaço que nossas configurações buscam definir” (Taylor, 1997, p. 46).

Segundo Araújo, é o modo como o agente se relaciona com o objeto que lhe possibilita ter um enfoque em relação a este. Além disso, tal modo é caracterizado em função do sentimento que o agente tem na sua relação com o objeto. O agente humano pode situar-se diante de um objeto de acordo com as características dos seus sentimentos. Dito de outra maneira, “são os nossos sentimentos, desejos e emoções, em suas características próprias, que nos situam diante daquilo que estamos experimentando”⁶⁶. Em uma citação que, ao nosso ver, se mostra bastante esclarecedora, e da qual Araújo faz uso, Taylor⁶⁷ descreve a relação que há entre sentimento, conhecimento e experiência:

(...) a experiência de uma dada emoção envolve a experiência da nossa situação como ser de um certo tipo ou tendo uma certa propriedade. Mas esta propriedade não pode ser neutra, não pode ser algo que nos faça indiferentes, ou também que não nos faça imóveis. Mais exatamente, experimentar uma emoção é estar cômico da nossa situação como humilhados, envergonhados etc (Taylor, 1995, p. 48 *apud* Araújo, 2004, p. 110).

De acordo com Araújo⁶⁸, cada um destes adjetivos (humilhado, envergonhado etc.) está ligado ao *import* (significação importante), no sentido de eles exporem qualitativamente a relação do agente diante daquilo com o qual ele está tratando. Vale dizer, experimentar um tipo de emoção em relação a algo é se posicionar diante do objeto que aparece para o agente. Deste modo, ficar envergonhado diante de algo significa se situar no mundo dos acontecimentos que ocorrem ao nosso redor⁶⁹. Como nos diz o próprio Taylor, “(...) a significação importante (*the import*) do vergonhoso poderá ser explicada apenas se tivermos por referência um sujeito que experimenta seu mundo de alguma forma” (Taylor, 1995, p. 53).

Ao fazer uso do conceito de *subject-referring properties* Taylor busca mostrar-nos uma linguagem que supera os limites que a linguagem científica impõe às experiências e vivências do agente humano. Para Araújo, ao conceber tal pensamento, Taylor possibilita à linguagem ganhar, por assim dizer, um vocabulário das emoções, que se propõe a articular as experiências destas mesmas emoções de forma significativa para o agente. Ora, de acordo com este autor,

o propósito do vocabulário é possibilitar-nos compreender o self em suas emoções e sentimentos como elementos que, ao mesmo tempo, constituem e identificam a natureza humana. Assim, tanto no que se vincula ao valor com no que se vincula aos desejos de consumo do sujeito, a linguagem deve estar aberta para realizar articulações significativas nesses dois níveis de experiência humanas (Araújo, 2004, p. 113).

Neste sentido podemos dizer que, assim compreendida, a linguagem emocional se torna condição essencial da articulação das vivências dos agentes humanos, visto que ela não é redutível tal como a linguagem científica. Por isso a linguagem emocional dá conta de relacionar e articular o plano dos desejos com o plano dos valores dos homens, impedindo que haja uma objetificação das experiências dos sujeitos. Vale dizer, para Taylor, as articulações das emoções são sempre formas de autovalidações, visto que nenhuma instância exterior pode decidir pelo sujeito. Por isso, emoções e articulações são, dessa maneira, termos reciprocamente referidos.

Uma coisa só ofende minha dignidade porque aborrece ou desafia o modo como eu me projeto ou me expesso no espaço público. Então, pode-se inferir desses exemplos que os *imports* que têm como referência o sujeito surgem apenas em conexão com as emoções autoconcernentes, para não dizer auto-absorvidas; que apenas o nosso lado narcisista está engajado nessa análise (Taylor, 1995, p. 58 *apud* Araújo, 2004, p. 114).

Ao vislumbrar está perspectiva das articulações sentimentais que o agente humano realiza em coadunação com o seu *self*, Taylor não faz simplesmente um recuo,

ou tampouco uma apologia, a algum tipo de subjetivismo contemporâneo, principalmente àquele que é tão aclamado pela cultura do capitalismo de massa. Mas, ao contrário disso, o filósofo canadense aponta-nos que a dimensão da interioridade não deve ser ignorada se pretendemos pensar a natureza humana em suas mais diversas e complexas dimensões.

O interesse de Taylor caminha na direção de compreender como o agente humano constrói, conjuntamente como os outros indivíduos que com ele dividem o espaço público, os valores morais que orientam-no em suas escolhas e que são, por sua própria natureza, significativamente importantes para sua existência.

Para Taylor, não é possível compreender o homem desvinculado de sua interioridade afetiva, pois este somente poder ser definido por intermédio de suas referências significativas sentimentais (*subject-referring feelings*)⁷⁰. O canadense destaca que é imprescindível que o agente humano consiga distinguir o que ele sente como importante ou válido, visto que, frequentemente, essa dimensão é negligenciada em nome de uma hipervalorização que o ocidente atribuiu à dimensão racional que dota cada sujeito humano. Neste sentido, Taylor argumenta que “o que eu sei é fundado também em determinados sentimentos. É justo que eu compreenda esses sentimentos para incorporar um sentido mais profundo e adequado ao senso de nossa situação moral” (Taylor 1995, p. 61, *apud* Araújo, 2004, p. 116 e 117). E ele acrescenta⁷¹ que se o sentimento é uma consciência efetiva da situação, “vejo então o conjunto de determinados sentimentos refletindo a minha situação moral como ela é verdadeiramente; os significados importantes (*import*) que esse conjunto imputa se ajustam perfeitamente” (Taylor 1995, p. 61, *apud* Araújo, 2004, p. 116 e 117).

Para Taylor, não há uma separação entre sentimento e conhecimento, entre sentir e saber, mas, ao invés dessa separação, há uma íntima ligação entre essas dimensões no *self* do agente humano, principalmente na estruturação das práticas morais que este desenvolve no espaço público. Diferentemente daquilo que os filósofos racionalistas concebem, o sentimento possibilita ao agente humano alçar à esfera das suas referências significativas concedendo-o, assim, o significado próprio do que é ser humano.

Entretanto, em seu pensamento filosófico, Taylor não desvaloriza o papel da reflexão e a importância da racionalidade para a existência humana. Ele inclusive nos diz que a reflexão é fundamental na vida do agente humano, seja em relação ao conhecimento, seja em relação ao sentimento. O que Taylor busca é justamente um ponto de equilíbrio entre essas duas instâncias, sem que uma venha a consagrar-se como

superior ou mais importante que a outra. Ora, ao dizer que os sentimentos são o modo de acesso que o agente humano possui ao conhecimento, Taylor argumenta que eles são atribuições significativas (*import-attributing*). Nas palavras do próprio filósofo:

Os sentimentos incorporam uma certa compreensão de nossa situação, e dos significados importantes que ela carrega. Por isso, podemos nos sentir habilitados a dizer, apoiados em certos sentimentos ou inferências, por meio dos quais percebemos também determinados sentimentos, que nós sabemos que este X está correto, ou é bom, ou é digno, ou é precioso; e isto mesmo quando outros sentimentos e reações não contribuam, ou tenham mesmo um propósito contrário! “Eu conheço tal X, mas sinto tal Y” não se opõe ao saber se certo sentimento é válido ou adequado, enquanto desvaloriza outro como superficial, obscuro, distorcido, ou perverso (Taylor, 1995, p. 62 *apud* Araújo, 2004, p. 119).

De certa forma, o que Taylor pretende é demonstrar-nos que a suposta oposição que inúmeros filósofos, destacadamente os de cunho racionalista, julgam que há entre razão e emoção é falsa ou, no mínimo, equivocada. Ora, circunscrito no mundo da vida (*Lebenswelt*) é simplesmente impossível ao homem separar a racionalidade do afeto. Na verdade, num plano fenomenológico, percebemos que estas dimensões se articulam e alternam no *self* de cada sujeito, praticamente, o tempo todo⁷². Assim, tentar separar estas dimensões da natureza humana é insistir em desconsiderar a complexidade que atravessa, incessantemente, o próprio ser do homem, ou seja, é simplesmente perpetuar uma perspectiva que visa fundar, abstratamente, um sujeito moral ideal e completamente desvinculado da realidade, como o fizeram os filósofos procedimentais (Kant é um exemplo basilar dessa perspectiva).

Ao considerar que os sentimentos estão alinhados com aquilo que o agente humano considera como bem, Taylor nos diz que os sujeitos passam a articular estes mesmos sentimentos de acordo com o senso das significações que cada um possui. Diante disso, pode-se dizer que os nossos sentimentos, ao incorporar as significações, fazem com que estas se configurem nos nossos predicamentos morais. Araújo ressalta que:

É por intermédio das incorporações articuladas das significações importantes (*imports*) aos nossos sentimentos que, conforme diz Taylor, começa a fazer sentido falar do homem como um animal que se auto-interpreta (*a self-interpreting animal*). As articulações dos nossos sentimentos já estão em um senso interpretativo. Em outros termos, a vida humana nunca se encontra vazia de sentido, pois ela, como um conjunto de sentimentos, já tem em si incorporada uma forma interpretativa que lhe possibilita guiar-se no mundo. A força do raciocínio de Taylor em relação ao humano está em configurar a esfera emocional deste como ponto de partida para a estruturação e a compreensão das ações morais (Araújo, 2004, p. 120 e 121).

Assim compreendida, as significações importantes dos sentimentos tornam-se as referências para que o homem se interprete e, ao mesmo tempo, expresse a formulação desse ato de se interpretar como ação no espaço público. Daí Taylor nos dizer que a interioridade do homem, isto é, o seu *self*, é o ponto de referência da elaboração significativa dos sentimentos. Não sem razão que Taylor confere uma importância significativa à interpretação, pois, é por meio desta que o agente humano se posiciona, singularmente, no espaço público.

Dessa maneira, percebemos que a elaboração de novas articulações significativas possibilita ao agente humano transformar os seus próprios sentimentos e experimentar novas possibilidades de apresentar-se como um ser humano⁷³. Vale dizer, “cada nova articulação dos sentimentos é uma nova possibilidade de caracterizar o que somos como pessoa. A interpretação do *self* não é nenhuma opção extra da nossa vontade, mas uma parte essencial de nossa existência” (Araújo, 2004, p. 123). Como bem comenta Gualda⁷⁴, quando Taylor insiste que o caráter distintivo dos seres humanos é o fato de serem animais que se *autointerpretam*⁷⁵, apontado como um débito devido à tradição hermenêutica pós-heideggeriana, “Taylor transforma a *articulação* dos bens (valores) numa tarefa não apenas pertinente à ciência. Falamos de *graus* ou *tipos* de articulação diferentes, mas uma vez que a existência humana é marcada e constituída pela auto-interpretação, todos nós somos, em certa medida, *articuladores*” (Gualda, 2009, p. 178). Gualda ainda acrescenta que:

Taylor evoca duas funções adicionais para o que ele nomeia como *articulação*. Primeiro: se a articulação é uma dimensão inextrincável da vida humana, sua ausência completa significaria nossa total *desconexão* com o(s) bem(ns), o que, então, faria simplesmente cessar a própria condição humana. Em sentido contrário, a articulação, portanto, é aquilo que nos conecta de forma mais profunda com os bens. Ao tornar os bens mais palpáveis e expressivos, a articulação permite que reforcemos nossa adesão com relação a tais bens mediante o melhor dimensionamento do alcance de seus significados possíveis. Embora não seja um resultado necessário do processo, a articulação reforça nosso compromisso com os ideais morais que são articulados. Sem embargo, porém, a articulação pode nos trazer uma relação diversa para com os bens em questão, esta a segunda função. A articulação pode nos mostrar que a maneira como determinado bem foi integrado em nosso imaginário social não é a sua única configuração possível. Nesse sentido, a partir da própria noção original do bem, posso fazer uso de uma crítica imanente para reconfigurá-lo. O percurso da articulação nesta hipótese não culmina na adesão direta a um bem, mas na sua transformação e reposicionamento. Por isso, ela inclui necessariamente uma dimensão crítica senão do bem em si, da maneira com que ele é *coordenado* numa dada configuração valorativa (Gualda, 2009, p. 179).

Para Taylor, a interpretação surge como aquilo que oferece ao agente humano o discernimento necessário para que as suas articulações linguísticas emirjam no espaço

público. Vale dizer, as articulações emocionais formam-se por meio das discriminações qualitativas que possibilitam ao agente humano, via os termos linguísticos, separar o que é bom daquilo que é mal, o desejável daquilo que é desprezível, o que é correto daquilo que é errado.

Nossas emoções tornam possível para nós um sentido do que é a vida boa para um sujeito. Este sentido envolve, por sua vez, as nossas discriminações qualitativas dos desejos e dos objetivos, segundo os quais nós vemos alguns como elevados e outros como baixos, alguns tão bons e outros tão desacreditados, outros ainda maus, alguns como verdadeiramente vitais e outros como triviais e assim por diante. Esse tipo de discriminação é uma parte essencial das articulações de nossas emoções (Taylor, 1995, p. 65 *apud* Araújo, 2004, p. 124).

Por isso mesmo é que Taylor nos diz que a linguagem é aquilo que constitui as articulações emocionais, pois o bem e o mal, enquanto termos designativos e permeados de sentido simbólico, estão circunscritos na esfera da linguagem. Quer dizer, a linguagem e a emoção estão entrelaçadas de tal maneira que não é possível referir-se a uma sem considerar, necessariamente, a outra. A reflexão de Mattos caminha na mesma direção, pois, para a autora,

é através da linguagem que articulamos nossos sentimentos, que os tornamos mais claros e melhor definidos e, através desse processo, transformamos os próprios sentimentos. Como Taylor liga a linguagem ao horizonte cultural implícito em cada língua particular, a vida emocional dos seres humanos tende também a variar de forma importante de acordo com cada experiência cultural. Apenas um animal linguístico pode ter emoções (Mattos, 2006, p. 48).

Ora, é com base no reconhecimento das significações construídas subjetivamente pelas articulações emocionais que os homens passam a compreender as diversas formas linguísticas que são elaboradas pelo *self*. Entretanto, cabe lembrar que, para Taylor, cada agente humano articula suas emoções de maneira muito singular, ou seja, de acordo com o canadiano, cada indivíduo sempre experimenta de forma diferente os objetos e os assuntos que, aparentemente, possuem significados iguais dentro da comunidade linguística. Isso acontece porque, segundo Taylor, os homens possuem a capacidade de transavaliar (*transvaluation*) aquilo que lhe é apresentado linguisticamente. O agente humano transpõe outras avaliações de acordo com as suas articulações emocionais, mas isso no sentido de expressar o que tem importância significativa para a sua identidade. Assim, a linguagem permite ao indivíduo reordenar toda a sua sensação após avaliar o que ele sente em sua experiência existencial.

Gil ressalta que Taylor, no final de seu artigo *Self-Interpreting Animals*, resume em cinco teses aquilo que é importante na determinação do que é característico do humano. As cinco teses são:

- 1) As emoções tipicamente humanas sempre contêm atribuições de importância (import-ascriptions); 2) estas atribuições de importância são relativas ao sujeito; 3) os sentimentos relativos ao sujeito são a base para a nossa compreensão do que significa ser pessoa; 4) tais sentimentos relativos ao sujeito são constituídos através de interpretações; 5) interpretações do ser humano e do mundo necessitam de uma linguagem (Gil, 2000, p. 59).

O intuito de Taylor ao elaborar seu pensamento é demonstrar-nos que há uma interdependência entre razão, sentimento e linguagem. Para ele, os homens, uma vez destituídos da linguagem, não poderiam identificar os próprios sentimentos e desejos, principalmente de maneira qualitativa. Quer dizer, sem a linguagem não existiria emoção humana, pois todas elas são incorporadas numa linguagem interpretativa; sem a linguagem, o agente humano está impossibilitado de expressar-se e de refletir sobre as suas emoções. Aliás, em última instância, a linguagem é a condição de possibilidade da expressividade dos sentimentos e afetos humanos. Enquanto seres de linguagem, melhor dizendo, enquanto *language-animals*, em termos taylorianos, o homem somente atinge a sua plenitude de desenvolvimento e realização ao fazer parte de uma comunidade linguística que possibilite experienciar e conferir sentido a si mesmo e ao mundo que o cerca.

Enquanto um ser continuamente aberto à novas formas de articulação dos sentimentos e de resignificação do que foi experienciado, o agente humano encontra-se envolvido num ininterrupto processo de autoconhecimento e expressão de sua identidade; e isso, em todos os âmbitos de sua existência. Para Taylor, a moralidade é uma dimensão inescapável ao homem. De alguma forma, acredita o filósofo, o indivíduo está sempre em busca daquilo que é mais digno para si. O Bem é sempre um horizonte a ser atingido por todos os agentes.

3.4 A Importância do Bem na Construção do Self

O bem é um termo que engloba, na filosofia de Taylor, todas as relações emocionais que encontram-se vinculadas à problemática da ação moral. Como destaca Araújo⁷⁶, o agente humano, ao articular significativamente as suas ações, procura realizar o que lhe é mais digno. Isso ocorre porque Taylor compreende a ação moral

como sendo o desejo linguisticamente articulado do agente humano em busca da realização do bem (*good*), como dimensão simbólico-existencial que dá dignidade à sua identidade enquanto humano.

Na obra *As fontes do self*, Taylor caracteriza o bem de três maneiras. Há o *bem* propriamente dito, ou seja, “qualquer coisa considerada valiosa, digna, admirável, de qualquer tipo ou categoria” (Taylor, 1997, p. 127). Há o *bem forte*, ou seja, “o que quer que seja selecionado como incomparavelmente superior numa distinção qualitativa” (Taylor, 1997, p. 127). E há também o *bem constitutivo*, ou seja, “é algo cujo amor nos capacita a fazer o bem e a ser bons” (Taylor, 1997, p. 127). Para melhor compreendermos este último podemos dizer que o *bem constitutivo* “não se restringe a definir o conteúdo da teoria moral. O amor dele é o que nos capacita a ser bom. Em consequência, também amá-lo é parte daquilo que é ser um bom ser humano” (Taylor, 1997, p. 129).

Essa distinção entre os tipos de bens existentes é importante porque ela nos permite vislumbrar a complexidade do pensamento de Taylor em relação a sua compreensão do universo simbólico do homem, irreduzível, por exemplo, à uma simples explicação de cunho naturalista ou neurofisiológico. Vale dizer,

todo o modo pelo qual pensamos, refletimos, argumentamos e nos questionamos sobre a moralidade supõe que nossas reações morais têm esses dois lados: não são apenas sentimento “viscerais”, mas também reconhecimentos implícitos de enunciados concernentes a seus objetos. As várias explicações ontológicas tentam articular esses enunciados. As tentações de negar isto, que advêm da epistemologia moderna, são fortalecidas pela ampla aceitação de um modelo profundamente errôneo de raciocínio prático, baseado em uma extrapolação ilegítima a partir do raciocínio das ciências naturais (Taylor, 1997, p. 20).

Na ética de Taylor, vemos que o bem aparece como meta a ser alcançada por intermédio das avaliações que o agente elabora ao praticar uma ação. Diante disso, percebe-se que o que está em jogo na busca pela realização do bem é a própria identidade do *self* como agente moral. Como afirma Taylor, quando o agente humano não possui a consciência das suas fontes morais, ele se sente como náufrago, sem rumo.

Ora, um aspecto elementar da noção de pessoa e de agente moral em Taylor é, comenta Bannell⁷⁷, saber responder à pergunta *Quem sou eu?*, é compreender o que cada um considera importante para si mesmo. Como argumenta Taylor, conhecer quem se é – enquanto agente humano – é conhecer onde se está localizado no espaço social, ético e cultural. Neste sentido, Bannell comenta que, no decorrer de um

processo de socialização numa comunidade qualquer, nós adquirimos e construímos compromissos, identificações, caracterizações, valores etc., que operam como um ‘horizonte’ ou pano de fundo dentro do qual nós tentamos determinar o que é bom, ou de valor, ou o que deveria ser feito etc. Em suma, um espaço ético no qual eu sou capaz de me posicionar em relação à pergunta “Como deveria viver?”. Se perdêssemos esse compromisso, essa identificação com determinados valores ou tradições etc., perderíamos o significado das coisas para nós. Seríamos desorientados, sem um arcabouço ou horizonte dentro do qual as coisas podem ter um significado estável. Entraríamos numa crise de identidade (Bannell, 2004, p. 34 e 35).

Para Taylor, a vida pode ser concebida como uma contínua busca do agente por aquilo que, de fato, o realize e confira sentido ao seu modo singular de *ser-no-mundo*. Assim, enquanto agentes humanos, estamos sempre projetando a nossa existência para um futuro no qual possamos colher nossas expectativas vindouras. Quer dizer,

ao projetar minha vida para frente e endossar o rumo atual ou dar-lhe um novo, projeto uma história futura, não só um estado de futuro momentâneo, mas uma direção a ser seguida por toda a minha vida vindoura. Esse sentido de que minha vida está dirigida para aquilo que ainda não sou é o que Alasdair MacIntyre capta em sua noção, citada acima, de que a vida é vista como uma “busca” (Taylor, 1997, p. 72).

De certa maneira, Taylor busca identificar o bem com a expressividade do *self*. E ao elaborar tal perspectiva, torna-se lícito à Taylor dizer-nos que não existe a possibilidade de uma existência onde a ação moral seja neutra, isto porque, toda ação moral, por mais simples e corriqueira que possa parecer, exige um posicionamento (mesmo que disfarçado) do agente que a executa, pois não podemos “deixar de nos orientar para o bem e, desse modo, determinar nossa posição em relação a ele e, assim, determinar a direção de nossa vida, temos inevitavelmente de compreender nossa vida em forma narrativa, como uma ‘busca’” (Taylor, 1997, p. 76). Por isso, para o filósofo canadense, o bem está diretamente ligado àquilo que os agentes humanos consideram como elemento orientador na construção e na realização de suas identidades morais.

“Minha identidade é definida pelos compromissos e identificações que proporcionam a estrutura ou o horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que se deveria fazer ou aquilo que endosso ou a que me oponho. Em outros termos, trata-se do horizonte dentro do qual sou capaz de tomar uma posição” (Taylor, 1997, p. 44).

Costa⁷⁸ aponta que a identidade individual, tal como a compreende Taylor, é necessariamente uma identidade moral, uma modalidade de orientação no espaço ético que pode ser compreendida apenas intrinsecamente, ou seja, a partir do tipo de valoração, das tomadas de posição moral que ela pressupõe. Por sua vez, a posse de uma identidade reivindica a existência de uma rede de interlocuções, de um espaço público,

no qual a significação deste universo de diferenças de valores possa encontrar uma adequada radicação. E isto é possível apenas em uma realidade que não seja apenas particular ou idiossincrática, pois os indivíduos necessitam de um espaço social que possibilite a efetivação do reconhecimento.

Segundo Taylor, há um movimento interpretativo que o agente humano faz em relação a si mesmo no intuito de avaliar aquilo que emocionalmente o toca no plano das relações intersubjetivas. Ao realizar este movimento, o agente tem a possibilidade de explicitar as bases ontológicas da sua moralidade. Ou seja, para compreender nosso mundo moral, “temos de ver não só que ideias e quadros descritivos subjazem a nosso sentido de respeito pelos outros, mas também aqueles que alicerçam nossas noções de uma vida plena” (Taylor, 1997, p. 29). Neste sentido, defino quem sou ao definir a “posição a partir da qual falo na árvore genealógica, no espaço social, na geografia das posições e funções sociais, em minhas relações íntimas com aqueles que amo e, de modo também crucial, no espaço de orientação moral e espiritual dentro do qual são vividas minhas relações definitórias mais importantes (Taylor, 1997, p. 54).

Taylor também realiza uma distinção entre a existência de dois outros tipos de bens: os comuns e os convergentes. Como ele próprio destaca, os chamados bens convergentes são aqueles que possuem a característica de serem intrinsecamente divisíveis. Vale dizer, muitos indivíduos podem desfrutar desses bens, mas isto não necessita ser publicamente reconhecido por parte desses mesmos indivíduos. Nos bens convergentes não se considera aquilo que os caracterizam como tal, pois cada sujeito goza de seu uso de uma maneira singular.

Já os bens comuns, pelo contrário, não são bens que os indivíduos possam gozar deles separadamente. São bens publicamente reconhecidos, bens da comunidade como tal. O fato de serem bens é considerado como parte constitutiva de seu valor para todos os agentes humanos. Eles orientam a vida dos indivíduos que compõem a comunidade e, ao mesmo tempo, conferem sentido à existência de todos os membros. A título de exemplificação, a cultura de uma comunidade pode ser considerada um bem comum irreduzível, pois, em alguns casos, destaca Taylor, a preservação de uma identidade cultural e histórica é tão importante para um determinado grupo que suprimi-la pode alienar completamente a esse grupo⁷⁹. Ou seja, sem a existência desses bens a vida cai num completo niilismo e os sujeitos perdem o horizonte de significado que constitui as suas identidades morais.

Por esse motivo, para o filósofo canadense, todo o processo de construção da identidade moral precisa estar vinculado a uma formulação significativa que dê ao agente humano parâmetros orientadores no ato da sua ação moral. Por esse motivo que Taylor preocupa-se com a trajetória histórico-constitutiva do conceito de *autonomia*. Conforme aponta Araújo:

Taylor, ao perguntar pela origem do termo *autonomia*, que serve de parâmetro para as nossas ações expressarem respeito, alerta para a necessidade de revermos a elaboração dos diversos termos que usamos como universalmente válidos. A sua preocupação é não limitar as experiências humanas, na esfera da ação, a determinados quadros ontológicos da moralidade que tendem a ocultar os seus conflitos conceituais. Tais quadros ontológicos criam termos que passam a ser usados de modo aparentemente universal. Sendo assim, o significado de *autonomia* em suas diferentes acepções conceituais não pode ser compreendido de forma neutra. O retorno às origens significativas dos termos que usamos como orientação em nossas ações serve para esclarecer o nosso modo de ser, isto é, a nossa identidade (self) (Araújo, 2004, p. 138).

Araújo também nos diz que a intenção de Taylor é analisar a construção das concepções que os agentes morais fazem acerca de si mesmos enquanto seres humanos⁸⁰. Por isso, não é sem razão que “Taylor vincula a história das diversas concepções da moralidade ocidental à questão da identidade, a qual nos permite definir o que é e o que não é importante para nós” (Araújo, 2004, p. 138). Dessa maneira, as discriminações que o sujeito faz em suas ações significam o próprio processo de construção da sua identidade está vinculado ao bem. Por isso, perguntar pelo ‘Quem?’ pertencente ao *self* é perguntar pelas suas configurações morais. São elas que, ao mesmo tempo, fundam e orientam o agente em suas distinções qualitativas, servindo assim para delinear a sua identidade. Ou, como destaca Mattos:

Como a concepção de bem fundamenta, em grande medida, nossa identidade, a problematização dela pode esclarecer muito sobre nossas escolhas, inclinações e intuições morais. Permite-nos ainda distinguir qualitativamente a que tipo de bem estamos vinculados e qual é a nossa localização em relação a esse bem. Ou seja, nos localiza em relação ao presente e projeta o que podemos esperar do futuro. Nossa vida pode ser entendida como uma história em andamento (Mattos, 2006, p. 57).

Taylor parte do pressuposto que todo o agente moral sempre se baseia numa configuração moral para realizar as suas ações. Por isso, os agentes morais somente podem adotar as distinções que fazem sentido para eles no âmbito de suas orientações básicas ligadas a determinadas configurações morais. Ora, são as configurações morais que nos fornecem os

padrões centrais nos quais são julgados nossos desejos, inclinações ou escolhas. Na verdade, as configurações representam o horizonte por onde julgo o que é bom, mais elevado, desejável, enfim, merecedor do meu respeito e apreço, do que não é. A partir desse horizonte, tomo uma posição e me defino como *self* e defino o que é relevante para mim. Aqui fica clara a relação entre identidade e moralidade. Minha identidade é definida tanto pela configuração que me dá a forma qualitativa de vida, como também me dá um sentido de localização, do ponto em que me situo em relação a essa forma. Isso me dá um padrão para avaliar o valor de minha vida. Portanto, é impossível pensar a vida humana sem referência a um *self* orientado eticamente (Mattos, 2006, p. 58).

Como exemplo disso, pode-se dizer que mesmo quando o agente humano⁸¹ possui a noção do que é *autonomia*, “esta precisa estar fundada em uma determinada configuração moral que venha possibilitar ao sujeito articular em sua interioridade significativa-emocional a direção que irá tomar no âmbito das ações” (Araújo, 2004, p. 139). Para Taylor, a autonomia se desenvolve no indivíduo no plano dialogal das suas práticas linguísticas comunitárias. Mas, ao afirmar isso, Taylor não nega a razão como elemento que funda o processo de autonomia. No entanto, o que ele quer dizer é que a razão limitada a si mesma, isolada e abstrata, não possibilita que o agente humano incorpore significados de valores culturais que lhe permitam criar uma rota de ação de acordo com tais valores incorporados. Dessa forma, para o filósofo canadense, ser autônomo é agir impulsionado por uma configuração moral e cultural provenientes de um modo de ser comunitário.

O que está em jogo no pensamento de Taylor é saber como o agente deve se guiar para realizar o bem a partir de pressuposições básicas de valores, que se caracterizam como configurações morais. São elas que possibilitam o contexto em que as nossas ações e reações morais ganham um significado específico, além de constituírem um modo de orientação essencial à nossa identidade. Nesta perspectiva, Nepi⁸² comenta que

a identidade humana sempre se configura em Taylor, sobre os fundamentos de uma ontologia do bem moral. (...) A questão é a de reconhecer que, para além das preferências individuais e das convenções sociais, existe um plano axiológico com o qual o sujeito moral em qualquer caso, também inconscientemente, se confronta, para poder adquirir um sentido pleno da sua própria identidade. A fundamentação ontológica da ideia do bem é portanto, para Taylor, a condição para a fundamentação da identidade pessoal (Nepi, 2000, p. 74).

Dessa maneira, reconhecer as fontes morais como formas de bens é compreender que elas possuem um papel fundamental na estruturação das articulações significativas que expressam o valor forte de um bem para o agente humano. Com isso, o que Taylor deseja mostrar-nos é que a orientação para o bem é uma característica simplesmente

indispensável da agência humana. Para ele, se não houvesse um senso moral ou de valores fortes, os homens sofreriam de um profundo e doloroso senso de vazio. Não sem razão que as crises de identidade ocorrem quando as pessoas perdem o horizonte no qual os seus valores se situam. Melhor dizendo, a crise de identidade é

uma forma aguda de desorientação que as pessoas costumam exprimir em termos de não saber quem são, mas que pode também ser vista como uma incerteza radical acerca da posição em que se colocam. Falta-lhes uma estrutura ou horizonte em que as coisas possam assumir uma significação estável e algumas possibilidades de vida possam ser julgadas boas ou significativas e outras, ruins e triviais. O significado de todas essas possibilidades fica impreciso, instável ou indeterminado. Trata-se de uma experiência dolorosa e assustadora (Taylor, 1997, p. 44).

Smith⁸³ nos lembra que, diferentemente dos autores que criticam a filosofia de Taylor, o ponto central da filosofia tayloriana não são as avaliações fortes, mas os valores fortes. São estes que constituem a identidade no esquema tayloriano. Neste sentido, Mattos⁸⁴ destaca que a ontologia do *self* “é constituída por Taylor pelos valores fortes e pelas narrativas de passado, presente e futuro. Estas permitem que nós nos localizemos em relação aos valores que reconhecemos como caros” (Mattos, 2006, p. 59). Por isso, somente faz sentido que os agentes humanos descrevam a direção de suas vidas se eles puderem distingui-la em termos de perdas e ganhos. Em outro escrito, Smith⁸⁵ acrescenta que:

Para Taylor, a identidade de uma pessoa é inteligível em virtude da capacidade de fazer distinções [qualitativas], é o ser de uma pessoa que importa, é uma vida boa em vez de uma ‘mera’ vida (*‘mere’ life*), na medida em que ela pode ser interpretada como atualmente ou potencialmente de valor (*worthwhile*), significativa ou realizada (...) [e] o que faz com que a vida de uma pessoa ou um grupo seja de valor, significante e realizada, é o que define uma vida boa para aquele indivíduo ou grupo (Smith, 1997, p. 37).

A identidade do ser humano depende, portanto, da sua adesão a um determinado complexo de bens, que não são (pré-)dados, mas hermeneuticamente construídos (desvelados) a partir de uma determinada facticidade e historicidade, pois, como nos diz Taylor, “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” (Taylor, 1997, p. 52). Quer dizer, ser um agente humano, uma pessoa, um *self* é ser situado num espaço social e ético. Além do mais, as distinções qualitativas que nos definem não são coisas que podemos escolher à vontade; elas simplesmente fazem parte de uma ontologia ‘moral’, uma condição da possibilidade de agência humana.

3.5 Os Inescapáveis Horizontes Morais

De acordo com o pensamento de Taylor, o agente humano está sempre circunscrito (corporal, racional e afetivamente) num horizonte moral que, enquanto fornecido por uma comunidade humana, confere um horizonte de inteligibilidade sem o qual as ações dos indivíduos perdem o seu devido significado e sentido moral, existencial e simbólico. Vale dizer, para Taylor, as coisas assumem importância em contraste com as circunstâncias de inteligibilidade. É isso que ela chama de horizonte⁸⁶. Neste sentido, “uma das coisas que não podemos fazer, se vamos definir nós mesmos significativamente, é suprimir ou negar os horizontes contra os quais as coisas adquirem significado para nós” (Taylor, 2011, p. 46). Assim, “o agente que procura significado na vida, tentando se definir de maneira significativa, deve existir num horizonte de questões importantes” (Taylor, 2011, p. 49).

Segundo do pensador canadense, os agentes humanos estão sempre à procura da realização de uma dignidade que os caracterize enquanto propriamente seres humanos. Ora, seguindo esta linha de reflexão, Taylor afirma que a dignidade aparece para o agente com base naquilo que este considera fundamental para si mesmo. Como destaca Araújo, ao reconhecer que a sua dignidade está na visão daquilo que ele procura para a sua realização humana, o indivíduo já se encontra situado em uma determinada configuração moral que o leva a desejar ser identificado no interior de um conjunto de qualidades que o dignifique. A dignidade, portanto, está diretamente relacionada à orientação ética do *self*.

Dessa maneira, é buscando a mais alta dignidade para si mesmo que o agente humano levanta um questionamento a respeito das suas próprias ações. Isto é, ele questiona se suas ações encontram-se na correta direção para a realização daquilo que ele considera, de fato, digno para a sua vida. Segundo Taylor, o que é importante perceber com a emergência desses questionamentos é que a reflexão neles desenvolvidas pelos agentes encontra-se fundada em alguma configuração moral que os oriente em relação à realização de suas dignidades. Mas para que isso ocorra é necessário que o agente encontre-se sempre situado numa rede de interlocução dialógica, visto 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 (Taylor, 2011, p. 41).

Com esta perspectiva, como descreve Araújo⁸⁷, o filósofo canadense busca apontar para a necessidade de compreender que as ações dos indivíduos não estão simplesmente estruturadas em processos racionais atomizados, pois, diferentemente de uma perspectiva apregoada pelos pensadores racionalistas – isto é, aqueles que pensam o sujeito de maneira idealizada e completamente distante da realidade fenomênica e histórico-cultural na qual se situam – o *self* se constrói tendo como base uma configuração moral na qual o agente humano pode articular significativamente o que ele considera ser uma vida realmente dignidade de viver. Com esse pressuposto, pode-se dizer que a preocupação de Taylor

é demonstrar que o indivíduo está desde sempre situado em uma vivência comunitária que fornece os elementos significativos para a construção do seu self. O hegelianismo de Taylor aparece pela consideração que ele faz das influências da vida comunitária (que podemos considerar uma espécie de *Sittlichkeit*) na vida particular dos indivíduos. A vida comunitária aparece como horizonte de possibilidades para os indivíduos elaborarem as suas identidades, pois, é nela que os indivíduos encontram as bases culturais que sustentam as suas indagações sobre o que é bom fazer em relação à singularidade de sua vida (Araújo, 2004, p. 141).

É a busca que o agente humano faz pelo sentido da sua vida que permite a ele perguntar por aquilo que é bom ou mau de ser feito, ou seja, por aquilo que ele concebe como certo ou errado. Neste sentido, percebemos que Taylor está interessado em apreender o que está subjacente às ações morais dos indivíduos e, com isso, visualizar as suas origens ontológicas. Raguso destaca que:

Se, por um lado, de facto, cada um é chamado a estabelecer a sua própria orientação pessoal em relação ao bem e assim a definir o seu próprio projecto de vida, por outro lado e ao mesmo tempo, a mesma avaliação do Bem é de natureza ontológica, é em si objectiva, porque, como já dissemos, as fontes da moralidade não dependem das nossas escolhas, mas estão fora de nós e são sempre potencialmente partilháveis, comunicáveis, portanto objectivas. O Bem transcende sempre a experiência subjectiva, embora o meu acesso ao Bem passe imprescindivelmente pela minha própria experiência pessoal. Não se trata de criar valores ou simplesmente realizar escolhas, como afirmam os defensores do subjectivismo, mas trata-se de *projectar* a própria vida (no duplo sentido que este verbo possui) a partir do valor ou dos valores que julgo serem mais fundamentais para a minha plena realização (Raguso, 2005, p. 136).

Neste contexto das ações humanas realiza-se uma das vertentes mais importantes da avaliação forte, ou seja, a capacidade de examinar criticamente os próprios desejos, aspirações, projetos. Com isso, o ser humano toma um papel ativo em relação aos seus

desejos, em razão do que julga mais valioso para si e a partir da sua concreta condição existencial. Contudo, este processo pode ser considerado continuamente ativo, ou seja, possui uma intrínseca dimensão transformadora, na medida em que as motivações estão continuamente sujeitas a ser reinterpretadas, reformuladas e talvez mudadas.

Taylor argumenta que a vinculação entre o *self* e as suas fontes morais é o que existe de mais importante se buscamos compreender as ações dos agentes humanos no espaço público. Vale dizer, sem essa vinculação, o agente humano perde o seu horizonte significativo para poder agir moralmente. A identidade do agente somente pode ser expressa, portanto, caso a sua configuração moral esteja, de alguma forma, articulada de maneira qualitativamente distinta de outras configurações.

Ora, ao dizer-nos que as configurações morais incorporam um conjunto crucial de distinções qualitativas, Taylor destaca que os atos de pensar, sentir e julgar, no âmbito de tal configuração, significam que funcionamos “com a sensação de que alguma ação ou modo de vida ou modo de sentir é incomparavelmente superior aos outros que estão mais imediatamente a nosso alcance” (Taylor, 1997, p. 35). Dito de outra maneira,

as configurações proporcionam o fundamento, explícito ou implícito, de nossos juízos, intuições ou reações morais [...]. Articular uma configuração é explicitar o que dá sentido a nossas respostas morais. Isto é, quando tentamos explicitar o que pressupomos ao julgar que dada forma de vida vale de fato a pena, quando colocamos nossa dignidade numa realização ou posição ou quando definimos de dada maneira nossas obrigações morais vemo-nos articulando, *inter alia*, o que tenho denominado “configurações” (Taylor, 1997, p. 42).

Para Taylor, praticamente nos é impossível prescindir das configurações, pois, aquilo que o indivíduo julga melhor ou pior moralmente não está simplesmente no âmbito dos seus desejos ou gostos particulares, mas encontram-se, isso sim, na esfera das configurações morais que servem como horizonte significativo para a construção de padrões éticos usados pelos agentes como escolhas morais⁸⁸. Dessa maneira, ao avaliar a sua ação, o indivíduo “está, na realidade, articulando significativamente a sua identidade com vistas à realização de um bem (ou um fim) que lhe permite ser por meio da sua base moral escolhida” (Araújo, 2004, p. 145).

De certa forma, as questões que são colocadas na esfera pública da vida política de uma comunidade acabam por convocar a expressão da interioridade do agente humano. Ora, como ressalta Silva Filho⁸⁹, para que se tenha um espaço público adequado, no qual as diferenças essenciais e inerentes à dignidade de cada pessoa

possam transitar livremente, é fundamental que os sujeitos que compõem tal espaço tenham clareza das suas identidades, pois isto possibilita não só a afirmação da própria dignidade, mas também a dos outros.

Para Taylor, como já dissemos, saber quem sou é uma espécie de saber em que posição eu me coloco no mundo: “definir-me significa encontrar o que é significativo na minha diferença dos demais” (Taylor, 2011, p. 45). Contudo, é por meio das identificações que a pessoa humana se liga a uma determinada concepção moral que a faz agir ou posicionar-se em um quadro específico de valores que orientam a sua existência. Mediante esta perspectiva, nos esclarece Araújo, o que Taylor procura com as suas argumentações é “mostrar a ligação necessária entre a interioridade da pessoa e as configurações morais significativas, como forma de elaboração da identidade dos indivíduos. Taylor procura alinhar tanto a dimensão subjetiva como a objetiva para formular o conceito de agente moral” (Araújo, 2004, p. 146).

Segundo Taylor, um agente humano somente expressa as suas concepções morais específicas, em termos objetivos, porque está intrinsecamente ligada a elas por meio dos seus sentimentos. Por isso é tão importante que os indivíduos interpretem a si mesmos mediante um processo de articulação significativa dos seus sentimentos, pois é na interpretação que os indivíduos podem compreender as suas motivações para tomar determinadas posições ante as questões conflituosas que aparecem no espaço público. Enquanto tal, o espaço público é o lugar onde todas as formas possíveis de configurações morais encontram-se para realizar um verdadeiro debate das questões mais relevantes para os indivíduos, compreendidos sempre como agentes políticos ativos.

Araújo comenta que para que o espaço público seja o lugar cuja determinação das ações morais se vincula ao surgimento, ao mesmo tempo, dos conflitos e soluções dos problemas éticos e políticos, é preciso que os sujeitos tenham clareza das suas identidades. Caso isso não ocorra o horizonte significativo que sustenta as ações dos agentes humanos deixa de existir enquanto fundamento para a tomada de decisões. Como acrescenta esse autor:

O fundamento das nossas orientações no espaço moral é importante conceitualmente, pois são elas que pautam a nossa relação com a realização do bem. Saber orientar-se no espaço moral é saber articular significativamente o self como desejo de se realizar integralmente. A interioridade (self) do indivíduo busca a sua realização na ação fundada em uma determinada configuração moral com a qual está envolvido sentimentalmente (Araújo, 2004, p. 146).

A questão não é ver em Taylor a figura de um pensador que se opõe à racionalidade, mas o que ele rejeita em sua filosofia é pensar numa concepção onde a ação moral é desprovida de configuração ontológica. Ao contrário disso, o canadiano acredita que essa configuração estrutura a elaboração da identidade humana como possibilidade de articulação significativa existencial.

Taylor está interessado em responder a pergunta: *qual é o melhor sentido da vida humana?* Entendendo esse *melhor sentido* não apenas como a melhor orientação ou a mais realista sobre o bem, mas também aquilo que permita-nos melhor compreender e encontrar, de fato, um sentido para as nossas ações e sentimentos. O canadiano acredita que o agente que busca significado para a vida, tem de existir num horizonte de questões importantes e que o transcendam a si mesmo. Esse horizonte de sentido somente pode ser dado ao indivíduo pela cultura e sociedade na qual ele encontra-se imerso. Como nos diz Taylor:

Não podemos simplesmente tomar por foco o evento que ocorre; temos também de levar em conta o pano de fundo que lhe confere seu significado. Esse pano de fundo, no entanto, não é um evento, nem pode se localizar em indivíduos. Trata-se de uma linguagem, e localizá-lo não é tarefa simples. De um ponto de vista, é impossível localizá-lo; ele pode ser visto enquanto uma entidade ideal como o teorema de Pitágoras ou a regra do *modus ponens*. Mas se quisermos ver de que maneira ele se enquadra na vida humana, temos de dizer algo semelhante a: uma linguagem é criada e mantida nos intercâmbios contínuos que ocorrem em certa comunidade linguística. Esta última é seu *locus*; e é isso que em última análise descarta a existência do individualismo metodológico (Taylor, 2000, p. 149 e 150).

A crítica de Taylor direciona-se para aquelas pessoas, grupos e sociedades que, fechadas em si mesmas – segundo as imposições consumistas e triviais da cultura do individualismo contemporâneo –, se autoaprimoram e se autodestroem, uma vez que negligenciam as condições transcendentais nas quais elas podem se realizar enquanto seres humanos plenos e capazes de dotar as suas vidas não somente de sentidos, mas de fortes valores morais.

Ora, ao compreender as determinações da sua identidade vinculadas a uma determinada configuração moral, o indivíduo entende os objetivos de suas ações enquanto uma contínua busca da realização da sua dignidade humana. Daí não se poder colocar entre parênteses, como faz a razão instrumental, a história, a sociedade e o mundo da vida (*Lebenswelt*). Pensar o homem significa empreender-se numa forma de pensamento complexo, dado o caráter inesgotável desse ser. Segundo Taylor⁹⁰,

[...] quando pensamos num ser humano, não entendemos simplesmente um organismo vivo, mas um ser que pensa, tem sentimentos, decide, se comunica, responde, relaciona-se como outros; tudo isto implica uma linguagem, um relativo conjunto de modos de fazer experiências do mundo, de interpretar os próprios sentimentos, compreender a própria relação com os demais, com o passado, com o futuro, com o absoluto e assim por diante. É a maneira particular em que ele se situa neste universo cultural que nós definimos como sua identidade. [...] Mas a linguagem e o relativo conjunto de distinções que está na base de nossa experiência e interpretação é algo que só pode crescer no interior de uma comunidade e ser sustentado por ela. Neste sentido, o que somos enquanto seres humanos, nós o somos apenas numa comunidade cultural (Taylor, 1975, p. 380-381).

Como Costa⁹¹ nos esclarece, ao comentar Taylor, é exatamente como um indivíduo, isto é, na medida em que é aquele ser que tem uma específica e exclusiva identidade, aquele ser que se autointerpreta – que é, por sua vez, função do vocabulário e das práticas que a sociedade lhe põe a disposição –, que o homem mostra-se dependente de um horizonte de sentido que o transcende (embora não em uma medida absoluta) e que contribui para plasmá-lo. Este é um fundo que podemos denominá-lo de “metaindividual”, ou seja, um fundo de sentido que exige ser pensado a modo de uma linguagem e de uma comunidade e cultura que a sustente. O pano de fundo, para Taylor, não pode ser constituído senão de valores que transcendam o próprio indivíduo. Este pano de fundo é o que poderíamos designar como “as fontes de moralidade”, as motivações últimas das nossas escolhas, da nossa autorrealização. Melhor dizendo, o pano de fundo é aquilo

que não só percebo, como não percebo o que se passa neste momento do outro lado da rua, porque ele torna inteligível aquilo que incontestavelmente percebo, como, ao mesmo tempo, não o percebo explícita ou focalmente, porque esse *status* já é ocupado por aquilo que ele esta tornando inteligível [...]. O pano de fundo é aquilo que torna inteligível para nós certas experiências. Ele nos capacita a apreendê-las, torna-as compreensíveis. Logo, podemos representá-lo como uma espécie de compreensão implícita, ou “pré-compreensão”, para usar o termo de Heidegger. Articulá-lo equivale a tomá-la (a tomar parte dela) e explicitá-la (Taylor, 2000, p. 81 e 82).

Assim, tal como o concebe Taylor, o pano de fundo é aquilo que advém com o agente engajado. Vale dizer, ele é o contexto de inteligibilidade da experiência desse agente. Se dado tipo de agente é engajado nesse sentido, sua experiência não é inteligível fora do contexto, ou seja, do pano de fundo.

Na opinião de Taylor⁹², “a nossa orientação em relação ao bem não requer somente um quadro(s) de referência que define a forma do que é qualitativamente superior, mas também um sentido da nossa posição em relação a isto” (Taylor, 1989, p.

42). Para ter espessura e consistência, a nossa originalidade tem que confrontar-se com um pano de fundo em contraste com o qual possa emergir, distinguir-se e assim tomar sentido:

(...) um *quadro de referência* é o que possibilita dar um sentido espiritual à nossa vida. Não possuir um *quadro de referência* quer dizer cair numa vida sem sentido espiritual. A procura, portanto, é sempre procura de sentido. Mas o desejo de individuar o sentido nasce também da consciência de quanto a procura implica a explicitação do implícito. Encontrar o sentido da vida quer dizer explicitá-lo. (...) uma vida tem sentido se tem um fim (...) (Taylor, 1989, p. 18).

Como releva Mercado⁹³, podemos reconhecer nesta questão dos *quadros de referência*, das fontes da moralidade uma atualização por parte de Taylor da noção aristotélica de sabedoria prática (*phronésis*); uma atualização que passa pela sua redescoberta em Heidegger, bem como em outros autores que empreenderam uma reinterpretação das categorias do estagirita e que exercem também uma certa influência sobre o pensamento de Taylor. Não é difícil reconhecer nestas suas posições, de fato, ecos de Gadamer, Ricoeur, ou do próprio Habermas⁹⁴.

Embora não encontremos na obra de Taylor um desenvolvimento sistemático do tema da prudência ou sabedoria prática, contudo podemos concordar com Abbey⁹⁵, quando afirma que, no seu entender, a *phronésis* pode equiparar-se ao que Taylor define como “*uma certa capacidade de discernimento moral*”, que conduz o agente humano a escolher e determinar a sua ação em relação a um bem, ou seja, num âmbito de orientação mais ampla e geral da sua própria vida. É isso que Taylor designa como *ética substantiva*, em contraposição à *ética processual*, na qual o que importa para a orientação da nossa vida, não é a noção do bem e o seu conhecimento, mas antes de mais e unicamente, um conjunto de regras formais e universalmente aceites que orientam as escolhas, e são capazes de garantir a liberdade individual e o pluralismo dos valores⁹⁶. Pelo contrário, a razão prática leva a pessoa a determinar a sua própria vida, informando-a de um sentido através da descoberta dos bens constitutivos, enquanto identidade e bem são entidades intrinsecamente interligadas⁹⁷.

Para o filósofo canadense, portanto, a articulação dos valores morais não é algo opcional. Vale dizer, o bem não é apenas um guia para as ações e escolhas humanas, mas ele mostra-se, justamente, como aquilo que dá sentido à existência, pois é através dele que os sujeitos conseguem vislumbrar o que significa viver plenamente.

3.6 Os *Hiperbens*

Ao criar o conceito de *hiperbens* (*hypergoods*), em sua reflexão sobre a ética, Taylor está interessado em discutir a natureza dos bens em sua escala mais elevada. Os denominados *hiperbens* ocupam-se justamente desse grau máximo da escala de hierarquização dos bens humanos. Segundo o filósofo canadense,

sentimos na própria experiência de ser movidos por algum bem superior que o somos pelo que há de bom nele e não que ele tenha valor em decorrência de nossa reação a ele. Somos movidos por ele vendo sua base como algo infinitamente valioso. Vivenciamos nosso amor por ele como um sentimento bem fundado. Nada que não pudesse me mover *desta forma* contaria para mim como um hiperbem (Taylor, 1997, p. 104).

Os hiperbens não são apenas aqueles bens incomparavelmente superiores aos demais, mas, além disso, eles têm como característica fundamental nos proporcionarem uma perspectiva a partir da qual os outros bens “devem ser pesados, julgados e decididos” (Taylor, 1997, p. 90). Como destaca Foschiera⁹⁸, a maioria das pessoas convive com muitos bens, porém sente necessidade de hierarquizá-los e, em alguns casos, essa hierarquização dota um deles de maior importância relativamente aos outros. Isso não quer dizer que lhe deem uma prioridade inabalável em suas deliberações e decisões, mas o bem em questão ocupa um lugar incomparável em sua vida⁹⁹. É a orientação na direção desse bem que mais se aproxima da definição de identidade da pessoa e, assim, o direcionamento para esse bem tem para ela importância ímpar. Por isso, “o reconhecimento de que a vida se afasta ou nunca pode aproximar-se dele [bem] seria devastador e insuportável. Já a garantia de que está rumando para esse bem dá um sentido de integridade, de plenitude de ser como pessoa ou *self*, que nada mais lhe pode proporcionar” (Foschiera, 2012, p. 54 e 55).

Ocupar-se das questões que envolvem os *hiperbens* é, no mínimo, para Taylor, uma tentativa de superar os pressupostos instrumentalistas das teorias naturalistas e utilitaristas da era moderna, as quais tendem a conceber o problema da ação moral como um agir da maneira mais adequada ou conveniente ao meio social.

Segundo Taylor, a teoria ética moderna faz uma segregação entre a moral e a questão dos bens. O estatuto da moral moderna deixa de lado a hierarquização de bens, limitando-se a aceitar um domínio do discurso ético que se fundamenta na universalidade das normas. A moral moderna concentra o seu estatuto nos fins

universais das ações, não se preocupando com as questões concernentes à vida melhor ou à mais satisfatória.

Entretanto Taylor não nega que a análise dos *hiperbems* tende a ser uma questão perturbadora de um ponto de vista epistemológico. E isso pelo fato de que, ao nos apresentarem um bem, esse desafia e pode até tomar o lugar do outro que ocupava um lugar privilegiado na nossa hierarquização. Como ele próprio argumenta:

O quadro da vida moral no qual figura um hiperbem é aquele em que somos capazes de crescimento a partir de uma condição “normal”, “original”, “primitiva” ou “mediana”, na qual reconhecemos e nos orientamos por certa gama de bens, até o reconhecimento de um bem que tem dignidade incomparavelmente maior que esses. Nossa aceitação desse bem e nosso amor por ele fazem-nos reavaliar os bens do conjunto original. Julgamo-los de maneira distinta e talvez os vivenciemos de maneira bastante diferente, até o ponto de uma possível indiferença com relação a eles e, em alguns casos, rejeição (Taylor, 1997, p. 98).

Como vemos, um *hiperbem* pode ser trocado por outro a partir do momento em que o agente humano o julga superior em importância, dentro de um quadro de referências, no conjunto de bens que os indivíduos possuem em suas vidas¹⁰⁰. Dessa forma, “podemos reavaliar a nossa relação original com determinado bem que servia de orientação para nós e trocá-lo por outro. Assim, o que antes era de fundamental importância para nós, torna-se algo restrito, de gosto duvidoso ou moralmente incorreto” (Araújo, 2004, p. 161).

O bem mais elevado não somente é situado acima dos outros bens reconhecidos da sociedade, como pode por vezes refutá-los e rejeitá-los, como vem fazendo o princípio do respeito igual a todos em relação aos bens e virtudes vinculados à vida familiar tradicional, como o judaísmo e o cristianismo fizeram como os cultos das religiões pagãs e como fez o autor da *República* com os bens e virtudes da vida agonística do cidadão. E é por isso que reconhecer um hiperbem é fonte de tensão e, com frequência, de dolorosos dilemas na vida moral (Taylor, 1997, p. 93).

Claro que, ao realizar esta troca de bens orientadores e construtores da identidade por outros, isso faz com que o agente possua uma insegurança quanto ao significado daqueles bens que, anteriormente, conferiam sustentação e direcionamento para a sua vida. Nesse sentido é preciso concluir que não há uma inquestionável e absoluta fidedignidade quanto aos bens que orientam o indivíduo durante sua existência.

É bom lembrar que, para Taylor, o raciocínio moral dos indivíduos possuem como base de elaboração as discriminações qualitativas. E essa base é importante porque será justamente ela que possibilitará ao agente humano uma tomada de postura em relação ao bem. Vale dizer:

Nossas distinções qualitativas, na qualidade de definições do bem, oferecem antes razões no seguinte sentido: articulá-las é articular o que está na base de nossas escolhas, inclinações e intuições éticas. É determinar de maneira precisa aquilo que apreendo vagamente quando vejo que A é certo, ou que X é errado ou que Y é valioso e merece ser preservado, e assim por diante. É articular o sentido moral de nossas ações. Eis por que isto é tão diferente da apresentação de uma razão externa. Só posso convencê-lo por meio de minha descrição de bem se falo por você, seja articulando aquilo que subjaz a suas atuais intuições morais, seja, talvez, fazendo minha descrição mexer com você a ponto de torná-la sua. E é também por isso que não se pode fazer uma equiparação com o oferecimento de uma razão básica (Taylor, 1997, p. 108).

São estas distinções das quais fala Taylor que, quando articuladas, recomendam aos indivíduos o que deve ser admirado ou amado como bem. Ora, é a busca do bem que confere o caráter moral às ações dos agentes; assim sendo, este é um horizonte inescapável a todo agente humano. Sem a realização daquilo que o indivíduo considera como um valor, um bem, a sua ação perde o sentido, caindo num completo vazio ético, ou seja, um “não sentido” que destitui e desencoraja a prática^{101,102} de toda e qualquer ação moral.

Como veremos a seguir, a proposta ética de Taylor visa não só recuperar o sentido original daquilo que significa ser autêntico¹⁰³, mas reinserir este sentido num plano coletivo e societário segundo o qual os sujeitos construiriam um viver superior ao atual a partir de critérios normativos livremente escolhidos, que refletem, além de seus desejos egoístas, os interesses da coletividade, da natureza e da alteridade – que é oculta pelas formas degradadas de individualismo. O ideal da autenticidade, vale dizer, permite valorar, além da forma pela qual a escolha de projetos de vida é realizada (através do exercício da liberdade dos sujeitos), o seu conteúdo como algo incorporável ao interesse da comunidade, de outrem e da natureza.

Com a ética da autenticidade, Taylor procura pensar uma possível superação para as formas degradantes de existência que, em muitos momentos, vivenciamos na contemporaneidade, ou seja: o culto ao subjetivismo (individualismo) exacerbado; o uso abusivo da razão instrumental; a perda da liberdade nas formas atuais de governabilidade; o atomismo político no qual muitos indivíduos vivem, os impasses causados pelas políticas que negligenciam o fenômeno do multiculturalismo; dentre outros. Mas comecemos por aqueles que Taylor identifica como sendo as três formas de mal-estares na atualidade.

3.7 Os Três Mal-Estares da Contemporaneidade

Um dos fatos que chama a atenção na construção da ética de Taylor é a constatação da existência, cada vez mais insidiosa, de três características da sociedade contemporânea que o filósofo intitula, de forma precisa e criteriosa, como os *três mal-estares da modernidade*. Para Taylor, estes três mal-estares¹⁰⁴ referem-se às “características de nossa cultura e sociedade contemporâneas que as pessoas experimentam como uma perda ou um declínio, mesmo enquanto nossa civilização ‘se desenvolve’” (Taylor, 2011, p. 11). São eles: 1) o individualismo; 2) a primazia da racionalidade instrumental; e 3) a perda da liberdade.

No que tange ao primeiro mal-estar podemos dizer que ele refere-se ao fato de que “as pessoas não são mais sacrificadas às demandas de ordens supostamente sagradas que as transcendem” (Taylor, 2011, p. 12). Podemos até dizer que a “liberdade moderna surgiu pelo descrédito de tais ordens” (Taylor, 2011, p. 12). Isso significa dizer que a liberdade moderna foi adquirida “por nossa fuga dos antigos horizontes morais” (Taylor, 2011, p. 12).

As pessoas costumavam se ver como parte de uma ordem maior. Em alguns casos, esta era uma ordem cósmica, ‘a grande cadeia do Ser’, no qual os homens figuravam em lugar determinado, assim como os anjos, corpos celestiais, e as criaturas terrenas, nossos pares. Essa ordem hierárquica no universo se refletia nas hierarquias da sociedade humana. As pessoas eram frequentemente fixadas em determinado lugar, papel e estrato que eram propriamente delas e dos quais era quase impensável se desviar (Taylor, 2011, p. 12).

Com tal argumentação Taylor quer nos dizer que se, por um lado, essas ordens nos limitavam, por outro, elas nos conferiam um significado ao mundo e às práticas da vida em sociedade. Ora, “as coisas que nos circundavam não eram apenas matéria-prima ou instrumentos potenciais para nossos projetos, mas tinham o significado dado a elas por seu lugar na cadeia do ser” (Taylor, 2011, p. 13). Por esse motivo que Taylor nos diz que o descrédito de tais ordens é o que tem sido nomeado de *desencantamento do mundo*. Diante dele, “as coisas perderam parte de seu encanto” (Taylor, 2011, p. 13).

Alguns têm escrito sobre isso como a perda da dimensão heroica da vida. As pessoas não possuem mais a sensação de um propósito maior, de algo que vale a pena morrer. Alexis de Tocqueville por vezes falou desse modo no século passado, referindo-se aos “prazeres pequenos e vulgares” que as pessoas tendem a buscar na era democrática. Articulado de outra forma, nós sofremos de falta de paixão. Kierkegaard viu o “tempo presente” nesses termos. E os “últimos homens” nietzschianos estão no limiar final desse declínio; eles não possuem mais nenhuma aspiração na vida a não ser um “lamentável conforto” (Taylor, 2011, p. 13).

A perda do encanto pela vida e pelas coisas que a compõem somente foi possível porque, segundo Taylor, as pessoas perderam a visão mais abrangente do mundo, o horizonte de significado por assim dizer, e centraram-se numa vida individual e particular, onde cada um decide, a seu *bel-prazer*, o que deve ou não fazer. E este, para Taylor, é o lado sombrio do individualismo, visto que, “é o centrar-se em si mesmo, que tanto nivela quanto restringe nossa vida, tornando-a mais pobre em significado e menos preocupada como os outros ou com a sociedade” (Taylor, 2011, p. 14). Como destaca Ribeiro¹⁰⁵,

no cenário da sociedade contemporânea, o individualismo apresenta-se de forma ambivalente. Hoje vivemos em um mundo onde a maioria das pessoas possuem o direito de escolherem a maneira que desejam viver: suas práticas cotidianas, suas preferências, sua religião, sua opção política. Existe uma constante busca de emancipação do indivíduo diante dos velhos horizontes morais da sociedade tradicional, onde “cada um tem o direito de desenvolver a sua própria forma de vida, fundada sobre a sua percepção daquilo que é realmente importante ou tem valor. As pessoas são chamadas a serem fiéis a si mesmas, a buscar a própria auto-realização” (Taylor, 1992, p. 14). Cada indivíduo sente a necessidade de ser original e autêntico em sua expressão e a autoconstituir-se como sujeito. Por outro lado, para Taylor, o perigo é que todas estas demandas por independência, autonomia e autenticidade muitas vezes, acabem criando uma cultura que esvazia a própria autonomia, transformando a busca de originalidade e de autenticidade em autocomplacência (Ribeiro, 2012, p. 26 e 27).

Chelo argumenta que o individualismo pode ser interpretado de duas maneiras. Na primeira, a expressão individualismo é caracterizada como um fenômeno amoral. Neste sentido, individualismo aparece ligado à expansão da razão instrumental e ambos se apresentam como produtos marginais de transformações sociais como a industrialização, a mobilidade social e a urbanização, que promovem fenômenos de quebra de laços ancestrais, proliferação de relações impessoais e casuais, entendimento instrumental da relação do indivíduo com a comunidade, o passado, a natureza e a organização social¹⁰⁶.

Mas o individualismo também pode ser articulado com o ideal da autenticidade. Neste caso, como aponta o próprio Taylor, “a autenticidade é uma faceta do individualismo moderno” (Taylor, 2011, p. 52), ou seja, de um individualismo que encontra as suas fontes de estruturação na exigência de cada pessoa pensar de forma autorresponsável (o individualismo da racionalidade desprendida, tal como desenvolvido por Descartes) e na concepção de cada pessoa, ou da sua vontade, ser primária e prioritária em relação às obrigações sociais (o individualismo político desenvolvido por Locke). Bem, tudo isso culmina na ênfase de uma liberdade de

autodeterminação individual, quantas vezes em oposição a normas e exigências derivadas de horizontes mais amplos de que a mera subjetividade do agente. Uma forte inclinação para uma autocentração sobre a própria subjetividade, para busca de realização humana de maneira individualizada, nutre assim as formas do individualismo “narcisista” da cultura contemporânea. E segundo comenta Chelo:

Quando tal inclinação se vê de facto combinada com uma concepção de liberdade enquanto pura autodeterminação, em que a escolha individual, sem apelar a outras referências de inteligibilidade enquadrantes, desempenha o único papel determinante do sentido, então acabamos num subjectivismo moral que serve de base ao denominado relativismo brando. Quando tal inclinação se conjuga com noções sociais e políticas (oriundas do próprio desenvolvimento social e político das grandes filosofias individualistas) de direitos universais, de justiça processual, de afirmação da esfera da intimidade como o único local de anseio para a realização pessoal, e então as relações pessoais e sociais tendem a ser perspectivadas de forma instrumental e meramente temporária, alimentando-se desta forma o atomismo social (Chelo, 2009, p. 169).

Vale dizer, tanto o subjetivismo moral quanto o atomismo social podem ser considerados como produtos finais de um individualismo moderno fechado à horizontes de significados pré-existentes e à compreensão do caráter dialógico da identidade humana, de um individualismo que tem como modelo de realização humana um “eu” encolhido, envolto e envaidecido consigo mesmo. Para Chelo¹⁰⁷, esta forma de individualismo autocentrado “instrumentaliza todo tipo de relações e que tende a conceber a realização como uma questão do ‘eu’, negligenciando por completo as exigências que emergem da história, tradição, sociedade, natureza, Deus. Trata-se de um individualismo que promove um antropocentrismo radical” (Chelo, 2009, p. 169).

O segundo mal-estar contemporâneo refere-se à primazia da razão instrumental em todos os âmbitos de nossas vidas. É importante dizer, de saída, que por essa forma moderna de razão, Taylor a compreende como “o tipo de racionalidade em que nos baseamos ao calcular a aplicação mais econômica dos meios para determinado fim. Eficiência máxima, a melhor relação entre custo-benefício, é a sua medida de sucesso” (Taylor, 2011, p. 14). Além disso, cabe lembrar que a razão instrumental

também cresceu com um modelo livre de sujeitos humano, o qual possui uma grande sustentação em nossa imaginação. Oferece um retrato ideal de um humano que pensa que se dissociou de sua incorporação confusa em nossa constituição corporal, nossa situação dialógica, nossas emoções e nossas formas tradicionais de vida com o intuito de ser racionalidade pura, autoverificante (Taylor, 2011, p. 102).

Ora, o ideal moral de um ser autorresponsável, dotado de autocontrole, sustenta-se neste ideal de pensamento autocriador, que é ao mesmo tempo um ideal de liberdade

como autodeterminação. Segundo Taylor, Descartes é o grande e o mais famoso porta-voz desse modo de razão desengajada, pois apesar de nosso pensamento ser, em geral, “incorporado, dialógico, insuflado de emoção, e reflita modos de nossa cultura” (Taylor, 2011, p. 102 e 103), o pensamento cartesiano resolveu “supor que *somos* essencialmente razão desengajada; somos puro intelecto, distinto do corpo, e nosso modo normal de ver a nós mesmos é uma confusão lamentável” (Taylor, 2011, p. 103).

No entanto, outro pensador moderno foi de fundamental importância para o desenvolvimento da racionalidade instrumental, principalmente dentro campo ético-político. Trata-se de John Locke que, inserido no contexto de uma justificação antropológica naturalista e da revolução científica do século XVII, desenvolve a noção de “*Self* pontual”. Mediante a concepção lockiana, o desprendimento da razão humana se radicaliza a ponto de abarcar o próprio sujeito e a sua atividade mental.

Deste modo, segundo Taylor, da razão desprendida de Descartes, passando pela justificação naturalista da ciência do século XVII até o desprendimento radical de Locke, assistimos a uma objetificação do homem e do seu universo simbólico-moral. É a partir desta linha filosófica-moral¹⁰⁸, profundamente antiteleológica, que se estrutura a possibilidade de se “adotar uma posição instrumental face a nós próprios, às relações com outros; às nossas comunidades, natureza e estruturas sociais” (Chelo, 2009, p. 174).

Não há dúvidas de que Taylor também vê no solapar das velhas ordens hierárquicas de sentido a condição de possibilidade para o advento, no primeiro plano, da racionalidade instrumental. Vale dizer, uma vez que a sociedade não possui mais uma estrutura considerada sagrada,

que os arranjos sociais e os modos de ação não estão mais fundamentados na ordem das coisas ou na vontade de Deus, eles estão, em certo sentido, “disponíveis”. Podem ser redefinidos tendo suas consequências voltadas para a felicidade e o bem-estar dos indivíduos como meta. O critério que doravante se aplica é o da razão instrumental. De maneira similar, uma vez que as criaturas que nos cercam perdem o significado que lhes foi atribuído de acordo com seu lugar na cadeia dos seres, elas podem ser tratadas como matéria-prima ou instrumentos para nossos projetos (Taylor, 2011, p. 14).

Claro que Taylor não desconsidera que, por um lado, essa mudança operada na modernidade adquiriu um caráter libertador. Entretanto, por outro lado, Taylor argumenta que o mal-estar gerado advém do fato de que a razão instrumental não somente ampliou seu âmbito de ação, mas também ameaça a dominar e definir toda a vida dos indivíduos. O medo que decorre disso é, segundo o canadiano, o medo de que “coisas que deveriam ser determinadas por outros critérios serão decididas em termos de

eficiência ou análise de ‘custo-benefício’, de que os fins independentes que deveriam guiar nossa vida serão eclipsados pela demanda para maximizar a produção” (Taylor, 2011, p. 15).

Taylor destaca que a primazia da razão instrumental nas sociedades contemporâneas é muito evidente. Como exemplo dessa ocorrência, basta que pensemos “no prestígio e na aura que envolve a tecnologia e nos faz acreditar que deveríamos buscar soluções tecnológicas mesmo quando se faz necessário algo muito diferente” (Taylor, 2011, p. 15). Segundo descreve o próprio Taylor:

Em um grau considerável, o domínio da razão instrumental não é só uma questão da força de determinada perspectiva moral. Também é o caso de que em muitos aspectos nos encontramos impelidos a dar-lhe um grande espaço em nossa vida [...]. Em uma sociedade tecnológica ampla e complexa, bem como nas unidades de alto escalão que a compõe – firmas, instituições públicas, grupos de interesse –, as atividades comuns devem ser gerenciadas em algum grau de acordos com os princípios da racionalidade burocrática se tiverem a pretensão de ser gerenciadas em absoluto. Portanto, se deixamos nossa sociedade aos mecanismos de “mão invisível” como o mercado ou tentamos gerenciá-la coletivamente, somos forçados a operar em alguma medida de acordo com as exigências da racionalidade moderna, adéque-se ela ou não a nossa própria perspectiva moral. A única alternativa parece ser uma espécie de exílio interior, uma automarginalização. A racionalidade instrumental parece ser apta a depositar suas exigências intermitentes em nós, nas esferas públicas ou privadas, na economia e no Estado, nas formas complementares que aqueles dois grandes analistas da modernidade, Marx e Weber, explicaram (Taylor, 2011, p. 98 e 99).

De fato, na atualidade, a existência humana encontra-se circundada, por todos os lados, pela racionalidade instrumental e pelos seus imperativos de competitividade, de mensuração do tempo e do lucro, do uso do cálculo meios/fins para obtenção da melhor estratégia de ação, dos mecanismos de regulação e funcionamento do mercado e das diretrizes burocráticas impostas pelo Estado, dentre outros. Como bem viu Taylor, o atomismo em particular “tende a ser gerado pela visão científica que continua com a eficiência instrumental, assim como está implícito em algumas formas de ação racional, tal como a do empreendedor. E, então, essas atitudes adquirem quase o status de normas, e parecem reguardadas por uma realidade social que não se pode desafiar” (Taylor, 2011, p. 99). Mas, apesar da abrangência que a razão instrumental possui em nossas vidas, não podemos afirmar que ela nos coloca e nos aprisiona numa espécie de “jaula de ferro”, como dizia Max Weber¹⁰⁹. Para o canadiano, “nossos graus de liberdade não são zero” (Taylor, 2011, p. 17), visto que a sociedade contemporânea ainda cria pontos e formas de resistência contra a completa dominação e usurpação da nossa liberdade.

O último mal-estar apontado por Taylor vem justamente circunscrever-se nessa linha de raciocínio ressaltado acima, ou seja, a eminente perda de liberdade que acomete a todos os sujeitos. Para Taylor, essa crescente perda da liberdade ocorre porque

as estruturas e instituições da sociedade industrial tecnológicas restringem severamente nossas escolhas, que elas forcem tanto as sociedades quanto os indivíduos a atribuir um peso à razão instrumental que, em uma deliberação moral séria, nós jamais atribuiríamos, e que pode até ser altamente destrutiva. [...] A sociedade estruturada em torno da razão instrumental pode ser vista como impondo uma grande perda de liberdade, no indivíduo e no grupo – porque não são somente nossas decisões sociais que são moldadas por essas forças. Um estilo de vida individual também é difícil de sustentar contra a inclinação natural. Por exemplo, o design de algumas cidades modernas torna difícil seu funcionamento sem um carro, especialmente onde o transporte público foi gradualmente destruído em favor do veículo privado (Taylor, 2011, p. 18).

Para Taylor, esta perda da liberdade na contemporaneidade é entendida como o conjunto de “consequências da razão instrumental e do individualismo para a vida política” (Taylor, 2009, p. 175). Assim colocada, esta característica encontra-se na dependência das duas anteriores; melhor dizendo, ela é a expressão de ambas no domínio sociopolítico e a sua articulação é conceptualmente subsidiária.

No entanto, segundo Taylor, existe também um outro tipo de perda de liberdade, a saber, aquela em que, numa sociedade, os indivíduos acabam por se constituírem como pessoas “fechadas em seus próprios corações” – uma referência à expressão utilizada por Tocqueville. Neste tipo de sociedade, “poucos vão querer participar ativamente no autogoverno. Eles preferirão ficar em casa e desfrutar as satisfações da vida privada” (Taylor, 2011, p. 18).

É essa característica das atuais sociedades ocidentais que Taylor ressalta que pode fazer com que venhamos a vivenciar uma nova forma de “despotismo suave”, outra expressão de Tocqueville. Essa nova forma de governabilidade, com destaca Taylor,

não será uma tirania do terror e da opressão como antigamente. O governo será moderado e paternalista. Pode até manter formas democráticas, com eleições periódicas. Mas, na realidade, tudo será governado por um “enorme poder tutelar” sobre o qual o povo terá pouco controle. A única defesa contra isso, pensa Tocqueville, é uma vigorosa cultura política na qual a participação é valorizada, em muitos níveis do governo e nas associações voluntárias também. Mas o atomismo individual autoabsorto luta contra isso. Uma vez que a participação diminui, que as associações periféricas que eram seus veículos murcham, o cidadão individual é abandonado sozinho perante um estado burocrático vasto e se sente, corretamente, impotente. Isso desmotiva o cidadão ainda mais, e o ciclo vicioso do despotismo suave está posto (Taylor, 2011, p. 18 e 19).

Essa constatação faz com que Taylor questione se a eminente alienação em relação à esfera pública, na qual vive o sujeito contemporâneo esteja, de fato, acontecendo “em nosso mundo altamente centralizado e politizado” (Taylor, 2011, p. 19). E se assim o parece, ressalta Taylor, “o que corremos o risco de perder é o controle político sobre nosso destino, algo que poderíamos exercer em comum como cidadãos” (Taylor, 2011, p. 19). Esse controle político sobre nosso destino é o que Tocqueville chama de “liberdade política”. Segundo Taylor, a perda desta implica numa ameaça à “nossa dignidade como cidadãos”. Ele ainda acrescenta que “os mecanismo impessoais mencionados podem reduzir nossos graus de liberdade como uma sociedade, mas a perda da liberdade política significaria que até mesmo as escolhas restantes não seriam mais feitas por nós, mas sim pelo irresponsável poder tutelar” (Taylor, 2011, p. 19).

Contudo, como nos diz Taylor, as sociedades democráticas modernas estão longe de poderem ser compreendidas neste contexto, já que estão sobrecarregadas com protestos, de livres iniciativas, de desafios irrelevantes à autoridades, de campanhas por causas particulares que suscitam grupos de pressão e mobilizam opiniões de massa.

De facto, nas sociedade democráticas atuais não somos oprimidos por um poder despótico, mas por uma enorme incapacidade para delinear, promover e realizar projetos e aliança comuns. Não somos oprimidos por um poder fortemente centralizado e interventivo, mas pela impotência que experimentamos quando procuramos sustentar e realizar programas e políticas comuns. Esta incapacidade sustenta-se no diagnóstico que Taylor realiza sobre a forma fragmentada como o tecido social se apresenta hoje em dia e o mundo fragmentado como interpreta a própria participação política (Chelo, 2009, p. 177).

Na verdade, na contemporaneidade, o indivíduo sente um forte apelo, na atualidade, para alinhar-se a projetos comuns, mas com uma dimensão e com objetivos parciais, isto é, para partilhar de reivindicações de comunidades locais, de minorias étnicas, de algumas religiões e ideologias, de grupos que tentam promover interesses específicos. Assim, para Taylor, o problema não está na falta de experiência participativa em projetos comuns, mas no alcance e amplitude que esses projetos incorporam. Ou melhor, o problema está na canalização de energias de participação política para a promoção de interesses particulares.

Esses são, então, os três mal-estares modernos apontados por Taylor. E não há dúvida, e o próprio Taylor reconhece isso, que existam tanto os defensores como os críticos dessa cultura moderna. A perspectiva de Taylor não é apontar quem está certo ou errado diante da posição que defende, mas sim, com muito cuidado e argúcia, analisar as consequência desses fenômenos que atravessam as subjetividades

contemporâneas no intuito de vicejar o impacto que eles provocam na existência de cada um de nós, mesmo que não atentemos para isso.

3.8 Autorrealização e Liberdade

Um dos propósitos de Taylor é combater o relativismo ético, entendendo esse como “uma ramificação de uma forma de individualismo, cujo princípio é algo assim: todo mundo tem o direito de desenvolver a própria maneira de viver, fundamentada no próprio sentido do que é realmente importante ou de valor” (Taylor, 2011, p. 23). Essa discussão de Taylor sobre tal posição epistemológica é motivada, principalmente, pelo advento da obra *The Closing of the American Mind*, de Allan Bloom, que acabou sendo muito bem aceita e influente na cultura norte-americana.

Ora, segundo essa posição filosófica, as pessoas são convocadas para serem verdadeiras consigo mesmas e, com isso, buscar a própria autorrealização¹¹⁰, cada qual a seu modo. Em última instância, isso significa que cada sujeito deve, por sua própria conta, determinar-se por si mesmo, pois nenhum outro possui a capacidade (para não dizer o direito) de tentar propor o que um agente social deve fazer. Segundo o canadiano, o relativismo dos dias atuais

é um engano profundo, mesmo em alguns aspectos autoestultificantes. Parece verdadeiro que a cultura da autorrealização levou muitas pessoas a perderem de vista as preocupações que as transcendem. E parece óbvio que adquiriu formas triviais e autoindulgentes. Isso até pode resultar em um tipo de absurdo, enquanto novos modos de conformidade surgem entre pessoas que estão esforçando-se para serem elas mesmas, e, além disso, novas formas de dependência, uma vez que pessoas inseguras sobre suas identidades voltam-se para todo tipo de guias e autoproclamados especialistas, envoltos no prestígio da ciência ou de alguma espiritualidade exótica (Taylor, 2011, p. 24 e 25).

Para Taylor a autorrealização¹¹¹ é um processo de construção dialógica contínua. Dessa maneira, ela não pode ser entendida nem como imposta de fora nem como a mera expressão de desejos individuais. Ela depende de um diálogo em que os autores envolvidos operam em conjunto, sendo transformados pela simples existência do outro. Esse é um processo mútuo que afeta a própria identidade daquele que reivindica algo.

Como vemos, Taylor assume uma concepção dialógica e intersubjetiva para explicar a formação de nossas identidades, bem como a dinâmica da autorrealização. Para ele, a identidade somente se constitui mediante ao diálogo que estabelecemos com os “outros significativos” que podem se encontrar presentes, inclusive, de forma

interiorizada dentro de nós mesmos. Ora, este ponto de partida é radicalmente intersubjetivo e não permite uma definição de identidade ou da autorrealização que implique uma perda dos nossos vínculos com os outros. Assim compreendida, a autorrealização só se completa na interação como o mundo e com os “outros significantes” e o caráter dialógico da condição humana implica numa mútua interdependência entre os indivíduos, mas, contudo, esta concepção não é contrária à capacidade que cada agente possui de alcançar a sua própria individualidade. Segundo Taylor¹¹², para que cada indivíduo possa descobrir em si aquilo em que consiste a sua humanidade, ele “necessita de um horizonte de significado que só pode ser dado por alguma aliança, pertença a um grupo, tradição cultural (...) uma linguagem para perguntar e responder a questões de significado último” (Taylor, 1993, p. 46). Para o filósofo canadense, portanto,

o indivíduo entendido monadicamente, como um *self* desprendido, isolado das manifestações de sua existência é propriamente uma abstração. O ser humano está numa complexa rede de relações com os outros, com a natureza e com a cultura. E a vida ética só se realiza concretamente pela mediação das situações particulares que circunscrevem o estar no mundo e o estar na história dos indivíduos (Ribeiro, 2012, p. 39).

Assim, Taylor adverte que simplesmente identificar os fenômenos que acometem a sociedade da apologia ao individualismo, como fazem autores como Bloom, não é suficiente para provocar uma mudança na forma de funcionamento da cultura. O que é preciso compreender, destaca o canadense, é que há uma força moral muito grande por trás da noção de autorrealização. Ora,

uma vez que tentamos explicar isso simplesmente como um tipo de egoísmo, ou uma espécie de relaxamento moral, uma autoindulgência no que diz respeito a uma época anterior mais exigente e mais dura, nós já estamos no caminho errado. Falar de ‘permissividade’ não é suficiente. A frouxidão moral existe, e nossa época não está sozinha nisso. O que precisamos explicar é o que é peculiar ao nosso tempo. Não se trata apenas de as pessoas sacrificarem seus relacionamentos amorosos, e o cuidado de seus filhos, na busca de sua carreira. Algo nesse sentido talvez sempre tenha existido. A questão é que hoje muitas pessoas sentem-se *convocadas* a fazer isso, acham que devem fazer isso, pensam que sua vida seria de algum modo desperdiçada ou incompleta caso não fizessem isso (Taylor, 2011, p. 26).

A crítica de Taylor ao relativismo, portanto, circunscreve-se mediante o reconhecimento de que há, sem sombra de dúvidas, um ideal moral que sustenta a sua lógica de autorrealização, bem como o põe a funcionar, um ideal moral¹¹³ no qual cada indivíduo deve “ser fiel a si mesmo, em um entendimento especificamente moderno do

termo” (Taylor, 2011, p. 25). Mas, e a questão da liberdade? Quer dizer, como ela pode ser entendida na perspectiva de Taylor?

Bittencourt¹¹⁴ afirma que ser livre, para Taylor, envolve certa dose de autoconhecimento, autocontrole e até mesmo discernimento moral. Se, por exemplo, somos incapazes de discriminar os fins de nossas ações podemos estar fazendo aquilo que aparentemente queremos, mas que não estaremos sendo livre e poderemos, inclusive, incorrer no verdadeiro caminho da servidão. Se não possuímos, por exemplo, nenhum tipo de autorrealização ou não estamos conscientes de nossas potencialidades, torna-se impraticável afirmar que alguém seja livre, pois, segundo Taylor¹¹⁵, “dentro desse esquema conceitual, algum grau de exercício é necessário para um homem ter livre pensamento” (Taylor, 1979, p. 177).

A liberdade envolve, segundo Taylor, necessariamente discriminações de caráter qualitativo, as quais possam garantir as próprias condições necessárias para esta liberdade. A própria liberdade negativa (entendida como *opportunity-concept*) acaba distinguindo entre os obstáculos externos que considera mais ou menos importantes, caso contrário nos veríamos obrigados a afirmar, ironiza Taylor, que a Albânia é mais livre do que a Inglaterra por possuir menos sinais de trânsito, apesar daquele país restringir o culto religioso e este não; afinal, muito mais pessoas são afetadas por sinais de trânsito do que pela liberdade de culto.

Taylor, na tentativa de criticar a concepção negativa de liberdade indica que esta acaba sempre caminhando para uma noção de liberdade como exercício (*exercise-concept*), isto é, por maiores que sejam os esforços dos autores liberais em simplificarem ao máximo a ideia de liberdade negativa (ignorando, por exemplo, as barreiras internas do ator), uma análise mais acurada indicaria ser necessário também, nessa concepção de liberdade, um aproveitamento de oportunidades, o controle pessoal para desvencilha-se, por exemplo, das barreiras internas e dos próprios confrontos que dois desejos podem produzir.

Segundo Taylor, o sujeito desprendido, tal como o concebe a modernidade, é “livre e racional na medida em que se distingue plenamente dos mundos natural e social, de modo que sua identidade já não deve ser definida em termos do que está fora dele, nesses mundos” (Taylor, 2000, p. 19). Em decorrência disso,

toda a noção de ordem cósmica, que conferia sentido a essa restauração [das ações do homem], desapareceu para nós. A ênfase em aliviar o sofrimento destacou-se com o declínio desse tipo de crença. É o que resta, o que assume importância moral, depois

que deixamos de ver os seres humanos como tendo papel na ordem cósmica ou na história divina mais amplas. Isso foi parte do impulso negativo do Iluminismo utilitarista, que protestava contra o sofrimento desnecessário e sem sentido infligido aos seres humanos em nome dessas ordens ou dramas mais amplos (Taylor, 1997, p. 27).

O cosmos, a partir de Descartes, torna-se um domínio neutro de uma ordem mecânica onde as leis de funcionamento são representadas pela mente humana¹¹⁶. O corpo passa a ser visto de forma mecânica e funcional. Como consequência, “assim como a noção de ‘ideia’ emigra de seu sentido ôntico para aplicar-se a conteúdos intrapsíquicos, a coisa ‘da mente’, assim também a ordem das ideias deixa de ser algo que *descobrimos* e passa a ser algo que *construímos*” (Taylor, 1997, p. 191). Com isso¹¹⁷, “o indivíduo adquire a capacidade de, através de uma atitude instrumental sobre seus desejos, paixões e inclinações; mudar a si mesmo, com uma ação disciplinada e metódica” (Ribeiro, 2012, p. 35). Por isso Descartes é considerado por Taylor como “o fundador do individualismo moderno, porque sua teoria faz o pensador individual voltar-se para sua própria responsabilidade, requer que ele construa uma ordem de pensamento para si mesmo, na primeira pessoa do singular” (Taylor, 1997, p. 237).

Além desse modelo de razão desprendida elaborado segundo os cânones cartesianos, a crítica que Taylor desenvolve (e isso também no que tange a dinâmica da liberdade) tem como alvo o indivíduo neutro e pontual que ganha cidadania na modernidade, ou seja, o chamado *self* pontual. De acordo com Ribeiro,

por *self* pontual Taylor entende o indivíduo totalmente desprendido e guiado pela razão instrumental. Este desprendimento completo Taylor encontra na reflexão de Locke. Para Taylor, Locke reifica a mente, entendendo nossa compreensão das coisas como uma construção a partir de tijolos de ideias simples, rejeitando toda e qualquer forma de doutrina das ideias inatas. Locke adota um atomismo da mente, onde as ideias são materiais e as ideias complexas são formadas a partir das ideias mais simples. Com isto, Locke absolutiza o ideal de desprendimento. Buscando alicerces sólidos a partir de regras de concatenação confiáveis, ele remodela a visão de mundo, tirando das paixões, dos costumes ou mesmo das autoridades constituídas, o controle sobre nossas opiniões e pensamentos. Este controle agora será feito pelo indivíduo independente e responsável que constrói de forma autônoma uma descrição das coisas de acordo com os cânones do pensamento racional (Ribeiro, 2012, p. 37).

Ora, de acordo com Taylor, o desprendimento tanto das atividades do pensamento como de nossos desejos e gostos irrefletidos permite que nos vejamos como objetos de profundas reformas. O controle racional pode estender-se à recriação de nossos hábitos e, assim, de nós mesmos. Assim, as conexões apropriadas para a nossa existência “são determinadas de maneira puramente instrumental, pelo que trará os melhores resultados, prazer ou felicidade” (Taylor, 1997, p. 223).

Oliveira¹¹⁸ comenta que “um ‘eu’ desengajado equivale a um sujeito inteiramente desinteressado de sua posição no espaço público. Acrescentando-se a essa autopercepção o elevado custo de organizar um grupo, o mais provável é que as pessoas desistam de atuar politicamente, e as que conseguem se associar encontrem enormes desafios para mobilizar maiorias significativas em torno de programas e políticas de interesse comum” (Oliveira, 2006, p. 135). Ao contrário disso, devemos compreender a nossa percepção enquanto circunscrita num agente corporificado e engajado no mundo. Pois, para Taylor,

somos em essência seres vivos, e, como tais, agimos no mundo e sobre o mundo; nossa atividade se dirige para as coisas de que precisamos e que usamos e para os outros sujeitos com quem nos engajamos. Estamos assim inescapavelmente abertos ao mundo, e nossa maneira de sê-lo, nossa percepção, é essencialmente a de um agente às voltas com o mundo (Taylor, 2000, p. 34 e 35).

Assim, ao contrário de uma perspectiva desprendida, da razão instrumental e do *self* pontual, Taylor acredita, como vimos, na substancialidade de um bem definido. Acredita, também, em uma concepção específica de natureza humana, cuja essência é social e política, seguindo uma tradição aristotélica. Diante disso, para o filósofo canadense, ser livre, então, é participar do autogoverno, é trabalhar junto como os outros na criação e defesa dos bens comuns valorizados pela comunidade política. O que Taylor busca, como bem aponta Smith¹¹⁹, é recuperar uma concepção da liberdade como uma resposta condicionada por uma situação que é nossa em vista de nossa condição como seres naturais e sociais, ou em virtude de uma vocação ou propósito inescapável.

3.9 A Necessidade de Reconhecimento

Como já foi possível observar, o pensamento ético-político de Taylor está essencialmente preocupado com os processos de subjetivação que possibilitaram a emergência do sujeito contemporâneo; ou melhor, o filósofo canadense interessa-se pelas origens das fontes morais que eclodiram na era moderna, com intuito de compreender as implicações que estas tiveram, e ainda tem, para a constituição do *self*, defendendo que os indivíduos dependem do reconhecimento intersubjetivo para se autorrealizarem¹²⁰. A ideia é a de que todos merecem respeito, mas cada indivíduo

possui uma identidade singular que ganha sua forma moral em associação com o ideal de autenticidade.

Lóia, ao comentar sobre a filosofia de Taylor, nos diz que, mais do que uma necessidade de reconhecimento, o que está em causa no pensamento tayloriano é a exigência do reconhecimento como modo de construção e afirmação da identidade, seja ela a do indivíduo, dos grupos ou da comunidade ¹²¹. Por isso ele argumenta que *A Ética da Autenticidade* pode ser considerada como uma obra síntese da teoria política de Taylor, visto que pode-se assumir o reconhecimento como um conceito central desse pensamento ético-político.

Thompson ¹²², em sua análise da teoria do reconhecimento, defende que a “razão pela qual eu devo ser respeitado é uma razão para que todo mundo também seja respeitado” (Thompson, 2006, p. 48). Já Mead ¹²³ defende que a democracia depende de uma premissa segundo a qual “o indivíduo só se mantém como cidadão no grau em que reconhece os direitos de todos os outros que pertencem a essa mesma comunidade” (Mead, 1934, p. 286). Em Mead a cidadania transforma o sujeito em membro da comunidade política na medida em que esse membro internaliza as atitudes dos outros e controla sua conduta a partir dessa trama intersubjetiva. No interior de uma democracia, os indivíduos só podem se realizar se reconhecem os outros como pertencentes a uma comunidade partilhada ¹²⁴. Desse modo, “as mudanças que fazemos na ordem social em que estamos implicados envolvem mudanças em nós mesmos” (Mead, 1934, p. 309).

Segundo Taylor, duas mudanças operadas na modernidade tornaram inevitável a preocupação com a identidade e o reconhecimento. A primeira foi a derrocada das hierarquias sociais, que configuravam-se como a base para a sustentação da noção de honra. Ora, assim concebida, a honra, tal como compreendiam os antigos regimes, encontrava-se completamente ligada à desigualdade entre os indivíduos da sociedade. Com a existência dessa concepção hierarquizante que cindia os sujeitos, “para que alguns tenham honra nesse sentido é fundamental que nem todos a tenham. Este é o sentido em que Montesquieu a usa na sua descrição de monarquia. A honra é, de maneira intrínseca, uma questão de ‘preferência’” (Taylor, 2011, p. 53 e 54).

No entanto, em oposição a essa noção de honra, a emergência de outra noção foi fundamental para que a preocupação com estas duas instâncias, que marcam a concepção do homem moderno, adquirisse o valor que hoje as atribuímos, isto é, a noção de dignidade, agora utilizada num sentido universalista e igualitário. É neste sentido que hoje falamos em dignidade dos seres humanos. Para Taylor,

a premissa subjacente aqui é que todos tomam parte nisto. Tal conceito de dignidade é o único compatível com uma sociedade democrática, e era inevitável que o antigo conceito de honra fosse marginalizado. Mas isso também significou que as formas de reconhecimento igualitário fossem essenciais para a cultura democrática. Por exemplo, que todos deveriam ser chamados de senhor, senhora ou senhorita – em vez de algumas pessoas sendo chamadas de cavalheiro ou dama, e outras apenas de por seu sobrenome, ou, ainda mais degradante, por seu primeiro nome – foi considerado crucial em algumas sociedades democráticas, tal como os Estados Unidos (Taylor, 2011, p. 54).

Taylor destaca que no período pré-moderno as pessoas não falavam sobre identidade e reconhecimento, não porque elas não os possuíam identidade ou porque estas não dependiam do reconhecimento, mas porque esta característica era muito problemática para ser tematizada como tal. E a novidade da era moderna não é, contudo, a necessidade de reconhecimento, mas as condições nas quais isso pode fracassar. É por isso “que a necessidade agora é *reconhecida* pela primeira vez” (Taylor, 2011, p. 56).

Taylor ainda acrescenta que:

A importância do reconhecimento é agora universalmente reconhecida de uma forma ou de outra; em um plano pessoal, estamos todos cientes de como a identidade pode ser formada ou malformada em nosso contato com outros significantes. No plano social, temos uma contínua política de reconhecimento igualitário. Ambos foram moldados pelo crescente ideal da autenticidade, e o reconhecimento desempenha um papel essencial na cultura que surgiu ao redor dela (Taylor, 2011, p. 57).

Como vemos, a importância do reconhecimento foi modificada e intensificada pelo entendimento da identidade emergente com o ideal de autenticidade. E Taylor aponta que este fato é também em parte uma ramificação do declínio das sociedades hierárquicas. Isto porque, neste tipo de sociedade o que hoje nomeamos como identidade era, em larga medida, conferida segundo a posição social que o indivíduo possuía. Quer dizer, “o pano de fundo que dava sentido ao que a pessoa reconhecia como importante era em grande parte determinado por seu lugar na sociedade e por qualquer papel ou atividades associados a ele” (Taylor, 2011, p. 55). Todavia, ressalta o canadiano, o advento das sociedades democráticas não coloca um fim a este fenômeno, visto que, ainda hoje, as pessoas podem se definir segundo o papel social que ocupam. Porém, o ideal de autenticidade mina, de alguma forma, essa identificação derivada socialmente, pois, conforme ele emerge com Herder, “ele me convoca a descobrir minha própria maneira original de ser. Por definição, não pode ser derivado socialmente, mas deve ser gerado interiormente” (Taylor, 2011, p. 55).

Esta descoberta da identidade, entretanto, não pode ser compreendida como algo que acontece de maneira monológica e puramente interna, mas, ao contrário disso, “o

meu descobrir a minha identidade não que dizer que a trabalho em reclusão mas que a negocio através do diálogo, parcialmente exposto, parcialmente internalizado, com outros” (Taylor, 2011, p. 55). Ora, isso significa dizer que a formação das identidades dos indivíduos depende, necessariamente, das relações dialógicas que estes estabelecem com os outros no decorrer de suas vidas.

Para Taylor, a cultura da autenticidade atribuiu precedência, então, a estes dois modos de vida coletiva: (1) no nível social, onde o princípio crucial é o da equidade, ou seja, as mesmas chances para que todas as pessoas desenvolvam a própria identidade é reivindicada, e isso inclui o reconhecimento universal da diferença, quer dizer, diferença de gênero, raça, cultura ou orientação sexual; e (2) no nível privado, adquiriu uma importância crucial os relacionamentos amorosos formadores da identidade. (Taylor, 2011, p. 58). Mas a pergunta crucial que Taylor se faz é saber o que está envolvido no verdadeiro reconhecimento das diferenças. E para o canadiano, reconhecer as diferenças “significa reconhecer o valor igual de diferentes maneiras de ser. É este reconhecimento de igual valor que uma política de reconhecimento identitário requer” (Taylor, 2011, p. 59).

Ora, isso é importante porque, como o próprio Taylor argumenta, o simples fato de as pessoas escolherem diferentes maneiras de ser não as torna iguais necessariamente; tampouco o faz “o fato de elas *se encontrarem* nesses diferentes sexos, raças, culturas” (Taylor, 2011, p. 56). Vale dizer, a simples diferença existente entre as pessoas não pode ser, em si mesma, o fundamento de um valor igualitário. Para Taylor,

se homens e mulheres são iguais, não é porque são diferentes, mas porque passam por cima das diferenças de algumas propriedades, comuns e complementares, as quais são valiosas. Eles são seres capazes de raciocinar, amar, recordar ou de reconhecer dialogicamente. Unir-se em um reconhecimento mútuo de diferenças – isto é, do igual valor de identidades diferentes – exige que compartilhem mais do que a crença nesse princípio; temos que compartilhar também alguns padrões de valor que as identidades referidas conferem como iguais. Deve haver algum acordo substancial sobre valor, ou então o princípio formal de igualdade será vazio e uma fraude. Podemos expressar apoio ao reconhecimento igualitário, mas não compartilharemos uma compreensão de igualdade a menos que compartilhem algo mais. Reconhecer diferenças, como autosseleccionadas, requer um horizonte de significado – neste caso, um que seja compartilhado (Taylor, 2011, p. 59 e 60).

Nesse sentido, como aponta Lóia, mais do que uma ordem de sentido transversal e uma comunidade ou uma cultura que dê coerência às nossas escolhas, a modernidade, ao afirmar que todas as escolhas são igualmente dignas porque são tomadas livremente – é a possibilidade de fazer essa própria escolha que lhe confere dignidade – sustenta

que todas as decisões têm o mesmo estatuto moral e todos os modos de vida são igualmente dignos de serem vividos. Neste sentido,

queremos com isto dizer que a afirmação de uma identidade é feita sobre um horizonte de diversidade e que a exigência dessa diversidade implica um conflito inerente à formação e manifestação de uma qualquer identidade. A compreensão deste dinamismo não é fácil se considerarmos os âmbitos em que os indivíduos se movem, isto é, na sua singularidade como indivíduos, nos grupos e nas comunidades de pertença. Resulta daqui que o conflito não é apenas moral, é também social, político e até mesmo cultural, sendo que, no limite, poderá até ser entendido como civilizacional (Lóia, 2009, p. 189).

Vale dizer, o que o pensamento de Taylor busca é conciliar a identidade com a diferença, a unidade com a multiplicidade, sem sacrificar nenhum dos termos. Isto porque a afirmação de uma identidade implica, necessariamente, a participação na construção da organização social em que os indivíduos, grupos e comunidades se movem e não é menos importante que esta organização reflita, em si mesma, a identidade daqueles que por ela são envolvidos.

Vale lembrar que, para Taylor, o conceito de identidade individual pretende significar o modo como uma pessoa se define, isto é, o conjunto de características fundamentais que fazem dela um ser humano e isso não acontece caso não exista um conjunto importante de valores que a constituem e que cada ação possa ser levada em conta segundo o seu valor moral e não apenas pelo simples fato de se pode decidir livremente sobre sua execução ou não. É justamente neste sentido que, quando o agente humano encontra valores comuns que os definem e os ajudam a formar as suas próprias identidades, formam-se grupos, associações e comunidades que verdadeiramente os expressam e também os caracterizam.

De certa forma, não é errôneo dizer que o mundo em que o agente humano vive é sustentado pela comunidade a qual ele pertence, é expresso na língua e na história que o indivíduo partilha, juntamente com os outros, dentro dessa comunidade, é objetivado nas instituições que envolvem a sua vida em sociedade e é a forma específica e particular pela qual este sujeito se veicula e reflete acerca desses valores presentes no horizonte de sentido, que contribui para a constituição da sua própria identidade.

Para Taylor, como já dissemos, identidade e moralidade são duas dimensões humanas que encontram-se intimamente interligadas e relacionadas, já que a nossa identidade pode ser considerada uma hierarquia valorativa que construímos ao definir e decidir o que é e o que não é relevante para nós, sob um horizonte de sentido que nos é dado. Além disso, a dinâmica que os agentes humanos realizam ao reconhecerem os

outros e serem por eles reconhecidos, também mostra-se crucial neste processo de formação das identidades¹²⁵. Como sustenta Lóia, “seria extremamente difícil manter um horizonte de significado pelo qual nos identificamos se não fossemos reconhecidos por aquilo que somos” (Lóia, 2009, p. 203).

Foschiera¹²⁶ argumenta que “o diálogo é a única forma de mantermos um profundo respeito pelas diferenças pessoais e culturais, típicas da modernidade. Para Taylor, todas as culturas permitem o florescimento do humano” (Foschiera, 2009b, p. 164). Logo, “descarta-se uma leitura de outra cultura estritamente em termos de privação: falta-lhes aquilo que temos” (Taylor, 2000, p. 178). Dessa maneira, só libertamos os outros e *os deixamos ser* quando conseguimos “identificar e articular um contraste entre a sua compreensão 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” (Taylor, 2000, p. 167).

Isso significa que nenhuma fonte moral pode ser imposta, ela precisa ser decorrente do diálogo e da livre escolha. Contudo, outro erro, hoje muito presente, é o de ignorarmos essa discussão e com isso tratarmos o ser humano instrumentalmente. Como afirma Mendonça¹²⁷, a dimensão relacional da identidade explicita que as lutas por reconhecimento envolvem, pelo menos, três aspectos: 1) conformam-se continuamente ao longo das ações reivindicatórias; 2) não visam à autodeterminação unilateral do ser, mas propõem gramáticas morais aplicáveis também aos outros; e 3) não aspiram simplesmente à autovalorização, mas à transformação da sociedade para que a estima seja *simétrica*.

Ora, como sabemos, o caminho para o reconhecimento do homem, argumenta o próprio Lóia, passa pelo drama do reconhecimento mútuo como o primeiro e mais básico modelo do reconhecimento de nós próprios nos outros. Cada consciência procura o reconhecimento noutra e isto não constitui um sinal de falta de virtude, pelo contrário, a luta por reconhecimento só pode encontrar uma solução satisfatória num sistema de reconhecimento entre iguais. Diante disso, a importância do reconhecimento passa a ser universalmente admitida, seja no plano íntimo, seja no plano social. No plano íntimo, pela forma como a identidade pode ser formada ou deformada no decurso da nossa relação como os “outros significantes”. No plano social, por uma política permanente de reconhecimento da diversidade das identidades, quer seja dos indivíduos, dos grupos ou das comunidades que compõem a sociedade.

Quer ao nível individual, privado e íntimo, quer ao nível social, público e político, a formação e manifestação de uma identidade é governada pelo imperativo de reconhecimento mútuo, isto porque só podemos desenvolver uma relação prática com o nosso 'eu' apenas quando aprendemos a ver-nos a nós próprios em interacção com os outros como o nosso modo próprio de ser. Neste sentido, o processo histórico de individualização pressupõe um desenvolvimento gradual das relações de mútuo reconhecimento em formas cada vez mais complexas de interacção (Lóia, 2009, p. 201).

Diante disso, podemos dizer que as pessoas identificam-se umas com as outras pela etnia, raça, nacionalidade, cultura, religião, gênero, classe, ideologia, etc., e uma partilha comum destas características, pode dar origem a um grupo organizado dotado de uma identidade própria em torno de um interesse ou de um ideal, quer pela adesão voluntária das pessoas, quer pela identificação de determinadas características que incluem as pessoas nesse determinado grupo.

O pressuposto central, então, da política de reconhecimento e da ética da autenticidade de Taylor¹²⁸ (e nisso ela mostra-se herdeiro do pensamento hegeliano) é que “os indivíduos necessitam de ver reconhecidas as suas capacidades e os seus talentos particulares, isto é, necessitam de um apreço social que só podem alcançar a partir de valores colectivos partilhados” (Lóia, 2009, p. 202). Vale dizer, será apenas pela constante exigência e realização de formas de reconhecimento positivas, nas quais a normatividade moral encontra-se presente, que a formação e a manutenção da identidade poderá ocorrer¹²⁹. Assim, o indivíduo livre e agente moral autônomo “só pode alcançar e manter a sua identidade dentro de um certo tipo de cultura que suporte instituições e associações que exigem estabilidade e continuidade e que frequentemente são o garante da própria sociedade como um todo” (Lóia, 2009, p. 203).

Neste sentido, uma cultura é uma fonte de identificação para os seus membros e fornece o contexto compreensivo segundo o qual os seus membros fazem as suas escolhas e tomam as suas decisões, fornece o contexto em que os indivíduos exercem a sua liberdade. Assim, a cultura na qual vivemos interage profundamente com a dimensão privada das nossas vidas. Por isso é possível afirmar que a identidade de um indivíduo é, em alguma medida, também fruto da identidade da comunidade na qual se vive, pois independentemente dos seus propósitos, objetivos ou desejos, o indivíduo está desde sempre imerso numa comunidade com determinadas normas e valores que condicionam (mas não totalmente) a sua ação e exigem a sua participação.

O reconhecimento, portanto, pode ser compreendido como mediação, ou seja, como modo de pacificação da coexistência entre as distintas subjetividades; melhor dizendo, o reconhecimento, enquanto princípio ético fundacionista das relações

intersubjetivas entre os sujeitos, pode ser compreendido como um modo de verdadeiro respeito e de uma verdadeira dignidade do ser humano naquilo que ele tem de mais essencial, isto é, a sua identidade afirmada e preservada numa unidade com a diversidade.

3.10 Autenticidade e Reconhecimento: uma ética para o novo milênio

Como já vimos acima, a política de reconhecimento evolui a partir do ideal moderno de dignidade universal. Esse ideal constitui-se como um norteador indispensável para exercício da democracia, visto que ocasionou o desaparecimento da hierarquia social que tinha na honra o seu valor fundamental. Vale dizer, por sua própria natureza, a dinâmica constitutiva da honra expressava uma relação de desigualdade, já que seus benefícios eram desfrutados apenas pelos poucos que a detinham. Essa relação de substituição da desigualdade pela igualdade permitiu aflorar historicamente, em seguida, a ideia de autenticidade (identidade individualizada, fidelidade para consigo mesmo), em oposição à anterior identidade como algo proveniente da ordem divina.

A partir dessa passagem moderna do paradigma da honra ao paradigma da dignidade surge, então, uma política de universalismo (igual dignidade a todos os cidadãos), cujo conteúdo visa à igualdade de direitos – ficando restrita aos direitos civis e políticos em algumas situações, ou estendida até os direitos sócio-econômicos em outras. Após essa mudança, emerge a noção moderna de identidade, a qual origina o advento de uma política de diferença (cada ser humano é único, singular e insubstituível). Vale dizer, o que a política da diferença exige é que haja o igual reconhecimento das identidades únicas de cada cidadão, visto que o não-reconhecimento das singularidades, em prol da identidade dominante majoritária, é, justamente, a maior ofensa contra a autenticidade e contra os seus desdobramentos possíveis numa sociedade democrática.

Como bem aponta Gil, não existe apenas uma única maneira qualitativa de conformar e viver concretamente a vida humana, mas muitas maneiras possíveis, que pressupõem tradições culturais e exigem condições sócio-culturais externas. Neste sentido,

a sensibilidade para a diferença dos vários projetos e identidades individuais, o apreço pela multiplicidade do qualitativo e o respeito frente ao outro e ao diferente são aspectos de uma atitude de reconhecimento único, do contingente, do relativo ao sujeito e à

comunidade, do qualitativo de vida, do pleno de sentido e de importância que constituem concretamente a complexidade e bondade da realidade da vida humana (Gil, 2000, p. 65).

Diante desses apontamentos, a nossa hipótese de partida, então, está pautada na compreensão de que a autenticidade encontra-se fundamentalmente relacionada com a capacidade que cada ser humano possui de desenvolver a sua própria vida como um projeto, como uma tarefa a desvelar e levar ao seu pleno cumprimento. Isto leva-nos a considerar a autenticidade, ou seja, a fidelidade ao núcleo mais profundo e originário da própria identidade, como uma das formas mais altas de responsabilidade¹³⁰. Mas cabe ressaltar que esse processo de desvelar a si mesmo, bem como a atitude de dar expressão ao núcleo mais íntimo de si, são tarefas que implicam, necessariamente, a contínua referência a um quadro de valores que transcendem as emoções e os desejos do sujeito, para colocá-los em relação com uma dimensão mais plena e profunda da vida.

Segundo Foschiera¹³¹, o ser humano, para ser autêntico, necessariamente, estará em constante referência a horizontes de sentido que transcendem o indivíduo. Por isso podemos afirmar que o conceito de autenticidade, para Taylor, resgata dois aspectos fundamentais: primeiro a contemporaneidade e as suas peculiaridades em relação a outros períodos históricos, o que Taylor vai definir como “era da autenticidade”; segundo a autenticidade como um ideal, como uma bandeira e uma busca atual que os indivíduos contemporâneos se propõem a realizar.

No intuito de recuperar a importância do ideal da autenticidade para que possa ajudar a restaurar a prática, Taylor defende três coisas, todas elas, aparentemente, controvertidas: 1) a validade da autenticidade como ideal; 2) a ideia de que argumentações razoáveis fazem diferença; e 3) a de que se pode argumentar razoavelmente sobre os ideais e sobre a adequação da prática com esses ideais. Conforme Venturi Jr.¹³²:

Ao individualismo relativista Taylor contrapõe uma autenticidade universalizável (enquanto potencial humano à originalidade); à razão instrumental (atomizada e heterônoma), presa a cálculos de custo-benefício, uma razão (dialógica e autônoma) capaz de exercer a crítica axiológica e a hierarquização das formas do bem-viver; ao conformismo alegre e hedonista com as benesses (reais ou prometidas) do despotismo brando e ao conformismo cínico que encara as fontes de mal-estar como contrapartida inevitável dos ganhos de liberdade (um mal necessário do rompimento com a velha ordem de papéis sociais rígidos e pré-definidos), contrapõe a possibilidade da autodeterminação de nosso destino (Venturi Jr., 2003, p. 97).

Para se compreender o que há de novo na ética da autenticidade é necessário que se realize uma analogia com as visões morais anteriores à era moderna, segundo as quais estar em contato com alguma fonte – por exemplo, Deus, ou a Ideia de Bem – se considerava essencial para uma existência plena. Agora a fonte com a qual se tem que entrar em contato reside no interior de cada um. Vale dizer,

coisas que foram um dia estabelecidas por alguma realidade externa – a lei tradicional, digamos, ou a natureza – agora são referidas como nossa escolha. Questões em que devíamos aceitar os ditados da autoridade, agora precisamos pensar por nós mesmos. A liberdade moderna e a autonomia nos centram em nós mesmos, e o ideal de autenticidade requer que descubramos e articulemos nossa própria identidade (Taylor, 2011, p. 85).

Esse movimento descrito por Taylor é parte do giro subjetivo operado pela cultura moderna. A partir dele, instaura-se uma forma nova de interioridade, na qual se termina por pensar a si mesmo como um ser investido de uma essencialidade interior. Como descreve Barboza Filho¹³³, cada um de nós, enquanto agentes humanos, pode se considerar como um *self* à medida que descobrimos nossa interioridade, que nos damos à condição de seres de profundidade e complexidade, e que nos movemos num espaço de indagações procurando a orientação para o bem¹³⁴. Em outras palavras, “somos *selves* ao articularmos uma configuração de bens, construindo uma identidade” (Barboza Filho, 2003, p. 16).

Taylor argumenta que a autenticidade é, em si mesma, uma ideia de liberdade; ou seja, este ideal propõe que cada um encontre o sentido e o propósito de sua vida frente às exigências de conformidade com o mundo exterior. Para o filósofo canadense, os seres humanos são dotados de um sentido moral, de um sentimento intuitivo do que é bem e do que é mal. E isso se relaciona com a liberdade autodeterminada, com a política e com a autenticidade. No entanto, a noção de liberdade, levada aos extremos, não reconhece fronteira alguma, nada de concreto que se tenha que respeitar no exercício da escolha autodeterminada. Pode inclinar-se até às formas extremas de antropocentrismo. No entanto, a autenticidade não pode, como destaca Taylor, “continuar com a liberdade autodeterminada”, visto que “ela enfraquece a si mesma” (Taylor, 2011, p. 74). Quer dizer, manter uma atitude antropocêntrica – que abole todos os horizontes de significado e ameaça uma perda de sentido para a existência de todos os agentes – significa incorrer numa perspectiva de completa banalização do universo simbólico e moral do ser humano. Mas, como vivemos atualmente numa cultura do narcisismo, melhor dizendo,

em um mundo achatado, em que os horizontes de significado tornam-se mais fracos, o ideal da autodeterminação da liberdade acaba exercendo uma atração mais poderosa. Parece que o significado pode ser conferido pela *escolha*, ao tornar minha vida um exercício em liberdade, mesmo quando todas as outras fontes falham. A autodeterminação da liberdade é em parte a solução padrão da cultura da autenticidade e, ao mesmo tempo, sua perdição, uma vez que intensifica ainda mais o antropocentrismo (Taylor, 2011, p. 75).

Contudo, para Taylor, a verdadeira autenticidade se relaciona com aquilo que o filósofo canadense identifica como sendo o traço central da vida humana: seu caráter fundamentalmente dialógico, ou seja, que a gênese da mente humana não se caracteriza como sendo *monológica* – algo que cada qual atinja por si mesmo –, mas sim dotada de um caráter necessariamente *dialógico*. Vale dizer,

na perspectiva tayloriana da autenticidade, o *self* se articula com o bem e com os conceitos: avaliações fortes, ontologia moral, configurações morais, princípio da melhor descrição, hiperbens e articulação. Segundo o autor, os homens são agentes corpóreos que vivem em condições dialógicas, que habitam o tempo de um modo especificamente humano, a saber, dando sentido a suas vidas na forma de uma história que conecta o passado do qual procedem com os futuros projetos (Foschiera, 2009a, p. 370).

Oliveira destaca que, para Taylor, a busca da autenticidade envolve criatividade, originalidade e, provavelmente, oposição a regras sociais, entretanto, ela não se esgota neste movimento¹³⁵. Nesse novo ideal, o artista se converte no exemplo paradigmático de como as pessoas alcançam a sua autodefinição. O autodescobrimento passa pela criação, pela realização de algo original e novo.

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 (Taylor, 2011, p. 68).

No entanto, a autenticidade requer, além dessa noção, a abertura para um horizonte de significados, socialmente posto, pelo qual um gesto ganhe a relevância que tem, bem como o reconhecimento da interlocução em que, mesmo na reflexão mais solitária, um ou muitos outros nos interpelam. Dessa forma, deve estar claro que a busca da autenticidade produz conflito na representação narcísica do “eu”. Em outras palavras, o desejo de autorrealização que desconsidere as demandas postas por nossas relações com outras pessoas ou por fatores distintos de nossas aspirações necessariamente será frustrado.

A maneira alternativa pela qual Taylor concebe a autenticidade aponta para uma forma de vida mais autorresponsável, segundo a qual uma outra maneira de nos representarmos pode conduzir a outro modo de relacionamento com a política, um modo que, levando em conta o poder cotidianamente por nós delegado ao Estado, o torne mais controlável e mais permeável às iniciativas da cidadania coletiva. Assim, uma ética da autenticidade não prescinde da liberdade individual, no sentido de que o modo de vida que escolho é um modo meu de viver. Porém, o referencial dessa escolha está posto por algo fora de mim, que independe de meu desejo simplesmente.

Silva Filho¹³⁶ comenta que a autenticidade, entendida como a busca e o reconhecimento da própria identidade, não precisa necessariamente descambar numa sociedade atomista, individualista e fragmentada, na qual cada um se preocupa com seus próprios interesses e pouco se importa com a sorte dos outros ou com o espaço público. Ao contrário disso, para Taylor, ser autêntico significa reconhecer não só que o indivíduo se forma como sujeito a partir do seu envolvimento corporificado e das configurações morais daí advindas, mas também que se forma a partir de um horizonte dialógico, do contato contínuo com o outro que diante de nós se apresenta. De acordo com Raguso,

a autenticidade é um caminho de constante transformação, de auto-melhoramento, de crescimento incessante; isto porque para o ser humano as coisas não acontecem simplesmente, mas a pessoa administra-as e é capaz de empreender, de antecipar e determinar os próprios acontecimentos. Isto é o que o próprio Taylor, noutro lugar, chama *transcender o eu*. Ou seja, pensar a auto-reflexão, a expressão de si próprio para viver e alcançar a autenticidade, não implica somente uma visão teleológica da existência e da própria pessoa, mas inscrita nela está também a capacidade de transcender a sua própria posição específica e saber antecipar, na imaginação, na projectividade, a sua posição, vendo-se como parte de um todo mais amplo e abrangente (Raguso, 2005, p. 138 e 139).

A verdadeira autenticidade, a íntima e peculiar originalidade de cada um, apenas pode ser alcançada no contínuo desafio de ir mais além dos próprios limites, mais além do próprio eu; algo de muito diferente de uma visão narcisista e autoindulgente. A verdadeira autenticidade dá-se como auto-descoberta, para além da expressão da própria originalidade e, como tal, exige uma ação, um projetar-se para fora de si própria, no espaço relacional bem como no tempo, para além de si próprio. Em cada interpretação da realidade o sujeito interpreta-se através de uma progressiva autodescoberta que se transforma em escolhas precisas e, portanto, em ações consequentes. As avaliações qualitativas abrem um espaço de projectividade, no qual a pessoa se conhece a si própria

na medida em que mantém uma relação vital com as próprias raízes, reinterpretando-as de forma pessoal e original; assim se cumpre também o processo nunca acabado do seu autoconhecimento.

A autenticidade é, portanto, em primeiro lugar, responsabilidade para si mesmo, para o completar-se da própria vida, para o seu desenvolvimento mais pleno. A minha própria vida torna-se, deste modo, um compromisso, uma tarefa para desenvolver e levar a cabo. É partindo desta responsabilidade para comigo próprio que vivo e desenvolvo a responsabilidade pelos outros, pela comunidade. Qualquer que seja a minha vida, é um compromisso desenvolvê-la até à sua plenitude¹³⁷.

Deste modo, assumir-se a si próprio, cuidar do ser que em cada um se atua, do seu existir futuro são todas dimensões fundamentais da autorrealização, da autenticidade. Nesta visão das coisas, isso significa a concretização e o exercício da “liberdade positiva”, ou seja, a liberdade de escolher, entre os vários projetos possíveis, a “vida boa”, o que é digno, o que é melhor, o que está em consonância com a minha dignidade, que realiza a minha autêntica subjetividade. A consciência, a voz interior, o *sentido moral*, se cultivado e educado adequadamente, orienta a atuação da própria autenticidade/responsabilidade. Somente uma tal liberdade pode resgatar-nos da objetivação alienante e do engano da ética processual, que reduz a capacidade de escolha do ser humano à escolha do “mal menor”.

A autenticidade à qual Taylor alude não é, como vemos, a reinteração de uma perspectiva individualista e narcisista tão difundida na contemporaneidade, mas, ao contrário, a afirmação de que o eu só se realiza na *interlocução*, no espaço das relações significativas e profundas, e que não exclui, por conseguinte, uma noção do bem; ao invés disso, o verdadeiro bem humano realiza-se entre as pessoas e não só nas pessoas. Deste modo, para Raguso¹³⁸, a autenticidade está em estreita relação com uma visão *poiética* do ser humano e com o sentido de responsabilidade, no significado que lhe atribui Heidegger: ou seja, a capacidade de assumir-se, de tomar a vida nas próprias mãos e tornar-se o que se é¹³⁹. A perspectiva da filosofia de Taylor, principalmente no que tange a sua compreensão antropológica e ética, leva-nos a entender a pessoa como ser encarnado, sempre vinculado a um contexto que se torna essencial para compreender e desvelar o próprio sujeito. Não sem razão que Figueiredo¹⁴⁰ concebe a ética da autenticidade de Taylor como uma *narrativa sutil* e isto por três razões:

(1) apresenta-se como uma síntese clara da complexa e elaborada reflexão realizada até o momento pelo autor [Taylor]; (2) procede a uma análise aguda da cultura da modernidade expressa num discurso filosófico em que é patente a dimensão intersubjectiva; (3) e desenvolve-se, por último, seguindo uma trama inteligente e engenhosa (Figueiredo, 2009, p. 139).

A autenticidade é “autorreferente de maneira evidente”, diz Taylor (Taylor, 2011, p. 85). Ou seja, ela privilegia a minha atitude para com o mundo; mas este não se circunscreve ou, tampouco, se reduz aos meus desejos e aspirações. Se assim sucedesse, estaríamos perante a autorreferencialidade quanto ao conteúdo; esta seria, então, catastrófica e impossibilitaria a genuína autenticidade. A autenticidade deve ser autorreferencial apenas quanto ao modo, visto que ela “estriba-se na estreita relação eu-mundo ou eu-cosmos ou eu-outro(s)”¹⁴¹. Por isso, ao desenvolver a sua ética da autenticidade, Taylor, conforme afirma Chelo,

se empenha no trabalho de recuperação (*work of retrieval*) de um ideal que considera válido [o ideal da autenticidade], desconsiderado pelos críticos da modernidade e obscurecido pela presença paralela de fenômenos culturais e filosóficos adjacentes, mas não necessariamente interligados, como o liberalismo da neutralidade, o subjectivismo moral e o modelo explicativo actual proposto pelas ciências sociais (Chelo, 2009, p. 158).

Assim compreendido, podemos dizer que o ideal da autenticidade é uma concepção de realização humana presente e ativa na consciência contemporânea, que se expressa da seguinte forma: “há certo modo de ser humano que é o *meu* modo. Sou convocado a viver deste modo, e não imitando o de outro alguém. Mas isso confere uma nova importância a ser verdadeiro para si mesmo. Se não sou, eu perco o propósito da minha vida, perco o que ser humano é para *mim*” (Taylor, 2011, p. 38). Ora, tal ideal confere importância moral a dois tipos de conduta intimamente associadas: o contato conscientemente dirigido para a interioridade e a conduta original que tal contato propicia. Vale dizer, de acordo com este ideal, “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” (Taylor, 2011, p. 39).

Deste modo, se um particular percurso filosófico-moral nos legou a noção de “descoberta de si” como componente incontornável para a realização humana, Taylor acrescenta que tal descoberta comporta necessariamente uma auto-compreensão que se estrutura através de uma linguagem mantida numa comunidade linguística, a que se acede através da interação com outros que consideramos importantes (*significant others*). As relações com os outros são constitutivas daquilo que mais fundamentalmente somos. Trata-se de uma condição transcendental da vida humana,

que a dota indelevelmente de um carácter dialógico (*dialogical character*). Se a autenticidade implica descoberta de si, também envolve uma autodefinição em diálogo com outros. Daí que as relações nunca possam ser secundarizadas ou instrumentalizadas (Chelo, 2009, p. 165).

Por outro lado, como destaca Chelo¹⁴², visto que a liberdade de autodeterminação e autocriação constitui uma das traves mestras do ideal de autenticidade, também é verdade que não se pode realizá-lo sem uma abertura a horizontes de significado pré-existentes e independentes dos desejos, inclinações e escolhas do agente. Estes horizontes disponibilizam um fundo de inteligibilidade, bem como a possibilidade de discriminações de sentido. Sem estes horizontes as escolhas dessa liberdade de autodeterminação e a própria autocriação original perderiam os seus significados, a afirmação da diferença tornar-se-ia insignificante. Como tal, “o ideal de autoescolha supõe que existem *outras* questões de significado além da autoescolha. O ideal não poderia se manter sozinho porque exige um horizonte de problemas de importância, que ajudam a definir os *aspectos* nos quais autofazer é significativo” (Taylor, 2011, p. 49). Para Taylor, ser autêntico, então, não significa fazer o que quero, da maneira que quero e quando quero. Ao contrário disso, a verdadeira autenticidade:

(A) envolve (i) criação e construção, assim como descoberta, (ii) originalidade e, frequentemente, (iii) oposição às regras da sociedade e mesmo potencialmente ao que reconhecemos como moralidade. Contudo, também é verdade, como vimos, que (B) requer (i) abertura aos horizontes de significado (visto que de outro modo a criação perde o pano de fundo que pode salvá-la da insignificância) e (ii) uma autodefinição no diálogo. Há que se admitir que tais exigências podem estar em tensão. Mas o que deve estar errado é um simples privilégio de um sobre o outro, de (A), digamos, em detrimento de (B), ou vice-versa (Taylor, 2011, p. 73).

Assim, autodeterminação individual e autenticidade são dimensões da existência que encontram-se intimamente relacionadas, visto que ao realizar a primeira, os indivíduos buscam respostas a questões sobre suas origens e aspirações de maneira dialógica e contextual que fornece um horizonte de compreensão, sendo tais escolhas influenciadas por uma hierarquia de valores que os permite escolherem certas opções e rejeitar outras. Sem esse horizonte de compreensão os indivíduos não podem exercer sua liberdade: sem o contexto histórico, a liberdade individual é um vazio – o contexto oferece conteúdo para que as escolhas possam ser feitas.

Vemos assim que o ideal da autenticidade, devidamente articulado e reconhecido, aponta para uma forma mais plena de existência humana. Porém, que a autenticidade possa desenvolver-se segundo formas deformadas, absurdas e triviais, e

que isso possa constituir um sério revés para a realização humana, é algo que não se pode perder de vista, ressaltava Taylor. Vale dizer, não há dúvidas de que a ameaça destes possíveis desenvolvimentos apresente-se como indicador da realização imperfeita do ideal – que se manifesta na tensão vivida pelas sociedades contemporâneas, no mal-estar, na experiência de dilaceração e contradição de formas de vida dos sujeitos –, mas que, apesar disso, pode ser condição de crescimento e de realização plena para os agentes humanos.

De acordo com Chelo¹⁴³, a tensão existente nas sociedades e culturas contemporâneas permanecerá enquanto não se reconhecer a indispensabilidade de exigências que emanam de dimensões que transcendem o próprio “eu”. A autenticidade, contudo, não é inimiga dessas exigências, antes supõe-nas. A partir desse pressuposto podemos compreender que,

ao articular tal ideal ao longo dos últimos dois séculos, a cultura ocidental identificou uma das potencialidades mais importantes da vida humana. Assim como outras facetas do individualismo moderno – por exemplo, aquela que nos chama para trabalhar nossas próprias opiniões e crenças por nós mesmos –, a autenticidade aponta-nos em direção a uma forma de vida mais autorresponsável. Permite-nos viver (potencialmente) uma vida mais plena e diferenciada, porque mais plenamente apropriada como nossa (Taylor, 2011, p. 79).

Por conseguinte é lícito dizer que, na perspectiva de Taylor, a autenticidade (enquanto um ideal ético) é do indivíduo e dos povos. Sendo ela expressa na ideia de que o *modus vivendi* só pode ser encontrado dentro de si próprio, tem-se que os povos também não podem se deixar influenciarem pelo papel social hierárquico que venham a desempenhar. Por isso, ao invés de manter uma postura pessimista e desoladora frente às manifestações da atual cultura contemporânea, Taylor procura valorizá-la nos aspectos que ele acredita que possam contribuir para o desenvolvimento dos seres humanos, ou seja, “em vez de dispensar tal cultura completamente, ou apenas aprová-la como é, devemos tentar elevar suas práticas ao tornar mais palpável aos seus participantes o que realmente envolve a ética a qual eles aderiram” (Taylor, 2011, p. 78).

Para o filósofo canadense, “qualquer campo cultural envolve uma luta; pessoas com visões diferentes e incompatíveis rivalizam, criticam e condenam umas às outras” (Taylor, 2011, p. 78). Neste sentido, o que deveríamos fazer, enquanto agentes humanos imersos nessa cultura é

lutar pelo significado de autenticidade e, do ponto de vista desenvolvido aqui, tentar persuadir as pessoas de que a autorrealização, muito longe de excluir relacionamentos incondicionais e exigências morais além do *self*, na verdade as requer em alguma forma. A batalha não deveria ser *pela* autenticidade, contra ou a favor, mas *sobre* ela, definindo seu significado correto. Deveríamos tentar elevar a cultura novamente, mas próxima de seu ideal motivador (Taylor, 2011, p. 78).

De acordo com Taylor, faz parte da natureza de uma sociedade livre a existência ou, melhor dizendo, a batalha entre formas mais elevadas e mais baixas de existência humana e, por conseguinte, de liberdade. Mas o canadiano acredita que “através de ações sociais, mudança política e do ganho de corações e mentes” (Taylor, 2011, p. 82), as formas melhores de liberdade podem ganhar um espaço significativo, ao menos por um tempo. De qualquer maneira, Taylor está convicto de que uma sociedade verdadeiramente livre “toma como sua autodescrição o *slogan* colocado adiante em um sentido bem diferente por movimentos revolucionários como as Brigadas Vermelhas italianas: ‘la lotta continua’, a luta continua – na realidade, para sempre” (Taylor, 2011, p. 83).

Assim, ao defender a igual dignidade entre culturas, Taylor propõe que haja o reconhecimento verdadeiro e autêntico das mais diferentes culturas – bem como de suas formas distintas de manifestação –, pois compreende que a problemática acerca do reconhecimento não reside no interior das culturas em si, mas nos indivíduos que não reconhecem uma determinada cultura como digna de valor e de diferenciação frente às demais¹⁴⁴. E como argumenta o próprio Taylor, a autenticidade, como todas as formas de individualismo e liberdade, inaugura uma era de responsabilização, quer dizer, pelo próprio fato dessa cultura se desenvolver, as pessoas acabam por tornarem-se mais autorresponsáveis. Ora, está na natureza desse tipo de aumento de liberdade que as pessoas possam afundar ainda mais, assim como se elevar cada vez mais. O interessante é perceber que nunca nada garantirá um movimento sistemático e irreversível até as alturas (Taylor, 2011, p. 82).

Como conclusão, podemos argumentar, conforme procuramos demonstrar ao longo do capítulo, que há uma mútua precedência entre Antropologia Filosófica e Ética. Neste sentido, concordamos com Teixeira¹⁴⁵ que nos diz que não há uma ética sem uma doutrina antropológica prévia (sobre a estrutura dos atos, dos hábitos, da vontade, da liberdade, quer dizer, sobre o que seja a natureza humana), como não há uma antropologia que consiga determinar o especificamente humano fora de um referencial

ético (neste sentido, o homem, antes de ser uma moral de conteúdos, é estruturalmente moral).

Diante disso Taylor afirma, acertadamente portanto, que os seres humanos são sempre capazes de algum tipo de vida superior, visto que, “enquanto seres que se mostram dignos de profundo respeito, suas vidas e integridades são sagradas ou gozam de imunidade e não devem ser nunca atacadas” (Taylor, 1997, p. 41).

NOTAS

* TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

¹ Como bem nos explica Foschiera, do grego *hermenéia*, hermenêutica significa interpretação. Nisso se pode fazer uma referência ao deus *Hermes*, o mensageiro. Segundo Paul Ricoeur (1913-2005), a hermenêutica é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos. Temos uma longa tradição na reflexão hermenêutica, sendo que o divisor de águas entre a clássica e a moderna é Schleiermacher. A hermenêutica clássica era vista como um conjunto de regras da interpretação. Aristóteles usa o termo como adjetivo: *hermeneutiké técne* (técnica da interpretação). Os Estóicos, com a doutrina do *lógos*, vão distinguir entre razão (*logos indiatetos*) e palavra (*logos proforikós*). No período medieval vale um destaque para a formulação feita por Santo Agostinho, em 1285, já com seu acento exegético: *littera gesta decet* (sentido literal, como foram os fatos); *quid caedas*, *allegoria* (sentido espiritual, o que vais crer); *moralis, quid agas* (sentido moral, como vais agir); *quo tendas*, *anagogia* (sentido escatológico, para onde vais te orientar).

Para Friedrich Schleiermacher (1768-1834) a hermenêutica é a arte do compreender em geral (*Kunstlehre des Verstehens*). Usa a teoria da Congenialidade (*Kongenialitätslehre*) entre autor e intérprete – para que o intérprete chegue ao pensamento do autor. A razão se estabelece como alicerce único. Para sua perspectiva iluminista, a razão será o universal.

Em Wilhelm Dilthey (1833-1911) a hermenêutica é a arte de compreender expressões da vida deixadas por escrito. Explicar (*erklären*) cabe às ciências da natureza. Compreender (*verstehen*) cabe às ciências do espírito e é o encontro do espírito consigo mesmo. A hermenêutica será o método das ciências humanas. Nesse sentido, todas as ciências humanas seriam hermenêuticas. E como o objeto das ciências humanas é a vida, cabe à hermenêutica buscar no texto o vivido que nele se expressa.

Já em Martin Heidegger (1889-1976) a hermenêutica será a arte do reencontro com o autor. O Ser-aí é constitucionalmente compreensão da existência, como possibilidade, como projetualidade. Há sempre uma pré-compreensão. Para interpretar e gerar nova compreensão é necessário compreender o interpretado, isto é, a compreensão pressupõe sempre uma pré-compreensão. Para ele o ser humano existe hermeneuticamente.

Hans Georg Gadamer (1900-2001) defende a universalidade ontológica do compreender. A historicidade caracteriza o sujeito, o objeto e o compreender – princípio da “história dos efeitos” (*Wirkungsgeschichte*). O texto vem mediado por interpretações sem impedir novas interpretações. Daí a necessidade da “fusão de horizontes” (*Horizontverschmelzung*). O ser que pode ser compreendido é linguagem.

Taylor, por sua vez, retoma os estudos hermenêuticos no intuito de melhor compreender as ciências humanas destituído da perspectiva instrumental da razão e detendo-se, sobretudo, em dois aspectos problemáticos de tal retomada. O primeiro deriva exatamente da necessidade de compreender melhor o que é que se esconde na própria noção de interpretação, uma vez que esta é interpretada como uma tentativa de esclarecer, de dar sentido (*make sense of*) a um objeto de estudo. Para Taylor são três as pré-condições necessárias ao exercício interpretativo: a) a existência de um objeto de que se pode falar em termos de coerência/ausência de coerência, sentido/não sentido; b) a possibilidade de distinguir entre o sentido e sua expressão ou encarnação; c) o nexos necessário com um sujeito ao qual o sentido em questão se revele como tal.

O segundo aspecto problemático, para Taylor, está representado pelo caráter necessariamente circular da operação hermenêutica, isto é, pelo fato de que essa pressupõe sempre um contexto de sentido que não se pode transcender de modo absoluto. Tal limitação, evidentemente, torna árduo o procedimento de verificação da validade de cada interpretação e a própria resolução de um eventual conflito entre interpretações concorrentes. A intuição que subjaz ao paradigma hermenêutico se nos impõe como uma força a que não podemos subtraírnos: com efeito, nós nos reportamos ao universo social em que vivemos numa atitude totalmente análoga à que nos voltamos a um texto, numa dialética de pergunta e resposta, que pressupõe uma pré-compreensão do universo simbólico comum.

Assim, a proposta de Taylor poderia ser definida como um holismo prático-teórico, isto é, uma visão circular em que a natureza eminentemente prática de nosso ser no mundo não exclui que aí desempenhe

um papel importante a reflexão humana, em particular aquele tipo de consciência que se expressa primariamente na linguagem. In: FOSCHIERA, Rogério. *Educar na autenticidade em Charles Taylor*. Revista Educação, Porto Alegre, v. 32, n. 3, set./dez. 2009a, p. 368-370.

² MATTOS, Patrícia. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 43.

³ A filosofia hermenêutica de Taylor possui grande inspiração nos pensamentos de Heidegger e Gadamer. Sobre este último, Bonfim nos diz que “Gadamer é a figura decisiva no desenvolvimento da hermenêutica no século XX. Profundamente influenciado pela filosofia de Martin Heidegger, ele demonstrou, em *Verdade e Método*, a natureza da compreensão humana, e que a linguagem passa a ser vista, após a virada linguística, como meio para a compreensão do indivíduo no mundo, de forma a ser observada como processo de aprendizagem intersubjetivo. Ele se apoia nos ensinamentos de Heidegger, sobre o *Dasein* (ser-aí), isto é, a condição do sujeito se ver imerso em um contexto histórico-linguístico, condição de possibilidade que molda e fornece um *horizonte de sentidos*”. In: BONFIM, Vinícius Silva. *Gadamer e a experiência hermenêutica*. Revista CEJ, Brasília, Ano XIV, n. 49, abr./jun. 2010, p. 77.

⁴ Segundo Taylor, questões como o respeito à vida, à integridade, ao bem-estar e à prosperidade dos outros são exigências sentidas como morais em todas as sociedades humanas, “são intuições morais incomumente profundas, potentes e universais”. In: TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997, p. 17.

⁵ Como destaca Foschiera “o humano, em Taylor, é ontologicamente moral, não se pode conceber o humano fora desse espaço valorativo, trata-se de um limite do concebível para a vida humana”. In: FOSCHIERA, Roberto. *Autenticidade e Antropologia Filosófica em Charles Taylor*. SABERES, Natal – RN, vol. 1, n. 2, maio 2009b, p. 155.

⁶ COSTA, Paolo. *Verso un'ontologia dell'umano: Antropologia filosofica e filosofia política in Charles Taylor*. Milano: Edizioni Unicopli, 2001. 255p.

⁷ FOSCHIERA, Roberto. *Opus Cit.*, 2009b, p. 152.

⁸ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 49.

⁹ SILVA FILHO, José Carlos M. da. *A Repersonalização do Direito Civil a partir do pensamento de Charles Taylor: algumas projeções para os Direitos de Personalidade*. Revista Sequencia, n. 57, p. 299-322, dez. 2008.

¹⁰ TAYLOR, Charles. *Human agency and language: Philosophical papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985a. 294 p. E também: TAYLOR, Charles. *Philosophy and the human sciences: Philosophical papers II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985b. 340 p.

¹¹ MATTOS, Patrícia. *Opus Cit.*, 2006, p. 44.

¹² Taylor se baseia no seguinte escrito: FRANKFURT, Harry G. “Freedom of the Will and the concept of a Person”. In: *Journal of Philosophy*, LXVIII, I, 1971, 5-20, 1971.

¹³ FRANKFOURT *Apud* TAYLOR, 1085a, p. 16.

¹⁴ GIL, Thomas. *A antropologia hermenêutica de Charles Taylor*. Revista Concilium, vol. 2, n. 285, 2000, p. 56-66.

¹⁵ TAYLOR, Charles. “O que é agência humana?” In: Souza, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 9-39.

¹⁶ Taylor comenta que “o modelo de toda explicação e entendimento é a ciência natural advinda da revolução do século XVII. Mas este nos oferece um universo neutro em que não há lugar para o valor intrínseco nem para alvos que apelem a nós. O utilitarismo foi em parte motivado pela aspiração de construir uma ética compatível com a visão científica. Mas na medida em que tem influência sobre a imaginação moderna, mesmo fora das fileiras utilitaristas, essa perspectiva milita em favor da aceitação do modelo apodítico e, portanto, de uma aquiescência quase desesperada ao subjetivismo (Taylor, 2000, p. 51).

¹⁷ Mattos destaca que “o fio condutor do utilitarismo induz ao abandono do contraste qualitativo da linguagem e isso significa abandonar as avaliações fortes da linguagem definidas por contraste” (Mattos, 2006, p. 44). No entanto, para Taylor, acrescenta Mattos, a tentativa utilitária de rejeitar categoricamente as distinções qualitativas é, em si mesma, uma ilusão, pois o que o utilitarismo nem percebe é que ele mesmo adere a um modo de vida, no qual o cálculo e o controle das pulsões são qualidades consideradas

superiores (Mattos, 2006, p. 44). Como nos lembra Heidegger, “toda determinação da essência do homem que pressupõe a interpretação do ente, sem a questão da verdade do ser, e o faz sabendo ou não sabendo, é *Metafísica*”. In: HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Tradução de Pinharanda Gomes. 5 ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1998, p. 41.

¹⁸ Segundo Foschiera, “para Taylor, a pessoa que decide não aceitar as configurações tradicionais que distinguem entre fins superiores e inferiores, mas que prefere fazer cálculos racionais acerca da felicidade constitui-se no ideólogo utilitarista que vive num horizonte moral que não pode ser explicado por sua própria teoria moral. Em termos taylorianos, não se trata apenas de uma explicação fenomenológica como o naturalismo poderia protestar, mas se trata de um exame dos limites do concebível na vida humana, uma explicação de suas *condições transcendentais*” (Foschiera, 2009b, p. 161).

¹⁹ SILVA FILHO, José Carlos M. *Opus Cit.*, 2008, p. 303.

²⁰ MATTOS, Patrícia. *Opus Cit.*, 2006, p. 44.

²¹ MATTOS, Patrícia. *Opus Cit.*, 2006, p. 45.

²² SILVA FILHO, José Carlos M. *Opus Cit.*, 2008, p. 304.

²³ Vale lembrar que, de acordo com Taylor, “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: por exemplo, as práticas de oração e ritual religioso, de disciplina espiritual como membro de uma comunidade cristã, de autoexame na condição de um dos regenerados, da política do consentimento, da vida familiar resultante de casamentos baseados no companheirismo, da nova forma de criar os filhos que se desenvolve a partir do século XVIII, da criação artística sob as demandas da originalidade, da demarcação e defesas da privacidade, dos mercados e contratos, das associações voluntárias, do cultivo e demonstração de sentimentos, da busca do conhecimento científico. Cada uma dessas práticas, e outras, contribuíram um pouco para o conjunto de ideias em desenvolvimento sobre o sujeito e sua condição moral [...]. Houve tensões e oposições entre essas práticas e as ideias que elas veiculam, mas elas ajudaram a construir um espaço comum de compreensão em que nossas ideias atuais do *self* e do bem se desenvolveram (Taylor, 1997, p. 268).

²⁴ MATTOS, Patrícia. *Opus Cit.*, 2006, p. 45.

²⁵ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 84.

²⁶ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 93.

²⁷ SILVA FILHO, José Carlos M. *Opus Cit.* 2008, p. 303 e 304.

²⁸ MOREIRA, Nelson Camatta. *A filosofia política de Charles Taylor e a política constitucional de Pablo Lucas Verdú: pressupostos para a construção do sujeito constitucional*. Revista de Direitos e Garantias Fundamentais - n° 8, 2010, p. 21.

²⁹ MATTOS, Patrícia. *Opus Cit.*, 2006, p. 48.

³⁰ RAGUSO, Fabrizia. *O desafio do multiculturalismo: entre a identidade e o reconhecimento. Uma leitura a partir de Charles Taylor*. Braga: Universidade do Minho. Tese de Doutorado, 2005, p. 140 e 141.

³¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. São Paulo: Vozes, 1998. Col. Pensamento Humano.

³² TAYLOR, Charles. “Responsibility for Self”, in *The Identities of Persons*, Amélie Rorty ed., University of California Press, Berkeley, 1976, pp. 281-99.

³³ Segundo Mattos, “o tema da linguagem é um dos aspectos centrais e nucleares para todo o projeto de fundação filosófica tayloriano, com consequências importantes para a compreensão de suas teses mais polêmicas em todas as áreas” (Mattos, 2006, p. 49).

³⁴ Souza comenta que a adesão ao expressivismo, como resposta ao predominante paradigma naturalista, surge, em Taylor, na verdade, como um protesto, uma reação, “[...] sob a forma de um mal-estar provocado pela razão instrumental e atomismo gerado pela própria institucionalização do ideário de auto-responsabilidade”. In: SOUZA, Jessé. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Ed. UFMG / Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003, p. 110.

³⁵ Como descreve o próprio Taylor: “a concepção da vida humana a que chamei ‘expressivista’, que se desenvolve com Herder e Rousseau entre outros, é em parte reacção a isto (a ‘objectificação do mundo’). É uma rejeição da concepção da vida humana como mera associação externa de elementos sem conexão intrínseca: da *psyche* humana como uma agregação de ‘faculdades’, do homem como um composto de

corpo e espírito, da sociedade como uma concatenação de indivíduos, da acção como a adequação de meios para fins externos, do prazer como consequência meramente contingente de certas acções, do certo e errado como consistindo nas consequências externas das acções, da virtude e do vício como fruto de diferentes encadeamentos de circunstâncias produzindo diferentes redes de associações. O expressivismo volta ao sentido do valor intrínseco de certas acções ou modos de vida, às distinções qualitativas entre o bem e o mal. E estas acções ou modos de vida são vistos cada uma como um todo, como expressões verdadeiras ou distorções do que autenticamente somos. O expressivismo rebela-se contra a dicotomização do homem entre corpo e alma, espírito e natureza, contra a concepção da sociedade como instrumento de indivíduos independentes, contra a visão da natureza como matéria prima para os propósitos humanos (Taylor, 1975, p. 539-540 *Apud* FIGUEIREDO, Lúcia. “A ética da autenticidade, uma narrativa subtil”. In: TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 140). Para vislumbrar a argumentação de Taylor em sua íntegra ver: TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

³⁶ Mattos nos diz que “na nova teoria expressiva de Herder, a linguagem humana é constitutiva, ou seja, implica uma consciência reflexiva que apenas passa a existir através de sua expressão. De certa maneira, segundo Taylor, o que os românticos fizeram foi transportar para os homens o que antes, na visão tradicional, era percebido como função divina” (Mattos, 2006, p. 49).

³⁷ TAYLOR, Charles. “A importância de Herder”. In: TAYLOR, Charles. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 93-114.

³⁸ Araújo aponta que a preocupação sobre a questão da linguagem (e sua expressão) é um tópico que atravessa boa parte da obra tayloriana. No entanto, é a partir dos estudos que o canadiano empreende sobre Hegel que conseguimos localizar mais nitidamente sua preocupação com a questão da ação como expressão humana. Mas é com a emergência da obra *As fontes do Self* que “o problema da expressão torna-se o cerne das inspirações conceituais de Taylor e ganha formas mais definidas” (Araújo, 2004, p. 22). Isso nos é importante, pois, como veremos, o que estamos interessados aqui é em demonstrar que, para Taylor, a expressão da linguagem encontra-se vinculada com a dimensão da realização da identidade do agente social. Por isso o esforço e a tamanha dedicação desse filósofo para compreender e elucidar essa dimensão inescapável do ser humano. Em outro escrito, Araújo nos diz que “a intenção de Taylor é recuperar aquelas fontes culturais e filosóficas vinculadas à expressão das identidades humanas. Daí a importância de Herder para compreendermos que o homem está lançado nas diversas formas de expressão linguística como formas múltiplas da elaboração das identidades humanas”. In: ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *A contribuição de Charles Taylor à autonomia na Modernidade*. Entrevista concedida ao IHU On-Line em maio de 2007, p. 1. Disponível em: www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com...view

³⁹ Como bem comenta Silva Filho, “a concepção expressivista da linguagem, além de indicar o caráter da linguagem como formadora de mundo, também considera o caráter inexoravelmente situado e pragmático da ação humana. Antes que qualquer ação seja empreendida por um indivíduo, ela se acha motivada e sustentada pelo envolvimento do agente. Este envolvimento implica, fundamentalmente, uma incorporação (*embodiement*) na qual estão presentes os sentimentos e os desejos. A reflexão é derivada sempre de um estado inicial de envolvimento no qual todo e qualquer sentido provém de uma experiência pré-reflexiva e encarnada”. O autor ainda acrescenta que “Por mais que se tente assumir o controle e o conhecimento completo dessa esfera pré-reflexiva, não se consegue. O pano de fundo sempre se esquia de um domínio completo, afinal a própria ação voltada para este domínio já se estrutura nele. Seria como, para utilizar uma conhecida imagem, tentar construir o barco ao mesmo tempo em que nele se navega. Por outro lado, os indivíduos não são meros reféns dessa dimensão antecipadora, pois o pano de fundo influencia, motiva e constitui, mas também pode ser mudado” (Silva Filho, 2008, p. 301).

⁴⁰ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 22.

⁴¹ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 24.

⁴² TAYLOR, Charles. *Opus Cit.*, 2000, p. 121.

⁴³ De acordo com Taylor, “as visões expressivistas encontram sua segunda dimensão na natureza como fonte. A vida da razão instrumental carece da força, da profundidade, da vibração, da alegria que decorre de estarmos conectados com o *élan* da natureza. Mas há algo pior. Ela não apenas carece disso; a postura instrumental em relação à natureza constitui um obstáculo à sua obtenção” (Taylor, 1997, p. 491). E mais adiante, Taylor acrescenta que “as teorias expressivistas da natureza como fonte desenvolvem suas

próprias concepções de história e das formas narrativas da vida humana, tanto sobre a maneira em que vida individual se desenrola no sentido da autodescoberta como sobre o modo em que essa vida se encaixa na história humana como um todo” (Taylor, 1997, p. 498). Na verdade, podemos dizer que “o expressivismo romântico surge em protesto contra o ideal iluminista da razão desprendida, instrumental, e as formas de vida moral e social que daí advêm: um hedonismo unidimensional e o atomismo” (Taylor, 1997, p. 529).

⁴⁴ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 25.

⁴⁵ Segundo Taylor, “a importância da ação dialógica na vida humana mostra a profunda impropriedade do sujeito monológico das representações que emerge da tradição epistemológica. Não podemos compreender a vida humana simplesmente em termos de sujeitos individuais que criam representações por aí e respondem aos outros; e não podemos porque grande parte da ação humana só ocorre na medida em que o agente se compreende como parte integrante de um ‘nós’ e como tal se constitui a si mesmo” (Taylor, 2000, p. 188).

⁴⁶ De acordo com Bittencourt, “essa discussão linguística permite Taylor perceber com mais clareza a relação entre bens individuais e bem sociais. As teorias atomistas tenderiam a ressaltar que não existem bens irredutivelmente sociais, uma vez que seria impossível determinar escolhas coletivas, mas apenas particulares. Uma vez que a sociedade é um conjunto de indivíduos, e cada um destes persegue uma concepção de bem própria não obrigatoriamente coincidente com os outros integrantes da sociedade, a única solução cabível seria que cada pessoa, e somente ela, pudesse perseguir suas escolhas. Não haveria espaço, portanto, para bens irredutivelmente sociais uma vez que seria impossível (ou pelo menos improvável) realizar escolhas plenamente compartilhadas por toda uma comunidade”. In: BITTENCOURT, Andre Veiga. *O liberalismo contestado: a crítica da liberdade negativa por Charles Taylor e Quentin Skinner*. Revista *Habitus*, vol. 5, n. 1, ano 2007, p. 8. No entanto, o que as dimensões *langue-parole* permitem perceber é que estas concepções individuais “só podem ser boas de certa maneira, ou satisfatórias ou positivas à sua forma particular, por causa da compreensão do pano de fundo desenvolvido em nossa cultura” (Taylor, 2000, p. 152). Isso significa que a cultura de uma sociedade acaba perpassando, e mesmo justificando, as concepções da boa vida dos cidadãos individuais. Enfim, é a cultura que torna os bens possíveis. A cultura, portanto, não pode ser colocada como bem individual, “ela é ‘pública’ no sentido de que não pode ser obtida por uma pessoa sem que seja garantida a todo um grupo” (Taylor, 2000, p. 153).

⁴⁷ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 23.

⁴⁸ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 26 e 27.

⁴⁹ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 27.

⁵⁰ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 33.

⁵¹ Na introdução de seu *Philosophical Papers II*, Taylor explicita o que teria sido o tema recorrente nos escritos ali reunidos: “Teorias deste tipo [naturalistas] parecem para mim ser terrivelmente implausíveis. Elas levam a uma ciência muito ruim (ou má): ou elas terminam em elaborações textuais óbvias, ou elas fracassam todas juntas em dirigir-se a questões interessantes, ou seus praticantes terminam desperdiçando seus talentos e ingenuidade na tentativa de mostrar que eles podem ao final das contas recapturar o entendimento da vida comum (ou ordinária) em suas manifestas linguagens reducionistas e explanatórias”. In: TAYLOR, Charles. *Opus Cit.*, 1985b.

⁵² Essa questão é discutida no interessante trabalho de: LOSSO, Thiago. *A crítica de Charles Taylor ao naturalismo na ciência política*. Revista de Sociologia e Política, vol. 19, n. 39, junho de 2011, p. 91-101.

⁵³ TAYLOR, Charles. “A política de reconhecimento”. In: TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Piaget, 1998.

⁵⁴ Esta concepção de Taylor, aproxima-se enormemente da concepção desenvolvida por Gadamer, para quem a linguagem “não é somente um dentre muitos dotes atribuídos ao homem que está no mundo, mas serve de base absoluta para que os homens tenham mundo, nela se representa o mundo”. In: GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 571-572. Para apreciar comentários sobre isso é interessante ver o trabalho de: MOREIRA, Nelson Camatta. *Opus Cit.*, 2010, p. 25.

⁵⁵ Heidegger, Martin. *Opus Cit.*, 1998, p. 56.

⁵⁶ Para maiores detalhes ver: GIL, Thomas. *Opus Cit.*, 2000, p. 56-66.

- ⁵⁷ MATTOS, Patrícia. *Opus Cit.*, 2006, p. 47.
- ⁵⁸ MATTOS, Patrícia. *Opus Cit.*, 2006, p. 47.
- ⁵⁹ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 105 e 106.
- ⁶⁰ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 106.
- ⁶¹ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 107.
- ⁶² MATTOS, Patrícia. *Opus Cit.*, 2006, p. 47.
- ⁶³ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 108.
- ⁶⁴ Como destaca 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” (Taylor, 1997, p. 52).
- ⁶⁵ Taylor acrescenta que a noção de *self* é, na verdade, uma ideia multifacetada construída pela modernidade, visto que um *self* é definido “pelas capacidades da razão desprendida – com seus ideais associados de dignidade e liberdade auto-responsáveis –, da auto-exploração e do envolvimento pessoal. Essas capacidades, ou pelo menos as duas primeiras, que exigem uma reflexão radical, são a base de uma certa concepção de interioridade” (Taylor, 1997, p. 273).
- ⁶⁶ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 110.
- ⁶⁷ TAYLOR, Charles. “Self-interpreting animals”. In: *Philosophical papers I*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- ⁶⁸ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 112.
- ⁶⁹ TAYLOR, Charles. *Opus Cit.*, 1995, p. 53.
- ⁷⁰ TAYLOR, 1995, p. 61 *apud* Araújo, 2004, p. 116 e 117.
- ⁷¹ Taylor, 1995, p. 61 *apud* Araújo, 2004, p. 116 e 117.
- ⁷² Por esse motivo que acertadamente, a nosso ver, Araújo comenta que “Taylor, na realidade, esta voltado para compreender o humano naquilo que ele se apresenta como tal. Isto é, como ele é fenomenalmente no mundo das relações no espaço público” (Araújo, 2004, p. 119).
- ⁷³ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 123.
- ⁷⁴ GUALDA, Diego de Lima. *Individualismo Holista: uma articulação crítica do pensamento político de Charles Taylor*. Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2009, p. 298.
- ⁷⁵ GUALDA, Diego de Lima. *Opus Cit.*, 2009, p. 178.
- ⁷⁶ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 133.
- ⁷⁷ BANNELL, Ralph Ings. *Self, linguagem e reflexividade: processos de aprendizagem em Rorty, Habermas e Taylor*. Trabalho apresentado no 1º Seminário Nacional de Filosofia e Educação, UFSM, maio de 2004, p. 1-52.
- ⁷⁸ COSTA, Paolo. *Opus Cit.*, 2001. 255p.
- ⁷⁹ CRISTI, Renato; TRANJAN, J. Ricardo. *Charles Taylor y la democracia republicana*. revista de ciencia política, volumen 30, n. 3, 2010, p. 603.
- ⁸⁰ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 138.
- ⁸¹ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 139.
- ⁸² NEPI, Paolo. *Individui e Persona*, Studium: Roma, 2000.
- ⁸³ SMITH, N. H. *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2002, p. 98.
- ⁸⁴ MATTOS, Patrícia. *Opus Cit.*, 2006, p. 59.
- ⁸⁵ SMITH, N. H. *Strong Hermeneutics: Contingency and Moral Identity*. London: Routledge, 1997.
- ⁸⁶ No entanto, Taylor comenta que o reconhecimento da existência de um horizonte de significado, inerente a toda comunidade humana e que transcenda ao indivíduo, “é autodestruição nos modos da cultura contemporânea que se concentram na autorrealização *em oposição* às demandas da sociedade, ou da natureza, que *bloqueia* a história e os laços de solidariedade. Essas formas autocentradas “narcisistas” são de fato superficiais e banalizadas, são “niveladas e restritas”, como Bloom diz. Mas isso não é porque pertencem à cultura da autenticidade. Antes, porque vão de encontro as suas requisições. Bloquear demandas emanadas além do *self* é precisamente suprimir a condição de significado e, portanto, incorrer em banalização. Na medida em que as pessoas estão procurando um ideal moral aqui, esse autoencarceramento é autoestultificante; destrói a condição na qual o ideal pode ser realizado” (Taylor, 2011, p. 49).

⁸⁷ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 140.

⁸⁸ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 145.

⁸⁹ SILVA FILHO, José Carlos M. *Opus Cit.*, 2008, p. 305.

⁹⁰ TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge University Press, Cambridge 1975.

⁹¹ COSTA, Paolo. *Opus Cit.*, 2001, 255p.

⁹² TAYLOR, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989, p. 42.

⁹³ MERCADO, Juan Andrés. *Charles Taylor: de la autointerpretación a la participación política*. Anuario Filosófico, XXXVI/1, 2003, p. 442.

⁹⁴ De acordo com Taylor, “nossas concepções modernas de razão prática são moldadas – e eu poderia dizer distorcidas – pelo peso do ceticismo moral. Mesmo concepções que pretendem não fornecer nenhuma base ao ceticismo muitas vezes tomaram forma e fim de melhor resistir-lhe, ou de lhe fazer o mínimo de concessões. Nisso a razão prática se alinha com uma característica pervasiva da moderna cultura intelectual, que podemos nomear como a primazia do epistemológico: a tendência de pensar a questão do que algo é em termos da questão de como ele é conhecido” (Taylor, 2000, p. 47).

⁹⁵ ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*, Princeton University Press, Princeton, 2004.

⁹⁶ Segundo Taylor, a razão moderna possui duas características que, na verdade, se complementam. A primeira “é o fato da concepção moderna, a partir de Descartes, concentrar-se no procedimento. A razão não é a faculdade nossa que nos conecta com uma ordem de coisas do universo que possa ser considerado por si só acional. Ela é antes a faculdade mediante a qual pensamos adequadamente. Em seu emprego teórico, a razão serve para construir um quadro do mundo”. A segunda característica “trata-se daquilo que Nagel denomina ‘objetividade’. Nosso pensamento é objetivo quando das distorções e perspectivas paroquiais de nosso tipo de subjetividade e apreende o mundo tal como é” (Taylor, 2000, p. 76 e 77).

⁹⁷ A crítica de Taylor nos diz: “eis uma fonte do ceticismo e do subjetivismo modernos tão poderosos quanto o naturalismo, fonte que tende a operar em estrita conjunção com ele: a crença de uma moralidade crítica descarta por sua própria natureza a modalidade da *ad hominem* de razão prática. O naturalismo e a atitude crítica tendem, juntos, a nos obrigar a reconhecer o modelo apodítico como exclusivo. As evidentes limitações graves de que este padece diante do desacordo ético impele então a uma aceitação semidesesperada e semicomplacente de um subjetivismo ético equívoco (Taylor, 2000, p. 54).

⁹⁸ FOSCHIERA, Rogério. *Autenticidade e transcendência em Charles Taylor*. Revista REB – Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 72, n. 285, janeiro de 2012, p. 50-75.

⁹⁹ FOSCHIERA, Rogério. *Opus Cit.*, 2012, p. 54 e 55.

¹⁰⁰ ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Opus Cit.*, 2004, p. 161.

¹⁰¹ É interessante lembrar que, para Taylor, o raciocínio moral prático é um raciocínio em termos de transições. Ele visa estabelecer não uma alguma posição que seja absoluta e inquestionavelmente correta, mas que alguma posição seja considerada superior à outra. Na sua obra *As Fontes do Self*, Taylor nos diz que uma prática é uma complexa combinação de elementos normativos, geralmente pré-teóricos, de formulações explícitas e, finalmente, de hábitos corpóreos, disposições irrefletidas de comportamentos desta ou daquela maneira. In: TAYLOR, Charles. *Opus Cit.*, 1997, p. 266-270.

¹⁰² TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações Editora, 2011, 127 p. Col. Abertura Cultural.

¹⁰³ Taylor nos diz, citando literalmente Rousseau, que o “o sentimento da existência desprovido de qualquer outro afeto é por si só um sentimento precioso de contentamento e de paz que bastaria para tornar esta existência querida e doce para quem soubesse afastar de si todas as impressões sensuais e terrestres que vêm sempre nos distrair e perturbar a sua doçura. Mas a maioria dos homens agitados por paixões contínuas conhece pouco este estado, e como só o experimentamos imperfeitamente durante alguns instantes, só guarda uma ideia obscura e confusa que não lhes faz sentir o seu encanto” (*Les Rêveries Du Promeneur Solitaire*, V^{ème} Promenade. In: *Oeuvres Complètes*, v. 1, Paris, Gallimard, 1959, p. 1047, *Apud* TAYLOR. *Opus Cit.*, 2011, p. 37, nota 2). No capítulo anterior já tivemos a oportunidade de falar sobre isso. Para maiores esclarecimentos ver a parte intitulada de *O Ideal da Autenticidade: as contribuições de Rousseau e Herder*.

¹⁰⁴ Antes de mais nada, conforme aponta Chelo, os três mal-estares dos quais fala Taylor, não são tendências possíveis de um entendimento determinístico. Sendo experienciados como perda ou declínio, à

luz da articulação da ética da autenticidade elas são perspectivas como um elemento de tensão na sociedade e cultura atuais. Sem indicarem um processo irreversível de decadência ou declínio, eles são entendidos, isso sim, como um momento de negatividade no processo de realização do ideal de autenticidade. Não são fenômenos com uma substancialidade própria, mas indicadores de uma deficiência na concretização das exigências impostas por um ideal moral ainda não realizado. In CHELO, Hugo. “As Três Maleitas da Modernidade”. In: TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 161.

¹⁰⁵ RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Ética na filosofia de Charles Taylor*. Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia Faculdade Católica de Pouso Alegre, vol. 04, n. 09 - Ano 2012, p. 25-40.

¹⁰⁶ CHELO, Hugo. *Opus Cit.*, 2009, p. 167.

¹⁰⁷ CHELO, Hugo. *Opus Cit.*, 2009, p. 169.

¹⁰⁸ CHELO, Hugo. *Opus Cit.*, 2009, p. 174.

¹⁰⁹ Para se referir a essa expressão – *perda da liberdade* – Taylor analisa a noção weberiana da “jaula de ferro”. Com esta expressão Max Weber pretendia dizer-nos que a sociedade moderna e as suas principais instituições e mecanismos burocráticos tendem, de fato, a inclinar os homens em direção a um tipo de autocompreensão e conduta atomista e instrumentalista, e isso “tanto por ser difícil resistir à sua influência em certas circunstâncias, como por se criar a convicção de que são padrões dados como assentes” (Taylor, 2009, p. 175). No entanto, a interpretação de Taylor ao utilizar a expressão “perda da liberdade” visa explicitar a noção de fragmentação social e a dificuldade de estruturação e condução de projetos comuns que, atualmente, são experienciados pelos sujeitos na contemporaneidade.

¹¹⁰ Segundo Taylor, essa posição é bastante comum nos dias de hoje. De uma maneira geral ela “reflete o que poderíamos chamar de individualismo de autorrealização, o qual é amplamente disseminado em nossos dias e adquiriu força especialmente nas sociedades ocidentais a partir dos anos 1960. Ele foi selecionado e discutido em outros livros influentes: *The Cultural Contradictions of Capitalism*, de Daniel Bell; *The Culture of Narcissism* e *The Minimal Self*, de Christopher Lasch; e *A Era do Vazio*, de Gilles Lipovestky” (Taylor, 2011, p. 24).

¹¹¹ Cabe destacar que, segundo argumenta Vaz, a categoria da realização permite-nos pensar a síntese dinâmica entre as categoria do *ser-em-si* da estrutura (corpo, psiquismo, espírito) e as do *ser-para-o-outro* da relação (objetividade, intersubjetividade, transcendência), ambas configuradoras de *essência* do homem. Além disso, essa categoria ajuda-nos a compreender melhor o domínio da *existência*, já que o homem se realiza no desenvolvimento de sua práxis ética dentro da comunidade. A autorrealização do homem, portanto, é uma “forma oriunda da dialética do mesmo (*autós*) e do outro (*éteron*), ela não é senão a efetivação existencial do paradoxo segundo o qual o homem se torna *ele mesmo* (ipse) na sua abertura constitutiva ao outro (*alius vel aliud*)”. In: VAZ, Henrique Claudio de Lima. *Antropologia Filosófica II*, São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 145. Assim, enquanto aberto à infinitude do Ser, o homem é um ser constitutivamente *ético* e essa *eticidade* é ou deve ser o primeiro predicado da sua unidade existencialmente em devir – ou do imperativo da sua autorrealização.

¹¹² TAYLOR, Charles (org.) “Why Do Nations Have to Become States?”. In: *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: MacGill-Queen’s University Press, 1993.

¹¹³ Segundo Taylor, com a utilização do termo ideal moral ele quer dizer “um quadro de como seria um modo de vida melhor ou mais elevado, onde ‘melhor’ e ‘mais elevado’ são definidos não em relação ao que possamos desejar ou precisar, mas sim oferecer um padrão do que devemos desejar” (Taylor, 2011, p. 25).

¹¹⁴ BITTENCOURT, Andre Veiga. *O liberalismo contestado: a crítica da liberdade negativa por Charles Taylor e Quentin Skinner*. Revista Habitus, vol. 5, n. 1, 2007, p. 10.

¹¹⁵ TAYLOR, Charles. “What’s wrong with negative liberty”. In: RYAN, A (Org.): *The idea of freedom: essays in honour of Isaiah Berlin*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

¹¹⁶ Para Taylor, a ontologização da perspectiva desprendida da razão na modernidade “lhe conferiu o estatuto de parte da própria constituição da mente, relegando as distorções à periferia, como resultado de erro, da desatenção, ou de simples lapso; ou então como traço pertinente apenas aos dados brutos assimilados pré-processados, distante dos procedimentos de processamento *per se*” (Taylor, 2000, p. 78).

¹¹⁷ RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Opus Cit.*, 2012, p. 35.

- ¹¹⁸ OLIVEIRA, Isabel de Assis R. de. *O mal-estar contemporâneo na perspectiva de Charles Taylor*. RVCS – Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 21, n. 60, fevereiro de 2006, p. 135.
- ¹¹⁹ SMITH, N. H. *Opus Cit.*, 2002, p. 147.
- ¹²⁰ MENDONÇA, Ricardo Fabrino. *Dimensão intersubjetiva da auto-realização: em defesa da teoria do reconhecimento*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 24, n. 70, p. 144.
- ¹²¹ LÓIA, Luís. “A exigência do reconhecimento”. In: TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 185-209.
- ¹²² THOMPSON, Simon. *The political theory of recognition: a critical introduction*. Cambridge, UK/Malden, MA, Polity, 2006, p. 48.
- ¹²³ MEAD, George Herbert. *Mind self and society from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago, University of Chicago, 1934, p. 286.
- ¹²⁴ MEAD, George Herbert. *Opus Cit.*, 1934, p. 309.
- ¹²⁵ LÓIA, Luís. *Opus Cit.*, 2009, p. 198.
- ¹²⁶ FOSCHIERA, Rogério. *Opus Cit.*, 2009b, p. 164.
- ¹²⁷ MENDONÇA, Ricardo Fabrino. *Opus Cit.*, 2009, p. 151.
- ¹²⁸ LÓIA, Luís. *Opus Cit.*, 2009, p. 202.
- ¹²⁹ LÓIA, Luís. *Opus Cit.*, 2009, p. 203.
- ¹³⁰ RAGUSO, Fabrizia. *Opus Cit.*, 2005, p. 114.
- ¹³¹ Foschiera comenta que “a ética da autenticidade, filha do período romântico, é desde o começo, crítica com a racionalidade não comprometida e com um atomismo que não reconhecia os laços da comunidade. Como já dissemos, Taylor argumenta que essa proposta ética está liga-se também à noção de *originalidade*, segundo a qual cada um de nós tem uma forma original de ser humano. Taylor valoriza a formulação de Herder para quem cada homem tem sua própria medida e, ao mesmo tempo, uma voz própria de todos os seus sentimentos com respeito aos demais” (Foschiera, 2009a, p. 366).
- ¹³² VENTURI JR., Gustavo. *Democracia e autonomia moral. Universalismo moral e relativismo ético em teorias normativas da democracia*. Tese (Doutorado) – Programa de Pós- Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- ¹³³ BARBOZA FILHO, Rubem. *Sentimento de democracia*. Lua Nova. São Paulo, n. 59, 2003.
- ¹³⁴ BARBOZA FILHO, Rubem. *Opus Cit.*, 2003, p. 16.
- ¹³⁵ OLIVEIRA, Isabel de Assis R. de. *Opus Cit.*, 2006, p. 137.
- ¹³⁶ SILVA FILHO, José Carlos M. *Opus Cit.*, 2008, p. 307.
- ¹³⁷ RAGUSO, Fabrizia. *Opus Cit.*, 2005, p. 142.
- ¹³⁸ RAGUSO, Fabrizia. *Opus Cit.*, 2005, p. 148.
- ¹³⁹ No entanto, o filósofo canadense não negligencia o fato de que “a autenticidade é uma faceta do individualismo moderno e uma característica de todas as formas de individualismo, que não apenas enfatizam a liberdade do indivíduo, mas também propõem modelos de sociedade”. (Taylor, 2011, p. 52).
- ¹⁴⁰ FIGUEIREDO, Lúcia. “A ética da autenticidade, uma narrativa subtil”. In: TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 137-151. Vale dizer, *A Ética da Autenticidade* é, para Figueiredo, uma súplica da investigação anterior de Taylor, caracterizada pela clareza argumentativa e de linguagem. Constitui simultaneamente uma interpretação à razão, à liberdade e à ação do leitor, tanto do erudito como do leitor medianamente culto, o que revela o talento simplificador e comunicativo do autor, posto ao serviço da responsabilidade que assume como ser humano e como cidadão (Figueiredo, 2009, p. 142).
- ¹⁴¹ FIGUEIREDO, Lúcia. *Opus Cit.*, 2009, p. 149.
- ¹⁴² CHELO, Hugo. *Opus Cit.*, 2009, p. 165.
- ¹⁴³ CHELO, Hugo. *Opus Cit.*, 2009, p. 166.
- ¹⁴⁴ SORIANO, Ramón. *Interculturalismo: entre liberalismo y comunitarismo*. Córdoba: Editorial Almuzara, 2004.
- ¹⁴⁵ TEIXEIRA, Joaquim de Sousa. “Ética da autenticidade”. In: TAYLOR, Charles. *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 214.

CONCLUSÃO

Após realizarmos esta pesquisa, percebemos que uma das qualidades de Taylor é, enquanto filósofo, a sua capacidade de manter um constante diálogo com todo o corpo das ciências humanas, desde a história até a psicologia. Neste sentido, pode-se dizer que Taylor possui a habilidade de abordar os problemas, mesmo aqueles que aparentemente mostram-se distantes uns dos outros, e torná-lo próximos de nós. Entretanto, ele não faz isso justapondo ou enumerando os problemas simplesmente, mas de uma forma que estes mostrem-se imbricados um no outro de tal forma que passam a compor um grande painel que dota de sentido a existência do homem moderno. Vale dizer, como já abordado ao longo do trabalho, a investigação filosófica de Taylor se centra em problemas como: a identidade e o reconhecimento; o individualismo, o modo de subjetivação dos sujeitos na cultura moderna e a autorrealização; a liberdade e os autogovernos políticos; o ser-no-mundo e os horizontes de sentido; a racionalidade moderna e o expressivismo.

Com este espectro investigativo, Taylor está interessado em esboçar uma teoria ético-política que responda aos desafios contemporâneos, especialmente os relativos à exclusão das minorias culturais nas sociedades. Mas é preciso lembrar que Taylor não possui a pretensão de abarcar cada conflito da atualidade em sua completa totalidade, visto que há muitas coisas que escapam a uma tentativa de expressão generalizada, isto é, muitas situações gerais, pela própria condição do mundo da vida (*Lebenswelt*), tem que ser adaptadas às situações particulares, ligadas a um determinado contexto e fase histórica, política, ética e social. Por isso, uma única fonte de saber, método ou teoria, jamais consegue esgotar a realidade na qual o homem se situa.

Como vimos, a análise de Taylor é de natureza genealógica. Ocorre, porém, que, enquanto um método proveniente da matriz nietzschiana – que ficou célebre, como se sabe, com as obras de Michel Foucault – a genealogia assume uma atitude de desmascaramento, ou seja, procura sempre desvelar o que há de prosaico, de banal e de sem sentido por trás das configurações morais e epistemológicas. No entanto, Taylor utiliza este método ao contrário, por assim dizer. O método genealógico, nas mãos de Foucault, é uma recusa da ideia de origem, de início e de continuidade dos fenômenos sócio-históricos; nas mãos de Taylor, é uma pesquisa sobre a relação dos sujeitos com a realidade que os transcende e que confere sentido à existência.

Ora, não há dúvida que o arcabouço teórico herdado de Hegel contribuiu enormemente para o desenvolvimento e sustentação argumentativa de muitos pressupostos construídos pelo filósofo canadense. No entanto, como vimos, as bases filosóficas do pensamento de Taylor é vasta e dotada de grande riqueza conceitual. Demostramos que este pensador se mantém continuamente integrado às reflexões de autores da antiguidade clássica, como Aristóteles, até autores modernos, como Herder, e também com autores contemporâneos de grande envergadura filosófica, como Heidegger, Wittgenstein, Merleau-Ponty e George Mead, somente para citar alguns.

Por esse motivo, não é tarefa fácil apresentar, num trabalho tão restrito como este, o esforço e a dedicação de Taylor para traçar uma genealogia positiva do homem moderno, bem como uma política de reconhecimento e uma ética da autenticidade que possam assumir aspectos basilares para a conduta e resolução dos impasses dos indivíduos contemporâneos que se veem imersos em sociedades cada vez mais dinâmicas, fragmentadas e multiculturais.

De maneira geral, as sociedades e comunidades multiculturais defendem a liberdade e a igualdade para todos. E fazem isso embasando-se numa perspectiva que leva em consideração o respeito mútuo pelas diferenças culturais, políticas e intelectuais que não ultrapassem os limites do bom-senso. O respeito mútuo implica, por sua vez, a vontade e capacidade generalizadas de conciliar os nossos desentendimentos, de defendê-los perante aqueles de quem discordamos, de discernirmos entre divergência respeitável e desrespeitável, e de nos abirmos e sermos receptivos às mudanças quando precedidas de crítica bem fundamentada. É nessa direção que caminha a reflexão de Taylor. Quer dizer, a sua visão declaradamente ontológica assenta na sua posição hermenêutico/fenomenológica a partir da qual só podemos compreender o *humano* na perspectiva da experiência vivida, ou seja, tudo o que diz respeito ao que é central para a construção de nós mesmos tem que, em alguma medida, conferir um sentido significativo para a nossa vida. Vale dizer, a filosofia de Taylor lança luzes sobre o caminho que devemos trilhar em busca de respostas às questões que, cotidianamente, nos são postas pelos modos de vida que a contemporaneidade nos impele a ter e a consumir enquanto sujeitos.

Vemos que toda a obra de Taylor, a partir dos seus primeiros escritos, está marcada pela tentativa de desmascarar os limites da antropologia empirista. De fato, é de sua profunda convicção que as ciências do homem não podem fundamentar-se no modelo naturalista das ciências exatas, visto que a pessoa, o ser humano, transcende e

supera as categorias objetificantes das ciências naturais, baseadas fundamentalmente no ideal da objetividade, da observação e sobre a comensurabilidade dos fenômenos. Para Taylor, fazer ciência do homem significa muito mais do que isso; quer dizer, primeiramente, é necessário que haja interpretação da ação humana e isto não pode prescindir das motivações do próprio sujeito, bem como de sua própria capacidade de autointerpretação.

Para Taylor, a única maneira efetiva de combater a fragmentação, o atomismo e os modos instrumentalistas que encontram-se arraigados nas sociedades contemporâneas (incluindo o mercado e o Estado burocrático), é formar propósitos comuns entre os indivíduos, isto é, formar propósitos mediante os quais os sujeitos percebam-se interligados e mobilizados; e isso no intuito de alcançar objetivos comuns a todos os membros da comunidade. Para o filósofo canadense, isso só é possível mediante ações democráticas coletivas que não nos permitam perder a capacidade de construir maiorias politicamente efetivas. Dessa maneira, uma saída para a fragmentação pode ser a efetivação de ações comuns bem-sucedidas que tragam um senso de fortalecimento político e também de identificação dos cidadãos para com a comunidade da qual eles fazem parte.

Neste contexto, o papel essencial da noção de reconhecimento não só apresenta-se como fundamento da vida humana em sociedade, mas, ao mesmo tempo, também reconstrói essa categoria (do reconhecimento intersubjetivo) de forma pessoal e original na dimensão filosófica dos seus pressupostos de validade, visto que Taylor propõe a construção de uma nova antropologia filosófica (assim como de uma ética que a sustente), e vislumbra a fundação das ciências humanas na perspectiva de uma ontologia hermenêutica.

Daí a importância do pensamento hegeliano para a sua reflexão, pois ao retornar a Hegel, Taylor pretende construir uma compreensão sobre a natureza da ação ou, mais precisamente, a natureza da ação humana no espaço de convívio entre os grupos culturais. Assim, o empreendimento de Taylor é analisar hermeneuticamente as teorias e manifestações culturais que auxiliaram na construção da identidade moderna para diagnosticar as suas influências na estrutura das ações humanas, como configurações morais que ocupam (e atuam no) espaço político. Para Taylor, vale ressaltar, os homens são agentes corporificados que vivem em condições dialógicas e habitam o tempo de uma forma especificamente humana. Neste sentido, os homens possuem a capacidade

de conferir sentido às suas vidas mediante uma história que liga o passado do qual vieram com o futuro, ou seja, com os projetos de vida que estão ainda por realizar-se.

Contudo, Taylor não negligencia o fato que o subjetivismo e o liberalismo neutro adquiriram uma força preponderante em muitas culturas ocidentais, exercendo, via de regra, grande influência no pensamento filosófico, bem como intensificando a sensação de que os problemas da contemporaneidade não podem ser discutidos de maneira racional. Mas a proposta de Taylor surge como uma interessante tentativa de superar esses desafios, inclusive no que diz respeito à consolidação de uma ética que consiga, efetivamente, orientar a existências das pessoas e que respeite a singularidades de cada indivíduo, grupo ou nação. Segundo Taylor, a ética da autenticidade, tal como ele a concebe, pode contribuir enormemente para isso.

Como vimos, a filosofia ético-política de Taylor está orientada no sentido de explicitar uma fundamentação ontológica para a existência humana. Se o dilema central da cultura moderna está na perda de horizontes de valores transcendentais, compartilhados e experimentados objetivamente. E se o limite maior da nossa cultura contemporânea é o individualismo, que nos ata e limita como uma prisão invisível, a solução que Taylor propõe pode ser definida como uma espécie de hermenêutica salvadora das ligações comunitárias, nas quais estava, originalmente, depositado o ideal da autenticidade. A autorrealização autêntica, capaz de promover integralmente o ser humano, não pode prescindir dos horizontes de valor comunitários, subentendidos na intrínseca natureza dialógica e relacional do ser humano.

Poderíamos dizer, assim, que Taylor redescobre a atualidade do problema ontológico e o reveste de sentidos mais significativos para nós. Ele realiza uma *ontologia do ser humano*, que reafirma, contra qualquer descentralização pós-moderna, a centralidade dos sujeitos, que trazem consigo da modernidade uma identidade dividida e cheia de tensões submersas.

Por fim, caber-nos-ia perguntar se a política de reconhecimento de Taylor, atrelada a uma ética da autenticidade, seria de fato capaz de dar conta dos problemas que a contemporaneidade nos apresenta; ou se, via de regra, ser-nos-ia necessário também pensar, conjuntamente com o ideal de autenticidade, os pressupostos de uma ética da alteridade. Vale dizer, em última instância fica a pergunta: qual é o limite da política e da ética tayloriana? Haveria uma ingenuidade otimista em sua filosofia? Sua proposta não é idealista em excesso? Essas são perguntas que nos ficam e que não são passíveis de resposta neste trabalho. Mas acreditamos que o fato de Taylor ser um autor

que influenciou uma variedade de dimensões das ciências humanas – visto que seus estudos tematizaram assuntos diversos e colaboraram para o desenvolvimento de várias disciplinas acadêmicas, talvez nos seja um indício da validade do seu pensamento e nos sirva de poderoso incentivo para que realizemos pesquisas vindouras sobre a obra desse filósofo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Charles Taylor

TAYLOR, Charles. *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

_____. *Philosophical papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985a.

_____. *Philosophical papers II*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985b.

_____. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, 1989.

_____. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____; et al. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Piaget, 1998.

_____. *Argumentos Filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

_____. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *A Ética da Autenticidade*. Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. *Imaginários Sociais Modernos*. Lisboa: Editora Texto & Grafia, 2010.

_____. *Uma Era Secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010.

_____. *A Ética da Autenticidade*. São Paulo: Realizações Editora, 2011, 127 p. Col. Abertura Cultural.

Artigos de Taylor

TAYLOR, Charles. "Responsibility for Self". In *The Identities of Persons*, Amélie Rorty ed., University of California Press, Berkeley, 1976, pp. 281-99.

_____. "What's wrong with negative liberty". In RYAN, A (Org.): *The idea of freedom: essays in honour of Isaiah Berlin*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

_____. “Why Do Nations Have to Become States?”. In: *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*, ed. Guy Laforest, Montreal e Kingston: MacGill-Queen’s University Press, 1993.

_____. “Living with Difference”. In: *Debating Democracy’s Discontent: Essays on American Politics, Law and Public Philosophy*, editado por Anita L. Allen & Milton C. Reagan Jr. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 212-226.

_____. “O que é agência humana?” In: Souza, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 9-39.

Bibliografia Secundária

ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

AFONSO, Maria Lúcia M. (Org.) *Oficinas em dinâmica de grupo: um método de intervenção psicossocial*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2006.

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010. Coleção folha: livros que mudaram o mundo, v.12.

ALLAN, D. J. *A filosofia de Aristóteles*. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção ‘Os Pensadores’.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. Vol. I , II e II. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2010. Trad. de Nestor Silveira. Coleção Folha: livros que mudaram o mundo, vol. 11.

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BAUMAN, Z. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços afetivos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

_____. *Legisladores e intérpretes: sobre modernidade, pós-modernidade e intelectuais*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BERGSON, Henri. *As duas fontes da moral e da religião*. Coimbra: Almedina, 2005. Tradução: Miguel Serras Pereira.

BERLIN, Isaiah. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília: Editora da UnB, 1981.

BRONFEN, Elisabeth; MARIUS, Benjamin; STEFFEN, Therese (orgs.). *Hybride Kulturen: Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismus debatte*. Tübingen: Stauffenburg Verlag, 1997.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008. Coleção Aldus, n. 18.

CAMACHO, Modesto Santos. *Ética y filosofía analítica: estudio histórico-crítico*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1975.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

COMPARATO, Fábio Konder. *Ética, Moral e Religião no Mundo Moderno*. São Paulo: Companhia da Letras, 2006.

CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo: Loyola, 2004.

CORTINA, A. “Ciudadanía Intercultural”. In CONILL, J. (Coord.). *Glosario para una sociedad intercultural*. Valencia: Bancaja, 2002.

COSTA, Paolo. *Verso un'ontologia dell'umano: Antropologia filosofica e filosofia política in Charles Taylor*. Milano: Edizioni Unicopli, 2001.

COSTA, S.; WERLE, D. L. “Reconhecer as diferenças: liberais, comunitários e as relações raciais no Brasil”. In: SCHERER WARREN, I. et al. *Cidadania e multiculturalismo: a teoria social no Brasil contemporâneo*. Florianópolis/Lisboa: Editora da UFSC/Socius, 2000, p. 82-116.

DEJOURS, C. *A banalização da injustiça social*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1999. 2 ed.

DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Hemus Editora, 1978.

DEWEY, John. “Creative Democracy – The Task Before Us”. In: *Later Works of John Dewey, 1925-1935*, Ed. Jo Ann Boydston, Southern Illinois University Press, 1988.

DUARTE, Eduardo Manuel; SMITH, Stacy (orgs.). *Foundational perspectives in multicultural education*. United States, Allyn & Bacon, 1999.

DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *O direito da liberdade: a leitura moral da constituição norte-americana*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

FRASER, Nancy. *Justice Interruptus – critical reflection son the ‘postsocialist’ condition*, London, Routledge, 1997.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

GALEOTTI, Anna E. *Toleration as recognition*. Cambridge/Nova York, Cambridge University Press, 2002.

GLOCK, Hans-Johann. *O que é filosofia analítica?* Porto Alegre: Penso, 2011.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005. 10ª ed.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma perspectiva sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Die germanische Welt*. Ed. G. Lasson. Leipzig, 1920.

_____. *Phänomenologie des Geistes*. Ed. G. Lasson. Hamburg, 1952.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Ed. J. Hoffmeister. Hamburg, 1955. Ou *Hegel Philosoph of Right*. Trad. T. M. Knox. Oxford, 1942.

_____. *Die Vernunft in der Geschichte*. Ed. J. Hoffmeister. Hamburg, 1955.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1995, vol. III.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Vozes, 2008. 5ª ed.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *Carta sobre o humanismo*. Tradução de Pinharanda Gomes. 5. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1998.

HERDER. J. G. *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Buenos Aires, s/d.

_____. *Zur Philosophie der Geschichte: Ideen Zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Berlin: Aufbau, 1952.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo, Editora 34, 2003.

INWOOD. Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Col. Dicionários de Filósofos.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1979. Trad. de Artur M. Parreira.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Edições Loyola, 1991. Trad. de Marcelo Pimenta Marques. Coleção Filosofia.

MATTOS, Patrícia. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2006.

MEAD, George Herbert. *Mind self and society from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: University of Chicago, 1934.

NAGEL, Thomas. *The possibility of altruism*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

NEPI, Paolo. *Individui e Persona*, Studium: Roma, 2000.

OLIVEIRA, M. A. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

PINTO, Paulo Roberto Margutti et. al. *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: UFMG, 1998. Coleção Humanitas.

PLATÃO. Diálogos I: *Teeteto (ou Do conhecimento); Sofista (ou Do ser); Protágoras (ou Sofistas)*. São Paulo: Edipro, 2007. Clássicos Edipro.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Ática, 2000.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. Coleção estudos vazianos.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Obras políticas: Discurso sobre as ciências e as artes; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Da economia política; Carta a D'Alembert sobre os espetáculos*. Rio de Janeiro: Globo, 1958.

ROVIGHI, S. V. *História da Filosofia Moderna: da revolução científica a Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. 3 ed.

ROSENFELD, D. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo, Loyola, 1995.

SCANLON, T. M. *What we owe to each other*. Harvard University Press, 2000.

SEMPRINI, A. *Multiculturalismo*. Tradução de Laureano Pelegrin. Bauru: EDUSC, 1999.

SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

SMITH, Nicholas H. *Strong Hermeneutics: Contingency and Moral Identity*. London: Routledge, 1997.

_____. *Charles Taylor: Meaning Moral sand Modernity*, Cambridge: Polity, 2002.

SORIANO, Ramón. *Interculturalismo: entre liberalismo y comunitarismo*. Córdoba: Editorial Almuzara, 2004.

SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Ed. UnB, 2000.

_____. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

THOMPSON, Simon. *The political theory of recognition: a critical introduction*. Cambridge, UK/Malden, MA, Polity, 2006.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre ética*. Petrópolis, Vozes, 2000.

VATTIMO, Gianni. *En torno a la postmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 2003.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Ontologia e História*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

_____. *Antropologia Filosófica II*, São Paulo: Edições Loyola, 1992.

_____. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

YÚDICE, George. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

ZINGANO, Marco (org.) *Sobre a Metafísica de Aristóteles*. Odysseus Editora Ltda., 2005.

Artigos Complementares

ARAÚJO, Paulo Roberto Monteiro de. *A contribuição de Charles Taylor à autonomia na Modernidade*. Entrevista concedida ao IHU On-Line, 2007, p. 1 a 5.

BANNELL, Ralph Ings. *Self, linguagem e reflexividade: processos de aprendizagem em Rorty, Habermas e Taylor*. Trabalho apresentado no 1º Seminário Nacional de Filosofia e Educação, UFSM, maio de 2004, p. 1-52.

BARBOZA FILHO, Rubem. *Sentimento de democracia*. Lua Nova. São Paulo, n. 59, 2003.

BITTENCOURT, Andre Veiga. *O liberalismo contestado: a crítica da liberdade negativa por Charles Taylor e Quentin Skinner*. Revista Habitus, Vol. 5, nº 1, 2007, p. 5-16.

BONFIM, Vinícius Silva. *Gadamer e a experiência Hermenêutica*. Revista CEJ, Brasília, Ano XIV, n. 49, p. 76-82, abr./jun. 2010.

CÁMARA, I. S. *Integración o Multiculturalismo, Persona y Derecho*, n. 49, Navarra: Universidad de Navarra, 2003, p.163-183.

CONSTANT, Benjamin. *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* [online] Disponível em: http://www.puc.cl/historia/vinculos/2006/vatter_revoluciones.pdf. Arquivo capturado em 2 de maio de 2012.

CRISTI, Renato; TRANJAN, Ricardo J. *Charles Taylor y la democracia republicana*. Revista de ciencia política / volumen 30, nº 3, 2010, p. 599-617.

DE ANGELIS, Ercole. “L’identità mediata fra distacco ed espressione oltre l’immagine decentrata del sé. L’antropologia realistica di Charles Taylor”. In *Fenomenologia e Società*, 1-2/1996, 91-99.

FRANKFURT, Harry G. “Freedom of the Will and the concept of a Person”. In *Journal of Philosophy*, LXVIII, I, 1971, 5-20, 1971.

FORNASIER, Mateus de Oliveira. *Cultura e justiça no pensamento de Taylor e Kymlicka: sobre a necessidade de uma construção pluralista de justiça através do interculturalismo*. 2010, p. 1-30.

FOSCHIERA, Rogério. *Educar na autenticidade em Charles Taylor*. Revista Educação, Porto Alegre, v. 32, n. 3, set./dez. 2009a, p. 365-374.

_____. *Autenticidade e Antropologia Filosófica em Charles Taylor*. SABERES, Natal – RN, v. 1, n.2, maio 2009b, p. 152-165.

_____. *Autenticidade e transcendência em Charles Taylor*. Revista REB – Revista Eclesiástica Brasileira, vol. 72, n. 285, janeiro de 2012, p. 50-75.

GIACÓIA JÚNIOR, O. *O niilismo e a lógica da catástrofe – para um diagnóstico nietzscheano da modernidade*. Filosofia Unisinos, São Leopoldo, RS, v. 2, n.2, s/d.

GIL, Thomas. *A antropologia hermenêutica de Charles Taylor*. Revista Concilium, vol. 2, n. 285, 2000, p. 56-66.

GOMES, Vera Cândida Pinto Gomes. *Da cidadania igual aos direitos multiculturais*. CIAR – Centro de Investigação e Análise em Relações Internacionais, 2008, p. 1-12.

HONNETH, Axel. “L’antropologia filosófica di Charles Taylor” in *Fenomenologia e Società*, 1-2/1996, 25-41.

KERVÉGAN, Jean-François. *Haveria uma vida ética?* Revista Dois Pontos, Curitiba, São Carlos, v. 3, n. 1, abril, 2006.

LOSSO, Thiago. *A crítica de Charles Taylor ao naturalismo na ciência política*. Revista de Sociologia e Política, vol. 19, n. 39, junho de 2011, p. 91-101.

MARQUES, Alexandre Bacelar. *Charles Taylor e a genealogia da espiritualidade moderna*. Revista dEsEnrEdoS, ISSN 2175-3903, ano I, nº 2, Teresina – Piauí, setembro/outubro de 2009.

_____. *Charles Taylor: A Secular Age*. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, v. 29(2), p. 220-237, 2009.

MATTOS, Patrícia. “O reconhecimento social e sua redução filosófica em Charles Taylor”. In Souza, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 41-53.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. *Dimensão intersubjetiva da auto-realização: em defesa da teoria do reconhecimento*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 24, nº 70, p. 143-154.

MERCADO, Juan Andrés. *Charles Taylor: de la autointerpretación a la participación política*. Anuario Filosófico, XXXVI/1, 2003.

MOREIRA, Nelson Camatta. *A filosofia política de Charles Taylor e a política constitucional de Pablo Lucas Verdú: pressupostos para a construção do sujeito constitucional*. Revista de Direitos e Garantias Fundamentais - nº 8, 2010, p. 15-54.

OLIVEIRA, Isabel de Assis Ribeiro de. *O mal-estar contemporâneo na perspectiva de Charles Taylor*. Revista RBCS, vol. 21, nº 60, Fevereiro de 2006, p. 135-145.

RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Ética na filosofia de Charles Taylor*. Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia Faculdade Católica de Pouso Alegre, vol. 04, n. 09 - Ano 2012, p. 25-40.

ROANI, Alcione Roberto. *A filosofia do direito de Hegel: O agir ético e político conforme a Moralität e a Sittlichkeit*. Revista de Ciências Humanas, Florianópolis: EDUFSC, n. 38, p. 295-316, outubro de 2005.

SILVA FILHO, José Carlos Moreira da. *A Repersonalização do Direito Civil a partir do pensamento de Charles Taylor: algumas projeções para os Direitos de Personalidade*. Revista Sequencia, n. 57, dez. 2008, p. 299-322.

SILVA, Larissa Tenfen. *O Multiculturalismo e a Política de Reconhecimento de Charles Taylor*. NEJ - Vol. 11 - n. 2 - p. 313-322 - / jul-dez 2006.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental*. Belo Horizonte, Revista Síntese Nova Fase, v. 8, n. 21, jan./abril de 1981.

VITA, Álvaro. *Liberalismo igualitário e multiculturalismo*. Revista Lua Nova, nº 55-56, São Paulo, 2002.

WELLER, Wivian. *Questões filosóficas contemporâneas em educação: multiculturalismo e políticas da diferença*. 2010, p. 1-11. Disponível em: www.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/001e3.pdf. Acesso em: 12/01/2012.

Teses e Dissertações

GUALDA, Diego de Lima. *Individualismo Holista: uma articulação crítica do pensamento político de Charles Taylor*. Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo, 2009, 298 p.

MATTOS, Patrícia Castro. *A sociologia política do reconhecimento: As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. Tese de Doutorado. SOL/UnB, 2004.

NASCIMENTO, Janaína Xavier do. *Para uma teoria da identidade na modernidade: Mudanças e permanências à luz do reconhecimento e do feminismo*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da UFSC, 2005.

RAGUSO, Fabrizia. *O desafio do multiculturalismo: entre a identidade e o reconhecimento. Uma leitura a partir de Charles Taylor*. Braga: Universidade do Minho. Tese de Doutorado, 2005.

VENTURI JR., Gustavo. *Democracia e autonomia moral. Universalismo moral e relativismo ético em teorias normativas da democracia*. Tese de Doutorado – Programa de Pós- Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.