

**Cleber Junio Lima Fernandes**

**O CONCEITO DE CULTURA NA ÉTICA FILOSÓFICA  
DE CHARLES TAYLOR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

Belo Horizonte  
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia  
2022



## FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Fernandes, Cleber Junio Lima

F363c O conceito de cultura na ética filosófica de Charles Taylor /  
Cleber Junio Lima Fernandes. - Belo Horizonte, 2022.

98 p.

Orientador: Prof. Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

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

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

CDU 17



Dissertação de **Cleber Junio Lima Fernandes** defendida e aprovada, com a nota 10,0  
(dez) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Elton Vitoriano Ribeiro

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

Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa / UNICAP

Dr. Elton Vitoriano Ribeiro

Prof. Dr. Inácio Helfer / UNISINOS

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 26 de abril de 2022.



## **Agradecimentos**

Agradeço ao meu orientador, Dr. Pe. Elton Vitoriano Ribeiro pela liberdade que me deu, sua paciência e sua boa disposição, todas as vezes que conversamos. Também agradeço a todos os outros professores e colegas do departamento. Convivemos pouco, fomos distanciados pela quarentena do Covid, mas a companhia, mesmo que virtual, ajudou muito a não desistir desse projeto. Agradeço ao Dr. Pe. Nilo Ribeiro, que me ajudou a vencer barreiras nesse mestrado. Agradeço à FAJE pela bolsa institucional, não fosse ela eu não teria continuado no programa.

Agradeço a meus amigos, Marcone Ferreira, Rafael Crivelli, Haroldo Junio, a família Xavier, as irmãs Carmelitas de Santa Teresa. Sem vocês o caminho teria sido muito áspero, solitário e sombrio.

Agradeço à minha família, vocês são os amores da minha vida!



## **RESUMO**

Esta pesquisa elabora uma articulação do conceito de cultura desenvolvido na ética filosófica de Charles Taylor, contrastando-o com outros campos estudados pelo filósofo. Taylor não o define sistematicamente, mas ele está presente em toda a sua produção, já que sua análise identifica uma relação dialética entre indivíduo e comunidade. Para o filósofo, os padrões morais presentes em uma comunidade se constituem como horizontes significativos para os indivíduos pertencentes a ela, ou seja, os indivíduos estão engajados com esses compromissos e são orientados por bens subjacentes a esses padrões morais. Na primeira parte, apresenta-se a constituição fenomenológico-hermenêutica da antropologia como base para a vida ética, passando à relação da psicologia e da epistemologia com a tese do indivíduo como localizado no mundo por meio desses horizontes significativos e engajado neles. Na segunda parte, articula-se o conceito em si, relacionando-o com os bens subjacentes às práticas e instituições sociais, passando à maneira que ele atua na eleição e reprodução desses bens através da racionalidade prática e, por fim, como ele se manifesta na realização política da vida em comunidade através do conceito de política do reconhecimento.

**Palavras-chave:** Ética. Charles Taylor. Cultura. Self. Multiculturalismo.



## **ABSTRACT**

This research elaborates an articulation of the concept of culture developed in Charles Taylor's philosophical ethics, contrasting it with other fields studied by the philosopher. Taylor doesn't define it systematically, but it is present throughout his production, as his analysis identifies a dialectical relationship between individual and community. For the philosopher, the moral standards present in a community constitute significant horizons for the individuals belonging to it, that is, individuals are engaged with these commitments and are guided by goods underlying these moral standards. In the first part, the phenomenological-hermeneutic constitution of anthropology is presented as a basis for ethical life, moving on to the relationship of psychology and epistemology with the thesis of the individual as located in the world through the horizons of this culture. In the second part, the concept itself is articulated, relating it to the goods underlying social practices and institutions, passing to the way it acts in the election and reproduction of these goods through practical rationality and, finally, how it manifests itself. in the political realization of community life through the concept of the politics of recognition.

**Keywords:** Ethics. Charles Taylor. Culture. Self. Multiculturalism.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>8</b>
<b>I. INDIVÍDUO .....</b>	<b>11</b>
<b>1. ANIMAL DE CULTURA .....</b>	<b>12</b>
<b>1.1 Ser corporificado .....</b>	<b>12</b>
<b>1.2 Ser racional .....</b>	<b>17</b>
<b>1.3 Ser de linguagem.....</b>	<b>22</b>
<b>2. SUJEITO DE CULTURA.....</b>	<b>26</b>
<b>2.1 O <i>self</i> .....</b>	<b>27</b>
<b>2.2 <i>Self</i> e modernidade .....</b>	<b>31</b>
<b>2.3 Excurso sobre expressivismo .....</b>	<b>37</b>
<b>II. SOCIEDADE .....</b>	<b>41</b>
<b>3. SOCIEDADE E CULTURA.....</b>	<b>41</b>
<b>3.1 A substância da cultura.....</b>	<b>43</b>
<b>3.2 Um horizonte inescapável .....</b>	<b>47</b>
<b>3.3 Teleologia e substantividade da moral .....</b>	<b>51</b>
<b>3.4 O hiperbens .....</b>	<b>56</b>
<b>4. CULTURA E RACIONALIDADE PRÁTICA.....</b>	<b>60</b>
<b>4.1 Razão procedural .....</b>	<b>60</b>
<b>4.2 Mal-estares do proceduralismo .....</b>	<b>64</b>
<b>4.3 Racionalidade prática hermenêutica .....</b>	<b>68</b>
<b>4.4. Argumento <i>ad hominem</i> e transições morais .....</b>	<b>72</b>
<b>5. POLÍTICA COMO FACE DA CULTURA .....</b>	<b>78</b>
<b>5.1 O outro e o <i>self</i> .....</b>	<b>78</b>
<b>5.2 O outro e a sociedade.....</b>	<b>83</b>
<b>5.3 Consequências de um liberalismo substantivo.....</b>	<b>87</b>
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>92</b>
<b>REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA.....</b>	<b>95</b>
<b>Obras de Charles Taylor.....</b>	<b>95</b>
<b>Bibliografia geral .....</b>	<b>96</b>





## INTRODUÇÃO

Charles Taylor se tornou um dos protagonistas nas discussões políticas e éticas na contemporaneidade devido à amplitude de seu pensamento, com textos que tocam a antropologia, filosofia da linguagem, estética, hermenêutica, fenomenologia, teoria da subjetividade, filosofia social e política, epistemologia e outros tantos campos. Seus textos demonstram um vasto conhecimento e uma arguta maneira de pensar, também revelam um elo com sua biografia. Eles refletem problemas concretos da vida humana que se apresentam tanto no contexto canadense quanto no contexto das sociedades contemporâneas.

Tais problemas tem sido enfrentados desde o séc. XVII, quando se descobriu que “as diferenças entre os seres humanos pudesse ser tão grande”<sup>1</sup>. O contato e a convivência de culturas absolutamente distintas dos modos de vida europeus - ou Ocidentais - se alargou de maneira exponencial até o fenômeno da globalização e grandes migrações ocorridas no séc. XX. Não obstante, as mudanças sociais no interior dessas culturas ocidentais, iniciadas a partir da década de 1960, também influenciaram a tensão sobre problemas internos a essas sociedades. Provavelmente, são as mudanças mais recentes para nós que vivemos entre idos do séc. XX e o meante do séc. XXI.

Elas tensionam as visões liberais modernas e encontram clara limitação nas respostas que lhes são oferecidas, e por vezes nem o são. Grupos e setores da sociedade reivindicam participação no debate público, mas, eles reivindicam a afirmação de suas identidades, a legitimidade de suas formas de vida e a possibilidade de participarem plenamente da vida social.

Diante desse problema, Taylor articula uma filosofia que busca compreender como o mundo moderno chegou a esses tipos de demandas, intuindo que elas são amplas e que possuem uma genealogia. Ele se coloca diante de grandes nomes como Platão, Hegel, Heidegger e Nietzsche, diante também de seus contemporâneos Rawls, Habermas e MacIntyre. Contudo, seus interlocutores não se restringem a esses poucos, essa lista se estenderia demasiadamente se levantássemos todo o rol de pensadores com quem Taylor dialoga.

Taylor nasceu em Montreal e viveu os problemas da vida pública dos francófonos no Canadá. O início de seus estudos tem forte acento marxista, tempo em que se envolveu na política partidária canadense, já no doutorado ele se volta para a filosofia de Hegel e fixa sua vida na pesquisa acadêmica; Taylor estará recorrentemente em diálogo com Hegel em seus

---

<sup>1</sup> SOUZA, Jessé. Charles Taylor e a relação entre cultura, democracia e reconhecimento social. IN: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. Justiça e política: homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: Edipucrs, 2003. Coleção Filosofia. p. 617

textos. O tempo lecionando em diversas universidades é o mais profícuo de sua produção, há uma multiplicidade de artigos que tratam sobre diversos assuntos e também a publicação de seus principais livros; começa-se notar a influência das filosofias de Wittgenstein, Merleau-Ponty, Herder e Heidegger, que também se tornaram fundamentais para sua filosofia.

A grande quantidade de artigos publicados, a variedade de objetos e a espontaneidade na abordagem deles tornam ainda maiores os desafios inerentes à pesquisa do seu pensamento. Contudo, é clara a tese central de seu pensamento: a inserção concreta do ser humano no mundo, meio pelo qual ele oferece significados à sua existência. Melhor dizendo, o indivíduo só se torna *humano* quando é reconhecido pelos outros e por si, sempre inserido em uma comunidade e possuindo um compromisso primordial com ela. É essa relação que lhe informa sua identidade e molda também sua posição diante de tudo e todos que o cercam. As influências hermenêutica e fenomenológica se revelam fortemente a partir dessa concepção.

A ideia que o ser humano oferece significado a si e ao mundo indica a centralidade da cultura em todos os aspectos da vida humana. Entretanto, Taylor não trata exatamente dessa categoria nos seus textos, ele constantemente remete a ação do ser humano ao que ele chama *padrões morais e imaginários sociais*. Eles pertencem à comunidade e são partes que compõem o elo social. Sendo um conceito latente no pensamento do filósofo, esse trabalho pretende investigar nos seus textos uma articulação que possa responder à questão: “O que é cultura segundo o pensamento de Charles Taylor? Como ela se relaciona com o cotidiano do ser humano?”. A relação entre indivíduo e comunidade através desses padrões morais é pre eminentemente ética. Será esse o campo de atuação dessa pesquisa.

A primeira parte do trabalho reúne as considerações do filósofo acerca do indivíduo a partir de sua incursão na antropologia e na psicologia, tratadas no primeiro e segundo capítulos, respectivamente. Faremos isso para lançar as bases do seu método filosófico e para entendermos com mais riqueza as questões estudadas na segunda parte do trabalho. O primeiro capítulo busca demonstrar que a ética no pensamento de Taylor responde questões que se originam na antropologia.

O segundo capítulo apresenta o passo consequente da reflexão antropológica da Taylor, a relação desse indivíduo com o mundo significativo. Aqui se apresenta o importante conceito de *self*, fundamental para que se possa compreender a dinamicidade dos imaginários sociais. Essa relação do indivíduo será apresentada conforme a reconstituição histórica que Taylor faz dos padrões morais modernos, através da crítica que o filósofo faz a esse modelo.

A segunda parte do trabalho, a mais extensa, foca na relação da cultura com a comunidade e está dividida em três capítulos. O terceiro capítulo articula uma definição do

conceito de cultura e como o filósofo comprehende a precedência da comunidade na constituição dos imaginários sociais presentes nela. Nesse momento apresentamos a teoria dos bens e a abordagem do filósofo acerca da substantividade da ética.

O quarto capítulo estuda como as fontes morais atuam no modo de pensar e agir modernos, operando na interioridade do indivíduo. Nesse momento, se apresenta como o quadro moderno influencia a vida humana através do *ideal de autenticidade*, também apresenta a crítica e a proposta do filósofo para uma abordagem mais ampla da razão prática, considerando o envolvimento do ser humano com a moral da sua comunidade através do conceito de *articulação*.

O quinto capítulo apresenta a consequência política do pensamento ético de Taylor através do conceito de *política do reconhecimento*, cuja operação ultrapassa os limites da modernidade, mas ganha força fundamental nesse momento da história humana. Também apresenta a proposta de Taylor sobre a hermenêutica como ferramenta de reconhecimento autêntico em sociedades multiculturais, para que não se deslize nem para o relativismo nem para o etnocentrismo, rumo à *fusão de horizontes*. Por fim, apresenta brevemente um elenco de relações resultantes e secundárias à abordagem que o filósofo nos oferece, abrindo um leque de possibilidades e pesquisas futuras.

A pesquisa deste trabalho pretende, assim, articular um tema fundamental para a filosofia de Taylor e sua proposta de alargamento da visão sobre a genealogia dos nossos quadros morais. Será um exercício de seguir o próprio método de Taylor: fenomenológico-hermenêutico, prescindindo de visões redutivas da vida humana e buscando uma articulação da filosofia de Taylor, *a partir* dele mesmo.

## I. INDIVÍDUO

“O ser humano é um animal que se autointerpreta”<sup>1</sup>, é a afirmação categórica que Taylor utiliza para resumir sua concepção acerca da antropologia. O próprio filósofo reconhece que ela não é exclusiva de sua filosofia, mas que se insere na esteira do que ele denomina como uma tese central das ciências humanas do séc. XX, com influência diretas de Heidegger, Dilthey, Gadamer e Habermas. Tal afirmação pretende responder à seguinte questão: Sendo a espécie humana uma como as outras de animais, o que viria a ser o(s) elemento(s) que a caracteriza distinta delas?

Nem a pergunta nem a resposta são simples. Na verdade, são o oposto disso, visto que os filósofos e outros pensadores têm se debruçado sobre ela há séculos, com diferentes contribuições e níveis de impacto sobre a mentalidade de diferentes épocas e locais. Na filosofia de Taylor, a questão fundamental da antropologia surge como uma decorrência da pesquisa principal do pensador acerca do comportamento humano, ou seja, da ética, na modernidade.

Se a antropologia é uma questão consequente à ética pensada por Taylor, enveredar por ela no início deste trabalho torna-se necessário para compreendermos quem é o agente de uma determinada ação e o que torna essa ação humana uma ação ética. A explicitação antecipada desse tema, portanto, visa tornar mais clara a visão do filósofo acerca dos problemas que serão tratados nas próximas seções e evitar possíveis questões residuais que a não apresentação prévia dos argumentos tayloriano acerca da antropologia permitiria levantar.

Na primeira parte entraremos especificamente nas dimensões antropológica e psicológica da filosofia de Taylor. Seu pensamento dá importância capital à comunidade e à cultura como elo que liga o indivíduo à sua sociedade, é nessa relação que ambos se constituem. Tal relação entre indivíduo e sociedade é vista especialmente sob as óticas da eticidade hegeliana e da expressividade herderiana. Elas se revelarão fundamentais para compreender o conceito de cultura na filosofia de Taylor, visto que a individualidade da pessoa surge como um ser expressivo dentro de um *corpus* significativo que lhe informa uma visão de mundo e lhe posiciona diante dele.

---

<sup>1</sup> TAYLOR, Charles. *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 45

## 1. ANIMAL DE CULTURA

Abordaremos, nesse capítulo, os traços principais da antropologia elaborada na filosofia de Taylor, tendo em conta principalmente a importância da herança de Hegel, Herder, Wittgenstein e Merleau-Ponty sobre o filósofo. A tese central a ser defendida é que na filosofia tayloriana o indivíduo tem todo o universo cotidiano e significativo atravessado em sua existência, através do qual ele recebe sua *humanidade*.

### 1.1 Ser corporificado

Taylor se distancia da tradição epistemológica ao encontrar no expressivismo uma existência humana transpassada pela realidade em que está inserida. Essa noção se revelará central para todo seu empreendimento filosófico. Contudo, ele reconhece que não se pode abandonar esse modelo de pensamento simplesmente negando-o, posto que se tornou impossível tratar de uma experiência sem abandonar a ideia de uma interioridade capaz de agir reflexivamente<sup>2</sup>.

A interioridade moderna, baseada na epistemologia, inaugurou uma tendência ao afirmar que “o conhecimento se apoia numa certa relação do que está ‘lá fora’ e certos estados interiores que essa realidade externa causa em nós”<sup>3</sup>. Além do mais, há avanços incontestes derivados dessa concepção aliados ao estupendo desenvolvimento das ciências modernas e porque ela mesma está inserida no modo corrente de pensar.

Quando digo que esse modelo racionalista penetrou no senso comum, digo em parte que a primeira reação da maioria das pessoas quando lhes é pedido que teorizem sobre o pensamento toma a forma desse modelo, porém afirmo ainda que ele se beneficia de ter o ônus da prova a seu favor. Isto é, sua posição é padrão.<sup>4</sup>

A consciência e a reflexividade surgem, portanto, como elementos fundamentais para o empreendimento moderno de compreender o ser humano, sua existência e o conhecimento. Segundo esse modelo, teríamos “um quadro de agentes que, ao perceber o mundo, assimilam ‘parcelas’ de informação do ambiente circundante e as ‘processam’ de alguma forma a fim de emergir com o ‘quadro’ do mundo que formam”<sup>5</sup>, numa visão monológica dessa consciência.

---

<sup>2</sup> TAYLOR, 2000, p. 27

<sup>3</sup> TAYLOR, 2000, p. 16

<sup>4</sup> TAYLOR, 2000, p. 81

<sup>5</sup> TAYLOR, 2000, p. 75

A consideração da razão humana apenas através dos processos mentais operados para a garantia de um conhecimento crível acaba caindo na “*reificação do procedimento*<sup>6</sup>”, exigindo uma análise mais abrangente. Taylor, portanto, não rejeita a ideia de que a consciência é fundamental como ponto de partida para tratar da experiência do existir humano; a rejeição está na concepção *desengajada*<sup>7</sup> dessa consciência humana.

Tentar uma expansão da compreensão da antropologia exige de Taylor buscar sua fundamentação em argumentos de outros autores<sup>8</sup>. Não é fácil oferecer uma proposta que possa “convencer as pessoas a pensar sobre isso de outro modo, para fazê-las recusar algo que parece óbvio”<sup>9</sup>.

Em um primeiro momento, Taylor recorre a Hegel<sup>10</sup> para fundamentar sua proposta antropológica. Ele o situa em meio à querela existente entre aqueles pensadores alemães que reagiram às consequências da filosofia cartesiana e iluminista, no séc. XVIII: o expressivismo e a deontologia de Kant. Para Taylor, Hegel encontra a saída para o problema entre liberdade contra expressão e razão contra a sensibilidade através da dialética da consciência, afirmando que “o homem alcança sua realização numa forma de vida que também é uma expressão da sua autoconsciência”<sup>11</sup>, de modo que esse processo o leva a afirmar que “o homem chega a si mesmo, no final, quando se vê como veículo de um espírito mais abrangente”<sup>12</sup>.

Para além das questões frutíferas que a filosofia hegeliana levanta, e que poderiam surgir a partir dessa clara referência à fenomenologia do Espírito, o foco de Taylor está na concepção hegeliana que une a autonomia racional à unidade expressiva, sendo esse, para Taylor, o ponto de acordo entre Hegel e os românticos<sup>13</sup>.

Um dos princípios básicos do pensamento de Hegel era que o sujeito e todas as suas funções, mesmo as "espirituais", eram inevitavelmente corporificados, e isso em duas

<sup>6</sup> “O passo fatídico não foi tanto a formulação do método ideal como parte da própria constituição da mente. Uma coisa era nos instar a decompor nossas crenças em seus componentes possivelmente separáveis, outra pensar que a informação primitiva que entra na mente deve fazê-lo em ‘parcelas’ atomizadas”. TAYLOR, 2000, p. 77

<sup>7</sup> O termo original empregado por Taylor é *disengaged/engaged*, tendo traduções portuguesas como desprendido e desengajado. Entretanto, é a segunda tradução que se fixou na literatura sobre o filósofo, em especial a partir da tradução da obra *As fontes do self*, em 1997, pela Edições Loyola. Será essa tradução empregada neste trabalho.

<sup>8</sup> TAYLOR, 2000, p. 81

<sup>9</sup> TAYLOR, 2000, p. 81

<sup>10</sup> O recurso à filosofia de Hegel não será exclusivo nesse tema abordado por Taylor. Na verdade, o pensamento hegeliano é fundamental para todo o empreendimento tayloriano. Segundo García (2020, p. 25), “o modo dialético de conceber a realidade como constante luta de contrários, a busca de sínteses integradoras, as noções de *Sittlichkeit* e de liberdade situada e uma grande variedade de outros assuntos mantêm ecos hegelianos ao longo de toda a sua filosofia”. Essa influência será perceptível durante todo nosso texto, inclusive com a tentativa nossa de explicitá-la sempre que possível. Para mais, cf.: GARCIA, Sonia E Rodrigues. *Buscando significados, reencantando el mundo*. Buenos Aires: Sb, 2020.

<sup>11</sup> TAYLOR, Charles, *Hegel e a modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 22

<sup>12</sup> TAYLOR, 2005, p. 23

<sup>13</sup> TAYLOR, 2005, p. 24

dimensões inter-relacionadas: em como um "animal racional", ou seja, com ser vivo que pensa, e como um ser expressivo, ou seja, um ser cujo pensamento sempre e necessariamente se expressa num certo meio.<sup>14</sup>

Não há em Hegel, portanto, separação entre consciência e vida do ser humano, considerando que a dialética da identidade se constitui através da experiência particular do ser humano como essa espécie capaz de chegar à consciência e à subjetividade<sup>15</sup>.

Na leitura de Taylor, a dialética da subjetividade de Hegel concilia a discussão aberta entre iluministas e expressivistas, posto que o caminho entre separação e reconciliação leva o ser humano a refletir suas mais elevadas aspirações, a dialética torna o indivíduo e o mundo à sua volta uma expressão mais acurada da razão<sup>16</sup>. O ser humano, nesse sentido, não pode ser considerado apenas como um animal dotado de razão, mas uma totalidade inteiramente diferente, na qual a presença da consciência reflexiva não deixa nada inalterado<sup>17</sup>. Para Taylor,

a história humana, portanto, não termina com a divisão. Vai, além dela, até uma forma cultural ainda superior, na qual nossa natureza, ou seja, nossa vida individual e coletiva em intercâmbio com aquilo que nos cerca, expressa um plano racional mais amplo que o do indivíduo autônomo e vai também a um modo de consciência igualmente superior, no qual passamos a ver este plano mais amplo e a nos identificar com ele.<sup>18</sup>

Enquanto corpo vivo, o ser humano encontra em si tanto uma tendência à unidade irreflexiva, manifestando sua participação na natureza, quanto encontra uma tendência à perfeição e à liberdade através da consciência. A vida, por consequência, deve superar sua "propensão natural da vida como um limite"<sup>19</sup>. Manifesta-se assim a oposição entre corpo e razão, de modo que a vida concreta do ser humano deve ser reformada pela razão. Por outro lado, o processo de reconciliação operado pela razão rumo à objetividade do Espírito<sup>20</sup> a faz abandonar sua pretensão de superioridade, compreendendo o plano racional subjacente na natureza.

Para Taylor, os planos objetivos e subjetivos das ações são reconhecidos por intermédio do caráter expressivo do conhecimento do agente (*agents's knowledge*).

---

<sup>14</sup> TAYLOR, 2005, p. 31

<sup>15</sup> TAYLOR, 2005, p. 33

<sup>16</sup> TAYLOR, 2005, p. 36

<sup>17</sup> TAYLOR, 2005, p. 32

<sup>18</sup> TAYLOR, 2005, p. 36

<sup>19</sup> TAYLOR, 2005, p. 35

<sup>20</sup> O conceito de Espírito em Hegel é central em sua filosofia, além de ser multifacetado. Taylor se aproxima desse conceito, especialmente nas suas concepções de *espírito subjetivo* (referente à vida psicológica individual) e *espírito do povo* (referente aos aspectos mais particulares de um povo, diferenciados dos outros, mas participando de uma realização maior). (INWOOD, Michael. *Dicionário de Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1997, p. 117-120)

Desse modo os papéis assumidos pela atividade reflexiva e pela formulação e expressivista no amadurecimento do autoconhecimento da subjetividade levam-nas a realizar modos de incorporação (*incorporation*) de si do Espírito no mundo. Cada forma de vida (*life form*) na história pode ser entendida ao mesmo tempo como realização efetiva de um certo esquema e de uma certa compreensão sobre o homem e consequentemente do Espírito.<sup>21</sup>

A dialética da identidade, a partir de uma vivência concreta do ser humano, leva-o a expressar a racionalidade, que ele conquista, através de formas mais elevadas de consciência. Taylor se aproxima dessa formulação hegeliana porque o filósofo alemão finalmente chega à constatação de que o ser humano vive e se realiza historicamente, transpassado e conscientemente inserido em formas de cultura historicamente localizadas, em um processo que caminha para formas cada vez mais elaboradas de consciência reflexiva.

Taylor recorre também a Heidegger e seu conceito de *Lichtung*<sup>22</sup> para fundamentar sua proposta de corporeidade. O desvelamento das coisas, conforme Taylor importa de Heidegger, acontece primeiro “como parte do mundo, isto é, como os correlatos do envolvimento influenciado e no interior de uma totalidade desses envolvimentos”<sup>23</sup>, ou seja, a experiência que o ser humano tem de algo não acontece de forma isolada, nem neutra, nem unilateral.

O ser humano enquanto *Dasein*, segundo Heidegger, tem sua abertura e clareira no mundo<sup>24</sup> e, apesar das diferentes formas desse desvelamento acontecer, importa para Taylor a relação cotidiana do ser humano com as coisas, uma relação informal com elas. Essa informalidade leva à consideração que a existência cotidiana seja caracterizada pela relação do “estar à mão”<sup>25</sup>, logo nela há uma relação de instrumentalidade entre o ser humano e as coisas: há uma relação de envolvimento com elas, há intencionalidade do ser humano sobre elas, tornando impossível pensar em uma apreensão originalmente *neutra*<sup>26</sup>.

Seria um erro considerar que as coisas são como aparecem<sup>27</sup> porque, através da consideração heideggeriana, o que é desvelado não está numa ordem monológica de um *input* de computador, mas como é algo que se desvela no envolvimento do ser humano com ele. Uma

<sup>21</sup> ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola. 2004, p. 64

<sup>22</sup> A tradução comum da palavra *Lichtung* é *clareira*, como lugar da experiência do *desencobrimento* do ser, tanto na posição do ser humano como *Dasein* no mundo, assim como a manifestação das coisas para esse *Dasein*. Contudo, Taylor foca em um dos aspectos desse conceito fundamental na filosofia heideggeriana; para que não haja confusão entre desvelamento e a profundidade do conceito, usaremos o termo “desvelamento”. (CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos. 2007, v. 1. p. 728-734)

<sup>23</sup> TAYLOR, 2000, p. 85

<sup>24</sup> INWOOD, 2002, p. 37

<sup>25</sup> TAYLOR, 2000, p. 86

<sup>26</sup> TAYLOR, 2000, p. 86

<sup>27</sup> TAYLOR, 2000, p. 86

postura desprendida, portanto, só pode ser pensada após essa relação originalmente de envolvimento, para só depois poder-se considerar uma relação desprendida com a coisa.

Essa relação de envolvimento do ser humano com as coisas leva à aproximação de Taylor a outro filósofo importante para a sustentação de sua hipótese: Merleau Ponty. Herdeiro da tradição fenomenológica iniciada por Edmund Husserl, Merleau Ponty leva à frente a afirmação revolucionária de que a consciência sempre é “essencialmente *de* ou *sobre* algo”<sup>28</sup>, mesmo que seja acerca de si. Trata-se, portanto, do conceito da *intencionalidade*, uma apropriação fundamental que Taylor faz sobre o conceito central da filosofia de Merleau Ponty porque esse é o ponto de partida do ser humano para chegar ao conhecimento do mundo.

Alto e baixo vinculam-se com a maneira pela qual nos movemos e agimos no campo. Porque é de fato enquanto sou um agente corporal funcionando num campo gravitacional que “alto” e “baixo” tem sentido para mim. Tenho de me manter ereto para agir [...]. Sem um sentido de “onde é alto”, mergulho em confusão. Meu campo tem um alto e um baixo por ser ele o campo de um agente desse tipo. Ele é estruturado como um campo de ação potencial.<sup>29</sup>

O conceito de intencionalidade leva-nos à consideração de que somos “inescapavelmente abertos ao mundo”<sup>30</sup>, ou, nas palavras de Merleau Ponty: “*être-au-monde*”. Por outro lado, esse conhecimento “*de* algo” ou “*sobre* algo” revela que destacamos esse algo a partir de um todo que lhe serve de pano de fundo e que continua desarticulado, mas não menos percebido.

Por fim, Taylor invoca o pensamento de Wittgenstein, especialmente aquele das *Investigações Filosóficas*, para pensar sobre a corporeidade do ser humano, trazendo para si as reflexões derivadas da teoria dos *jogos de linguagem*. As claras implicações no campo da linguagem serão estudadas nos próximos tópicos, cabendo-nos fixar nessa imersão da pessoa em uma realidade permeada de regras de jogos que não estão objetivadas, das quais a imensa maioria permanecerá tácita.

O contextualismo evocado a partir de Wittgenstein é a chave para a fundamentação da corporeidade humana em Taylor, considerando-a como uma existência imersa em uma determinada *forma de vida*, onde as palavras recebem sentido<sup>31</sup>. Para Taylor, nomear algo precisa necessariamente da “compreensão advinda de um ‘pano de fundo’, posto que outras teorias que neguem esse elemento levariam a um atomismo ameaçadoramente céitico<sup>32</sup>. Desse

<sup>28</sup> TAYLOR, 2000, p. 22

<sup>29</sup> TAYLOR, 2000, p. 36

<sup>30</sup> TAYLOR, 2000, p. 37

<sup>31</sup> TAYLOR, 2000, p. 87

<sup>32</sup> TAYLOR, 2000, p. 87

modo, para nomear algo precisa-se recorrer àquilo que é compartilhado entre os indivíduos que convivem nessa determinada *forma de vida*.

De autores de diferentes correntes Taylor reúne suas críticas ao modelo desengajado e, talvez sem perda de sentido, desencarnado. Esse projeto de expansão, que não pretende abolir a compreensão moderna sobre o ser humano, busca propor uma concepção mais ampla. Contudo, se o filósofo denomina essa tradição como epistemológica, permanecem dúvidas sobre como se pode pensar a razão considerando esse engajamento.

## 1.2 Ser racional

A concepção desengajada do ser humano pela tradição epistemológica, em que pese a diversidade entre as formulações dos diversos autores que Taylor associa a essa tradição, tem em comum “uma espécie de ontologização do procedimento racional”<sup>33</sup>, ou seja, a tomada das operações feitas pela razão como a razão em si mesma. Essa concepção não é apenas insuficiente para a proposta apresentada por Taylor sobre o engajamento, mas é incompatível.

A maneira que essa tradição pensa a razão desliza para um reducionismo do ser humano, posto que seria necessário focar nos elementos objetivos da experiência humana, como que se os elementos subjetivos fossem particulares, incomunicáveis, parciais e fonte de erros do conhecimento<sup>34</sup>. Para eles, se experimenta *internamente* algo que está *fora* através dos sentidos<sup>35</sup>, resultando naquela visão (que também é uma meta) de um ser “que se distinguiu plenamente dos mundos natural e social”<sup>36</sup>.

A consequência desse modo de pensar é que a concepção moderna “abriu espaço para um objetivismo que reduz a ação humana a termos de uma experiência fisiológica e, em último caso, física e química”<sup>37</sup>. Por outro lado, esse objetivismo da mentalidade fundacionalista também desembocou em uma visão proceduralista da ação humana<sup>38</sup>, como será visto nas próximas seções. Cabe mencionar que apesar de suas críticas, Taylor reconhece que Kant deu passos importantes nesse assunto, pois ele foi capaz de pensar a necessidade de sermos capazes de distinguir o que é objetivo e subjetivo no interior da nossa experiência<sup>39</sup>, algo que ele teria feito especialmente através de suas duas Críticas.

<sup>33</sup> TAYLOR, 2000, p. 73

<sup>34</sup> TAYLOR, 1985, p. 46

<sup>35</sup> TAYLOR, 2000, p. 16

<sup>36</sup> TAYLOR, 2000, p. 19

<sup>37</sup> TAYLOR, 1985, p. 46

<sup>38</sup> TAYLOR, 2000, p. 77

<sup>39</sup> TAYLOR, 2000, p. 33

Silva interpreta que a “consciência corporificada não se reduz às descrições científicas de relações entre causa e efeito, mas indo além, a vida humana (consciência corporificada) implica estar situada em um tempo e lugar, vivendo com outros iguais e singulares”<sup>40</sup>. A tese da corporificação levanta, portanto, à primeira importância tudo aquilo que envolve a pessoa, não apenas o procedimento separador do ser humano que os filósofos modernos tanto se empenharam em estudar e distinguir.

Sendo o engajamento constitutivo do modo do ser humano ser no mundo, a experiência que ele faz desse mundo e de si mesmo também é seu elemento distintivo em relação aos outros animais<sup>41</sup>. Para Taylor, consciência, experiência e razão convergem nesse sentido porque ele entende que “uma característica essencial fenomenológica de uma experiência é equivalente a uma característica essencial da coisa”<sup>42</sup>. Se para os filósofos modernos “ver as coisas como efetivamente coloridas era um dos efeitos distorcedores de nossa constituição peculiar como união substancial de alma e corpo”<sup>43</sup>, com a consideração de um agente engajado nos é permitido levar em consideração essa dimensão subjetiva da experiência.

Já nos seus escritos de juventude, sob influência de seus estudos sobre Hegel e Marx, Taylor já assume a postura de que o comportamento humano não é neutro justamente pelo fato de que ele ser comprometido com uma *visão de mundo*<sup>44</sup> e que, portanto, a pessoa *avalia* os fatos que ela conhece. O filósofo desenvolve sua afirmação com o seguinte exemplo:

Pessoas de opiniões políticas amplamente divergentes podem concordar sobre uma certa descrição comumente aceitável de eventos políticos controversos; então podemos dizer que o que os divide são simplesmente as várias avaliações desses eventos. Um repórter poderia afirmar isso e ainda permanecer neutro, mas se ele afirma que essas "avaliações" nada podem acrescentar à descrição desses eventos, que não podem ter nenhum conteúdo factual, então ele ultrapassou os limites desse consenso.<sup>45</sup>

Essa ilustração demonstra que uma pessoa carrega premissas anteriores a toda posição por ela assumida diante de algo ou alguma situação. A questão do engajamento envolve, portanto, a concepção de um ser humano que avalia - se posiciona - de uma determinada forma o mundo que ele experimenta segundo sua imersão nesse mesmo mundo, e é a partir disso que

<sup>40</sup> SILVA, Maximino Gomes. *Os hiperbens de Charles Taylor e a fundamentação transcendente da moral*. 2010, 101 p. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2010, p. 59

<sup>41</sup> TAYLOR, 1985, p. 55

<sup>42</sup> TAYLOR, 1985, p. 48.

<sup>43</sup> TAYLOR, 2000, p. 77.

<sup>44</sup> TAYLOR, Charles. Can political philosophy be neutral. *Universities & Left Review*. v.1 n. 1, primavera, 1957, p. 69

<sup>45</sup> TAYLOR, 1957, p. 69

a razão humana parece se manifestar e a subjetividade aflorar. Portanto, é necessário perguntar o que caracteriza a experiência e o que dela permite ao ser humano se posicionar diante de algo.

Aqui se revela a herança da fenomenologia Merleau-Pontiana em Taylor, fundamentalmente através do conceito de intencionalidade. Esse conceito torna a filosofia do canadense tributária da filosofia do francês porque ela toca exatamente essa questão da consciência do sujeito como consciência *de algo*. Portanto, é a experiência que o ser humano tem *de algo* é que ganha relevância. Por esse motivo, ao refletir sobre o conceito de Merleau-Ponty, Taylor afirma que:

Nosso acesso primário ao mundo ocorre por meio da percepção, [...] 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 para os outros sujeitos com quem nos engajamos. Estamos assim inescapavelmente abertos ao mundo, e nossa maneira de sê-lo, nossa percepção, é essencialmente às voltas com o mundo.<sup>46</sup>

Pensada desse modo, a percepção se constitui como elemento fundamental para a experiência. Ao refletir sobre a percepção, Ferreira afirma que o conceito de percepção de Merleau-Ponty, do qual Taylor é tributário, discorre conforme a teoria gestaltiana havia demonstrado: que “todo fenômeno perceptivo não pode ser reduzido a nada além do que a relação contextual de uma figura sobre um fundo”<sup>47</sup>, indicando que ao experimentar algo, o experimentamos como que emergente em meio a outras tantas.

A particularidade da experiência humana para Charles Taylor também se aproxima da concepção de consciências subsidiária e focal, de Michael Polanyi. Conforme o filósofo húngaro comprehende, essas consciências se referem às dimensões do conhecimento como fruto da relação do ser humano com o mundo:

Quando nos baseamos na consciência de algo (A) para atender a algo mais (B), temos uma consciência subsidiária de A. A coisa B, a atendemos focalmente é, portanto, o sentido ou o significado de A. O objeto focal B é sempre identificável, enquanto que coisas como A, de que temos uma consciência subsidiária, podem não ser identificáveis. Os dois tipos de apreensão são mutuamente exclusivos: quando a nossa atenção passa para algo de que tínhamos até aí uma consciência subsidiária, perde-se o seu sentido anterior.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> TAYLOR, 2000, p. 38

<sup>47</sup> FERREIRA, Elizia Cristina. Reflexão sobre a percepção em Merleau-Ponty. IN: CARNEIRO, Marcelo Carbone; GENTIL, Hélio Salles. (Orgs.) *Filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009, p. 256

<sup>48</sup> POLANYI, Michael. Conhecimento pessoal: para uma filosofia post-crítica (alguns extractos) In: BEIRA, Eduardo. *Michael Polanyi (1958-1964): Sobre o conhecer pessoal*. Guimarães: MIT Portugal. 2009. p. 12. Disponível: <http://www3.dsi.uminho.pt/ebeira/wps/WP86conhecerpessoal.pdf> Acesso: 17 set 2020.

Para ele, o que está sob a consciência focal é tornado *conhecimento explícito*, ao passo que fica implícito é tornado *conhecimento tácito*. Polanyi foi aluno de Heidegger e radicaliza o conceito da pré-compreensão ao afirmar que

o conhecimento tácito é mais fundamental do que o conhecimento explícito: podemos conhecer mais do que conseguimos dizer, e não conseguimos dizer nada sem recorrer à nossa consciência de coisas que não somos capazes de dizer.<sup>49</sup>

Polanyi desenvolve seu pensamento colocando toda a importância do conhecimento na consciência subsidiária, no conhecimento tácito. Para ele, não é importante aquilo que vem à *lichtung*, mas o que permite que ele se revele. Essa formulação de Polanyi será reinterpretada por Taylor em outro conceito fundamental: o conceito de *pano de fundo*, que tocaremos à frente. Taylor aqui se distancia de Polanyi ao dar à razão outro papel, seguindo um caminho oposto em direção a Merleau-Ponty e Heidegger. Para o filósofo canadense, a razão se ocupa antes com a *articulação*<sup>50</sup> daquilo que se nos aparece à consciência, conforme ele diz no seguinte trecho:

não podemos recusar o pano de fundo a partir do qual concebemos um objeto para nós. A tarefa da razão tem de ser pensada de modo sobremaneira diferente: com a articulação desse pano de fundo, o “desvelamento” do que está envolvido nele.<sup>51</sup>

Retornando ao conceito do filósofo francês, vemos que Ferreira prossegue, afirmando que “a percepção do campo fenomênico já nasce com sentido, não o de um juízo nele ‘aplicado’, mas o de um texto sensível, no qual as significações são indissociáveis das percepções”<sup>52</sup>. A intencionalidade, portanto, revela que a relação originária do ser humano envolve significação da experiência.

Sobre essa significação originária da experiência como consequência necessária da percepção, Taylor procurou analisar os sentimentos do ser humano como resposta ao mundo que lhe chega à consciência. Segundo Garcia, esse elemento é fundamental para a antropologia,

<sup>49</sup> *Idem*. p. 13

<sup>50</sup> O conceito de articulação elaborado por Taylor (2000, p. 25) surge como uma ponte entre os sentimentos morais e a consciência reflexiva. Elias Binja (2015, p. 55) sustenta que esse conceito tayloriano da passagem da pré-compreensão para a articulação permite ao indivíduo conscientizar-se dos seus próprios sentimentos, das avaliações que carrega e, com a distância que essa consciência lhe oferece, modificar seus próprios sentimentos. Desse modo, as avaliações que cada indivíduo carrega através do quadro moral que ele encarna também podem ser questionadas e modificadas; avaliações não são simplesmente impostas à pessoa, mas também constantemente são avaliadas em um processo dialógico. Para mais detalhes: BINJA, Elias Justino Bartolomeu. Multiculturalismo: a identidade do sujeito nas tensões sociais em Charles Taylor. São Paulo: LiberArs, 2015

<sup>51</sup> TAYLOR, 2000, p. 25

<sup>52</sup> FERREIRA, 2009, p. 259

visto que Taylor teria estabelecido uma teoria da “sensibilidade moral”<sup>53</sup> como manifestação da natureza humana. Mas por quê falar de sentimentos ao analisar a racionalidade humana? Taylor responde:

Nossas emoções possibilitam que tenhamos uma noção do que é a vida boa para um sujeito; e esse sentido envolve, por sua vez, fazer discriminações qualitativas entre nossos desejos e metas, por meio das quais vemos alguns como superiores e outros como inferiores, alguns como bons e outros como desacreditáveis, ainda outros como maus, alguns como verdadeiramente vitais e outros como triviais, e assim por diante.<sup>54</sup>

Para ele, “a vida humana nunca é sem sentimento interpretado; a interpretação é constitutiva do sentimento”<sup>55</sup>, logo o sentimento é uma consciência afetiva da situação e um reflexo da minha situação moral diante dela<sup>56</sup>, manifestando desejos, imagens e aspirações, revelando o que nos importa como sujeitos, ou o que é ser humano<sup>57</sup>. Isso tudo carregamos conosco e se torna mais claro de acordo com o progresso do nosso autoconhecimento<sup>58</sup>.

No entanto, não se tratam de sentimentos como o medo, visto que eles são simples e remetem à sensação de estarmos, por exemplo, de frente para um tigre com fome, e outros animais também os possuem; o foco de Taylor está nos sentimentos referentes ao sujeito porque para esses sentimentos “o sentido das coisas que eles incorporam requer a aplicação de certos termos”<sup>59</sup>, ou seja, os bens que eles articulam dependem de outras interpretações e situam o sujeito diante de uma dada situação que ele experimenta.

Trata-se de sentimentos como o “senso de vergonha, de dignidade, de culpa ou orgulho, nossos sentimentos de admiração e desprezo ou obrigação moral, de remorso, indignidade e ódio de si mesmo, e (menos frequentemente) de autoaceitação”<sup>60</sup>. Para ele, experimentar essas determinadas emoções envolve essencialmente ver que certas descrições se aplicam<sup>61</sup>. Portanto, os sentimentos revelam *avaliações* feitas pelo ser humano, dando-lhe capacidade de discernir

---

<sup>53</sup> Sonia García segue a denominação que Carlo Thiebaut aplica sobre esse argumento tayloriano. Para mais: TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994; GARCIA. GARCÍA, Sonia E. Rodriguez. *Buscando significados, reencantando el mundo: Ética, política y religión en Charles Taylor*. Buenos Aires: Sb. 2020, p. 71

<sup>54</sup> TAYLOR, 1985, p. 65

<sup>55</sup> TAYLOR, 1985, p. 63

<sup>56</sup> TAYLOR, 1985, p. 61

<sup>57</sup> TAYLOR, 1985, p. 62

<sup>58</sup> TAYLOR, 1985, p. 60

<sup>59</sup> TAYLOR, 1985, p. 63

<sup>60</sup> TAYLOR, 1985, p. 59

<sup>61</sup> TAYLOR, 1985, p. 71

se determinado sentimento diante de alguma situação condiz com o que sua comunidade entende como honroso ou vergonhoso<sup>62</sup>.

A razão e os sentimentos estão, portanto, ligados diretamente à moralidade, visto que “o desenho de um mapa moral [o conjunto dos bens articulados na cultura de uma comunidade] nos coloca diretamente no domínio do sujeito-referente, uma vez que isso toca quintessencialmente na vida do sujeito enquanto sujeito<sup>63</sup>. Eles manifestam nossa concepção de boa vida, do que somos e do que nos é importante, envolvendo nossa autocompreensão desde preferências a estilo de vida e estilo pessoal. Veremos à frente que isso não acontece apenas no plano pessoal, mas principalmente segundo a comunidade.

### 1.3 Ser de linguagem

A sensibilidade moral da antropologia de Taylor não só presume um ser senciente, mas presume também um ser de linguagem. A consciência reflexiva descrita por Herder e assumida por Taylor, através da *interpretação*, orienta os sentimentos referentes ao indivíduo e se constitui através da linguagem.

Para o filósofo, essa *linguagem emocional* “é indispensável precisamente porque é irredutível, criando referências mútuas, da qual não há como escapar à natureza objetivada”<sup>64</sup>. Nesse sentido, a emoção como linguagem da consciência reflexiva comunica a objetivação do mundo através da intencionalidade, visto que Taylor entende esse conceito como a focalização sobre algo, destacando-o a partir de um pano de fundo que permanece inarticulado, ou seja, de um universo que permaneceria tácito.

Essa linguagem manifesta a responsividade do ser humano e as avaliações que o indivíduo carrega consigo e que lhe foram incutidas tanto em nível fenomenológico quanto social e cultural (ético). Para o filósofo, “não há emoção humana que seja não incorporada em uma linguagem interpretativa; e ainda assim todas as interpretações podem ser julgadas como mais ou menos adequadas, mais ou menos distorcidas<sup>65</sup>. Avaliação e emoção se tornam, portanto, manifestação de um ser racional que é linguístico por natureza. Falar é não só a

---

<sup>62</sup> Taylor apresenta o caso de uma pessoa racista ser movida pelos outros a considerar todas pessoas como seres humanos, mesmo que ainda não sinta isso de início, por conta de sua imagem primitiva de ser humano não ser aceita pelo restante da sociedade. O mesmo acontece com o sentimento de vergonha diante de uma situação que não deveria suscitar tal sentimento em uma pessoa. Ver mais em: TAYLOR, 1985, p. 61

<sup>63</sup> TAYLOR, 1985, p. 67 (grifo nosso).

<sup>64</sup> TAYLOR, 1985, p. 56

<sup>65</sup> TAYLOR, 1985, p. 74

expressão dessa capacidade, mas sua realização. “É apenas por meio dessa expressão, através da fala, que essa consciência reflexiva surge”<sup>66</sup>.

Sobre a linguagem enquanto constituinte da natureza humana, García afirma que “somente um animal de linguagem poderia ter significados e emoções especificamente humanos, de modo igual que somente um animal com linguagem possui a capacidade se autointerpretar”<sup>67</sup>. A linguagem, nesse sentido, nos aproxima de nós mesmos ao articular a carga significativa que subjaz aos sentimentos<sup>68</sup>, nos permitindo chegar à “compreensão e modificação do nosso sentir”<sup>69</sup>. Ela articula o sentimento porque ele significa algo que interpretamos e avaliamos.

Santiago Bellomo comprehende que, segundo essa leitura realista-expressiva da experiência humana, a linguagem não só é “a expressão concreta que encarna o pensamento, ou seja, que permite que o significado saia à luz”<sup>70</sup>, mas que um sentimento vivido “representa a mediação simbólica, uma expressão encarnada e concreta que permite a manifestação da vivência subjetiva interna”<sup>71</sup>.

Para Taylor, “a língua articula nossos sentimentos, torna-os mais claros e definidos; e nisso, articula a maneira como transformamos nosso senso das importâncias envolvidas; portanto, transforma o sentimento”<sup>72</sup>. Linguagem trata, portanto, de uma manifestação do sentido que o ser humano oferece tanto ao mundo que o envolve quanto a si mesmo. Essa relação linguagem-sentimentos não é estática, é dinâmica, visto que a avaliação depende do cálculo que fazemos sobre adequação de um sentimento diante de uma situação, conforme as avaliações que fazemos. Nesse sentido, encontramos Taylor afirmando que

(...) linguagem não é um mero conjunto de palavras, mas a capacidade de falar (expressar/perceber) a consciência reflexiva implícita no uso de palavras para dizer algo. Aprender a usar qualquer palavra única pressupõe essa capacidade como pano de fundo.<sup>73</sup>

A concepção baseada nessa abordagem rejeita o atomismo das palavras, como acontece com a linguagem segundo Locke e Condillac. Linguagem é um complexo holístico e expressivo “um padrão que só pode ser estabelecido contra um pano de fundo que nunca

<sup>66</sup> TAYLOR, 1985, p. 229

<sup>67</sup> GARCIA, 2020, p. 68

<sup>68</sup> GARCIA, 2020, p. 69

<sup>69</sup> GARCIA, 2020, p. 69

<sup>70</sup> BELLOMO, Santiago T. *Lenguaje, verdad, libertad. El realismo expresivo de Charles Taylor*. Navarra: EUNSA, 2011. p. 91

<sup>71</sup> BELLOMO, p. 91

<sup>72</sup> TAYLOR, 1985, p. 71

<sup>73</sup> TAYLOR, 1985, p. 230

podemos dominar totalmente; e ainda, um fundo que nunca nos domina totalmente, porque o estamos constantemente remodelando”<sup>74</sup>. Para Bellomo, existe, portanto, uma retroalimentação circular e necessária entre a expressão linguística e o pano de fundo”<sup>75</sup>.

Do mesmo modo, linguagem expressa nossa relação com o outro.

A linguagem também serve para expressar/constituir diferentes relações nas quais nós podemos representar um ao outro: íntimo, formal, oficial, casual, brincalhão, sério, e assim por diante. Desse ponto de vista, podemos ver que não é apenas o discurso da comunidade que molda e cria linguagem, mas é a linguagem que constitui e sustenta a comunidade da fala.<sup>76</sup>

A linguagem revela uma dimensão social porque “expressar algo não é só articulá-lo algo para mim, mas situá-lo no centro do espaço público”<sup>77</sup>, vemos isso no cálculo que fazemos da adequação do sentimento, do qual podemos vislumbrar o compartilhamento de avaliações que os indivíduos compartilham entre si. Dessa forma, para a aquisição de linguagem, Taylor afirma que “não se pode introduzir uma criança na linguagem sem introduzi-la também em (alguns) significados humanos [...] em relações de intensa comunhão”<sup>78</sup>. Mais uma vez, retorna-se ao holismo da linguagem e sua relação com o pano de fundo.

Temos apresentado até aqui a função expressivista da linguagem humana. Contudo, Taylor não rejeita a função designativa da linguagem, ainda que foque especialmente na função expressivista dela.

Segundo sua crítica à concepção representacionista, “as linguagens regulamentadas da descrição objetiva adequada da ciência são comparativamente conquistas tardias da cultura humana, adquiridos com o amadurecimento e nunca dominados por todos”<sup>79</sup>. No entanto, ele reconhece que, ainda que tenham surgido contraposições ao modelo representacionista importantes, elas falham porque não fazem justiça aos modos que respondemos a algo que não seja nós, logo, objetividade ainda só pode ser pensada sob os moldes modernos<sup>80</sup>. Contudo, continua, “quando nossa articulação não está a serviço da descrição de um universo neutro, tendemos a pensá-la [a objetividade] como dedicada à autoexpressão”<sup>81</sup>. Pensando assim, permanece aberto o caminho para articular um modo de pensar a objetividade sem ceder à ciência moderna nem cair na autoexpressão.

<sup>74</sup> TAYLOR, 1985, p. 232

<sup>75</sup> BELLOMO, 2011. p. 94

<sup>76</sup> TAYLOR, 1985, p. 234

<sup>77</sup> GARCÍA, 2020, p. 69

<sup>78</sup> TAYLOR, 2016, p. 344

<sup>79</sup> TAYLOR, 2016, p. 344

<sup>80</sup> TAYLOR, 2000, p. 90

<sup>81</sup> TAYLOR, 2000, p. 90 (Grifo nosso)

Isso não quer dizer que o projeto tayloriano esbarra na objetividade e a rejeita como se fosse questão de segunda ordem para a linguagem. A função designativa da linguagem está ligada à natureza humana pela capacidade de descrever algo. Taylor usa o exemplo de ratos que reagem ao ver triângulos e, ao interagir com eles, recebem um estímulo<sup>82</sup>. Eles o reconhecem, mas para usar a palavra “certa” para identificar triângulos precisamos da articulação de uma propriedade deles, no caso, a forma<sup>83</sup>, que se tornou importante para percepção.

Por outro lado, a designação através de um nome é arbitrária. Taylor recorre novamente ao expressivismo para dizer que “elaboramos uma expressão que manifesta o que estamos tentando expressar”<sup>84</sup>, porque procuramos a palavra “certa” para indicar algo que tanto vemos quanto sentimos. Para ele, quando chegamos em um laboratório desconhecido, por exemplo, tentamos nomear os objetos “seja por meio da metáfora, ou da analogia, ou da extensão criativa de termos já existentes, ou um recurso similar”<sup>85</sup>. Isso ocorre, segundo Bellomo, porque nossa linguagem originariamente muito mais ligada à nossa pré-compreensão do que com o conceitual<sup>86</sup>. Por isso, geralmente ligamos o novo a situações corriqueiras da nossa vida ou à reação que tivemos na primeira experiência que temos com eles.

Até agora discutimos os traços fundamentais da antropologia pensada por Taylor como um “animal que se autointerpreta”. É um ser cuja constituição exige levar em conta sua corporeidade ao pensarmos sua existência, que essa existência é localizada e nela se desperta a consciência. É um ser responsável que, diante das situações que se destacam à sua consciência, reage segundo a articulação das avaliações que ele faz através dos bens que ele elege e que conferem sentido à sua vida. Por fim, é um ser de linguagem que nasce inserido em uma comunidade linguística, dela recebe um padrão interpretativo do mundo e com essa capacidade expressa sua consciência reflexiva.

As consequências de um pensamento como esse são grandes, a consideração do trespassamento do ser humano pelo universo significativo de sua comunidade remove a oposição Eu/Mundo, desloca o eixo da existência e do conhecimento e a coloca em direção ao sentido que o indivíduo atribui ao mundo e a si. Tal proposta abre espaço para uma compreensão mais ampla da vida e da ação humana, mas fica aberta a questão do que o torna “sujeito”, e passaremos a essa questão no próximo capítulo.

---

<sup>82</sup> TAYLOR, 1985, p. 228

<sup>83</sup> TAYLOR, 1985, p. 231

<sup>84</sup> TAYLOR, Charles. *Animal de lenguaje*. Madrid: Rialp. 2016. p. 239

<sup>85</sup> TAYLOR, 2016, p. 239

<sup>86</sup> BELLOMO, 2011, p. 95

## 2. SUJEITO DE CULTURA

A proposta antropológica de Taylor procura as “condições invariáveis para a variabilidade humana”,<sup>1</sup> mas fica aberta a questão sobre o indivíduo. O prefixo reflexivo de “autointerpreta” exige que haja um sujeito que olha a si mesmo, logo, exige interioridade e um “eu” a ser interpretado, tornado objeto de si mesmo. Falar de sentimentos referentes ao sujeito exige o mesmo, pois as avaliações e o sentido que oferecemos às nossas vidas presumem esse “eu” que se situa no mundo.

Por outro lado, ainda que minha ação e minha avaliação sejam orientadas por algo maior que esse “eu”, sejam os bens incorporados no mapa moral incutidos no indivíduo, sejam as avaliações envolvidas na linguagem em que ele está imerso, suas ações e avaliações são executadas por ele. A individualidade se revela incontornável para esse empreendimento.

A capacidade avaliativa do ser humano de estabelecer o que é louvável, vergonhoso, repugnante, etc. liga o indivíduo à moralidade, oferecendo-nos uma ética orientada pelos bens e, consequentemente, possuindo um corte neoaristotélico<sup>2</sup>. Logo, compreendemos porque Taylor inicia uma obra com uma frase tão contundente: “A individualidade e o bem, ou, em outras palavras, identidade e moralidade, apresentam-se como temas inextrincavelmente entrelaçados”<sup>3</sup>. Esse é o mote que guia o pensamento de Taylor, também será ele a nos guiar nessa breve incursão.

Trabalharemos, portanto, o conceito de *self*<sup>4</sup> na filosofia de Taylor, observando alguns de seus traços fundamentais; veremos como o filósofo o relaciona com os modos de pensamento estabelecidos, especificamente no Ocidente, e como ele foi concebido especialmente na passagem para a modernidade. Pretendemos, portanto, demonstrar as linhas históricas e

<sup>1</sup> GARCIA, 2020, p. 78

<sup>2</sup> GARCIA, 2020, p. 29

<sup>3</sup> TAYLOR, 2013, p. 15

<sup>4</sup> O termo em inglês “*self*” será adotado nesse trabalho em conformidade com a obra de referência para esta seção (TAYLOR, Charles. *As fontes do self*, São Paulo: Loyola. 2013), que foi publicada em português mantendo a terminologia inglesa, assim como muitos outros estudos brasileiros sobre Taylor subsequentes à publicação dessa obra. Também aparecerá o termo “*selves*”, que é o plural da palavra em questão. Esse anglicismo tenta preservar o caráter reflexivo do conceito, algo fundamental para sua formulação. Na língua portuguesa, o pronome “eu” é usado no modo indicativo, também guarda semelhança com a forma latina “*ego*”, que nos lembra a formulação cartesiana combatida pelo filósofo, motivos que julgo suficientes para não usarmos essa terminologia; Os pronomes “me/mim” carregam uma multiplicidade de usos como dativo ético, possessivo ou voz passiva, algo que poderia não mostrar a força que a palavra inglesa traz consigo, deixando a formulação com um sentido impreciso; O pronome “si” talvez fosse adequado para a tradução portuguesa, como aparece na tradução italiana da obra “TAYLOR, Charles. *La topografia morale del sé*. Pisa: Edizioni ETS, 2004”, mas seguiremos a forma que tem se consagrado no Brasil.

analíticas no pensamento de Taylor sobre a identidade e a consequente relação estabelecida nesse transpassamento do *self* pelo mundo e pela cultura.

## 2.1 O *self*

O enquadramento do ser humano como um animal que se autointerpreta nos leva à questão sobre a identidade da pessoa. Afinal, como podemos compreendê-la e como podemos defini-la? Ela é autodeterminada, depende de algo diferente dela? Aliás, é possível pensar alguma relação entre identidade e outra coisa? Ela é estática, dinâmica...

Primeiramente, é necessário investigar a possibilidade de falar de “um” *self* ou “o” *self*. Segundo Taylor, a forma substantivada dessa palavra, possuindo um artigo, faz parte de “uma compreensão peculiarmente moderna”<sup>5</sup> da identidade como autocompreensão que, por um lado moldou a constituição da civilização moderna e, por outro, escondeu suas raízes históricas<sup>6</sup>. Apesar de sua localização temporal ser bem definida (e veremos suas características no próximo ponto), foi através dela que podemos perceber um traço comum dos seres humanos que se manifestou nas mais diversas realidades.

O filósofo defende que essa categoria sempre existiu entre os seres humanos: “é inevitavelmente parte de nós mesmos possuirmos uma noção de *self* e que, onde esse termo não aparece, existem outras expressões para indicar nossa essência ou nosso verdadeiro ser”<sup>7</sup>. O *self*, portanto, remete à antropologia, algo constitutivo dela que apenas foi e é interpretado de diversas formas pelas sociedades ao longo da história.

A autointerpretação como elemento fundamental do ser humano, colocando-o diante do mundo, leva-nos a considerar o *self* em relação também com o mundo. Para Taylor, “usamos esse termo correspondente para autorreferência porque ele revela o que, para nós, são os poderes essenciais da agência humana”<sup>8</sup>, ou seja, a reflexividade que o termo indica se explica na capacidade de avaliação e posicionamento do indivíduo no meio em que ele é inserido. Enquanto identidade, o *self* é a unidade que se refere a mim, reflexivamente, diante das questões e comportamentos importantes para a comunidade que pertenço e, consequentemente, importam para mim também. Assim se comprehende que ele está intimamente ligado a essa localização do indivíduo no mundo e analisá-lo é analisar essa topografia da moralidade.

---

<sup>5</sup> TAYLOR, Charles. *La topografia morale del sé*. Pisa: Edizioni ETS, 2004, p. 53

<sup>6</sup> TAYLOR, Charles. 2004, p. 53

<sup>7</sup> TAYLOR, Charles. 2004, p. 63

<sup>8</sup> TAYLOR, Charles. 2004, p. 64

Pensar dessa maneira nos permite resguardar a possibilidade de pensar a multiplicidade do self para dois ou mais indivíduos, pois “o que conto como unidade será definido pelo escopo da preocupação, por aquilo que está precisamente em questão. E o que está em questão é, em geral e de modo característico, a forma de minha vida como *um todo*”<sup>9</sup>. A identidade se refere a essa unidade que diz de mim no que se refere àquilo que me define como católico/presbiteriano ou como conservador/anarquista ou brasiliense/recifense, mas esses dados são partes do conjunto orgânico que compõem essa identidade.

A partir dessa perspectiva, García afirma que “a orientação no espaço moral é uma analogia fenomenológica da existência encarnada. Encontrar a orientação no espaço moral é assumir o espaço que nossos marcos referenciais tratam de definir como base ontológica”<sup>10</sup>. Essa leitura se sustenta na formulação de Taylor sobre a capacidade de avaliação que o ser humano tem, através da sensibilidade moral, de estabelecer os padrões acerca do certo e errado, mais ou menos elevado, que eles são validados por nossos desejos, inclinações ou escolhas, mas que existem independentemente deles e, ainda assim, somos capazes de julgá-los; são, portanto, padrões que o indivíduo deve reconhecer<sup>11</sup>.

Esses padrões assumem um papel moral tão importante para o indivíduo a ponto de serem considerados universais, naturais, instintivos, ou mesmo enraizados em uma ontologia. Em um exemplo:

Para discriminar com maior discernimento o que há nos seres humanos que os torna dignos de respeito, é preciso lembrar o que é sentir o peso do sofrimento humano, o que há de repugnante na injustiça ou o assombro que se sente diante do fato da vida humana<sup>12</sup>.

Aqui percebemos que considerar a dignidade humana exige que observemos o que coloca a pessoa diante do que é louvável ou não. Esse conceito de dignidade, tipicamente moderno, pode ser observado nas diferentes culturas de diferentes maneiras, quer seja ela defendida pela ontologia, quer pela deontologia, quer pela religião ou qualquer outra forma, porque “como tanta coisa na vida humana, esse ‘instinto’ recebe na cultura, como vimos, formas variadas. E a forma que assume é inseparável de uma descrição do que merece nosso respeito. A descrição parece articular a intuição”<sup>13</sup>. Percebe-se, portanto, que em todas elas há um valor subjacente a ser observado que orienta a moralidade e o comportamento.

<sup>9</sup> TAYLOR, 2013, p. 74

<sup>10</sup> GARCIA, 2020, p. 83

<sup>11</sup> TAYLOR, 2013, p. 16

<sup>12</sup> TAYLOR, 2013, p. 21

<sup>13</sup> TAYLOR, 2013, p. 17 (grifo nosso)

Além dessa tendência à “naturalização” da norma, percebe-se a presença de uma visão antropológica subjacente que sustenta as formas que essa norma assume nas diferentes comunidades. No caso do respeito, por exemplo, a restrição de um determinado tipo de dignidade/respeito restrito a um determinado grupo costumeiramente aparece justificada sob afirmações religiosas, ontológicas, etc.

Para Taylor, a base que sustenta a avaliação que torna louvável ou não uma determinada ação humana está no bem a que ela se direciona. Desse modo, não se trata de uma perspectiva que dependa do indivíduo e sua razão, não é apenas algo antropocêntrico, tampouco não se trata de um bem em uma ordem metafísica.

Não somos um *self* da mesma maneira como somos organismos, nem temos um *self* tal como temos um coração e um fígado. Somos seres vivos de uma forma bem independente de nossas autocompreensões ou autointerpretações, ou dos sentidos que as coisas tem para nós. Mas só somos um *self* na medida em que nos movemos em certo espaço de indagações, em que buscamos e encontramos uma orientação para o bem.<sup>14</sup>

A objetividade do bem na tese de Taylor está baseada na antropologia, naquela capacidade avaliativa. Taylor não poderia ser acusado de subjetivismo ao colocar a autointerpretação como a estrutura originária da moralidade porque ela se refere à constituição fenomenológico-hermenêutica própria do ser humano. A determinação de um bem não depende de um desíderio pessoal, mas, por um lado é resultado de algo constitutivo do ser humano, por outro o bem se constitui dentro de uma comunidade, como veremos no terceiro capítulo deste trabalho. Vemos essa relação na explicação de Gualda sobre o *self* e o bem:

se bens como coragem ou dignidade, por exemplo, não existem propriamente em alguma ordem objetivamente considerada no universo, seja física ou metafísica, estas noções são reais na medida em que as *melhores descrições* de nós mesmos e nossas autointerpretações não podem ser articuladas na ausência de alguma referência a esses bens. Eles são reais porque a forma humana de *experienciar* o mundo e de se situar nele não podem ser compreendidas ou *praticadas* na ausência dessas configurações.<sup>15</sup>

A inserção da pessoa em uma comunidade é também inserção em um universo linguístico e esse dado é fundamental para a constituição do *self* engajado. “Por meio da linguagem, mantemo-nos relacionados com parceiros do discurso, seja em intercâmbios reais, concretos, seja em confrontos indiretos”<sup>16</sup>. O diálogo é a dinâmica que permite analisarmos as

---

<sup>14</sup> TAYLOR, 2013, p. 52.

<sup>15</sup> GUALDA, Diego de Lima. *Individualismo holista*. Uma articulação crítica do pensamento político de Charles Taylor. Jundiaí: Paco editorial. 2010, p. 53

<sup>16</sup> TAYLOR, 2013, p. 58

avaliações, o que nem sempre é sinônimo de dissensão. Estamos inseridos em uma comunidade e aprendemos a ver o mundo como nossos tutores assim o veem<sup>17</sup>, só mais tarde podemos confrontar tais visões e isso acontece especificamente porque estamos em contato constante com nossos contemporâneos e com parceiros ausentes, como acontece com livros, profecias, etc.

A busca pela identidade e sua vinculação ao bem tem esse elemento adicional, ela acontece no meio e na companhia de outros. Isso faz com que essas configurações valorativas se localizem em um plano não redutível imediatamente à minha consciência individual, elas pertencem irredutivelmente à *semântica*, a um espaço comum no sentido forte, no qual somos introduzidos e aprendemos a acessar e compreender o que são raiva, amor, ansiedade [...]<sup>18</sup>

A configuração do *self* segundo os bens nos leva à consideração, remete àquilo que importa para o indivíduo e sua comunidade, é algo compartilhado e ensinado, não está fechado na estrutura daquilo que falamos/importamos, mas de como o compreendemos. Assim como a linguagem está em uma relação de desvelamento do que nos aparece à consciência, com a identidade também acontece assim: a identidade localizada em um espaço moral indica um pano de fundo do qual o *self* se destaca através da consciência reflexiva. As avaliações e a linguagem, como vimos anteriormente, indicam a existência de um pano de fundo que permanece tácito. Gualda comprehende essa dinâmica e prossegue:

Daqui, posso seguir adiante e buscar minha própria maneira original de compreender a vida e os valores que a cercam, mas as configurações a que somos introduzidos conformam as regras do jogo e juízos básicos para que eu possa mover as peças<sup>19</sup>.

Por não ser algo exclusivo da vontade do indivíduo, não ser possível criar padrões próprios elaborados a partir de si, nem ser possível destacar o *self* do meio em que vive em função de uma pretensa autonomia aos moldes cartesiano e kantinano, Taylor afirma:

Podemos alterar radicalmente o equilíbrio de nossa definição de identidade, destronar a comunidade histórica específica como polo de identidade e relacionarmos apenas com a comunidade definida pela adesão ao bem (dos salvos, dos verdadeiros fiéis ou dos sábios). Mas isso não corta nossa dependência de redes de interlocução, apenas altera as redes e a natureza de nossa dependência.<sup>20</sup>

---

<sup>17</sup> TAYLOR, 2013, p. 58

<sup>18</sup> GUALDA, 2010, p. 54

<sup>19</sup> GUALDA, 2010, p. 54

<sup>20</sup> TAYLOR, 2013, p. 60.

Também, por fim, a constituição do *self* é dinâmica, assim como a constituição do quadro moral da comunidade. A capacidade avaliativa do ser humano em comunidade e o diálogo com os outros não permite que a identidade seja estanque e cristalizada. “A natureza real do self, que depende da interpretação, deve ser continuamente redescoberta graças a um esforço de intuição filosófica, opondo-se a uma tendência dominante do nosso pensamento.”<sup>21</sup>

Em um dado momento, após as últimas digressões, nos perguntamos se há uma primazia do bem sobre a identidade. Podemos dizer, no entanto, que na filosofia de Taylor existe uma relação de mão dupla entre eles<sup>22</sup>, a definição de um bem acontece dentro de uma comunidade, mas essa comunidade é composta de *selves* capazes de avaliar o mundo que os cerca. A comunicação que acontece por meio da linguagem também indica o caminho dialógico entre o indivíduo e os outros que o cercam.

Taylor reconhece repetidas vezes que o conceito de *self* é algo moderno e é essa característica que permite conceituar a identidade dessa forma. Entretanto, o que significa dizer que falamos a partir desse conceito tipicamente moderno? Falta-nos, portanto, entender os traços (ou as raízes) que nos permitiram observar a estrutura do *self*. Tentaremos apresentar e elucidar brevemente a questão nos próximos dois pontos.

## **2.2 *Self* e modernidade**

A análise feita por Taylor não se limita a ser apenas analítica, procura ter também um suporte histórico, em coerência com sua proposição de que a identidade e o bem estão entrelaçados. A consequência necessária para a filosofia de Taylor é procurar em um segundo passo as origens da concepção de *self*, já que sua inserção em um determinado contexto e ser atravessado por ele é constitutivo do ser do indivíduo. Para Garcia, “novamente constatamos que estamos imersos em uma reflexão ético-antropológica que agora, após a análise fenomenológica, inicia seu percurso histórico-hermenêutico”<sup>23</sup>. É principalmente na obra *As fontes do self* que se encontram articulados seus pensamentos sobre as fontes da concepção moderna da identidade, mas essa discussão não se limita a esse livro, a encontramos também no restante de suas obras não de uma forma periférica, mas no núcleo que sustenta as outras discussões.

---

<sup>21</sup> TAYLOR, 2013, p. 53.

<sup>22</sup> GUALDA, 2010, p. 52.

<sup>23</sup> GARCIA, 2020, p. 99

Então, surge-nos a dúvida: o que significa essa concepção moderna da identidade, o que a caracteriza e o que dela importa para a filosofia tayloriana? Uma pesquisa com tons históricos visa demonstrar que nem sempre vimos o indivíduo como o vemos atualmente, que os quadros morais anteriores à modernidade não só eram diferentes, eles carregavam consigo elementos que culminaram no quadro atual.

Trata-se de um “sentimento que se apresenta em todas as épocas e culturas, mas que na modernidade adquire três traços significativamente diferentes”<sup>24</sup>. Se procuramos o que é invariável dentro da variabilidade humana, precisamos também identificar o que é variável, em outras palavras, ao observarmos a estruturas das variações socio-históricas da identidade, podemos vislumbrar suas condições transcendentais.

Antes, é interessante atentarmos para a advertência de Garcia para uma crítica que possa ser levantada contra esse pressuposto moderno e também ocidental da pesquisa do filósofo:

O objetivo de SS [*As fontes do self*] não é dar uma explicação e exaustiva da gênese da identidade humana, mas unicamente mostrar algumas das fases mais importantes que determinaram e ainda determinam nossa identidade. [...] A construção da identidade moderna é um processo de mutações históricas no qual existem múltiplas influências. Assim se trata depor manifestos alguns dos vetores que levaram as pessoas a se compreenderem de um determinado modo.<sup>25</sup>

A palavra “modernidade”, se vista de maneira superficial, poderia oferecer espaço para que acusem o filósofo de cometer anacronismo. Apesar de em *As fontes do self* o filósofo não definir exatamente os limites desse conceito, conseguimos vislumbrar o espaço temporal a partir dos interlocutores com quem Taylor estabelece diálogo, tais como Descartes, Montaigne, os reformadores do Cristianismo do séc. XVI e os pensadores iluministas.

Na obra *Uma era secular*, publicada 18 anos após àquela e também após diversas críticas que dela recebeu, Taylor explicita o limite da modernidade como período inaugurado pela Reforma – culminada com a reforma luterana<sup>26</sup>. Para ele, esse tempo permanece em voga

<sup>24</sup> CALANDIN, Javier Garcia. *Ética y política em Charles Taylor*. Claves para una sociedad intercultural. Saarbrücken: Editorial Académica Española. 2011. p. 292

<sup>25</sup> GARCIA, 2020, p. 100

<sup>26</sup> Taylor distingue o conceito de Reforma, inserindo nela a conhecida Reforma Protestante. Reforma teria sido um movimento muito maior, iniciado ainda no séc. XIII, com algumas heresias e o surgimento das Ordens mendicantes. A divisão social refletida na estrutura religiosa, em que mosteiros/conventos seriam lugares de perfeição humana, ao passo que o povo teria acesso a uma vida espiritual e humana de segunda mão, é o principal elemento que levou à criação de uma religiosidade popular que nos sécs. XV e XVI. Esse movimento começou a tensionar a Igreja pedindo legitimidade, mas esse foi pouco abraçado pela hierarquia da Igreja. Somente com o manifesto de Martinho Lutero que a Reforma chegou ao seu ápice, sendo tarde demais para o Papado manter a unidade do Cristianismo sob uma hierarquia única. Associado às mudanças estudadas no presente trabalho, Taylor vê que esse movimento foi fundamental para o surgimento de uma moral moderna. Para mais: TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

atualmente tanto em suas características fundamentais, que trataremos, quanto por suas consequências.

Um parâmetro geográfico também é importante e foi alvo de outras críticas. Em *As fontes do self*, Taylor tem em mente os povos que guardam herança direta das filosofias grega, medieval e moderna, reveladas na cultura, na organização social e suas instituições, mas não deixa isso claro no seu texto. Garcia<sup>27</sup> apresenta a crítica feita por Dussel, que denunciou o “esquecimento” da história latino-americana na análise de Taylor, e defende que ela surgiu de uma leitura superficial do filósofo mexicano. Entretanto, para responder a esse tipo de problema, em *Uma era secular*, Taylor limita o escopo de sua pesquisa aos povos do Atlântico Norte<sup>28</sup> e desenvolve a ideia de diferentes modernidades, que apresentaremos nos próximos tópicos.

Vista dessa maneira, tanto a limitação geográfica e histórica quanto o diálogo com seus maiores filósofos procuram identificar as principais ideias que se entrecruzam para criar esse quadro<sup>29</sup> a saber: a concepção de interioridade; a afirmação da vida cotidiana; a natureza como fonte moral interior; e a disseminação de “linguagens mais sutis”. Calandín justifica a necessidade da análise da dimensão histórica do *self* da seguinte maneira:

A perspectiva histórica permite reconhecer o *self* como um modo genuinamente moderno de ser humano. É na modernidade onde se levanta de modo original a pergunta pela identidade, de modo que o agente humano, na busca de uma identidade própria, se encontra caracterizado como um autêntico *self*.<sup>30</sup>

Levantado um esboço da justificativa dessa necessidade para Taylor, podemos passar ao que ele propriamente diz. As obras de Taylor são extensas e ele reconhece que poderiam ser maiores se ele atendesse às críticas que visam mais “abrangência”. Para este trabalho, apresentaremos uma síntese de sua análise histórica para que compreendamos como a identidade e a moralidade se entrelaçam na modernidade, segundo a visão de Charles Taylor.

A noção de interioridade é o primeiro elemento que sustenta a ideia de identidade na modernidade e ela tem sua raiz no pensamento platônico, segundo sua proposta de primazia da razão sobre nossos desejos<sup>31</sup>. A vida deve refletir a harmonia encontrada pela razão e, “se a boa vida é definida em termos racionais e a razão é ordem e harmonia, então, também viver uma boa vida governada pela razão não se restringe a ter uma visão correta sobre a alma, mas

---

<sup>27</sup> TAYLOR, 2010a, p. 13

<sup>28</sup> TAYLOR, 2010a, p. 13

<sup>29</sup> GARCIA, 2020, p.100

<sup>30</sup> CALANDIN, 2011, p. 191

<sup>31</sup> TAYLOR, 2013, p. 155

também levar uma vida apropriada à ordem do todo”<sup>32</sup>. Taylor denomina essa estrutura como *logos ôntico*, na orientação da existência à paisagem metafísica<sup>33</sup>.

Agostinho reforma essa estrutura colocando as dualidades na divisão interior/exterior. Essa operação retira dos objetos a importância do conhecimento, colocando-a no ato de conhecer através de uma atitude reflexiva.

Isso passa a incluir não apenas os objetos a conhecer, mas também os próprios modelos aos quais a razão deve obediência. Assim, reconheço que essa atividade que é minha baseia-se e pressupõe algo maior que eu, algo que devo admirar e reverenciar. Indo para dentro, sou levado para cima. [...] Deus como verdade nos dá os modelos, os princípios do julgamento correto. Mas ele os dá não só por meio do espetáculo de um mundo organizado pelas Ideias, mas basicamente, por meio daquela ‘luz incorpórea... pela qual nossa mente é de certa forma iluminada, para podermos julgar corretamente todas essas coisas’.”<sup>34</sup>

Séculos mais tarde, com a revolução copernicana, Galileu e Descartes, essa estrutura foi modificada. A chave se encontra principalmente na neutralização do universo<sup>35</sup>, não importa mais a ordem do mundo ou a atividade de conhecer, mas a segurança do conhecimento, através do método. Na ordem da moralidade, a consequência é essa:

“A única verdade é aquela que encontramos na e pela mente, portanto, as virtudes têm agora de ser ancoradas na nossa interioridade. [...] Disso resulta um importante passo em direção ao surgimento da ideia de dignidade da pessoa humana. [...] a dignidade é universal e igualitária, ela reside no fato de que todos os seres humanos são animais dotados de racionalidade e da capacidade de controlar os desejos.”

As repostas para isso variam desde os ceticismos de Locke e Hume à filosofia de Kant. Entretanto, o que une todos eles é o ideal da *autonomia* e *autorresponsabilidade*. Surge o *self* desengajado, conforme o que Taylor denomina, a partir de Locke, como *self* pontual<sup>36</sup>: Livre de qualquer compromisso externo ou tendência inata o indivíduo seria capaz de racionalmente descobrir o bem em sua ação e encontrar sua identidade nas suas posturas, sustentado em uma “visão radicalmente subjetivista da pessoa”<sup>37</sup>.

Essa ideia é subjacente às teorias contratualistas e ao utilitarismo. Em suma, a visão moderna do indivíduo é: um indivíduo desengajado, livre e agindo instrumentalmente, organizado em uma sociedade atomizada<sup>38</sup>.

<sup>32</sup> GUALDA, 2010, p. 121

<sup>33</sup> TAYLOR, 2013, p. 166

<sup>34</sup> TAYLOR, 2013. p. 177-178

<sup>35</sup> GUALDA, 2010, p. 123

<sup>36</sup> TAYLOR, 2013, p. 223

<sup>37</sup> TAYLOR, 2013, p .224

<sup>38</sup> TAYLOR, 2000, p. 19

A “afirmação da vida cotidiana” designa a concepção moderna de que a realização do ser humano acontece através do nivelamento da ação dos indivíduos no mundo, assim como a suas estruturas de reprodução (sexual) no mundo. A visão do *logos ôntico* leva à hierarquização dos seres e da ação humana, algo que se cristalizou na moral da honra (ex: guerreiro é superior ao artesão; cidadão é superior ao simples chefe de família; monge cristão é superior ao cristão simples), posto que determinados modos de vida seriam mais *humanos* e mais profundos que outros mais rasos. Isso deve fundamentalmente à noção de dignidade universal advinda da capacidade racional de cada pessoa.

No mundo moderno essa hierarquia passa a ser bastante questionada, em primeiro lugar pelo próprio teor aristocrático desnivelador que enceta [...], mas também porque a vida do trabalho e da produção de um lado, e a vida afetiva do casamento e da família de outro, passam a ser valorizadas como formas admissíveis do bem viver<sup>39</sup>

Taylor concorda com Weber e sua teoria do desencantamento do mundo porque vê nesse movimento o *procedimentalismo* manifestado na espiritualidade puritana: “A resposta à absorção nas coisas, resultado do pecado, não é a renúncia, mas certo tipo de uso, um uso que está distanciado das coisas e focalizado em Deus”<sup>40</sup>. Nesse modo de viver a vida, sem precisar criar uma divisão social, percebe-se também a alimentação do ideal de desengajamento: vale muito mais o modo como a pessoa se relaciona com o mundo, sendo ela um agente volitivo.

Segundo Gualda, a foco na produtividade do trabalho e a formação da família através de um contrato afetivo entre duas pessoas são o núcleo concreto da reprodução desse modo de vida, sustentando também a uma visão da vida pública como relação interpessoal que justifica uma autoridade dada e também a possibilidade da revolta e da *desobediência civil*<sup>41</sup>.

A interioridade da pessoa é tornada a fonte moral da ação humana, mas fica aberta a questão sobre o que move uma ação e o que a torna boa. A autonomia e a autorresponsabilidade lockeanas terão desenvolvimento nas reações dos conceitos de “boa vontade” de Kant e de “natureza interior” de Shaftesbury.

Influenciado pelos platônicos de Cambridge e Agostinho, o conde diz que “o maior bem não se encontra em uma vontade arbitrária, mas na natureza do próprio cosmo; e nosso amor por ele não é inspirado pela ameaça de castigo, mas brota espontaneamente de nosso ser”<sup>42</sup>. Surge aqui uma teoria dos sentimentos morais, da qual a teleologia da ética é subjetivada e

---

<sup>39</sup> GUALDA, 2010, p. 130

<sup>40</sup> TAYLOR, 2013, p. 287

<sup>41</sup> GUALDA, 2010, p. 134

<sup>42</sup> TAYLOR, 2013, p. 325

tornada como de benevolência<sup>43</sup>, levada em último termo à preservação natural da vida pela *simpatia*. Vemos aqui ligações com o Utilitarismo e com o terceiro ponto que Taylor identifica como central no quadro moderno.

A noção de natureza interior surge como resposta ao incômodo sentido pelos filósofos diante da lacuna que o desengajamento radical deixou sobre a questão da bondade da ação humana. Desenvolvida especialmente por Montaigne, Shaftesbury, Smith e Hutcheson, essa noção encontra força em Rousseau e seu expoente no movimento romântico, com expoente em Herder e seus ecos em Hegel. Conforme Gualda interpreta, “a afirmação da vida cotidiana complementa o movimento de interiorização, provendo sua inserção na ideia de um homem que segue e realiza sua própria *natureza*”<sup>44</sup>.

A formulação de Montaigne se diferencia do *self* desengajado porque “seu objetivo é identificar o indivíduo em sua diferença irrepetível, enquanto o cartesianismo nos dá uma ciência do sujeito em sua essência geral”<sup>45</sup>. Esses autores têm em comum a valorização dos sentimentos como *normativos* porque é por eles que eu tenho acesso à noção de bem e de mal, em especial pela *afeição*. “Esse sentimento pode ser corrigido pela razão quando se desvia, mas a compreensão que ele gera não pode ser substituída pela razão”<sup>46</sup>. Essa é a fonte do ideal de sinceridade de Montaigne, para a ideia de voz interior de Rousseau e para o ideal expressivista dos autores românticos. Passamos, aqui, de uma ética da responsabilidade para uma ética da autenticidade.

Para Rousseau, um sentimento se diferencia de uma paixão quando nos leva à liberdade, ao passo que uma paixão envolve uma razão calculista que nos leva à corrupção<sup>47</sup>. A noção de uma humanidade devolvida à sua natureza, através de uma sociedade justa, nos leva ao prazer de estar com os outros de modo livre, especialmente na vida cotidiana<sup>48</sup>.

Kant concorda com a crítica de Rousseau à mentalidade calculista, mas traz para junto da teoria do desengajamento radical essa noção de natureza e a transpõe na natureza racional do ser. Para ele, “tudo o mais na natureza se conforma cegamente a lei. Somente as criaturas racionais conformam-se a leis que elas mesmas formulam”<sup>49</sup>. O ideal de desprendimento radical encontra em Kant sua formulação mais intransigente.

<sup>43</sup> TAYLOR, 2013, p. 329

<sup>44</sup> GUALDA, 2010, p. 133

<sup>45</sup> TAYLOR, 2013, p. 237

<sup>46</sup> TAYLOR, 2013, p. 367

<sup>47</sup> TAYLOR, 2013, p. 461

<sup>48</sup> TAYLOR, 2013, p. 461

<sup>49</sup> TAYLOR, 2013, p. 467

Os pensadores românticos veem que “o homem é a criatura que pode tomar consciência disso [a ordem do mundo] e dar-lhe expressão”<sup>50</sup>. O conhecimento está ligado à sensibilidade porque “todas as paixões e sensações ‘podem e devem ser atuantes, precisamente no conhecimento mais elevado, pois este nasceu de todas elas e só pode viver nelas’.”<sup>51</sup>. Logo, o desprendimento seria um contrassenso porque me levaria a esquecer o que a natureza em si me informa. “É realmente uma questão de ter certos *sentimentos*, assim como de ter certos objetivos ou de fazer certas coisas”<sup>52</sup> porque ela articula aquilo que inclina a ação humana.

Com esses autores a natureza como fonte interior tem sua máxima expressão, unindo a ética à estética, pois minha ação reflete o que eu sou. A bondade intrínseca a isso será questionada especialmente por Nietzsche<sup>53</sup>, mas, mesmo sua crítica não impediu que esse movimento tente nova sustentação em modelos biologizantes do ser humano e sua integração no mundo.

### **2.3 Excuso sobre expressivismo**

Taylor se põe como crítico à concepção que ele denomina como “fundacionalista”<sup>54</sup>, “representacionista”<sup>55</sup>, “epistemológica”<sup>56</sup> ou “racionalista”<sup>57</sup> e apresenta uma concepção de ser humano como *engajado*. Trata-se de um diálogo que o filósofo estabelece com uma densa gama de tradições filosóficas, tendo como suporte principalmente Hegel, Herder, Heidegger, Merleau-Ponty e Wittgenstein.

A filosofia empreendida pelos pensadores modernos operou uma virada fundamental para todo o empreendimento do “conhecimento do mundo”. Se os pensadores helênicos e medievais se orientavam segundo uma concepção cosmológica, da qual esse conhecimento procede da contemplação do mundo, da descoberta do ser e de tudo mais através da essência, os modernos se voltaram para o problema do “eu conheço”.

<sup>50</sup> TAYLOR, 2013, p. 473

<sup>51</sup> TAYLOR, 2013, p. 475

<sup>52</sup> TAYLOR, 2013, p. 477

<sup>53</sup> TAYLOR, 2013, p. 479

<sup>54</sup> TAYLOR, Charles. Argumentos filosóficos. São Paulo: Edições Loyola. 2000, p. 14

<sup>55</sup> TELLES, José Roberto Lube. *A concepção expressivista de pessoa em Charles Taylor: implicações éticas e políticas*. Orientador: César Augusto Ramos. 2008, 98 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Paraná. 2012, p. 17.

<sup>56</sup> TAYLOR, 2000, p. 14

<sup>57</sup> TAYLOR, 2000, p 73. A multiplicidade dos adjetivos empregados por Taylor ao mesmo objeto se explica através do espaço de tempo entre os artigos originalmente publicados pelo filósofo. Eles dão ênfase a determinadas dimensões desse movimento único e, na tentativa de sermos mais fiéis ao autor, essa multiplicidade entre nossos capítulos, mas tendo em conta que o alvo do autor é único. As características particulares desses adjetivos serão explicitadas ao longo do texto.

Herdeira de uma tradição iniciada pelos nominalistas<sup>58</sup> e seus questionamentos sobre a relação do ser com o nome que damos a ele, a operação feita por esses filósofos desemboca em uma reflexão marcadamente em primeira pessoa, dado que não haveria outra garantia senão o próprio “eu” que possa conhecer e afirmar determinadas coisas sobre o mundo. Uma carta de Descartes, de 19 de janeiro de 1642, trazida por Taylor, serve como um exemplo arquetípico para descrever esse novo paradigma: “seguro de que não posso ter nenhum conhecimento daquilo que se encontra fora de mim a não ser com a intermediação das ideias que trago em mim”<sup>59</sup>.

Taylor tem em mente especialmente Descartes, Locke, Hume, Kant e Hobbes, reconhecidamente nomes importantíssimos da filosofia moderna, apesar das particularidades entre eles. O filósofo os insere nessa tradição epistemológica porque com eles o pensamento passou a ser um exercício de reflexividade orientada por um *self* que estaria – ou deveria estar – desprendido daquilo que poderia ser a causa de um conhecimento inseguro e, portanto, falso.

O dualismo cartesiano é o pai dessa tradição, com sua clássica teoria do *cogito*<sup>60</sup>; os transcendentais de Kant e sua defesa de uma liberdade radical<sup>61</sup>, dão vigor a esse modo de pensamento; do mesmo modo o ceticismo de Hume, insistindo na sua suspeita acerca da experiência do mundo externo e na concepção da pessoa através dos feixes; por fim, a teoria contratualista de Locke e Hobbes deu um corpo político para essa tradição, considerando os indivíduos como unidades que se aglutinam para sobreviver e atingir seus interesses individuais.

Na leitura de Armendane, entre os pensadores modernos “a noção de ‘ideia’ emigra de seu sentido ôntico para aplicar-se a conteúdos da ‘da mente’ do sujeito pensante, e a ordem das ideias deixa de ser algo que *descobrimos* e passa a ser algo que *construímos*, ou *constituímos*”<sup>62</sup>. Logo, dizendo de forma abreviada, essas filosofias orientam o pensamento humano para si, para uma interioridade que separaria a pessoa do resto do mundo e, destacada, ela seria capaz de encontrar afirmações universais.

Em um resumo brilhante, Taylor descreve esse movimento da seguinte maneira:

O foco da objeção [romântica] era uma visão do homem como sujeito de desejos egoístas, em relação aos quais a natureza e a sociedade meramente forneciam os meios de satisfação. Era uma filosofia utilitária no campo ético, atomista em sua filosofia

<sup>58</sup> TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS. 2010a, p. 125.

<sup>59</sup> TAYLOR, 2000, p. 15

<sup>60</sup> TAYLOR, Charles. *Hegel*: sistema, método e estrutura. São Paulo: É Realizações. 2014, p. 26

<sup>61</sup> TAYLOR. 2014, p. 51

<sup>62</sup> ARMENDANE, Geraldo das Dores de. Do self de representação à consciência incorporada: uma proposta hermenêutica contemporânea. *Kínesis*, v. 2, n. 3, Abril – 2010a, p. 105.

social, analítica em sua ciência do homem, uma filosofia que tinha por intuito uma engenharia social científica para reorganizar os homens e a sociedade e trazer a felicidade e por meio de um ajuste mútuo perfeito.<sup>63</sup>

Essa objeção que Taylor menciona é empreendida pelo Romantismo, encabeçado pelo movimento da *Sturm und Drang*<sup>64</sup>. Taylor encontra em Herder o expoente desse movimento que denomina como *expressivista*<sup>65</sup>. Com a ideia de que o ser humano é uma unidade expressiva que engloba corpo e mente e que se desenvolve por si, haveria no indivíduo uma dimensão interna particular e original, um microcosmo<sup>66</sup> que intercambia com o universo. Essa tese se tornará fundamental e se desdobra de maneira original na filosofia tayloriana.

Envolvendo a própria comunidade que carrega uma determinada cultura, essa visão afirma que “a comunidade possui, ela mesma, em seu próprio nível, uma unidade expressiva”<sup>67</sup>. Esse pensamento será o ponto de origem do nacionalismo moderno, mas que Taylor aproveita para uni-lo ao pensamento de Hegel acerca do *Volkgeist* e o desenvolve de outra maneira.

Taylor deve grandemente à filosofia de Hegel porque, para ele, o filósofo idealista oferece uma alternativa fecunda aos problemas que surgiram diante da disputa entre essas duas correntes sobre o problema da identidade. Na leitura de Taylor, Hegel afirma que “o homem como ser consciente tende a uma apreensão da natureza na qual ele a verá como espírito e como uma com o seu próprio espírito”<sup>68</sup>. Essa síntese acontece através da razão humana.

A expressividade do ser humano comporta, segundo Bellomo, uma dimensão ativa do conhecimento como significação do mundo, como satisfação de nossas aspirações como sujeito, ao passo que o mundo está em uma dimensão passiva, que oferece resistência e formula demandas por significação pelo ser humano<sup>69</sup>.

Dessa maneira, uma liberdade completamente desengajada aos moldes kantianos seria o encarceramento do ser humano nos limites da própria razão, do entendimento, em termos hegelianos; por outro lado, a conquista de uma unidade com a natureza por meio da intuição seria o abandono da autonomia.

A liberdade para nós envolve assumir essa natureza e inovar dentro do âmbito de originalidade que ela permite [...]. O único ponto de partida é a exigência de que a subjetividade seja, e o único conteúdo “positivo” vinculado a esta subjetividade é o da racionalidade, e isso pertence à sua própria essência.

---

<sup>63</sup> TAYLOR, 2005, p. 11-12

<sup>64</sup> TAYLOR. 2014, p. 34

<sup>65</sup> TAYLOR, 2005, p. 11

<sup>66</sup> TAYLOR. 2014, p. 66

<sup>67</sup> TAYLOR, 2005, p. 13

<sup>68</sup> TAYLOR. 2005, p. 22-23

<sup>69</sup> BELLOMO. 2011, p. 174

Quanto ao resto, toda a estrutura do mundo como existe de fato é gerada a partir dessa exigência determinada pela necessidade racional.<sup>70</sup>

Em outros termos, chegamos à identidade quando compreendemos (significamos) o mundo que nos cerca, e quando percebemos que somos apenas veículos (significamos segundo como poderíamos significar) do que objetivamos.

O percurso histórico analisado por Taylor na busca da categoria de identidade encontra seus problemas e vimos sua proposta no capítulo anterior. Trata-se de uma consequência de uma antropologia que é necessariamente ética, baseada na estrutura fenomenológico-hermenêutica da existência do ser humano. A significação do mundo e das situações são fruto da inserção desse ser humano e é expressão de si no mundo que o cerca, daqui surge sua identidade.

Apesar dos ideais modernos difundirem seus modos de formatar a identidade dos sujeitos, Taylor se esforça e encontra as raízes que a modernidade busca naturalizar. Passemos agora ao tema da cultura em sua relação com a sociedade pois, como vimos, ela é o espaço da vida humana e nela o ser humano se realiza.

---

<sup>70</sup> TAYLOR, 2005, p. 46

## II. SOCIEDADE

A filosofia de Taylor gira em torno, principalmente, do que é compartilhado na sociedade, é por esse motivo que o consideram um filósofo comunitarista<sup>1</sup>. A precedência da cultura como horizonte significativo e como pano de fundo é em parte herdeira da filosofia de Hegel, principalmente do conceito de *Volkgeist*. Entretanto, a dialética existente entre indivíduo e comunidade possui tensão e se organiza em torno da articulação dos bens que orientam essa mesma cultura.

Nesta seção, apresentaremos os desdobramentos da filosofia de Taylor em relação à sociedade, cujo foco está na constituição dos padrões morais como imaginários sociais. Também veremos como eles se constituem e como se revelam na vida social e política da comunidade.

## 3. SOCIEDADE E CULTURA

A noção de um ser humano localizado no mundo e inserido em uma linguagem é fundamental para a sustentação da importância que Taylor oferece à cultura como espaço da realização do ser humano. Trata-se de um espaço simbólico compartilhado entre os indivíduos de uma determinada comunidade e, apesar de permanecer inarticulada em sua maior parte, se encarna nas práticas e normas que orientam a ação humana. Ela fornece o espaço para a realização do ser humano e para a manifestação da identidade do indivíduo, sustentando-se no presente e se projetando para o futuro através da ação de cada um nela inserido.

O conceito de Taylor é profundamente enraizado no pensamento de Hegel, derivado especialmente da *Sittlichkeit* (Eticidade)<sup>2</sup> e do *Geist* (Espírito), especialmente sua manifestação enquanto *Volkgeist* (Espírito do povo) conforme perceberemos nos traços a serem analisados à frente. Na sua segunda grande obra: “*Hegel: sistema, método e estrutura*” e seu resumo: “*Hegel e a modernidade*”<sup>3</sup>, é que estão compendiadas suas reflexões sobre o tema, mas não nos

<sup>1</sup> E classificação surgiu a partir da obra de Ruth Abbey (ABBEY, Ruth. Charles Taylor. Cambridge: Routledge, 2014) e se espalhou na literatura sobre o filósofo devido à importância da obra dessa filósofa. Hoje é incontornável mencionar esse adjetivo, ainda que ele mesmo nunca tenha se denominado como tal. Sem dúvidas, o elemento mais forte para essa caracterização está na sua inclinação de sua filosofia àquilo que pertence à comunidade, ou seja, é compartilhado. Já podemos perceber essa inclinação na primeira parte do trabalho, mas isso ficará ainda mais patente no decorrer desse trabalho.

<sup>2</sup> “A *Sittlichkeit* refere-se a admissão de nossas obrigações éticas relativas a uma vida mais um para qual devemos de dar suporte e prosseguimento. A dimensão *sittlich* é importante na vida ética dos homens, na qual tem uma profunda identificação com sua sociedade e suas instituições”. (TAYLOR, 2005, p. 158)

<sup>3</sup> A obra analítica de Taylor sobre a filosofia de Hegel (TAYLOR, Charles. *Hegel. Sistema, Método e Estrutura*. São Paulo: É Realizações. 2008) obteve grande reconhecimento, mas conforme ele indica no prefácio da obra-

restringiremos a elas duas; percebe-se a herança de Hegel em toda a obra tayloriana. Serão principalmente essas duas obras a nortearem nossa investigação sobre o conceito de cultura, passando por outras obras do filósofo que tocam o tema.

O recurso que Taylor faz não é fortuito, o pensamento hegeliano funciona como propulsor de sua crítica. Castro afirma que “o retorno à obra de Hegel orienta um percurso hermenêutico que visa compreender por que razões os dilemas da modernidade ainda não foram resolvidos”<sup>4</sup>, mesmo com os reconhecidos problemas internos do pensamento hegeliano.

Para Taylor, Hegel responde aos problemas modernos resultantes do atomismo da liberdade absoluta do indivíduo, tentando reatá-lo ao universo de uma maneira nova: “se o mais elevado aspecto espiritual do homem, sua liberdade moral, deve vir a ser algo mais que uma harmonia passageira e acidental com seu ser natural, então a própria natureza tem de tender ao espiritual”<sup>5</sup>. A partir daqui conseguimos vislumbrar a importância do conceito de Espírito e o papel do ser humano como seu veículo<sup>6</sup>, realizando esse movimento através da razão, contra “o atomismo social utilitarista e o impulso para a liberdade absoluta através da realização da vontade geral”<sup>7</sup>, ou seja, contra o individualismo e igualitarismo radicais.

Hegel tem um pensamento seminal, Taylor se aproxima dele, afirma que “suas conclusões morreram e, todavia, o curso de sua reflexão filosófica é muito pertinente”<sup>8</sup>. O reconhecimento de sua importância está no remetimento necessário que fazemos a ele quando novamente percebemos a permanência dos problemas da liberdade moderna e pensamos no ressurgimento da subjetividade situada como uma solução. Taylor não se prende ao idealismo, pois lê e absorve Heidegger, que leu Hegel e a ele se opôs, também lê Merleau-Ponty e tantos outros, herdando deles a carnalidade como necessidade para um empreendimento filosófico. Contudo, o peso da herança hegeliana em Taylor sobre esse conceito é grande demais para não ser esmiuçado. Passemos ao objeto do estudo.

---

resumo (TAYLOR, Charles. *Hegel e a modernidade*. São Paulo: Edições Loyola. 2005), foi-lhe pedido que condensasse aquele conteúdo. Ele foi além, focou em determinadas partes, mas resolveu desenvolver o tema da parte 4 da primeira obra, uma “versão complementada” sobre a filosofia política hegeliana, que toca o tema do nosso trabalho.

<sup>4</sup> CASTRO, Fabio Caprio L. de. Os influxos hegelianos em Charles Taylor. *Pensando – Revista de Filosofia*. v. 9, n. 18, 2018, p. 19. Disponível em: <https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/7648/5016> Acesso em: 03 dez. 2021.

<sup>5</sup> TAYLOR. 2005a, p. 20

<sup>6</sup> “É um espírito que só vive como espírito por meio dos homens. Eles são os veículos, e os veículos indispensáveis, de sua existência espiritual como consciência, racionalidade, vontade. Mas ao mesmo tempo, o *Geist* não é redutível ao homem; ele não é idêntico ao espírito humano, uma vez que é também a realidade espiritual subjacente ao universo como um todo, e como ser espiritual tem propósitos e concebe fins que não podem ser atribuídos a espíritos finitos *qua* finitos, mas a cujos espíritos, pelo contrário, serve. Para o homem maduro, o homem chega a si mesmo, no final, quando se vê como o veículo de um espírito mais abrangente.” (TAYLOR, 2005, p. 23)

<sup>7</sup> CASTRO, 2018, p. 18

<sup>8</sup> TAYLOR, 2005a, p. 206

### 3.1 A substância da cultura

O conceito de Espírito se relaciona com o ser humano de uma maneira diversa ao modo que esse mesmo ser humano se relaciona com uma pedra, um livro ou um automóvel, o Espírito atravessa a vida humana. Ainda mais, ele atravessa a existência não só de um indivíduo, mas principalmente de sua coletividade, manifestado como principalmente como *Volkgeist* (Espírito do povo). Taylor se direciona mais a essas manifestações do conceito hegeliano porque para ele o Espírito é o laço compartilhado entre os indivíduos, que os supera e os molda<sup>9</sup>. Nesse sentido, cultura e Espírito se assemelham porque eles se encarnam nas instituições e normas que orientam a ação humana em um determinado grupo.

Em breve síntese da leitura de Taylor sobre a objetivação do Espírito de Hegel, o ser humano o corporifica nas estruturas e instituições da sociedade. É a partir daí que o Espírito subjetivo se torna objetivo e caminha para se tornar absoluto, autoconsciente, e isso acontece através de um Estado racional que plenifica e envolve a vida humana. Entretanto, Hegel visa uma teologia nesse processo ao passo que Taylor não parece se preocupar com isso, atendendo ao presente da estrutura fenomenológico-hermenêutica dessa dinâmica. Para Taylor, o Espírito em si não tem suma importância, mas a realidade que o comporta e como ele se corporifica naquele tempo e lugar como uma determinada forma de vida<sup>10</sup>.

O Espírito hegeliano exige que o seu processo de retornar a si mesmo só pode acontecer através da “transformação da forma de vida do ser humano na história”<sup>11</sup>. Isso acontece por meio do Estado porque ele “é a expressão real dessa vida universal”<sup>12</sup> que os seres humanos compartilham e nela se inserem. É por esse motivo que Taylor reproduz a frase de Hegel que “o Estado, ou o povo, é a ‘substância’ dos indivíduos”<sup>13</sup>, ou seja, o Estado, ou a cultura, é a concretização da relação entre as pessoas de uma dada comunidade, a institucionalização formal dos costumes e normas de um povo.

O Estado, aqui, supera a mentalidade moderna utilitarista como uma simples estrutura burocrática, “os indivíduos são o que são somente por seu pertencimento a uma comunidade [...] ‘nenhum indivíduo pode ir além [do Estado]; ele certamente pode separar-se de outros

<sup>9</sup> TAYLOR, 2005a, p. 110

<sup>10</sup> A importância do Espírito está na precedência do compartilhado ao individual. Taylor rejeita a metafísica e a lógica hegelianas, sobretudo a ideia finalista do Espírito Absoluto. Todos os detalhamentos e formas de manifestação do Espírito não recebem a importância que Hegel lhes oferece, pois lhe importa a existência dessas formas, não como elas poderiam ser classificadas.

<sup>11</sup> TAYLOR, 2014, p. 400

<sup>12</sup> TAYLOR, 2014, p. 400

<sup>13</sup> TAYLOR, 2005a, p. 110

indivíduos particulares, mas não do *Volkgeist*<sup>14</sup>. O centro de gravidade moderno sobre o indivíduo é retirado e posto sobre a comunidade; o ser humano se realiza como tal participando da comunidade, ao passo que a cultura (assim como o Espírito) só existe por meio dos seres humanos que o sustentam<sup>15</sup>.

Vista dessa forma, a cultura se revela tanto como fruto da ação humana como espaço dessa realização da natureza do homem. Ela deriva da natureza humana, não de uma escolha do indivíduo. Rejeita-se, portanto, a concepção atomista moderna da autodeterminação e de sua razão calculista porque é em sociedade que o indivíduo se identifica como tal, e a categoria da identidade surge apenas como resposta aos critérios da comunidade em que o indivíduo está inserido.

Quando pensamos num ser humano, não concebemos simplesmente um organismo vivo, mas um ser que pode pensar, sentir, decidir, emocionar-se, reagir, estabelecer relações com outros, e isto tudo implica uma linguagem, um conjunto correlato de maneiras de experimentar o mundo, de interpretar os sentimentos, de compreender as relações com os outros, com o passado, com o futuro, com o absoluto e, assim por diante. É a maneira particular como o indivíduo situa a si mesmo neste mundo cultural que chamamos de identidade.<sup>16</sup>

A filosofia da identidade pensada por Taylor foi gestada nesse período dos estudos hegelianos. O atravessamento do indivíduo advém dessa inserção fundamental da pessoa na comunidade porque, como vimos, a identidade se comunica com a cultura porque dela participa, a ela sustenta e nela se orienta. Não só está em diálogo, mas a cultura define os parâmetros das nossas interpretações e, consequentemente de nossas ações.

Logo, a cultura que vive em nossa sociedade molda nossa experiência privada e constitui nossa experiência pública, que, por sua vez, interage profundamente com a experiência privada. De modo que não é uma proposição extravagante afirmar que nós somos o que somos em virtude de participar da vida mais ampla de nossa sociedade – ou ao menos estar imersos nela, se nossa relação com ela é inconsciente e passiva, como é o caso muito frequentemente.<sup>17</sup>

Enquanto a experiência humana está ligada à natureza humana e é por meio dela que avaliamos determinadas situações e coisas, as instituições derivam das ideias compartilhadas socialmente e dos bens que elas procuram preservar ou alcançar. A cultura, portanto, está ligada à dimensão pública da existência humana, ligada às avaliações enquanto balizas da avaliação individual.

<sup>14</sup> TAYLOR, 2005a, p. 111 (grifo nosso).

<sup>15</sup> TAYLOR, 2005a, p. 112

<sup>16</sup> TAYLOR, 2005a, p. 112

<sup>17</sup> TAYLOR, 2005a, p. 113

A sensação que temos, em princípio, ao observarmos esses traços é de que o conceito elaborado por Taylor é rígido, que ele impõe sobre todos implacavelmente. Contudo, sabemos que existe uma multiplicidade incalculável de instituições e práticas no mundo e ao longo da história. Taylor usa o exemplo das votações na *ecclesia* grega e nas eleições modernas<sup>18</sup>: a ação de colocar pedras em uma urna ou assinar papéis só tem sentido dentro de um conjunto de ideias que a justifiquem como uma decisão social. Logo, a cultura está relacionada à variabilidade das formas de vida assumidas em uma comunidade.

Hegel entende a multiplicidade das culturas, ou de Estados, da seguinte forma:

Tendo desenvolvido sua forma particular, um dado *Volkgeist* [Espírito do Povo] levou também sua inadequação ao auge. Não havendo ulterior desenvolvimento da Ideia, somente a inadequação então persiste. Por conseguinte, é inevitável que os homens abandonem esse Estado. [...] Em algum outro lugar, porém, surge uma nova força que traz consigo o próximo estágio [de desenvolvimento do Espírito].<sup>19</sup>

Há, portanto, uma graduação histórica e qualitativa entre os diversos povos na filosofia hegeliana, como se eles caminhassem progressivamente à identificação com a razão. Fica aberta a questão se esse progresso é particular a cada povo ou se ele se une a outros povos, o que poderia tanto revoluções internas como dominações deste por outros povos, ponto fundamental para discussões entre os leitores de Hegel, como entre os revolucionários comunistas do séc. XX<sup>20</sup>.

A multiplicidade é vista por Taylor de maneira diversa à de Hegel e tensiona o conceito do filósofo idealista. Taylor recorre ao esquema das revoluções científicas de Thomas Kuhn para explicar as mudanças operadas em uma cultura. Para ele, a mudança interna em uma cultura, as diferenças entre culturas e os conflitos morais advindos dessas duas situações resultam do estatuto de que “boa parte dos argumentos morais envolve a articulação do implícito”<sup>21</sup>. O papel do arbítrio sobre esses conflitos deve buscar uma consideração marginal, não articulada, e trazê-la para o debate. Veremos isso de forma mais desenvolvida à frente.

<sup>18</sup> TAYLOR, 2005a, p. 114

<sup>19</sup> TAYLOR, 2005a, p. 125 (Grifo nosso)

<sup>20</sup> O debate teórico e político na esfera dos socialistas e comunistas sobre a necessidade e pretensão de que a revolução considere as diferenças nacionais e, consequentemente, culturais foram fundamentais para a expansão do bloco soviético e para as ações de revolucionários pelo mundo inteiro. Com o domínio da leitura marxista, surgiu a querela entre uma visão mais localista da revolução socialista contra outras defendendo a internacionalização do movimento sob diversas formas. A vitória dos internacionalistas não cessou a discussão porque passou-se então a discutir a forma de superar resquícios de nacionalismo; também houve quem persistisse na tese de revoluções nacionais. Para mais, ver: HOBSBAWM, Eric J. (org.). História do Marxismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987 e KAYSEL, André. Nação e (ou) Socialismo: Mariátegui, Haya de la Torre e a Internacional Comunista. Cadernos PROLAM/USP, v. 1, 2012, p. 52-71.

<sup>21</sup> TAYLOR, 2000, p. 68

Ele não abandona a tese de que uma cultura reflita mais a razão humana que outra. Inclusive, reconhece o ganho que a mentalidade moderna nos oferece ao nos “desencapsular”:

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.<sup>22</sup>

Taylor oferece a possibilidade de considerarmos uma evolução da cultura conforme a razão, mas nos retira da tentação etnocêntrica e nos leva à consideração de que há outras possibilidades de formas de vida possíveis e legítimas. Sendo assim, podemos e devemos olhar o outro como interlocutor que se desenvolve como nossa forma de vida e vice-versa, sem deixar de considerar que existe tensão nesse processo para todos os envolvidos na disputa.

A orientação do Espírito ao Absoluto com Hegel parece não fazer sentido em Taylor, visto que o foco do filósofo está no presente desse processo. Hegel apresenta uma história das sucessões dos *Volkgeist*, ao passo que Taylor enxerga as diferentes culturas do Ocidente como integrantes de uma tradição cultural maior que apresentam conflitos entre elas e dentro delas. Hegel pensou a tensão interna presente em uma determinada cultura levando-a ao abandono após o seu auge, Taylor observa nela um processo contínuo de revoluções, fruto da relação entre indivíduo e comunidade.

Taylor não perde de vista a dialética existente na lógica concebida por Hegel. A importância do ser humano na dinâmica da oposição/síntese e o necessário “desenvolvimento do homem na história”<sup>23</sup> hegeliano são fundamentais para que o Espírito, ou seja, a cultura, sejam vistos com fluidez no espaço e no tempo. Uma cultura se realiza no presente e se projeta para o futuro enquanto os indivíduos se comportam conforme suas normas, sejam elas não ditas, sejam elas articuladas em leis, mandamentos, etc. Não seria forçoso dizer, assim, que Taylor entende que o ser humano e sua existência concreta são os dínamos da cultura de um povo.

Levantados esses pontos sobre o pensamento de Taylor sobre o conceito de cultura e sua herança hegeliana, levanta-se a necessidade de examinar a posição do indivíduo diante do laço que o une com a comunidade. Tão importante quanto a definição do conceito e sua relação fundamental com a comunidade, o indivíduo é quem sustém, perpetua e dinamiza a cultura. Será esse o tema.

---

<sup>22</sup> TAYLOR, 2000, p. 71

<sup>23</sup> TAYLOR, 2005a, p. 95

### 3.2 Um horizonte inescapável

A constituição da identidade como um posicionamento do indivíduo no mundo o põe diante de um todo. Nesse posicionamento surge uma oposição fundamental, na qual o indivíduo objetiva o mundo que o cerca. A filosofia de Taylor se aproxima mais uma vez ao pensamento hegeliano porque em ambos a oposição não significa um método, mas uma estrutura intrínseca da identidade. Essa estrutura se transpõe à teoria da identidade porque o *self* surge na autoafirmação de si como resposta a uma determinada questão que o mundo/sociedade levanta. Logo, o *self* somente é porque responde ao mundo que o interpela; somos quem nós somos apenas dentro de uma cultura.

Tanto para Hegel quanto para Taylor, o que origina a comunidade não são os indivíduos, mas o laço entre eles, que inclusive os supera e os imerge; por isso, dizemos que a comunidade corporifica o *Geist* ou, seja, que ela se constitui enquanto *locus* de uma forma de vida, de uma cultura.

A cultura como um todo articulado e inarticulado de normas e instituições se equipara também ao conceito hegeliano de *Sittlichkeit* (Eticidade). Inwood explica que o conceito hegeliano consiste em: “uma concepção mais abrangente, qualquer sociedade estável requer *Sittlichkeit*, um sistema de normas consuetudinárias aceitas por seus membros”<sup>24</sup>. Já Taylor afirma que

A noção de Hegel de *Sittlichkeit* é, em parte, uma representação daquela unidade expressiva que toda a sua geração via na *pólis* grega, na qual - segundo se acreditava - os homens haviam visto a vida coletiva de sua cidade como a essência e o sentido de suas próprias vidas.”<sup>25</sup>.

Nas Fontes do *Self*, Taylor define a moral da seguinte maneira: “Um conjunto de fins ou exigências que não é apenas dotado de importância incomparável, como supera e nos permite julgar os outros”<sup>26</sup>. Como um conjunto das normas que orientam a ação da pessoa, a eticidade se manifesta como valores a serem defendidos<sup>27</sup> através das práticas sociais. Entretanto, não importam as práticas por si mesmas, mas o bem que elas procuram defender. A variabilidade das práticas no mundo, como os diferentes sistemas políticos que pretendem defender a democracia, mostra essa possibilidade.

---

<sup>24</sup> INWOOD, 1997, p. 324

<sup>25</sup> TAYLOR, 2005a, p. 107

<sup>26</sup> TAYLOR, 2013, p. 90

<sup>27</sup> TAYLOR, 2005a, p. 115

Entendemos, portanto, que uma prática/norma/instituição é a manifestação concreta de uma avaliação compartilhada entre os indivíduos e tomada como sua; prática e valor são inseparavelmente ligados à sociedade e ao indivíduo avaliador. Ainda que as instituições encarnem os bens a serem preservados/atingidos, elas não precisam estar totalmente articuladas.

Conforme a análise de Bellomo sobre a filosofia de Taylor, “a eticidade guarda relação mais forte com o universo da pré-compreensão implícita nas práticas, antes que com os princípios articulados, que reforça seu vínculo com a ação, não com a cognição”<sup>28</sup>. Nossa experiência cotidiana, como vimos, surge em meio a uma totalidade que permanece irrefletida, uma avaliação é um destaque da nossa vivência que objetiva o mundo em que estamos inseridos.

O pano de fundo incorpora um sentido inarticulado, uma inteligibilidade que é potencialmente articulável, ainda que frequentemente não se encontre expressamente formulada. O sentido inarticulado repousa geralmente sob a forma de uma compreensão tácita, e é sobre ela que se fundarão nossas articulações. A relação entre prática e pré-compreensão fica exposta. [...] “Se a compreensão torna possível a prática, é também certo que a prática contém em grande parte a compreensão”<sup>29</sup>.

Em *Philosophy and his history*, ele afirma que, vivendo em sociedade, inseridos em uma linguagem, compartilhando avaliações, o que reconhecemos e identificamos como importante é sempre uma prática social<sup>30</sup>. Taylor segue, afirmando que nem sempre essa prática tem uma motivação articulada, o que não impede que sejam legítimas: “Somos introduzidos aos bens e inseridos nos propósitos de nossa sociedade muito fortemente e muito cedo por meio de suas práticas inarticuladas do que por meio de formulações”<sup>31</sup>, isso acontece especialmente através da linguagem.

Em *Seguir uma regra*, Taylor afirma que boa parte da nossa ação costuma ser feita sem articulação, que isso está sempre presente e que nossa articulação só ganha sentido em contraste com o tácito<sup>32</sup>. Apenas quando somos chamados a dar o motivo para uma determinada ação é que finalmente articulamos o bem subjacente a ela. Para entendermos melhor essa relação entre a eticidade e o pano de fundo, analisemos a estrutura subjetiva das normas morais.

A eticidade hegeliana tem seu oposto na *Moralität* (Moralidade), que é fruto do pensamento da modernidade. Ao passo que a eticidade se relaciona com a comunidade, a

---

<sup>28</sup> BELLOMO, 2011, p. 279

<sup>29</sup> BELLOMO, 2011, p. 141

<sup>30</sup> TAYLOR, Charles. *Philosophy and his history*. IN: RORTY, R. (Org.) *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 22

<sup>31</sup> TAYLOR, 1984, p. 22

<sup>32</sup> TAYLOR, 2000, p. 186

moralidade é entendida como o compromisso do indivíduo consigo como “uma vontade racional”, herança direta de Kant.

O conceito hegeliano considera que “*Moralität* é moralidade individual, a que cada um chega por sua própria razão, consciência ou sentimentos”<sup>33</sup>. A noção de moral do indivíduo se opõe, portanto, ao conjunto da eticidade, como um assentimento da pessoa ao costume da sociedade em que se insere. A modernidade, como vimos, insere no pensamento ocidental esse conceito, e hoje ele se mostra incontornável, não conseguimos pensar qualquer proposição sem que seja necessário considerá-lo.

No entanto, mesmo que ambos reconheçam que a noção de indivíduo seja notadamente moderna, a oposição entre indivíduo e sociedade se dissolve na possibilidade de o indivíduo avaliar por si as avaliações que ele recebe da comunidade. Hegel chega à afirmação de que a moralidade é “um momento do desenvolvimento conceitual do Espírito”<sup>34</sup>, Taylor segue por outro caminho.

Taylor não usa o termo cunhado por Hegel, mas considera a necessidade desse elemento na formação da eticidade em uma dada comunidade. Tanto ele quanto Hegel criticam Kant, colocando a prioridade na eticidade pois, para ambos, “o cumprimento da moralidade está numa *Sittlichkeit* efetivada”<sup>35</sup>; o indivíduo ainda continua subordinado à comunidade.

Diante dessa predominância do que é comum e compartilhado sobre o individual, Gualda resume a relação de precedência em Taylor da seguinte forma:

É por isso que Taylor argumenta que nossas compreensões culturais são horizontes de autoridade. Ele não quer afirmar com isso que o padrão cultural possa ditar normativamente nossas preferências, escolhas, formas de vida, concepções da boa vida – embora frequentemente ele o faça –, mas sim, que a referência às compreensões existentes é inescapável. Estamos constitutivamente impelidos a reflexivamente enfrentá-las, seja para aceitá-las ou rejeitá-las. Mesmo quando pensamos no questionamento de certa prática cultural ou de certa instituição, só somos capazes de fazê-lo a partir do momento em que *chegamos a um acordo* com essas compreensões.<sup>36</sup>

Cultura é predominante sobre a vida do indivíduo, mas não é absoluta, há um espaço resultante da capacidade avaliativa da pessoa diante da realidade que o toca e que lhe permite avaliar se uma determinada prática ou bem é realmente importante.

---

<sup>33</sup> INWOOD, 1997, p. 323

<sup>34</sup> CANTO-SPERBER, 2003, p. 720

<sup>35</sup> TAYLOR, 2005a, p. 109

<sup>36</sup> GUALDA, 2009, p. 223

A noção tayloriana fenomenológico-hermenêutica do ser humano que se autointerpreta leva o filósofo à estrutura que ele chama “significação experiencial”<sup>37</sup>. Ela designa a interpretação de situações ligadas aos sentimentos e desejos de alguém, individualmente, considerando que essa interpretação está sempre em contraste com o significado que a comunidade possui e dele recebe sentido.

Um ser humano pode sempre ser original, e além dos limites do pensamento e da visão dos contemporâneos, pode até mesmo ser objeto de muitos mal-entendidos por parte deles. Mas o impulso à visão original ver-se-á obstruído, perder-se-á em última análise na confusão interior, caso não possa ser colocado de alguma maneira em relação com a linguagem e a visão dos outros.<sup>38</sup>

A avaliação de um determinado indivíduo ou grupo é considerado coerente ou não segundo o que a própria comunidade tem definido intersubjetivamente entre seus componentes<sup>39</sup>. O que é particular só tem sentido em relação ao que o restante lhe oferece.

Veremos a forma que Taylor comprehende o processo das mudanças nas normas de uma cultura quando falarmos da sua relação com a razão prática, nas seções seguintes. No entanto, já podemos vislumbrar como se pode entender que o ser humano é o dínamo da cultura, ainda que esteja profundamente imerso nela e aja dentro do seu escopo.

Por essa visão, fecha-se a possibilidade de haver alguém que fale algo completamente novo e alheio ao que a comunidade possa compreender, porque essa possibilidade de “pensar à frente” só acontece nos limites da linguagem da comunidade, da significação intersubjetiva. Uma cultura como um conjunto de normas, padrões e instituições se revela como um horizonte para ação do indivíduo, inescapável porque ela mesmo oferece as possibilidades de escolha entre bens, mesmo que por vezes sejam contraditórios. Por esses motivos, uma cultura e seus bens se mostram, em contrapartida, como fontes morais da vida humana.

A noção que fica latente de que ela se confunde com o pano de fundo se mostra em partes verdadeira. A cultura é o *locus* dos bens<sup>40</sup> sejam eles articulados ou não, mas que estão presentes nas práticas sociais; ela é compartilhada entre os indivíduos e proporciona a interação social por meio de seus parâmetros de ação e significação.

Calandín levanta duas características fundamentais para essa combinação de conceitos. Em primeiro lugar, a cultura como pano de fundo é um todo holista, impossível de ser

<sup>37</sup> TAYLOR, Charles. La interpretación y las ciencias sociales. IN: TAYLOR, Charles. La libertad de los modernos. Buenos Aires: Amorrortu, 2005. p. 153

<sup>38</sup> TAYLOR, 2013, p. 57

<sup>39</sup> TAYLOR, 2005a, p. 157

<sup>40</sup> CALANDÍN, 2011, p. 252

completamente articulada (a perspectiva epistemológica demonstrou isso); em segundo, ela é intrinsecamente boa porque carrega em si os bens nela inseridos, ou seja, um bem que possibilita outros bens<sup>41</sup>.

Cabe-nos agora observar a relação entre os bens e as práticas como fontes da moralidade, como eles são classificados pelo filósofo, visto que eles são parte fundamental da realização da vida humana como *humana* e em sociedade.

### **3.3 Teleologia e substantividade da moral**

As práticas de uma determinada cultura se apresentam como valores aos indivíduos e se sustentam pela ação deles. Como vimos, a multiplicidade das instituições entre diferentes comunidades são um desafio para pensar o que é invariável nelas. De fato, a vida humana é eminentemente moral e os indivíduos estão sempre em meio a demandas morais provocadas por sua inserção no mundo cotidiano.

O indivíduo enquanto *self* está orientado pelas avaliações que ele faz, posto que elas são qualitativas; elas lhe oferecem os parâmetros de sua localização perante as situações que lhe veem. Bellomo interpreta essa capacidade avaliativa sob duas formas de articulações linguísticas: A primeira é não explicitada, ligada à pré-compreensão e ao pano de fundo, e que é dada ao sujeito; a segunda depende da reflexão do indivíduo e é nela que residem “as distintas discriminações qualitativas do bem”<sup>42</sup>.

Pela relação que vimos entre pano de fundo e articulação, podemos inferir que o bem está em ambas formas de articulação, ainda que na primeira esteja pré-compreendido, tácito, ao passo que na segunda ele é tornado explícito, trazido à consciência e debatido. O bem que foi articulado conscientemente se destaca em meio ao total do pano de fundo, é por meio dele que o debate sobre a justeza de uma determinada prática social acontece e é essa articulação que oferece dinamicidade ao quadro de práticas de uma determinada cultura.

Na presença de tais bens implícitos, e sem abandonar jamais o próprio horizonte moral, a razão prática avança de maneira “circular”, tentando capitalizar os pontos de acordo entre distintas posições, acordos que nem sempre se dão de forma explícita, ou não em todas as posições ao mesmo tempo.<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> CALANDÍN, 2011, p. 253-254.

<sup>42</sup> BELLOMO, 2011, p. 289

<sup>43</sup> BELLOMO, 2011, p. 290

Segundo essa forma de interpretação, vemos que Taylor escapa de uma visão conformista e cristalizada da cultura, mas salvaguarda a noção herdada da eticidade como um conjunto orgânico de normas e instituições que predomina na vida de uma comunidade.

Ao dividir seus oponentes entre “utilitaristas” e “inspirados em Kant”<sup>44</sup>, o filósofo pretende superar os problemas advindos de um critério único, seja a felicidade, seja o critério universal racional da ação. A contraposição entre diferentes bens contraditórios ou o confronto com culturas diferentes nos exige articular o nosso bem, sob o risco de cair no relativismo diante um dilema moral ou cair em uma escolha arbitrária, ambas com perigos de cederem ao ceticismo.

“Ao viver faticamente em meio a uma pluralidade de bens, estamos obrigados a fazer juízos globais e a valorar a maneira de agir quando mais de um deles está em jogo”<sup>45</sup>. A responsividade do ser humano e a consequente localização do *self* no espaço moral mostram que vivemos em meio a vários bens, em sua maior parte pré-compreendidos e inarticulados, mas ao trazê-los à consciência somos levados a classificá-los.

Ser católico, mineiro de Belo Horizonte, estudante e empregado, viver sozinho ou em uma família, compartilhar de um ideal político... essas caracterizações definem o que me envolve e o que define meus padrões de ação, umas características influenciam mais que outras. Na vida moral, essa concomitância de compromissos exige do indivíduo uma hierarquização entre seus objetivos e motivações.

Vemos que nossa ação é orientada, que tem uma finalidade, que o *self* se relaciona com ela e que ela não é metafisicamente sustentada nem definida subjetivamente. Mas o que é um bem? Taylor não tem uma definição fechada, é ambíguo. Em *As fontes do self*, Taylor afirma que um bem está na base da dignidade do indivíduo ou que torna sua vida digna de ser vivida<sup>46</sup>; mais tarde ele afirma que “‘Bem’ é usado aqui num sentido bastante geral, designando qualquer coisa considerada valiosa, digna, admirável de qualquer tipo ou categoria”<sup>47</sup>.

Na mesma obra, Taylor classifica os bens em dois níveis: *bens vitais* e *bens constitutivos*. Os bens vitais são modos de ser e virtudes que definem o que é uma vida digna de ser vivida, ao passo que bens constitutivos são bens enquanto tais, ações que dizem da minha bondade ou não<sup>48</sup>. Segundo Bellomo, os primeiros não são suficientes para explicar

<sup>44</sup> TAYLOR, 2005b, p. 287

<sup>45</sup> GARCIA, 2020, p. 95

<sup>46</sup> TAYLOR, 2005a, p. 16

<sup>47</sup> TAYLOR, 2005a, p. 127

<sup>48</sup> TAYLOR, 2005b, p. 287

completamente a vida moral, eles dependem dos segundos porque são esses os que atuam objetivamente como o critério da bondade do indivíduo e sua adesão aos bens vitais.

Há uma característica especial no nível do bem constitutivo, ele se mostra como uma fonte moral porque o amamos: “amar o bem constitutivo (como que seja concebido) é estar fortemente motivado precisamente da maneira que é definida como parte do fazer o bem. É por isso que ser bom envolve *amar* algo, e não simplesmente *fazer* algo”<sup>49</sup>. Ele nos envolve não porque fazemos um cálculo de consequências, mas porque nos motiva a agir de determinada forma em vista desse modo de vida (bem vital).

Essa definição nos faz voltar novamente ao perigo de considerar a ética de Taylor como subjetivista, como se tudo fosse uma projeção emotiva do indivíduo sobre o mundo. Taylor foge de uma visão metafísica de herança platônica que pudesse procurar uma característica própria essencial dos seres, “o bem e o certo não são propriedades do universo considerado sem nenhuma relação com os seres humanos e sua vida”<sup>50</sup>. O extremo oposto subjetivista “pode escorregar na celebração das nossas capacidades criativas [...] apresentadas como base para nossa ‘libertação’”<sup>51</sup>, resultado dos ideais puramente romântico-expressivistas, ou rationalistas e desengajados.

Conforme Bellomo interpreta, a teoria da responsividade do ser humano nos leva às condições da intencionalidade da experiência do sujeito moral<sup>52</sup>. Isso quer dizer que a condição inserida e engajada do ser humano mostra a primazia da cultura como pano de fundo sobre a inventividade do indivíduo acerca de qualquer questão, seja moral ou epistemológica.

Um bem não é escolhido de forma arbitrária por um indivíduo, isso seria uma forma de subjetivismo. A classificação dos bens leva à consideração de que alguns são mais importantes que outros. Taylor entende que “há fins ou bens que são dignos ou desejáveis de uma maneira que não pode ser medida de acordo com os mesmos padrões de nossos fins, bens *desirabilia*. [...] Devido a seu caráter especial, merecem nossa reverência, respeito ou admiração”<sup>53</sup>. Esse princípio é fundamental para a teoria dos bens de Taylor e, com sua tensão, abrem espaço para que Taylor fale dos hiperbens e dos processos de transição operados pela razão prática.

---

<sup>49</sup> TAYLOR, 2005a, p. 128

<sup>50</sup> TAYLOR, 2013, p. 81

<sup>51</sup> TAYLOR, 2013, p. 651

<sup>52</sup> A noção de ressonância em uma interioridade do indivíduo advém da visão romântica que indica a existência de uma espécie de voz interior que orienta a pessoa sobre o que é certo ou errado segundo sua própria e irrepelível natureza. Na interpretação de Thiebaut, o *self* de Taylor tem um duplo rosto em sua identidade moral, o de “dentro” que ressoa e de “fora” que apela para uma ordem de coisas. THIEBAUT, Carlo. Charles Taylor o la mejora de nuestro retrato moral. *Isegoría*. v. 14, 1991, pp. 145.

<sup>53</sup> TAYLOR, 2013, p. 35

Um bem reflete uma avaliação antes recebida pelo sujeito, que reside antes no pano de fundo que envolve a existência desse sujeito e que ressoa<sup>54</sup> na sua interioridade. “Para Taylor, ademais, a ideia da vida e dos bens se transmite através dos relatos, lendas, obras artísticas e literárias, formas de cultura, etc.”<sup>55</sup>. É por esse motivo que Taylor comprehende que a cultura se comporta como um *imaginário social*. Ele foge à dicotomia entre idealismo e materialismo e assume os dois elementos de tais visões (ideias e fatores materiais)<sup>56</sup>. As avaliações subjacentes a uma prática social se mostram um elemento essencial dessa prática, pois são elas que dão aos agentes o sentido dela. Taylor pretende ajustar o normativo e o valorativo, conferindo à moral a seguinte divisão, segundo Garcia<sup>57</sup>:

- Moral como estrutura: deriva da condição ético-antropológica, pois o ser humano é um *avaliador forte*.
- Moral como conteúdo: o conjunto das normas morais que oferecem critérios de julgamento do indivíduo.
- Moral como atitude: a ação do indivíduo reflete a visão antropológica subjacente à moral que ele carrega.

A relação de amor do indivíduo a um bem, de modo que esse bem se mostre como uma fonte moral, ou seja, como um motivador para a ação humana, mostra o envolvimento completo desse indivíduo com ele. Essa relação do bem com o *self* se localiza na autointerpretação do indivíduo, pois ela envolve sua localização no mundo.

Como uma narração da minha história em relação ao bem, “à medida que vou me realizando, configura meu próprio *ethos*, meu caráter, minha personalidade: construo minha própria autodefinição”<sup>58</sup>; a busca do bem questiona a mim mesmo. Silva vê na argumentação de Taylor uma postura retrospectiva dessa narratividade em relação ao *self*. Minha identidade, aquilo que sou, dependem da maneira como me situo em relação ao bem, mas este bem incorporado ao *self* não é um ponto de chegada, é uma compreensão daquilo que me tornei<sup>59</sup>.

Assim, a “crise de identidade” se torna consequência de uma “incerteza radical”<sup>60</sup> causada pela desorientação do indivíduo diante da crise de um bem ou da falta de clareza sobre ele.

<sup>54</sup> CALANDIN, 2011, p. 293

<sup>55</sup> GARCIA, 2020, p. 95

<sup>56</sup> CALANDIN, 2011, p. 304

<sup>57</sup> GARCIA, 2020, p. 92-96

<sup>58</sup> GARCIA, 2020, p. 96

<sup>59</sup> SILVA, 2010, p. 69.

<sup>60</sup> TAYLOR, 2013, p. 64

<sup>60</sup> TAYLOR, 2013, p. 44

Podemos afirmar que Taylor desenvolve uma *ética substantiva* através da noção de bens e de imaginário social. Isso é possível porque ela comprehende que uma linguagem tem função de oferecer a realidade para os indivíduos nela inseridos, as significações do mundo têm valor de verdade para eles e são ligadas à existência humana. “A ética não deve se ocupar única e exclusivamente das obrigações para com os demais, deve também atender às exigências e obrigações para comigo mesmo, a configuração do *caráter*”<sup>61</sup>; voltamos assim ao tema da identidade.

A substantividade da sua ética se expressa também nos dois níveis de articulação, manifestando esse laço entre avaliação e normatividade. Enquanto significação, uma avaliação tende a orientar as ações dos indivíduos porque ela caracteriza o mundo conforme eles o experimentam; remete-se aqui à constituição fenomenológico-hermenêutica do ser humano e à pré-compreensão como pano de fundo.

Taylor sustenta a tese de que há um realismo hermenêutico<sup>62</sup> da moralidade surgida a partir dos bens. Entretanto, a primeira condição apresentada no parágrafo anterior parece ser insuficiente para a defesa desse realismo. Por esse motivo, precisamos observar o segundo nível: somente quando somos levados a articular nossas avaliações é que colocamos em relevância aquilo que estava pré-compreendido.

A objetividade do valor moral também se manifesta na articulação das avaliações: “não somos seres plenos até podermos dizer o que nos move e em torno do que se constrói nossa vida. [...] a articulação pode nos aproximar mais do bem como fonte moral, pode conferir-lhe poder”<sup>63</sup>. Nossa explicação do mundo tenta objetivá-lo conforme uma narrativa biográfica<sup>64</sup> e sempre será submetida a novos questionamentos, enquanto direcionada a uma direção e enquanto precisar decidir entre bens, classificá-los entre si e sermos confrontados com outros modos de vida.

A partir disso, Taylor elabora o argumento mais forte para a defesa do seu realismo hermenêutico: o princípio da *melhor descrição*.

Nossos termos valorativos tem o propósito de nos fornecer elementos sobre o que é viver no universo como ser humano, coisa bem distinta daquilo que a ciência física afirma revelar e explicar. Essa realidade é, com efeito, dependente de nós no sentido

---

<sup>61</sup> GARCIA, 2020, p. 91

<sup>62</sup> CALANDIN, 2011, p. 304

<sup>63</sup> TAYLOR, 2013, p. 126

<sup>64</sup> TAYLOR, 2013, p. 102

de que uma condição para ela existir é nossa existência, mas uma vez aceito que existimos, ela não tem um caráter maior de projeção subjetiva que o objeto da física<sup>65</sup>.

Não podemos prescindir da nossa constituição fenomenológico-hermenêutica, de sermos avaliadores. Logo, avaliar algo e descrevê-lo são duas atividades que se sobrepõem na maioria das vezes, e a coisa/situação não desaparece enquanto não converge com meus preconceitos. Sua afirmação se assemelha ao princípio da falseabilidade de Popper, cuja característica faz com que seus comentadores chamem sua proposta como *realismo falseável*<sup>66</sup>.

Esse critério da melhor descrição tem duas implicações, interna e externa. Interna porquanto maior for a facilidade de descrevermos o bem, mais clara e mais real ela é, ela também será mais resistente a confrontos porque é mais articulada. Externa porque ela está diante da pluralidade de culturas e, consequentemente, de bens, há choques entre elas e, por muitas vezes, nos vemos em disputas entre bens mutuamente excludentes. O processo de escolha entre eles e as consequências dessa visão de Taylor nas seções que tratam sobre a razão prática e política.

A melhor descrição se junta a outro argumento que Taylor levanta para a defesa da objetividade da sua ética: o princípio da *inclusividade*. Derivado da ética aristotélica, esse argumento afirma que a articulação do conjunto dos bens deve abranger o máximo deles de forma a descrever melhor uma visão de antropologia e do mundo<sup>67</sup>.

Esse argumento “implica um reconhecimento da universalidade que é alcançada de fato, o que lhe habilita arbitrar normativamente certos elementos inerentes à condição humana e geral”<sup>68</sup>. Dessa forma, Taylor se distancia da teleologia determinista hegeliana e das virtudes aristotélicas baseadas na metafísica.

### 3.4 O hiperbens

A articulação dos bens presentes em nossa cultura nos leva à classificação deles, essencialmente os bens constitutivos. Essa é uma consequência necessária vista a multiplicidade deles e sua concorrência no nosso cotidiano. “A maioria de nós convive com muitos bens. Porém sente necessidade de hierarquizá-los e, em alguns casos, essa

<sup>65</sup> TAYLOR, 2013, p. 84

<sup>66</sup> BELLOMO, 2011, p. 292

<sup>67</sup> TAYLOR, 2013, p. 94

<sup>68</sup> BELLOMO, 2011, p. 302

hierarquização dota um deles de suprema importância relativamente aos outros”<sup>69</sup>. Para algumas sociedades essa classificação pode ser superioridade, mas Taylor foca na dimensão qualitativa deles, e é a esses bens que Taylor chama de *hiperbem*:

Vou denominar os bens de ordem superior desse tipo ‘hiperbens’, isto é, bens que não apenas são incomparavelmente mais importantes que outros como proporcionam uma perspectiva a partir da qual esses outros devem ser pesados julgados e decididos.<sup>70</sup>

Enquanto superior a todos os outros do meu quadro moral, um hiperbem define o objetivo/padrão para o qual minha vida se direciona. O princípio da melhor descrição aparece especialmente na configuração do hiperbem porque minha identidade está condicionada a ele enquanto ele visa descrever melhor o que é o ser humano que desejo me tornar.

Taylor não desliza para o subjetivismo, já que, como vimos, um bem não faz parte de uma escolha, “os hiperbens são bens cuja manifestação de algum modo irrompem na habitualidade de nossa aproximação moral”<sup>71</sup>. A alteração entre hiperbens como operação da razão prática “visa estabelecer não que alguma posição seja absolutamente correta, mas que alguma posição é superior a outra”<sup>72</sup>, isso porque ela opera por meio de transições. É um processo feito pela razão prática, através da avaliação forte, indicando também que o filósofo vê a moralidade sob uma ótica dinâmica, já que a irrupção de um determinado hiperbem acontece historicamente.

Essa dinamicidade existente na eleição de um hiperbem rejeita uma interpretação conformista da ética de Taylor. Um hiperbem “muitas vezes altera de forma radical a nossa visão de valor, em alguns casos tomando o que era antes um ideal e rotulando-o como uma tentação”<sup>73</sup>. A irrupção de um determinado hiperbem carrega uma tensão de todo o quadro moral que carregamos, já que ele precisa dialogar com todos os outros bens que com ele convivem, refutando uns e promovendo outros.

Como vimos, como um bem constitutivo, ainda que tenha maior importância, um hiperbem rejeita a possibilidade de uma escolha voluntária, dada a primazia da comunidade sobre o indivíduo. “Ainda que individualmente se possa reconhecer certos bens como hiperbens, parece que todos poderíamos estar de acordo em aceitar alguns daqueles como

<sup>69</sup> TAYLOR, 2013, p. 89

<sup>70</sup> TAYLOR, 2013, p. 90

<sup>71</sup> BELLOMO, 2011, p. 298

<sup>72</sup> TAYLOR, 2013, p 101

<sup>73</sup> TAYLOR, 2013, p. 91 Esse ponto apresenta uma curiosa aproximação de Taylor a Nietzsche, já que o filósofo se opõe largamente à proposta do niilista na quase totalidade dos seus. A “transmutação de valores” nietzscheana opera uma mudança radical de valores do indivíduo e a eleição de novos hiperbens também.

tais”<sup>74</sup>. Silva sintetiza essa característica afirmando que “não é possível aceitar objetividade e qualificação de mais elevado e menos elevado para um bem a não ser por mero desejo humano como afirma Nietzsche ou por meio de estratégias de dominação e poder segundo Foucault”<sup>75</sup>. Os bens pertencem à sociedade, nós os compartilhamos e, ainda que um cristão e um anarquista tenham suas concepções de boa vida diferentes, ambos ainda compartilham algo dentro de sua sociedade.

A razão prática como espaço dessa alteração também envolve o critério da narratividade da nossa vida.

É a orientação na direção desse bem que mais se aproxima da definição da identidade da pessoa e, portanto, o direcionamento para esse bem tem para ela uma importância ímpar. [...] Enquanto todos os bens que reconheço, por mais que possam admitir maior ou menor realização, permitem uma pergunta sim/não com respeito à direção de minha vida em relação a eles, se me encontro fortemente comprometido com um bem mais elevado nessa conotação verifico ser a pergunta sim/não que lhe corresponde profundamente decisiva para aquilo que sou como pessoa.<sup>76</sup>

É nesse sentido que Garcia afirma que “não é possível dar sentido a nossa vida sem algo assim como a perspectiva de um hiperbem”<sup>77</sup>. A transição operada na adoção de um determinado hiperbem se relaciona com o *self* através da autobiografia, como aconteceu com a conversão de Agostinho e Francisco, mas também com Descartes e Kant.

Apesar da localização histórica e geográfica de um hiperbem, Taylor reconhece que há mudanças irreversíveis. “Tudo é histórico e cultural, mas *no* cultural e *no* histórico, se chega de fato à conquista de avanços que são assumidos como perenes pelo conjunto da humanidade”<sup>78</sup>. Não só pelo consenso, mas pela incontornabilidade da influência de determinados bens para uma nova formulação.

A condição histórica do hiperbem leva à necessidade de reconstituir a sua genealogia. A necessidade da sua articulação, seja pelo conflito interno, seja pelo confronto com outra cultura, “um hiperbem só pode ser defendido por meio de determinada leitura de sua gênese”<sup>79</sup>. Foi isso o que Nietzsche e Foucault fizeram com a cultura moderna, e é esse caminho que se faz tanto para a defesa quanto para questionar um hiperbem.

Contudo, nem toda mudança no quadro moral é considerada um avanço. Taylor não adere a um otimismo ingênuo de que toda mudança é uma *melhora* no quadro moral. Taylor é

<sup>74</sup> GARCIA, 2020, p. 88

<sup>75</sup> SILVA, 2010, p. 69.

<sup>76</sup> TAYLOR, 2013, p. 89-90

<sup>77</sup> GARCIA, 2020, p. 87

<sup>78</sup> BELLOMO, 2011, p. 303

<sup>79</sup> TAYLOR, 2013, p. 102

lacônico nessa parte e não apresenta exemplos para o regresso, mas julga que há algum na história da humanidade<sup>80</sup>.

De uma maneira mais externa à dinâmica da formação de um quadro moral o choque entre culturas como modos de vida diferentes nos leva à articulação dos bens de nossa própria cultura, colocando-os em comparação com os das outras. Poderíamos ser levados ao etnocentrismo, e parece ser essa a primeira tendência da moral, já que os níveis descriptivo e normativo se confundem em um primeiro momento. Essa tendência é confrontada tanto no cotidiano do confronto quanto na luta política de reconhecimento.

---

<sup>80</sup> “Mas o que o realismo requer é que ele seja capaz de identificar as mudanças como conquistas e perdas. Eu creio que há, e também existiram conquistas significativas, também creio que existiram perdas” (TAYLOR *apud*. BELLOMO, 211, p. 302)

## 4. CULTURA E RACIONALIDADE PRÁTICA

Todas as reflexões feitas até agora acerca do indivíduo e da cultura mostram o caráter eminentemente ético da filosofia da cultura de Charles Taylor. Orientada por hiperbens, formadora de horizonte morais que envolvem não só a razão do indivíduo, mas também toda a sua existência como um *self* implicam a vida humana como vida intersubjetiva e, consequentemente, social.

É inescapável ao indivíduo a consequência social de sua existência, já que ele se autointerpreta a partir de sua inserção em uma comunidade. Já vimos parte dessas consequências, precisamos agora observar como Taylor articula uma teoria da racionalidade prática, assim como essa racionalidade se relaciona com as mudanças no quadro moral de uma cultura.

Taylor propõe um modelo de razão prática que não prescinde do conteúdo normativo, mas que alarga através de uma proposta hermenêutica o leque de importâncias que ele afirma a tradição moderna ter estreitado. A crítica se direciona especialmente aos que ele chama de formalistas e outros utilitaristas. Tais críticas permeiam toda a literatura de Taylor, mas se destacam em determinados artigos do filósofo e em *As fontes do self*, nos quais assentaremos a pesquisa.

### 4.1 Razão procedural

Taylor é enfático em sua crítica ao que ele comprehende como uma visão “profundamente errônea” das correntes modernas de pensamento. Logo no início de *Argumentos Filosóficos* ele denuncia a consequência céтика que elas geram<sup>1</sup>. Ceticismo possui aqui um sentido mais amplo, a impossibilidade de arbitrar racionalmente entre posições opostas sem ter que recorrer ao relativismo ou ao subjetivismo, já que o debate racional precisa de uma argumentação apodíctica que não encontra soluções razoáveis. A consequência disso é que:

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*.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> TAYLOR, 2000, p. 47

<sup>2</sup> TAYLOR, 2000, p. 47

Sustentada em uma afirmação do desengajamento do sujeito em relação ao mundo que ele vive, em vistas da *clareza* e *autonomia*. Já vimos na primeira seção boa parte da crítica de Taylor sobre essa postura e o consequente fundacionalismo como forma de orientar a vida humana, especialmente em relação à identidade e à epistemologia. Resta-nos observar as consequências éticas dessa postura.

O desengajamento como estrutura moderna derivada do dualismo entre mente e corpo não escapa à ascensão das ciências modernas que, inclusive, tentam solapá-lo com argumentos naturalistas. Em suma, a divisão entre *ser* e *dever ser*<sup>3</sup> é o mote que orienta a formação de um discurso ético que pretende se sustentar em premissas racionais. Dessa maneira, rastrear os processos formais da razão como modo de alcançar a clareza e fazer escolhas racionais sustentaria a discussão de problemas éticos.

Taylor comprehende, nesse sentido, que tal mentalidade limita e apequena o ser humano e sua vivência concreta do mundo. Para ele, “é como se lhes tivesse sido feita alguma revelação *a priori* de que tudo *tem de* ser feito por meio de cálculos formais”<sup>4</sup>, seja pela via da normatividade, seja pela via utilitarista. A razão se torna instrumental, a ética se torna proceduralista.

Diante de um mundo neutralizado, o indivíduo pode agir autonomamente e a justeza de sua ação deve ser julgada pela razão, o critério da bondade da ação é abandonado, agora importa agir corretamente. Isso é próprio da deontologia, “a prioridade das questões da justiça e a relegação a um segundo (e marginal) plano das questões da vida boa subjaz ao convencimento da moral tratar exclusivamente de questões referentes a nossa ação com os demais”<sup>5</sup>. Vemos a consequência dessa postura em relação ao *self*, com o surgimento do ideal de autorresponsabilidade que exige uma reflexividade.

Essa postura fundacionalista tem outra consequência grave derivando da separação objetivo/subjetivo: ela abre espaço para uma visão naturalista da moralidade, tornando necessário distinguir dados objetivos de valores. “A partir dessa distinção, os bens e valores passam a ser entendidos como projeções em um mundo neutro, razão pela qual nossa visão do

<sup>3</sup> Hume discorre sobre a impossibilidade lógica da descrição passar à normatividade, identificando entre ambas uma diferença insuperável. Giarolo afirma junto com MacIntyre que Hume pretendia atacar apenas aqueles que discutiam sobre Deus, mas sua formulação abriu um leque incontornável para a discussão ética posterior a ele. Taylor trata mais largamente essa herança moderna no artigo “*El justo y el bien*”. Ainda que Taylor não expresse essas sentenças, para Giarolo Hume não é o original com essa postura. Ele teria sintetizado e radicalizado a consequência dessa divisão em favor de sua filosofia moral, algo que já estava presente nas filosofias ilustradas de Kant, Descartes, Locke e outros. (GIAROLO, Kariel Antonio. É possível derivar dever ser de ser?. *Controvérsia*, São Leopoldo, v. 9, n. 1, jan.-abr. 2013, p. 01-12)

<sup>4</sup> TAYLOR, 2000, p. 18

<sup>5</sup> CALANDIN, 2011, p. 93

mundo deveria estar sempre desprovida de concepções de valor”<sup>6</sup>. O que é valioso o é em si mesmo, qualquer formulação que ponha sobre algo essa avaliação é posta como uma *característica secundária*<sup>7</sup>, subjetiva, desimportante para qualquer moral proceduralista.

Na medida em que a moral se refere a obrigações formais concernentes a atos, configura-se assim uma ética sem bem<sup>8</sup>. A moral recebe total prioridade sobre a ética, dado que a capacidade racional o ser humano seria a fonte da moralidade da ação e da qual advém a liberdade e a dignidade. Apesar da distinção epistemológica que sustenta o formalismo ético, a liberdade entendida como autonomia se identifica com a capacidade de direção racional daquele que conhece<sup>9</sup>. Apesar de suas críticas aos formalistas, Taylor faz uma ressalva sobre Kant porque:

ele nos faz perceber, em primeiro lugar, que de modo algum teríamos algo que reconheceríamos como experiência a não ser que esse algo fosse concebível como um objeto ( julgo isso uma proto-teoria da intencionalidade) e, em segundo, que o fato de nossas ‘representações’ serem de um objeto envolve um certo relacionamento entre elas<sup>10</sup>.

Taylor também reproduz a crítica de Kant a seus outros oponentes utilitaristas sobre sua concepção liberdade radical, pois para o filósofo prussiano a tendência natural para a felicidade, compreendida como principal motivação para a ação humana, “não estabelecia a independência da vontade em relação a uma vulgar inclinação de fato”<sup>11</sup>. Sua crítica mais intensa se direciona aos que levaram em frente o formalismo, tais como Habermas, Rawls e Dworkins.

Os utilitaristas são criticados por Taylor como um bloco inteiro, acusando sua limitação acerca da concepção de bem. O bem é considerado monologicamente, recusando a possibilidade da haver um bem superior a outro ou mesmo uma variabilidade deles<sup>12</sup>. Dessa forma o procedimento racional é submetido à escolha do que é *um* e único bem, em especial, o maior bem para o maior número de pessoas.

A clareza oferecida pelo procedimento racional ofereceria ao indivíduo a melhor forma de agir, por esse motivo se comprehende que regras explícitas são tão importantes para eles, já que elas seriam apenas concretização da intuição do indivíduo moral. O apelo à razão compartilhada pelo gênero humano confere à regra a possibilidade de ser universal. Essa

<sup>6</sup> GARCIA, 2020, p. 126

<sup>7</sup> CALANDIN, 2011, p. 112

<sup>8</sup> BELLOMO, 2011, p. 267

<sup>9</sup> TAYLOR, Charles. El justo y el bien. Revista de Ciencia Política. n. 1-2, v. 12, 1990, p. 70

<sup>10</sup> TAYLOR, 2000, p. 22-23

<sup>11</sup> TAYLOR, 1990, p. 71

<sup>12</sup> TAYLOR, 1990, p. 71

universalidade, portanto, não se sustenta na regra em si, mas na metaética oferecida pelo procedimento.

Contudo Bellomo apresenta o problema da relação entre forma e conteúdo para a universalidade da regra: “a exigência da universalidade requer, ademais, para se tornar efetiva, uma articulação explícita do conteúdo moral, sem a qual é impossível sustentar a razoabilidade das obrigações de nossos atos”<sup>13</sup>. O bem enquanto *télos* da ação surge como necessidade que precisa ser descrito para orientar a ação humana, mesmo que continue subjacente; ele não pode ser completamente ofuscado.

Gualda segue na mesma direção, afirmando que seus oponentes fundacionalista prescindem das descrições ontológicas, ou seja, são naturalizadas como uma reação necessária que cada ser humano teria diante de demandas práticas, por isso elas poderiam ser consideradas universais.

O naturalismo quer justamente operar o descredenciamento das articulações valorativas, ele pretende fundar nosso respeito universal à vida humana, por exemplo, em alguma reação instintiva de cunho evolutivo ou em algum cálculo frio e racional de que esse tratamento é o que responde ao interesse individual de cada ser humano considerado, mas nunca admitir que o que nos faz repudiar um assassinato, por exemplo, é a crença de que o consideramos profundamente *errado* em termos morais.<sup>14</sup>

Calandín encontra nos textos de Taylor dois níveis de crítica à razão moderna<sup>15</sup>: O nível dos bens vitais, que a razão instrumental lhes reduz o escopo de importância e que produz uma visão unilateral do ser humano, como já descrevemos até aqui; o nível das fontes morais, que procura redescobrir os pressupostos espirituais que o naturalismo fundacionalista tenta enevoar.

Segundo ele, “sua intenção é descobrir a riqueza e complexidade da modernidade, indo além do naturalismo, permitindo ao ser humano ensaiar novos modos de superação histórica”<sup>16</sup>. Seria com base nessas críticas que Taylor encontra a necessidade de procurar as outras fontes morais que sustentam a unilateralidade que o naturalismo deixa em aberto e que vimos na primeira seção.

Em debates como a liberação do aborto se destaca a necessidade de revisão desses cânones da razão prática. Há argumentos que sustentam a interpretação de que há vida, e vida humana, no embrião, ao passo que também há argumentos que sustentam a tese contrária. Nesse caso, “nenhum dos lados pode ser demovido de crer em suas intuições iniciais, e uma vez que

<sup>13</sup> BELLOMO, 2011, p. 268

<sup>14</sup> GUALDA, 2010, p. 38

<sup>15</sup> CALANDIN, 2011, p. 294-297

<sup>16</sup> CALANDIN, 2011, p. 296

se aceite um deles, as injunções morais correspondentes parecem ser consequência”<sup>17</sup>. A apoditicidade do procedimento racional cai diante do dilema moral que leva ao subjetivismo ou relativismo.

O dilema denuncia, portanto, que essas duas correntes fundacionalistas e procedimentais tem como base uma doutrina antropológica e, segundo Taylor, também uma concepção de bem. “Isso nos permite ver que a lógica da “natureza”, do “télos” e do “bem” não escaparam a essas teorias, elas apenas forma perdidas de vista”<sup>18</sup>. Elas seriam histórias de subtração<sup>19</sup>. Por esse motivo, Taylor deseja que sua ética procure recuperar a substantividade dos horizontes morais da modernidade que haviam sido estreitados

Taylor encontra na recuperação da substantividade dos bens o alargamento da discussão sobre a justeza da ação moral. É com a tese da incomensurabilidade, que Taylor encontra a fonte da moralidade e descobre aquela antropologia que estudamos na primeira seção. Contudo, precisamos explorar as três consequências normativas dessa mentalidade levantadas por Taylor que sustentam o empreendimento fundacionalista moderno.

#### **4.2 Mal-estares do proceduralismo**

A crítica apresentada por Taylor vista até agora está situada na metaética de seus opositores. Contudo, Taylor não observa apenas o interior desse quadro estabelecido, ele observa também suas consequências. Taylor analisa especificamente em sua obra “A ética da autenticidade”<sup>20</sup> os sintomas percebidos como consequência indesejadas dessa forma de racionalidade, a saber, individualismo, primado da razão instrumental e o que ele chama de despotismo suave.

Apesar da célebre distinção de Taylor sobre esses três problemas, seus comentadores se arriscam em reorganizá-las na tentativa de articular melhor a crítica do filósofo. Sem pretensão de esgotar o tema, apresentaremos algumas delas, procurando manter fidelidade à divisão feita por nosso pensador.

Todos esses sintomas são amplamente discutidos por diversas correntes de pensamento, especialmente os dois primeiros, o que revela sua emergência como problemas concretos. Tratam-se de “características de nossa cultura e sociedade contemporâneas que as pessoas

<sup>17</sup> TAYLOR, 2000, p. 48

<sup>18</sup> TAYLOR, 1990, p. 72

<sup>19</sup> GARCIA, 2020, p. 125

<sup>20</sup> TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. É realizações: São Paulo. 2011

experimentam como uma perda ou um declínio, mesmo enquanto nossa civilização ‘se desenvolve’<sup>21</sup>, não apenas através de visões saudosistas acerca de virtudes aristocráticas, de cosmologias que ofereceriam o lugar das coisas no mundo, de acusação de superficialidade da existência moderna outra contraposição do gênero.

Parece haver uma confluência desses três pontos a partir do subjetivismo como principal consequência do fundacionalismo como estrutura epistemológica e do proceduralismo como estrutura razão prática:

Via de regra, a repercussão mais direta dessa situação de coisas é a ideia de que uma fragmentação altamente disruptiva irrompe em meio às comunidades políticas e torna a ação política, na concepção mais republicana do conceito, virtualmente impossível. Cessam as compreensões comuns, cessa um senso de responsabilidade partilhado pelo destino comum, mas se fecham cada vez mais em relação aos seus próprios e interesses e passam a ver a comunidade política não como um empreendimento comum, mas como uma instância de reivindicação ou obstáculo a mais a ser superado<sup>22</sup>.

O laço que une os indivíduos se vê ameaçado por essa mentalidade, a política como expressão do ser humano como ser social também é ameaçada. Contudo, como já vimos, Taylor não critica o estreitamento da compreensão sobre o ser humano, situação que ele quer sanar.

*Individualismo.* O abandono das visões cosmológicas no mundo moderno e a ascensão do indivíduo desengajado levam a uma perspectiva atomista tanto do indivíduo como agente moral, quanto da sociedade, que seria constituída pela reunião desses indivíduos, como se vê claramente nas visões dos contratualistas. Independentemente da cosmologia de uma cultura, a ordem do mundo que ela sustentava oferecia sentido à vida do ser humano e às suas ações. Seu abandono é feito em vista de uma autoafirmação do *self*.

Tanto a noção do *self* pontual como a expressão de uma natureza interior levam à necessidade de afirmação de si em certa oposição ao mundo que o cerca. A consequência que Taylor vê a partir dessa postura é que

nós vivemos em um mundo no qual as pessoas possuem o direito de escolher por si mesmas o próprio modo de vida, de decidir conscientemente quais convicções abraçar, de determinar o formato de sua vida em uma série de maneiras que seus antepassados não podiam controlar.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> TAYLOR, Charles. 2011, p. 11

<sup>22</sup> GUALDA, 2011, p. 50

<sup>23</sup> TAYLOR, A ética da autenticidade. É realizações: São Paulo. 2011, p. 12

A supressão de um horizonte mais largo que o interesse individual é feita pela inversão operada pelo ideal de autonomia. Os significados recebidos pela cultura são postos sob suspeita, encarados como “paroquialismo” que restringiria a assunção da razão humana.

Taylor afirma que o grande perigo do individualismo é que ele “tanto nivela quanto restringe nossa vida, tornando-a mais pobre em significado e menos preocupada com os outros ou com a sociedade”<sup>24</sup>. Apesar dos grandes avanços, como a formulação de direitos universais e a expansão da participação política a um número muito maior de pessoas que em outras épocas, já vimos que essa perspectiva estreita a compreensão do ser humano por limitar as avaliações e diferentes formas de eleição de bens para suas vidas.

*Primazia da razão instrumental.* O filósofo denomina como “razão instrumental” a mentalidade de custo-benefício atrelada a todos os aspectos da vida humana sob uma perspectiva econômica de eficiência. “O medo é de que coisas que deveriam ser determinadas por outros critérios serão decididas em termos de eficiência ou análises de ‘custo-benefício’”<sup>25</sup>. Derivando do proceduralismo como razão prática, o mundo desencantado estaria à mão para ser manipulado, ferindo, inclusive, e frequentemente, a dignidade universal humana como fim último da ação.

Qual bem-estar que se procura? Quais custos seriam aceitáveis? O filósofo levanta diversos autores críticos a essa mentalidade, como Weber, Marx, Borgman, Bellah e Arendt, mostrando que não se trata só de uma disposição individual, mas de uma estrutura que se retroalimenta da ação pessoal. Poderíamos apresentar outros pensadores atentos que se preocupam com o domínio da tecnologia na mentalidade moderna.

Ainda que recorramos a posições extremas que visem anarquia ou controles coletivos do mercado e do Estado, seríamos “forçados a operar em alguma medida de acordo com as exigências da racionalidade moderna”<sup>26</sup>, pois todas elas ainda se sustentam sobre alguma visão atomizada da ação do indivíduo. Contudo, para o filósofo, contra esse problema não estamos de mãos atadas, precisamos recuperar nossa condição de seres engajados e atribuir a ela a ampliação do nosso horizonte moral e suas consequências para uma racionalidade prática.

*Despotismo suave.* Taylor apresenta uma consequência dos dois primeiros mal-estares; o fechamento de si através do individualismo e a tecnicização da vida em sociedade fragilizam o vínculo social, gerando um despotismo suave, que ele importa de Tocqueville<sup>27</sup>. A rejeição

<sup>24</sup> TAYLOR, 2011, p. 14

<sup>25</sup> TAYLOR, 2011, p. 15

<sup>26</sup> TAYLOR, 2011, p. 98

<sup>27</sup> TAYLOR, 2011, p. 18

da vida pública e da participação política em função de uma vida orientada exclusivamente ao âmbito privado tanto move o indivíduo para o espaço aparentemente impenetrável de sua casa, exigindo um paternalismo do Estado para que isso aconteça. Por outro lado, a alienação política o deixa impotente e sozinho diante de um estado burocrático gigante; a liberdade aparentemente impenetrável é tolhida e colocada entre as opções disponíveis que esse estado oferece.

O despotismo suave não está na dominação totalitária, como percebemos nos regimes nazista e socialistas, mas na fragmentação que o atomismo impõe entre indivíduos *versus* Estado. Cria-se um círculo vicioso<sup>28</sup> entre impotência diante do Estado e de participação no Estado e fechamento do indivíduo a grupamentos parciais para dominar instrumentalmente esse Estado.

Os três pontos apresentados por Taylor são encadeados, surge a impressão que o segundo é uma consequência do primeiro e o terceiro é uma consequência dos dois que o precedem. Contudo, percebe-se em todas essas leituras que a origem comum de todos eles é a mentalidade do *self* desengajado, que temos apresentado desde primeiros parágrafos deste trabalho.

Anos depois, em *Imaginários sociais modernos*, Taylor retoma o problema que permeia a modernidade e as ciências que se prestam ao estudo

de novas práticas e formas institucionais (ciência, tecnologia, urbanização), de novos modos de vida (individualismo, secularização, racionalidade instrumental) e de novas formas de mal-estar (alienação, ausência de sentido, uma sensação de dissolução social iminente)<sup>29</sup>.

Apesar dessa nova distribuição mais complexa, fica claro que ela está orientada pela primeira, conforme Garcia afirma<sup>30</sup>. Taylor reconhece que o problema é grande, é necessária uma luta contínua<sup>31</sup>, mas que esse quadro moral não se constitui em uma jaula de ferro<sup>32</sup>, como Weber havia imaginado.

Em síntese, escrita anos antes da publicação da obra aqui analisada, Taylor descreve essa ordem da seguinte maneira:

A sociedade moderna, poderíamos dizer, é romântica em sua vida privada e imaginativa, e utilitarista ou instrumentalista em sua vida pública, efetiva. [...] A tendência da sociedade moderna é tratar essas estruturas [*da vida pública*] como um domínio neutro, objetificado, a ser reorganizado para que se obtenha a máxima

---

<sup>28</sup> TAYLOR, 2011, p. 113

<sup>29</sup> TAYLOR, Charles. *Imaginários sociais modernos*. Edições Texto & Grafia: Lisboa. 2010b, p. 11

<sup>30</sup> GARCÍA, 2020, p. 111

<sup>31</sup> TAYLOR, 2011, p. 82

<sup>32</sup> TAYLOR, 2011, p. 99

eficácia [...]. A predominância cotidiana dessas estruturas coletivas (neutras e instrumentalizadas) sobre o romantismo privado é evidente na exploração das imagens românticas de realização para manter as engrenagens da indústria funcionando, por exemplo em grande parte da propaganda contemporânea<sup>33</sup>.

A saída, como vimos, está na recuperação das fontes da nossa moralidade, rejeitando a pretensão de desengajamento do *self*, reconhecendo nossa intrínseca localização no mundo, que para nós sempre será social porque nos relacionamos com ele. Essa nova perspectiva exige de nós reformular nossa teoria da racionalidade prática, considerando novos elementos antes esquecidos ou rejeitados pelo ideal desengajado do *self*.

#### **4.3 Racionalidade prática hermenêutica**

Vimos que a crítica de Taylor à racionalidade prática proceduralista reside sobre a consequente estreiteza da visão sobre o ser humano e sua ação no mundo. A busca dos critérios para a ação moral através de uma operação puramente formal rejeita qualquer outra fundamentação, coloca a ação moral sob o prisma da obrigação e das regras necessárias e acaba empobrecendo a vida ética. A estrutura fenomenológico-hermenêutica do ser humano é condição de possibilidade da sua experiência do mundo, logo as avaliações fortes e as distinções qualitativas entre os bens se tornam fundamentais para a proposta de Taylor sobre o agir humano.

Ao derivar a ética da antropologia, Taylor abre o leque das discussões morais para além do critério único do fundacionalismo. Lembremos que os sentimentos são a forma de acesso do indivíduo aos critérios de avaliação de sua ação na filosofia de Taylor, esse critério de avaliação nos leva à discussão sobre a adequação do sentimento como autointerpretação e localização diante de uma determinada situação. Logo, percebe-se que a razão prática está ligada à hermenêutica, ao sentido que o ser humano encontra sobre si e sobre o mundo.

Agimos segundo os significados oferecido por essa visão de mundo, “somos chamados a dar sentido”<sup>34</sup> às nossas ações e fazemos isso articulando os bens que nos orientam, objetivamos aquilo que estava presente na pré-compreensão e que era aceito tacitamente na reprodução da prática social, clarificamos as motivações e objetivos de nossa ação.

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

---

<sup>33</sup> TAYLOR, 2005, p. 93-94

<sup>34</sup> TAYLOR, 2013, p.22

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<sup>35</sup>.

Calandín sintetiza esse conceito afirmando: “a racionalidade prática se ancora nas intuições morais que orientam nossa vida e nossa ação, encarnando razões e articulando discriminações qualitativas que até então tinha funcionado de forma pré-articulada”<sup>36</sup>. Vemos assim que a racionalidade prática atua na ontologia moral como critério de clarificação do bem para dizer se uma determinada ação corresponde melhor ou não à sua normatividade.

Estamos novamente próximos à discussão epistemológica de Taylor e sabemos que o filósofo faz uma sobreposição entre descrição e normatividade operada pela avaliação forte. Enquanto um conjunto significativo que oferece uma visão de mundo, uma cultura também carrega consigo um quadro moral, isso exige que o indivíduo se comporte segundo critérios que são ao mesmo tempo descriptivos e normativos.

Calandin denomina esse modelo de racionalidade prática como *desde dentro*<sup>37</sup>, pois quer dar luz àquela capacidade de juízo implícita do ser humano de avaliar o mundo que o cerca. Segundo ele, a explicação teórica advinda da articulação não importa para Taylor, mas sim a *capacidade* de explicar, e essa operação depende, especialmente, da narratividade do princípio da melhor descrição.

Já vimos que a pré-compreensão carrega algum nível de articulação. Chamados a clarificar esse bem que estava pré-comprendido, vemos que “é a razão prática que permite acessar o segundo nível da articulação moral”<sup>38</sup>, seu papel é justamente colocar no plano discursivo o que nos envolve no plano normativo<sup>39</sup>. O indivíduo faz essa operação diante de todo o pano de fundo que oferece sentido à própria articulação, é nesse sentido da impossibilidade de articulação completa que Bellomo enxerga a racionalidade prática como passagem para o segundo nível de articulação.

Por outro lado, esse intérprete também ressalta os limites de possibilidade de inovação do indivíduo: “na presença de tais bens implícitos, e sem jamais abandonar o próprio horizonte moral, a razão prática avança de maneira “circular”, tentando capitalizar os pontos de acordos entre diferentes posições”<sup>40</sup>. Esse processo de capitalização entre pontos conflitantes, veremos

<sup>35</sup> TAYLOR, 2013, p. 108

<sup>36</sup> CALANDIN, 2011, p. 128

<sup>37</sup> CALANDIN, 2011, p. 131

<sup>38</sup> BELLOMO, p. 290

<sup>39</sup> GUALDA, 2010, p. 72

<sup>40</sup> BELLOMO, 2011, p. 290

mais extensamente no próximo tópico, quando focaremos nos processos de transição moral e fusão de horizontes.

Também Calandin considera o dado da circularidade hermenêutica entre articulação e pano de fundo. Segundo ele, há aqui uma retomada da *frónesis* aristotélica com corte hermenêutico herdado de Heidegger, Gadamer e Ricoeur<sup>41</sup>, onde essa sabedoria é recuperada. Contudo, Taylor se distancia do filósofo ateniense ao relativizar o bem: ele é para o ser humano como concretização da sua situação prática específica<sup>42</sup>, concretização essa que indica novamente a precedência inevitável do pano de fundo sobre qualquer articulação; a racionalidade prática atuaria como um *insight* do indivíduo sobre os bens.

Com essa estrutura, o princípio da melhor descrição ganhar novo relevo ao tratarmos da normatividade. Ter em conta que uma determinada norma depende da articulação põe suspensa a pretensão de absoluto dessa mesma norma, abrindo espaço para que ela possa ser legitimamente retificada; tudo depende da articulação em torno dos bens que orientem a ação humana.

A articulação que dá as melhores razões depende do bem, mas não em um sentido restrito às práticas dadas, ela apela a pressupostos implícitos que através da articulação permitem superar posições prévias errôneas.<sup>43</sup>

A tentação que surge ao termos essa proposta de Taylor está na oposição entre a pretensão do bem se referir a todos, já que ele pertence ao quadro moral da cultura, e a racionalidade prática se referir à capacidade particular de cada indivíduo. Parecem surgir uma pulverização *ad infinitum* de quadros morais que resultaria em um debate político profundamente intrincado, repleto de disputas e com uma profusão de demandas que tornariam praticamente impossível chegar a algum acordo, mas é essa a riqueza que Taylor encontra na tradição aristotélica de uma ética dos bens.

À distinção de uma proposta fundacionalista kantiana ou revisionista platônica<sup>44</sup>, a via aristotélica dos bens é *inclusiva*:

Quem vai dizer que eles não tem valor? Onde, afinal, se pode ficar para decidir qual é o bem para os seres humanos, exceto na (ou numa) forma de vida humana, fazendo

<sup>41</sup> CALANDIN, 2011, p. 133

<sup>42</sup> CALANDIN, 2011, p. 134

<sup>43</sup> CALANDIN, 2011, p. 142

<sup>44</sup> Taylor aplica sobre Platão e Sócrates a postura de suspensão de todos os bens postos em um dilema no caminho da descoberta do hiperbem. Através dessa postura que se iniciou a corrente epistemológica que resultou na criação de uma ética procedural, que Taylor vê ter dado muitos frutos, mas que tem encontrado diversos limites que temos apresentado neste trabalho. Ele trabalha essa definição revisionista extensamente na parte II de *As Fontes do self*.

o registro dos bens que as pessoas tendem a buscar nessa forma? O bem deve ser entendido, portanto, como aquele que de algum modo combina no maior grau possível todos os bens que buscamos<sup>45</sup>.

Negar essa pluralidade é, no fim das contas, negar a existência de agentes humanos, sua condição como autointérpretes e a legitimidade das formas culturais que lhe informam sua própria humanidade; negar essa pluralidade é, no mínimo, ceder ao etnocentrismo. Veremos a consequência positiva dessa postura da racionalidade prática hermenêutica ao tratar das transições morais.

Outra consequência não menos importante é a consciência de que o indivíduo parte do quadro em que ele está inserido, argumento que está ligado à rejeição do etnocentrismo. Garcia a sintetiza da seguinte forma:

É totalmente necessário compreender as velhas ordens e horizontes de sentido do passado para entender sua evolução até ideias, práticas e fenômenos que, longe de serem autoevidentes, são o resultado de um grande processo de transformação a reconstrução histórica, e a exegese e hermenêutica são aliados do princípio da melhor descrição, pois nos permitem compreender como são as coisas e por que chegaram a ser o que são<sup>46</sup>.

Tanto em relação com o passado quanto com outra forma profundamente distinta da minha forma cultural, a razão prática tayloriana comprehende tanto abertura quanto limite para que determinados bens possam ser considerados facilmente ou não, tal como queimar viúvas com seus falecidos maridos ou enterrar recém-nascidos que tenham alguma deficiência física ou subalternizar a posição social das mulheres:

Mas se é que poderíamos ter feito isso algum dia, já fomos longe demais em nosso reconhecimento dos hiperbens para percorrer toda a rota inclusiva. Temos demasiada consciência de que houve e há sociedades e modalidades de intercâmbio social viciosos ou incompatíveis com a justiça ou a dignidade humana. [...] Isso não significa que haja motivo para uma indignação moral contra o próprio Aristóteles por causa disso, mas apenas que podemos ver muito bem como essas instituições poderiam parecer perfeitamente normais naquela sociedade, ao passo que agora as julgamos despropositadas e merecedoras de uma reforma ou abolição<sup>47</sup>.

Percebe-se, assim, que a racionalidade prática nos leva à dimensão política e envolve o indivíduo por inteiro. Existe uma tensão tanto interna quanto externa no processo de articulação, cabendo-nos analisá-los mais extensamente nas próximas páginas.

<sup>45</sup> TAYLOR, 2013, p. 93

<sup>46</sup> GARCIA, 2020, p. 126

<sup>47</sup> TAYLOR, 2013, p. 94

#### 4.4. Argumento *ad hominem* e transições morais

O direcionamento da vida em função dos bens envolve o indivíduo por completo porque “para nós a pergunta tem de ser não só onde *estamos* como também para onde *vamos*”<sup>48</sup>. Há aqui duas dimensões: posicionamento *entre* os bens, e o *direcionamento para* eles. Isso é fundamental para compreender a articulação narrativa<sup>49</sup> como consequência da racionalidade prática hermenêutica para a identidade.

A tese do engajamento como um posicionamento do *self* diante do quadro moral se mostra fundamental para pensarmos a moralidade e a consequente importância da cultura na ética de Taylor. O *self* é uma atualização narrativa do que o indivíduo se tornou, um posicionamento autobiográfico em relação ao presente e suas demandas atuais, em relação ao futuro para o qual se projeta, e em relação ao passado como interpretação das suas antigas ações e compromissos. Essa perspectiva abre espaço para que possamos observar a dinâmica das mudanças operadas no quadro moral.

Não só as ações presentes do indivíduo são importantes, as do passado são invariavelmente avaliadas pelas distinções qualitativas que fazemos segundo os bens que nos orientam hoje. O que antes causava vergonha pode ser atualmente um ato de coragem ou magnanimidade, ou o inverso.

A esse ponto, já percebemos que Taylor entende que o engajamento envolve completamente a pessoa com os compromissos da sua cultura e isso é inescapável, ainda que haja determinada liberdade. Contudo, o compromisso com um determinado bem não depende de uma escolha meramente voluntária.

Essas coisas tem de ter um status mais forte de modo que a vejamos como exigindo, requerendo ou pedindo esse compromisso [...] um alvo de avaliação forte tem tal natureza que, se cessássemos de deseja-lo, *nós* seríamos considerados insensíveis rudes ou moralmente perversos.<sup>50</sup>

Retornamos à avaliação forte porque ela está na base da distinção qualitativa que fazemos sobre diferentes bens, ela implica sobre o caráter indivíduo porque ele responde àquela dupla posição diante do bem subjacente à avaliação. “Modificar a visão moral de alguém por meio da razão é sempre, ao mesmo tempo, aumentar a clareza e entendimento que essa pessoa

<sup>48</sup> TAYLOR, 2013, p. 70

<sup>49</sup> BELLOMO, 2011, p. 277

<sup>50</sup> TAYLOR, 2000, p. 49

tem de si mesma”<sup>51</sup>. Percebemos, assim, que a articulação dos bens que orientam a nossa ação ilumina também a autocompreensão do indivíduo e sua visão de mundo.

A inevitabilidade da avaliação forte é o que confere ao engajamento uma importância fundamental ao ser humano, dada a constituição fenomenológico-hermenêutica da antropologia. “A ênfase nas avaliações fortes desfaz as contradições do caráter regulativo dos fins morais, instando-nos a perseguir as obrigações subjacentes das nossas preferências morais”<sup>52</sup>. Lembremos que a avaliação forte não se refere ao nível de escolhas como o sabor do sorvete que devo tomar, elas envolvem nossa visão de mundo e, consequentemente, nossa autointerpretação. A descrição e a normatividade são reconciliadas na visão de Taylor por conta dessa sobreposição de ambas características.

A articulação operada pela racionalidade prática é o que torna essas avaliações fortes suscetíveis à transformação, mas permaneçamos, por enquanto, na investigação do dado do engajamento como envolvimento completo do ser humano.

Há uma circularidade hermenêutica no processo da racionalidade prática entre a cultura como pano de fundo e a possibilidade de articulação pelo indivíduo. Taylor parece reconhecer essa circularidade porque ele entende que o indivíduo não pode prescindir desse pano de fundo, ele é o ponto de partida da própria articulação. É a partir disso que Gualda consegue afirmar que

isso significa dizer que a agência humana já está inserida em certo contexto cultural de significados e que a própria possibilidade de assumir uma postura teórica com o mundo físico ou cultural está condicionada a um *prévio acerto* com esse mundo significativo<sup>53</sup>.

O conceito de pano de fundo é recuperado aqui tanto na linguagem quanto na moral. Nisso consiste a característica do inescapável dos horizontes morais, tentar escapar a essa circularidade é recair em algum nível na tentativa fundacionalista que estreita a visão do ser humano mais uma vez.

Em suma, o engajamento como proposto por Taylor visa a abranger nossas preferências morais, visto que qualquer exercício de maiêutica sobre eles faria o que Weber afirma: “As questões acerca dos fins últimos não são suscetíveis de prova direta”<sup>54</sup>. Taylor reabilita o que seus oponentes fundacionalistas rejeitam e que depois esbarraram nos dilemas morais

<sup>51</sup> TAYLOR, 2000, p. 49

<sup>52</sup> CALANDÍN, 2011, P. 131

<sup>53</sup> GUALDA, 2010, p. 65

<sup>54</sup> TAYLOR, 200, p. 47

inconciliáveis e nas diferenças culturais. É sobre isso que ele elabora o argumento *ad hominem*, que inclusive utiliza em um artigo para descrever sua proposta racionalidade prática<sup>55</sup>.

O indivíduo está comprometido com suas avaliações fortes, é por meio delas que ele pode arbitrar diante da incomensurabilidade dos bens, visto que ele possui uma multiplicidade de compromissos simultâneos; essa possibilidade de arbítrio também se aplica diante um conflito entre posições e culturas aparentemente opostas.

Nesse momento emerge, a importância do princípio da melhor descrição para arbitrarmos sobre essas avaliações. Taylor segue ao indicar para esse princípio:

Ele [modelo *ad hominem*] tenta nos mostrar que, em sã consciência, não podemos nos entender a nós mesmos, nem a outrem, nem podemos dar sentido a nossa vida ou determinar o que fazer, sem aceitar uma ontologia mais rica do que a aceita pelo naturalismo, sem pensar em termos de avaliação forte<sup>56</sup>.

Novamente, vemos que nossa visão de mundo, identidade e todo nosso quadro moral está em jogo em algum nível quando somos interpelados a articular os bens. O princípio aludido aqui está em relação com essa ontologia moral, já que para o filósofo descrição e normatividade estão unidas pela avaliação forte, é por isso que a autobiografia é diretamente afetada pelas mudanças que se operam na articulação. O princípio da melhor descrição se desdobra naquilo que Taylor apresenta como um movimento de *transição*<sup>57</sup>.

A grande tentação da razão prática fundacionalista está em colocar diferentes posições X, Y e Z como contraditórias<sup>58</sup>. A busca por “critérios” exige que uma posição desbanque a outra como uma falha de raciocínio, relegando-a ao status de *erro*. Contudo, sabemos que nem sempre uma disputa está na condição de ferrenha oposição entre os interlocutores.

Diante de um dilema entre diferentes posições, Taylor lembra que “nem todas as disputas se travam entre duas oposições plenamente explícitas”<sup>59</sup>. Uma disputa deve, antes de tudo, analisar a motivação básica de quem defende X, Y e Z, ainda mais “a tarefa do pensar é

<sup>55</sup> “Eis dois modelos deveras distintos de razão prática: chamemo-los de apodítico de *ad hominem*”. TAYLOR, 200, p. 49.

<sup>56</sup> TAYLOR, 200, p. 53 (grifo nosso)

<sup>57</sup> TAYLOR, 2000, p. 56

<sup>58</sup> “Discutamos a questão da arbitragem de disputas morais com alunos, de graduação ou de pós, e bem no começo alguém perguntará por critérios. Designa-se com esse termo um conjunto de considerações tal que, para duas posições X e Y rivais explicitamente definidas, (a) pessoas que, de modo claro e coerente, esposem tanto X como Y, tenham de reconhecê-las e (b) sejam suficientes para mostrar que X é certa e Y errada ou vice-versa. Empregase então contra quem tem uma concepção forte de razão prática, o argumento de que para toda a disputa moral importante, nenhuma consideração exibe tanto (a) como (b). Se a dissensão for profunda o bastante, coisas que exibem (b) tem de fracassar quanto à (a) e vice-versa”. (TAYLOR, 2000, p. 54)

<sup>59</sup> TAYLOR, 2000, p. 67

expor as justificativas especiais”<sup>60</sup> que eu ou meu oponente levantamos para defender uma determinada posição quando nos vemos limitados diante do confronto com critérios diferentes.

Inicia-se um exercício de articulação da sua própria posição como da posição dos oponentes. Supomos, dessa maneira, que em algum momento há um ponto de concordância entre as posições disputantes, mesmo que seja entre formas culturais completamente distintas<sup>61</sup>.

Conforme Gualda sintetiza:

Ele [o argumento *ad hominem*] não pretende alegar que uma posição é simplesmente certa diante de outra que é completamente equivocada. Podemos dizer apenas que analisadas as considerações em relação à base comum da qual se partiu, uma determinada descrição é *melhor* do que outra. É a partir disso que se pode dizer que a alegação considerada *melhor* representa uma passagem de *ganho comprehensivo* em relação a outra alegação<sup>62</sup>.

O princípio da melhor descrição já indica o que significa o uso do termo *ganho de compreensão*. Taylor elabora esse termo ao dizer: “Podemos fazer um relato narrativo convincente da passagem da primeira para a segunda [teoria] como um avanço do conhecimento, um passo a partir de uma compreensão do fenômeno em questão menos boa para uma melhor”<sup>63</sup>. Ou seja, a mudança operada no quadro moral de um indivíduo e de uma cultura está na articulação de um bem em vista da clareza narrativa que ele oferece à sua visão de mundo, ele descreve de uma maneira melhor e mais abrangente o mundo e impõe ao indivíduo uma nova ação diante das situações que interpelem esse bem.

A incomensurabilidade dos bens, conforme vista por Taylor, se liga à herança que ele tem de Thomas Kuhn e sua discussão sobre a intraduzibilidade de conceitos de uma teoria para outra em função dessa mesma incomensurabilidade<sup>64</sup>. A consequência da ética tayloriana envolve, portanto, o abandono da pretensão de uma ética racionalmente universal, a adoção do princípio da melhor descrição nos leva a compreender que nossos juízos são provisórios e relativos à infinidade de outros juízos<sup>65</sup>.

O princípio da melhor descrição nos leva à cautela relação à articulação, a clarificação de um determinado bem está relacionada ao pano de fundo que o envolve, e fazê-lo por

<sup>60</sup> TAYLOR, 2000, p. 49

<sup>61</sup> GUALDA, 2010, p. 69

<sup>62</sup> GUALDA, 2010, p. 70 (grifo nosso)

<sup>63</sup> TAYLOR, 2000, p. 55 (grifo nosso)

<sup>64</sup> TAYLOR, 2000, p. 55. Taylor se aproxima da filosofia de Thomas Kuhn e sua teoria das revoluções científicas para conseguir abranger o problema de visões de mundo aparentemente inconciliáveis. Kuhn sustenta que há diferentes modos de mudança de paradigmas, mas que se sustentam essencialmente na construção de novas teorias ou a reformulação da mesma afim de responder ao surgimento de anomalias antes não percebidas. Para mais: KUHN, Thomas S. A estrutura das revoluções científicas. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1978. 257 p.

<sup>65</sup> GUALDA, 2010, p. 69

completo é algo impossível. Outro ponto importante, como já vimos sobre o realismo moral, esse dado referente o sujeito da moral não desabona qualquer ontologia moral, os juízos tem valor de verdade segundo o quadro moral de cada cultura.

A transição como processo da articulação é descrita por Taylor em três modos que ele apresenta no artigo que temos estudado aqui. Se a transição acontece, é por que o indivíduo foi capaz de estabelecer uma nova avaliação forte, articular um bem até então ignorado.

A ideia é que os argumentos sempre trazem algo que o interlocutor vencido não pode simplesmente repudiar, seja [1] uma melhor explicação das dificuldades enfrentadas pelo próprio interlocutor em sua posição, seja [2] a apresentação de um desenvolvimento que não pode ser explicado nem reproduzidos pelos termos do interlocutor, seja [3], finalmente, pelo estabelecimento de uma nova posição onde se destaca uma explícita redução de erros em relação à posição anterior.<sup>66</sup>

Segundo o princípio da melhor descrição, essa transição é um ganho compreensivo, deixando em segundo plano o compromisso anterior ou até mesmo o rejeitando, de modo que seria uma perda significativa ou distanciamento de si mesmo em relação ao novo bem. Conforme esse critério, percebe-se aí a existência de dois estágios: o primeiro mais restrito e segundo mais abrangente. Taylor encontra uma assimetria entre ambos<sup>67</sup>, seria uma *perda* voltar ao estágio anterior se eu já tenho em conta outro bem que me move a outro comportamento e visão de mundo.

Em um âmbito mais externo à transição, o conflito entre duas culturas, exige a articulação dos bens que subjazem às nossas práticas e avaliações fortes. Nesse sentido, o esquadrinhamento que os oponentes fazem do seu quadro moral e que levam à transição moral, em relação ao outro quadro se opera o que Taylor designa como *fusão de horizontes*<sup>68</sup>.

Sabemos que Taylor tem uma visão otimista diante desse contraste, pois para ele haverá em algum momento uma concordância entre ambas posições e, a partir dela o diálogo se iniciará. Mesmo diante de culturas suficientemente distintas, haverá um ponto de concordância, mesmo que obscuro, que podemos considerar proveitoso para nós<sup>69</sup>, é sobre esse ponto de contraste que se inicia a transição moral.

Taylor entende que nosso horizonte se expande ao percebermos que nossa base da avaliação forte está ao lado da que pertence à outra cultura. Por esse motivo:

---

<sup>66</sup> GUALDA, 2010, p. 70 (grifos nossos)

<sup>67</sup> TAYLOR, 2000, p. 68

<sup>68</sup> TAYLOR, 2000, p. 170

<sup>69</sup> TAYLOR, 2000, p. 270

A fusão de horizontes opera por meio do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação voltados para articular e esses novos contrastes. Se e quando terminarmos por encontrar apoio substantivo para nossa suposição inicial, isso depende de uma avaliação do valor que possivelmente não teríamos condição de fazer no começo. Chegamos ao juízo em parte por meio da transformação dos nossos padrões<sup>70</sup>.

Se um indivíduo abandona a estrutura fundacionalista para alargar seus horizontes em função da suspensão de seu quadro para *dialogar* com o outro, surge, por último, a questão do etnocentrismo, que seria o problema do fechamento de si e a absolutização do seu quadro moral como superior e infenso ao embate com outras culturas.

Taylor segue pelo caminho oposto, “a questão acerca da delimitação e da moral permanece aberta em função de novos bens constitutivo e linguagens de contraste”<sup>71</sup>. Abre-se a necessidade de estudar o problema político da diversidade cultural, debatido por Taylor no campo da política, e que veremos no próximo capítulo.

Espero ter explanado de modo suficiente os elementos centrais da proposta hermenêutica da racionalidade prática de Taylor, mostrando também como o abandono do fundacionalismo e da razão procedural visa superar as limitações que, no fim das contas, levam à aporia, ao relativismo e ao ceticismo moral. A proposta do filósofo expande as possibilidades de arbítrio moral, principalmente pela união entre normatividade e descrição com repercussões éticas, ontológicas, psicológicas e antropológicas. Cabe-nos observar agora as relações da sua concepção de cultura com a dimensão política.

---

<sup>70</sup> TAYLOR, 2000, p. 270

<sup>71</sup> CALLANDIN, 2011, p. 112

## 5. POLÍTICA COMO FACE DA CULTURA

Toda a discussão empreendida até agora para apresentar os traços da ética de Taylor, desembocam na discussão política. A concepção tayloriana do ser humano engajado e em diálogo com sua comunidade carregam em si a concepção que o ser humano também é um ser social e, portanto, um ser político. Araújo afirma que “o que surge das construções teóricas de Taylor é a possibilidade de entender as ações políticas como expressão imediata das diversas formas que o homem, em sua interioridade (*self-expression*), tem de estar no espaço público-político”<sup>1</sup>. Não é à toa que Taylor conclui a partir de seu estudo sobre o pensamento hegeliano que: “A moralidade só pode adquirir um conteúdo concreto na política”<sup>2</sup>. Na política se concretiza necessariamente sob forma de leis e instituições a relação entre identidade e cultura, a política objetiva sob a forma de direitos o que de forma pré-articulada já existia no imaginário social da sociedade.

A cultura como pano de fundo possui um relevo central nesse debate ético-político *intra* e *extra* sociedade e Taylor desenvolve esse debate a partir do conceito de “política do reconhecimento”. Veremos nos próximos tópicos como ele o desenvolve e levantaremos algumas consequências importantes que estão presentes nos seus diferentes artigos.

### 5.1 O outro e o *self*

Apesar de todas as digressões que fizemos até aqui acerca de antropologia, epistemologia e psicologia, é premente que essa dialogicidade é sobretudo *prática*, ou seja, ética e política. O indivíduo é social, sua identidade se forma na relação com os outros, a dialogicidade estabelecida entre identidade e moralidade tem como consequência imediata uma *política do reconhecimento*<sup>3</sup>.

Curiosamente, em *Política do reconhecimento* Taylor é lacônio ao tratar da contribuição de Hegel para esse tema, ainda que afirme que o primeiro nome que nos venha à mente sobre ou assunto seja o dele<sup>4</sup>. Somente em *Hegel's ambiguous legacy for modern liberalism* se aprofunda nesse tema. Ele articula as mesmas ferramentas de formas distintas nos dois artigos,

<sup>1</sup> ARAUJO, 2010b, p. 166

<sup>2</sup> TAYLOR, 2005, p. 107

<sup>3</sup> Taylor utiliza esse vocábulo como título do artigo que guiará o estudo da nossa seção. Entretanto, ele pertence a um campo vasto de autores que discutem problemas éticos da contemporaneidade, tais como Habermas e Honneth. Esse tema é fortemente influenciado por Hegel, com sua célebre descrição da dialética do senhor e do escravo, no cap. 4 da Fenomenologia do Espírito.

<sup>4</sup> RIBEIRO, *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Edições Loyola. 2012, p. 242

apesar de ambos serem contemporâneos e o primeiro artigo é mais famoso. Nossa tentativa, será a de encontrar uma continuidade no pensamento de Taylor entre esses dois textos.

O filósofo divide o reconhecimento em dois níveis<sup>5</sup>: 1) Íntimo: o reconhecimento de si, ou seja, a formação do *self* em diálogo com os outros significativos; 2) Social: o convívio entre formas culturais na esfera pública como uma luta por igualdade e direitos atrelados ao respeito às suas identidades. A importância desses níveis é tamanha que “sua recusa pode, de acordo com uma disseminada visão moderna [...] infligir danos àqueles a quem é negado”<sup>6</sup>. A ligação entre ambos níveis se reconhece, principalmente, pelas más formas de reconhecimento ou da sua negação no segundo nível, estritamente político.

A herança hegeliana sobre Taylor é fundamental para compreendermos o processo de passagem da ética de Taylor à sua filosofia política. Reconhecimento e alienação são os problemas que tocam tanto a luta de grupos e setores da sociedade por direitos e participação política legítima quanto a própria consideração de que um indivíduo possa ser considerado enquanto pessoa e cidadã. Apesar da premência e do foco do autor sobre o segundo nível, nesse primeiro tópico precisamos retornar ao problema do reconhecimento no nível íntimo porque é no cotidiano que ele se forma e a ele o reconhecimento retorna, como veremos, de maneira circular.

Enquanto um *corpus* orgânico das normas da vida pública, a eticidade é assumida pelo indivíduo num processo de reconciliação, assumindo-a como manifestação de si mesmo: “Trata-se de um modo paradoxal de formular a questão, mas de fato a vida comum que é a base da minha obrigação ética (*sittlich*) já está aí em existência”<sup>7</sup>. Apesar de ser nesse nível que o *self* se forma, o eixo de importância está sobre a comunidade e o quadro moral que o *self* integra. Ribeiro atenta para esse conceito:

O reconhecimento não é apenas a identificação de uma coisa ou uma pessoa, mas um processo em que os indivíduos buscam o reconhecimento recíproco de suas identidades. Muito mais que uma imposição unilateral, o reconhecimento acontece em uma relação intersubjetiva, é um processo essencialmente múltiplo em que os humanos se constituem como essencialmente comunitários.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> TAYLOR, 2000, p. 249

<sup>6</sup> TAYLOR, 2000, p. 249

<sup>7</sup> TAYLOR, 2014, p. 411

<sup>8</sup> RIBEIRO, 2012, p. 150

A antropologia novamente se mostra fundamental para a filosofia de Taylor ao adentrarmos na análise da dialogicidade da formação da identidade. A constituição do *self* através do reconhecimento acontece na reciprocidade com o outro.

Essa dialogicidade presume a inserção do indivíduo em uma comunidade linguística, e a linguagem é a ferramenta para articular nossa identidade como resposta ao que ela mesma nos oferece para dar significação ao mundo. Nós nos reconhecemos a partir dessa articulação e também reconhecemos os outros que estão ao nosso redor por essa operação. O atravessamento da pessoa pela linguagem da comunidade em que vive é determinante nesse processo porque

tornamo-nos agentes humanos plenos, capazes de nos compreender a nós mesmos e, por conseguinte, de definir nossa identidade, mediante a aquisição de ricas linguagens humanas de expressão [...] incluindo as "linguagens" da arte, do gesto, do amor, etc. Mas aprendemos esses modos de expressão por meio de intercâmbios com outras pessoas.<sup>9</sup>

Autoconsciência e reconhecimento se identificam nessa adequação do *self* à eticidade porque ela informa ao indivíduo que ele se torna pessoa dentro dessa comunidade linguística<sup>10</sup>, ou seja, me torno um sujeito quando articulo o elo da minha ligação com o universo significativo que recebo da minha cultura, quando minha identidade reflete minha participação na comunidade enquanto sujeito.

Entretanto, lembrem-nos que a linguagem também funciona como pano de fundo, já que nela estão situadas as avaliações que recebemos de nossa cultura. “A vida autêntica se define, assim, em termos de adequação ou correspondência entre os valores pessoais e os formados socialmente”<sup>11</sup>. A articulação operada pelo indivíduo não abandona a linguagem porque sua reflexão a tem como ferramenta e como ponto de partida, ele não se desvincilha completamente do conjunto de avaliações que lhe são dadas e, em grande parte, permanecem inarticuladas.

À conta desse movimento, Taylor comprehende que a identidade se forma no diálogo, mas também na negociação<sup>12</sup> com as pessoas presentes no seu convívio, de modo que minha identidade se forma no jogo entre afirmação de mim e o que os outros esperam de mim.

<sup>9</sup> TAYLOR, 2000, p. 246

<sup>10</sup> TAYLOR, Charles. Hegel's ambiguous legacy for modern liberalism. IN: CARLSON, David; CORNELL, Drucilla; ROSENFELD, Michel. *Hegel and legal theory*. Nova York: Routledge. 1991, p. 92-106. Disponível em: <https://gateway.pinata.cloud/ipfs/bafykbzacebeej6d2mi3fyjhlnclfkyqsvbdb4tzglhjtv3xxgzmfj4qyswxw?filename=Drucilla%20Cornell%20-%20Hegel%20and%20Legal%20Theory-Routledge%20%20%281991%29.pdf> Acesso em: 16 jun 2022.

<sup>11</sup> BELLOMO, 2011, p. 333

<sup>12</sup> TAYLOR, 2000, p. 246

O filósofo evoca o pensamento de George Herbert Mead para desenvolver sua teoria do reconhecimento e sua relação com a articulação. No artigo *A política do reconhecimento* o filósofo utiliza o amor<sup>13</sup> entre o indivíduo e os “outros significativos” como vínculo da formação da nossa identidade. Já em outra obra publicada no mesmo ano, *As fontes do self*, ele expande essa compreensão através do conceito “redes de interlocução”<sup>14</sup>, também de Mead, ampliando o vínculo para além do familiar ou afetuoso com outrem. Contudo, na segunda obra também se consideram “outros importantes” aqueles que temos com outros histórica e geograficamente mais distantes, tais como autores ou personagens históricos e míticos importantes para a história do seu povo.

Surge outro ponto de tensão por conta da diferença da abordagem conceitual do filósofo em diferentes textos temporalmente próximos<sup>15</sup>. Apesar desses desenvolvimentos, permanece central a dialogicidade desse processo de reconhecimento de si e do outro na aquisição linguística e na articulação da identidade.

O resultado das articulações de Taylor é que o reconhecimento está em uma via de mão dupla com a identidade: “os processos de socialização e os de individualização formam-se juntos, a partir de um diálogo interno entre impulsos individuais e a cultura internalizada, na inter-relação entre o eu, a cultura e os outros”<sup>16</sup>. O reconhecimento como uma política está na lógica desse elo comum entre o indivíduo e o outro.

A outra via do reconhecimento, o reconhecimento do outro, é vista por Taylor sob uma perspectiva também autorreferencial. “Partindo do sujeito que conhece, o outro é referido como um objeto de conhecimento, independentemente de como isso repercute no agente reconhecido.”<sup>17</sup> Dessa maneira, tal operação é uma partida do agente engajado em sua forma de vida em direção ao conhecimento desse outro modo de vida; é um exercício de *interpretação*.

Diante do comportamento de outro agente, interpretamos se seu comportamento é adequado ou não, assim como somos interpelados pelos outros diante das nossas ações. Especificamente, interpretamos o outro também nos interpretando, pois, em princípio, o outro

<sup>13</sup> “O ideal monológico subestima seriamente o lugar do dialógico na vida humana. Ele deseja confiná-lo o mais que pode à gênese. Ele esquece que nossa compreensão das boas coisas da vida pode ser transformada por nossa fruição delas em comum com pessoas a quem amamos, que alguns bens só se tornam acessíveis a nós mediante essa fruição comum”. TAYLOR, 2000, p. 247

<sup>14</sup> TAYLOR, 2013, p. 55

<sup>15</sup> Araújo estabelece aqui um ponto de crítica, visto que o vínculo do amor limitaria as relações com esses “outros importantes” a um círculo muito estreito. O amor limitaria também a liberdade de construção pessoal da identidade do indivíduo orientado para um hiperbem, visto que a fruição de algo deveria ser originalmente compartilhado com esses outros. Essa via parece ter sido abandonada por Taylor com a adoção do outro conceito apresentado na obra *As fontes do self* (ARAÚJO, 2004, p. 178).

<sup>16</sup> RIBEIRO, 2012, p. 136

<sup>17</sup> BELLOMO, 2011, p. 243

deve agir tal qual nós. Assim, conhecer o outro é conhecê-lo em suas motivações e autointerpretações, “a interpretação aponta para um trazer à luz uma coerência ou sentido subjacentes”<sup>18</sup>. A empatia não é essencial nesse momento, pois seria compartilhar um determinado sentimento, um “sentir com”; tal postura se aproximaria de uma pretensão moderna de antiparoquialismo<sup>19</sup> das *minhas* representações em favor do outro, isso pertence ao fundacionalismo moderno.

Nesse caso, “compreender uma pessoa é, então, captar o significado que essa pessoa atribui ao que lhe rodeia e às ações que ela executa”<sup>20</sup>, ou seja, compreender o outro é adentrar no seu quadro moral e trazê-lo à luz por meio da articulação. “A comparação permite, sem abandonar a própria situação de vínculo com o mundo e com o pano de fundo aí implícito, compreender o outro na sua singularidade”<sup>21</sup>. Por esse motivo, o reconhecimento sempre será em algum modo *comparação* entre o indivíduo e o outro, levando ambos à articulação de sua autointerpretação ao mesmo tempo que interpreta a reflexividade do outro.

Aqui reside, no nível íntimo, a fusão de horizontes que Taylor importa de Gadamer. Mais articulado através do confronto com outros bens, o indivíduo também amplia sua linguagem, incorporando o conceito do outro e chegando à transição nos quadros morais, aqueles que vimos na seção anterior. O reconhecimento não é só aceitação da diferença, o contato cotidiano é re-generativo da minha identidade porque ela está em constante articulação, oferecendo respostas às diferentes demandas.

Localizado e reconhecido como pessoa<sup>22</sup>, o indivíduo é levado a reconhecer o outro também como ser expressivo, exigindo uma obrigação de tratá-lo de alguma maneira: estabelecendo acordos, respeitando-lhe e dando-lhe o direito de se expressar, em termos modernos<sup>23</sup>. A autointerpretação leva o indivíduo a descobrir-se possuidor de determinados direitos, logo, o outro também os possui segundo sua natureza.

Nas suas formas deficientes, a política do reconhecimento se assemelha à dialética do senhor e do escravo<sup>24</sup>. Àquele que fica submetido lhe retiram a autossubsistência e a liberdade, diminuindo sua humanidade; aquele que triunfa sobre o outro recebe um reconhecimento

<sup>18</sup> TAYLOR, 2005b, p. 144

<sup>19</sup> A própria definição de “paroquialismo” já carrega em si um preconceito, visto que associa uma estrutura administrativa da Igreja a uma visão restrita, etnocêntrica, limitada, etc.

<sup>20</sup> BELLOMO, 2011, p. 247

<sup>21</sup> BELLOMO, 2011, p. 251

<sup>22</sup> “Uma pessoa é um ser com um certo status moral ou um sujeito de direitos. Uma pessoa é um ser que tem um sentido desse, tem uma noção de seu passado e de seu futuro, pode manter valores, tomar decisões e traçar e adotar planos de vida. [...] Uma pessoa é, portanto, um ser que pode se autodirigir e que pode responder a situações de seu mundo circundante”. GARCIA, 2020, p. 82.

<sup>23</sup> TAYLOR, 1991

<sup>24</sup> TAYLOR, 2000, p. 258-259

precário, visto que ele vem de alguém que não está no mesmo nível de autonomia. Percebe-se, assim, que a igualdade é uma consequência e a forma mais plena da política do reconhecimento.

A tensão no processo de reconhecimento através da interpretação está no perigo de ela cair no egocentrismo ou etnocentrismo por uma falha na compreensão do outro como ser expressivo como ele. Logo, a interpretação sempre será uma heterointerpretação<sup>25</sup> porque sempre dependerá da transposição linguística: uma pré-compreensão é interpretada linguisticamente pelo outro, que é finalmente interpretada pela linguagem do indivíduo que o reconhece. Ela sempre será uma operação de segunda mão que precisa respeitar tanto a incomensurabilidade das avaliações fortes do outro como as referências delas ao pano de fundo do outro que, como já vimos, não é totalmente articulável.

Seria errônea uma visão de que o primeiro nível da política de reconhecimento serviria um estágio preparador para o segundo nível. Socialização e individualização acontecem ao mesmo tempo e, consequentemente, os níveis íntimo e social também.

É na luta pelo reconhecimento que está em jogo a possibilidade da construção de um processo em que as relações éticas da sociedade, mais do que serem unilaterais e particulares, se abrem à universalização e diferenciação características do discurso do reconhecimento na esfera pública contemporânea<sup>26</sup>.

A política do reconhecimento no nível íntimo nos deixa próximos de uma discussão localizada no campo entre psicologia e ética, mas ela é prementemente política por se tratar do confronto entre duas formas de vida, mesmo que sejam formas próximas entre si. É por esse motivo que a política do reconhecimento se reveste como uma *luta por reconhecimento*. Passemos à frente para observar o processo com uma escala maior, ou seja, a política do reconhecimento desembocando no debate público.

## 5.2 O outro e a sociedade

O nível social da política do reconhecimento acontece na esfera pública, configurando-se como uma operação estritamente política. A relação entre comunidade e indivíduo e, inclusive, o próprio primeiro nível pressupõem a existência de um espaço público mínimo onde os indivíduos possam obter reciprocamente esse reconhecimento.

---

<sup>25</sup> BELLOMO, 2011, p. 243

<sup>26</sup> RIBEIRO, 2012, p. 150

A consequência do reconhecimento no nível íntimo é a consideração de que o indivíduo é dotado de uma determinada *dignidade*<sup>27</sup> e ela lhe confere determinados direitos correspondentes. Garcia lembra que para a ordem da honra aristocrática “o reconhecimento não supunha problema algum porque vinha dado pela atribuição de uma identidade socialmente derivada (identidade determinada pela hierarquia social estabelecida pelo logos ôntico em qualquer de suas versões)<sup>28</sup>. Esse quadro desmorona com a igualdade oferecida pela dignidade entendida no sentido moderno.

A dignidade moderna, atrelada à natureza humana, herdeira da tradição epistemológica<sup>29</sup>, leva à consideração de uma igualdade universal dos indivíduos que sustenta toda a legislação liberal. O vínculo entre o reconhecimento no nível íntimo e o nível social no mundo moderno teria sido seminalmente articulado por Rousseau através do seu conceito de estima, que mais tarde foi apropriado por Hegel e Taylor pelo conceito de reconhecimento:

[...] ele começa a refletir sobre a importância do respeito igual e, com efeito, lhe dá o caráter de fator indispensável à liberdade. Rousseau, como é bem sabido, tende a opor uma condição de liberdade-na-igualdade a uma condição caracterizada pela hierarquia e pela dependência do outro<sup>30</sup>.

Segundo Rousseau, a origem da desigualdade estaria no desejo de distinção em relação aos outros, que por outro lado geraria uma relação recíproca de dependência da opinião alheia. A passagem da boa estima para o âmbito político aconteceria através do conceito de “vontade geral” como uma unidade de propósitos, em que “todos os cidadãos virtuosos devem ser igualmente honrados. Nasce a era da dignidade”<sup>31</sup>.

Apesar dessa interpretação de Taylor acerca da ligação entre dignidade, liberdade, igualdade e propósito comum no pensamento de Rousseau e sua contribuição para a mentalidade moderna, é absolutamente importante mostrar sua crítica ao pensador genebrino, inclusive pela gravidade do problema levantado. O vínculo legítimo entre os indivíduos no contrato social seria a igualdade manifesta na *vontade geral*, que exige a supressão de toda diferenciação que venha ameaçar a dignidade e a liberdade de outrem. A partir dessa ideia Taylor conclui que, segundo essa concepção:

---

<sup>27</sup> TAYLOR, 2000, p. 242

<sup>28</sup> GARCIA, 2020, p. 164

<sup>29</sup> Lembremo-nos que esse termo usado por Taylor pretende reunir toda uma gama de tradições filosóficas, como o racionalismo cartesiano, o formalismo kantiano e as doutrinas utilitaristas.

<sup>30</sup> TAYLOR, 2000, p. 255

<sup>31</sup> TAYLOR, 2000, p. 258

todos temos de ser dependentes da vontade geral a fim de evitar que surjam formas bilaterais de dependência. Essa tem sido a fórmula para as mais terríveis formas de tirania homogeneizante, tendo início com os jacobinos e estendendo-se aos regimes totalitários de nosso século<sup>32</sup>.

Apesar desse grave problema, as noções articuladas por Rousseau são incontornáveis, não serão renunciadas facilmente pelos avanços que foram conquistados até o presente e porque também se constitui como paradigma do nosso imaginário social moderno. Taylor não é um rousseauiano pois, mesmo que a vontade geral seja descartada dessa tríade, a igualdade absoluta carrega problemas para a política do reconhecimento, veremos isso claramente agora.

A noção de igualdade entre os indivíduos como base para manutenção da sua dignidade suscitou duas formas de encarar os problemas da nivelação entre os indivíduos de uma dada sociedade. Ribeiro a resume da seguinte forma: “a dignidade implica igual reconhecimento de cada ser humano por parte do outro, não apenas na dimensão ética, mas também e especialmente na forma de leis”<sup>33</sup>. Por conta desse desdobramento político para o jurídico, por um lado surgiu uma política da igualdade, que preza a igualdade de privilégios e direitos entre os cidadãos; por outro lado, surgiu uma política da diferença.

Com a política da dignidade igual, aquilo que é estabelecido pretende ser universalmente o mesmo, uma cesta idêntica de direitos e imunidades; com a política da diferença, pedem-nos para reconhecer a identidade peculiar desse indivíduo ou grupo, aquilo o que o distingue de todas as outras pessoas<sup>34</sup>.

Taylor identifica nas duas formas o desejo de igualdade formal como a base fundamental<sup>35</sup>, mas ambas são distintas e por vezes opostas e “o que irá diferenciar os dois tipos de política será o itinerário proposto por cada uma”<sup>36</sup>. O primeiro modelo adota uma postura procedural para atingir uma neutralidade que ponha todos em pé de igualdade formal, ele rejeita qualquer adoção de qualquer visão substantiva de objetivos da vida pelo Estado.

O segundo modelo se sustenta sobre os princípios do relativismo cultural, pondo em pé de igualdade os padrões de cultura e os submete ao procedimento racional. Ele acusa o primeiro modelo de justamente fazer o contrário de sua própria proposta, colocando às cegas as diferenças, sustentando uma cultura hegemônica e sendo o reflexo articulado politicamente de apenas uma cultura particular<sup>37</sup>.

---

<sup>32</sup> TAYLOR, 2000, p. 259

<sup>33</sup> RIBEIRO, 2012, p. 142

<sup>34</sup> TAYLOR, 2000, p. 250

<sup>35</sup> TAYLOR, 2000, p. 251

<sup>36</sup> RIBEIRO, 2012, p. 152

<sup>37</sup> TAYLOR, 2000, p. 254

Taylor é claramente mais afeito ao segundo modelo de liberalismo, mas ainda assim não adere a ele completamente pois esse modelo trava diante da incomensurabilidade dos padrões da cultura<sup>38</sup>. Ao criar formas de “discriminação reversa”<sup>39</sup>, o segundo modelo “atenta contra o princípio da não-discriminação”<sup>40</sup>. Por fim, esse modelo cai no subjetivismo consequente de leituras foucaultianas e derridianas<sup>41</sup> que caem no paternalismo e são preconceituosas com as próprias formas culturais do indivíduo.

Por esse motivo, o filósofo tenta alargar a discussão da normatividade para uma visão aberta à diversidade de modos de vida. Um outro liberalismo se orienta sobre o reconhecimento do *igual valor*<sup>42</sup> dos padrões morais. Trata-se de um caminho entre a homogeneização relativista e o enclausuramento etnocêntrico que pretenda ler o outro sumariamente com os parâmetros de própria cultura<sup>43</sup>.

A saída do filósofo para encontrar esse meio termo é a “propensão a ser receptivo ao estudo cultural comparativo do tipo que tem de deslocar nossos horizontes nas fusões resultantes”<sup>44</sup>. A fusão de horizontes gadameriana entra em ação aqui, pois, como visto, a interpretação do outro também é autointerpretação. Não precisa ser patente ao primeiro contato o compartilhamento de algum bem entre formas culturais, mas a convivência deve exigir abertura que outro me apresente algo admirável, trazendo-me outra coisa detestável<sup>45</sup>.

Tomar uma posição política é buscar realizar uma forma de bem que permite aos agentes expressarem seus valores culturais. É neste espaço que a identidade cultural aparece como uma forma de bem que precisa ser mantida por meio das metas coletivas<sup>46</sup>.

O avanço da política do reconhecimento é visto por Taylor como a constante tentativa de “superar as unilateralidades dos conceitos desenvolvidos tanto pelo liberalismo, como os seus princípios universais cegos as diferenças, como pelos movimentos multiculturalistas, com suas ideias etnocêntricas”<sup>47</sup>.

Professar um multiculturalismo - no sentido tayloriano - consiste em respeitar o outro enquanto outro, o que supõe reconhecer aqueles aspectos que o constituem, evitando

<sup>38</sup> GARCIA, 2020, p. 168

<sup>39</sup> TAYLOR, 2000, p. 251

<sup>40</sup> GARCIA, 2020, p. 171

<sup>41</sup> TAYLOR, 2000, p. 272

<sup>42</sup> TAYLOR, 2000, p. 268

<sup>43</sup> TAYLOR, 2000, p. 273

<sup>44</sup> TAYLOR, 2000, p. 274

<sup>45</sup> TAYLOR, 2000, p. 274

<sup>46</sup> ARAÚJO, 2010b, p. 189

<sup>47</sup> ARAÚJO, 2010b, p. 180

as projeções positivas ou restritivas. O verdadeiro multiculturalismo pressupõe o realismo na compreensão de nossos semelhantes<sup>48</sup>.

O meio termo de Taylor e seu liberalismo está no princípio ainda liberal do Estado se manter distante dos objetivos particulares de vida, mas também considerá-los legítimos e promovê-los como formas de vida autênticas. Seu liberalismo pode ser chamado *liberalismo substantivo* por considerar que as avaliações das diferentes culturas também têm valor e são visões tão realistas quanto as do próprio indivíduo.

### **5.3 Consequências de um liberalismo substantivo**

Apesar do reconhecimento como conceito ter uma contribuição inegável de Hegel e haver ecos seus no pensamento de Taylor, o filósofo se distancia do idealismo hegeliano. Ele ressignifica o conceito de reconhecimento e busca especialmente as contribuições de Rousseau e Herder para seu empreendimento, inclusive porque ambos foram fontes para o pensamento do filósofo idealista. Tais contribuições teriam vindo ao encontro da necessidade de articular o papel do indivíduo enquanto tal, visto que ele se torna um elemento central na cultura das sociedades modernas do séc. XVIII:

Eu diria que sua grande popularidade vem em parte do ter articulado algo que já estava, de certo modo, ocorrendo na cultura. [...] O ideal de autenticidade assume caráter crucial graças ao desenvolvimento pós-Rousseau que associo ao nome de Herder – mais uma vez, antes como seu primeiro articulador do que seu originador<sup>49</sup>.

Na obra *Imaginários sociais modernos* o filósofo atribui o início desse movimento na Reforma Protestante, com sua rejeição do sacerdócio e do monaquismo como formas especiais de santidade e, consequentemente, como modos de vida superiores.

Passar-se de uma dimensão teológica para uma puramente humana, suscitou a constelação de crenças e sensibilidades modernas que converte as questões centrais da vida boa no modo como vivemos as nossas vidas ordinárias, e deixa para trás os modos de vida supostamente mais elevados ou mais heroicos<sup>50</sup>.

Com as vertentes mais radicais do protestantismo, as igrejas são vistas como grupos próprios do tempo corrente, enquanto se espera um tempo escatológico, a igreja acabaria nesse

<sup>48</sup> BELLOMO, 2011, p. 244

<sup>49</sup> TAYLOR, 2000, p. 244

<sup>50</sup> TAYLOR, 2010b, p. 104

futuro e hoje serviria apenas para elevar o indivíduo a Deus<sup>51</sup>. A noção de filiação a uma igreja se tornou pertença voluntária a uma comunidade específica, pois importaria o acesso individual a Deus e que se manifestaria na inserção do fiel no mundo secular. É sobre esse fundo teológico<sup>52</sup> que Taylor entende o surgimento do mundo moderno e “horizontal” que vemos nos Estados liberais.

As ideias de interioridade, afirmação da vida cotidiana e natureza como fonte moral interior se tornam os pilares para a compreensão do indivíduo no mundo moderno. Trata-se de um novo modo de vida que surgiu com o advento das sociedades liberais e que rejeita qualquer formulação que justifique uma estrutura social aristocrática e a preferência de alguns sobre outros.

A primeira consequência desse novo quadro moral já apresentamos com a noção de dignidade atrelada ao indivíduo, fruto do primeiro nível da política do reconhecimento. A segunda consequência é a existência de um espaço público, fruto do segundo nível do reconhecimento, onde há a discussão em busca de compreensão e onde a dignidade é patenteada e legitimada por direitos a ela atribuídos.

Frente a uma concepção instrumental-atomística, a prática humana e as instituições podem ser concebidas como espaços comuns com uma dimensão constitutivo-expressivista. Assim, poderíamos afirmar que ‘algo é’ na esfera pública quando é um objeto comum, que é definido pela vida pública da sociedade<sup>53</sup>

Taylor envereda nesse debate associando-lhe uma terceira consequência: o surgimento de uma clara distinção entre espaço privado e espaço público. Ao espaço privado pertencem espaços extrapolíticos em que o agente pode estabelecer relações e contratos sem precisar da chancela de alguma autoridade<sup>54</sup>; paralelamente, a fruição da boa vida é transposta à estética com o advento do romantismo<sup>55</sup>. O ideal da autenticidade sustenta o primeiro nível do reconhecimento nesse espaço extrapolítico. “Estar em contato com os próprios sentimentos assume uma significação moral crucial e independente. Isso passa a ser algo que temos de realizar para ser seres humanos verdadeiros e plenos”<sup>56</sup>. Quando o *self* entra em choque com as práticas sociais, ele percebe como ameaçada sua própria autointerpretação, sua visão de mundo e, consequentemente, sua cultura como forma de vida.

<sup>51</sup> TAYLOR, 2010b, p. 107

<sup>52</sup> TAYLOR, 2010b, p. 108

<sup>53</sup> CALANDIN, Javier Garcia. Posibilidad de un individualismo holista. Consideraciones hermenéuticas sobre el individualismo moderno desde la filosofía de Charles Taylor. Isegoría, n. 42, jan-jun 2010, p. 202

<sup>54</sup> TAYLOR, 2010b, p. 105

<sup>55</sup> TAYLOR, 2010b, p. 106

<sup>56</sup> TAYLOR, 2000, p. 243

Em Taylor, o remetimento da autenticidade a um sentimento interno não se trata de um emotivismo irracional e particular, mas de uma resposta pré-articulada da minha autoimagem diante de uma dada prática que reflete ou não o bem que lhe define enquanto *self* engajado.

Apesar do advento desses espaços extrapolíticos, “uma nova significação da identidade humana, embora privada, só pode aceitar-se em geral através da sua definição e afirmação no espaço público”<sup>57</sup>. Esse conceito assume sob a perspectiva liberal, segundo a leitura de Taylor, duas maneiras: O “espaço comum” e a “esfera pública”, sendo o primeiro um “espaço comum tópico”<sup>58</sup> onde os debates estão relacionados com problemas extrapolíticos, ou seja, tratam da vida privada. A esfera pública transcende e congrega esses espaços como um espaço “metatópico”<sup>59</sup>, mais ligado à forma oficial de debate, ao governo<sup>60</sup>.

A teoria do engajamento rejeita a completa diferenciação entre âmbito privado e público. “A pretensão de relegar as diferenças a uma esfera privada que não intervenha na política é contraditória a uma política que vê no reconhecimento da diferença a expressão da dignidade humana”<sup>61</sup>. A proposta de um outro liberalismo baseado no ideal da autenticidade que visa a fusão de horizontes é a expressão dessa consequência.

A economia é vista pelo filósofo, sustentando-se em Habermas<sup>62</sup>, tanto com uma dimensão privada, porque o indivíduo se associa individualmente e entra em acordo com outro mutuamente com ele; quanto também com uma dimensão pública, porque esses acordos são feitos publicamente, suas ações afetam outros e eles acontecem em algum espaço público.

Ao adentrar no debate sobre a distinção entre as vidas privada e pública, chega a hora de tratarmos a quarta consequência, a concepção de liberdade. Nesse tema, Taylor é devedor do pensamento de Isaiah Berlin e de sua distinção entre liberdade negativa e positiva<sup>63</sup>.

<sup>57</sup> TAYLOR, 2010b, p. 107

<sup>58</sup> TAYLOR, 2000, p. 280

<sup>59</sup> TAYLOR, 2000, p. 281

<sup>60</sup> A reflexão do filósofo acerca do problema da esfera pública o coloca em diálogo com Jürgen Habermas e Michael Warner acerca da política, da opinião pública e da propaganda. Não seguiremos esse problema porque ele é muito específico e muito longo, inviável para o trabalho de agora. Entretanto é oportuno apresentar a diferenciação que o filósofo faz, indicando para nós a importância da esfera pública como espaço privilegiado da política do reconhecimento no segundo nível. Ele o debate especialmente no artigo “*A política liberal e a esfera pública*” (TAYLOR, 2000, p. 275-304) e nas obras “*Imaginários sociais modernos*” (2010) e “*Democracia republicana*” (2012). Esse tema poderá ser objeto de uma pesquisa secundária a este trabalho.

<sup>61</sup> GARCIA, 2020, p. 168

<sup>62</sup> TAYLOR, 2010b, p. 105

<sup>63</sup> Isaiah Berlin faz uma distinção no artigo *Two concepts of liberty* (BERLIN, Isaiah. Liberty. Oxford: Oxford University Press, 2002) entre uma concepção de *liberdade negativa*, baseada na visão política liberal de uma “não interferência externa” sobre a ação do indivíduo; essa liberdade se mostra como uma “*liberdade de...*”, como um espaço de *oportunidade* para o indivíduo agir autonomamente. Já uma *liberdade positiva* se vê orientada pela *efetividade* da ação; ela se pergunta sobre como surgem as opções de ação para o indivíduo e porquê elas se põem como uma *opção vital* que diz se ele deve agir de uma determinada forma ou não. Berlin rejeita a segunda forma de liberdade porque ela foi constantemente usada por governos autoritários e totalitários para submeter o indivíduo a uma noção de vida boa por eles definida.

A visão moderna da liberdade é gestada especialmente nas filosofias hobbesiana e lockeana e se define pela possibilidade de agir sem interferência de outrem. A esse tipo de liberdade Taylor segue Berlin e lhe dá o nome de *liberdade negativa*, porque ela se sustenta na *oportunidade* do indivíduo agir autonomamente. Entretanto, o filósofo é defensor da *liberdade positiva*, é nesse momento de que Taylor se distancia de Berlin, e ainda mais de Rousseau, porque propõe “um leve giro em relação à proposta berliniana”<sup>64</sup>.

A liberdade positiva em Taylor se situa no engajamento do indivíduo com os bens de sua cultura e, consequentemente, com sua autorrealização enquanto um *self* encarnado e transpassado pelo quadro moral da sua forma de vida específica. “A liberdade é importante para nós na medida em que somos seres marcados por propósitos que julgamos relevantes”<sup>65</sup>. Logo, essa liberdade se situa na *internalização* das motivações; só pode escolher algo quem já articulou algo de sua autorrealização:

Toda possibilidade de eleição livre (toda liberdade negativa) acontece no âmbito do nosso engajamento, como sujeitos encarnados, em uma determinada ordem moral cujo marco nos oferece as opções, em torno do qual se configura no certo ideal de autorrealização.<sup>66</sup>

Dessa maneira, a liberdade positiva está relacionada com o ideal de autenticidade e com a cultura por revelar as distinções qualitativas entre os bens dessa mesma cultura. “Ser livre efetivamente consiste em superar a mera potencialidade inherente à liberdade negativa para aderir a um bem determinado que se revelou digno de valor”<sup>67</sup>. Logo, liberdade positiva é vista por Taylor como orientada pela e para as avaliações fortes presentes na cultura.

A liberdade negativa se vê ressignificada em consequência desse modo de leitura: “A liberdade não é mais apenas a ausência plena de obstáculos externos, mas a ausência de obstáculos externos à ação significativa, ao que é importante para o homem”<sup>68</sup>. Por esse motivo, a política do reconhecimento deve estar a serviço dessa liberdade individual, rejeitando qualquer possibilidade de subjugamento do indivíduo a algum modo de vida que não expresse seu *self*<sup>69</sup>; toda tentativa nesse sentido assumirá uma forma alienante e autoritária de imposição de uma noção de vida boa estranha.

---

<sup>64</sup> BELLOMO, 2011, p. 314

<sup>65</sup> GUALDA, 2010, p. 268

<sup>66</sup> BELLOMO, 2011, p. 316

<sup>67</sup> BELLOMO, 2011, p. 317

<sup>68</sup> BELLOMO, 2011, p. 318

<sup>69</sup> GUALDA, 2010, p. 269

Essa relação entre liberdade, autenticidade, cultura e política do reconhecimento nos abre espaço para compreender a profundidade e a premência que Taylor encontra na política do reconhecimento no nível social.

Uma quinta consequência se situa sobre uma teoria do Estado, com o conceito *democracia* não ligada necessariamente ao republicanismo<sup>70</sup>, mas à noção da igual dignidade dos membros da sociedade como o núcleo da vida dessa sociedade<sup>71</sup>.

Para ele, é necessário haver um *princípio de solidariedade*<sup>72</sup> que aglutine os indivíduos, tal qual a ideia de patriotismo tocquevilleano, que permita a identificação do governo com o povo, oferecendo-lhe uma sensação de autogoverno. Também é necessário haver o *princípio da participação*<sup>73</sup> dos indivíduos no governo, manifestada sobre a autoridade central da massa eleitoral e outras formas de participação direta, ambas se orientando para uma estrutura cada vez mais descentralizada, mesmo sob fortes tensões. Por fim, o *princípio do igual respeito*<sup>74</sup>, que se liga à base fundamental do liberalismo que busque a não discriminação.

O regime econômico ainda precisa ser criado<sup>75</sup>, mas sem prescindir do mercado, vistos os problemas do mercado liberal e o fracasso marxista de suprimi-lo.

O percurso até aqui realizado visou levantar alguns dos traços mais importantes para a dimensão política em que deságua todo o empreendimento ético-antropológico de Taylor, tendo como eixo a política do reconhecimento como concebida pelo filósofo, com a dimensão da cultura com pano de fundo implicando todos eles. São pontos de discussão, inclusive, a própria concepção de política do reconhecimento, alvo de discussões levantadas por Susan, Wolf, Rockfeller, Habermas, Appiah<sup>76</sup>. Apesar de não poderem ser tratadas neste trabalho, certamente são campo aberto para pesquisas futuras.

---

<sup>70</sup> O texto que aludimos aqui é *Democracia Republicana* (TAYLOR, Charles. *Democracia Republicana*. Santiago: LOM Ediciones. 2012) é um texto inédito para o inglês, mas que precede historicamente outras obras como *Política do Reconhecimento* (1993) e *As Fontes do self* (1989). Foi apresentado em 1988 para o Centro de Estudios de Realidad Contemporánea, no Chile. Somente depois de vinte e três anos que ele ganhou notoriedade e agora tem sido objeto de estudos.

<sup>71</sup> TAYLOR, Charles. *Democracia Republicana*. Santiago: LOM Ediciones. 2012, p. 23

<sup>72</sup> TAYLOR, 2012, p. 24

<sup>73</sup> TAYLOR, 2012, p. 26

<sup>74</sup> TAYLOR, 2012, p. 30

<sup>75</sup> TAYLOR, 2012, p. 34

<sup>76</sup> Os comentários dos autores aqui citados foram reunidos em *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento* (TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998), com profícuo diálogo posterior entre o filósofo e todos os outros.

## CONCLUSÃO

O exercício de articulação de um conceito implícito em uma obra tão vasta como a de Taylor encontra grande desafio na diversidade dos objetos tratados nos seus diferentes textos. Logo, a sistematização acontece paralelamente à articulação que fazemos do objeto específico da pesquisa, mesmo que se proponha a fazê-la antes. Entretanto, essa característica também lhe confere plasticidade interpretativa, podemos abordar suas ideias a partir de diferentes campos sem que elas percam tanto a originalidade quanto fidelidade ao núcleo do pensamento do filósofo. Taylor é muito claro, sua linguagem é direta e o filósofo tenta ser didático nos seus textos, tornando sua leitura agradável, mesmo em meio à densidade dos seus diálogos.

Uma definição de cultura que finalmente podemos articular ao final deste trabalho é: o conjunto de significações existente na linguagem de uma comunidade, manifestada nos padrões morais e instituições sociais, oferecendo um *télos* à vida dos indivíduos nela imersos. Uma cultura se manifesta através de uma forma de vida, dentro qual a pessoa pode florescer e enxergar sua vida como digna de ser vivida.

A vida compartilhada pelos indivíduos dentro de uma comunidade é o elemento central da filosofia de Taylor. A importância que ele encontra aí põe toda sua reflexão girando em torno daquilo que pertence antes à comunidade do que ao indivíduo, esse que recebe importância apenas em um segundo momento. As avaliações fortes, os bens e o imaginário social são relacionados primeiramente com a comunidade porque fazem parte da linguagem presente nesse grupo, atuando como um horizonte para os que nela estão inseridos.

O ser humano é essencialmente um ser de significados, que atribui sentido ao mundo e a si, enfim, um ser que se autointerpreta. Contudo, ele só realiza essa operação dentro dos parâmetros significativos que a própria comunidade lhe oferece, ele apenas se reconhece como *humano* apenas dentro desse horizonte. Atuando dessa maneira, a cultura formata também os critérios de interpretação da própria identidade do indivíduo.

Essa visão expande a compreensão do ser humano, posto que a tradição moderna o restringiu à sua capacidade racional e ao procedimento de *agir corretamente*. Não se rejeita a ideia de que o indivíduo seja dotado de uma reflexividade. Pelo contrário, essa reflexividade envolve a expressividade do indivíduo, a particularidade intrínseca à identidade se revela na articulação dos bens que orientam sua ação particular.

Tais bens estão presentes nas instituições da vida em sociedade e são trazidos à luz nessa operação. A passagem da pré-compreensão para o reflexivamente articulado leva-nos à consciência reflexiva, à objetivação da cultura através de si e vivê-la mais plenamente, *abertos*

ao confronto com o outro. A autoimagem do indivíduo surge como resultado dessa atividade e também se torna parâmetro para afirmar se sua postura se adequa àquilo que era esperado dele. Dessa maneira, o padrão moral informa o caráter do indivíduo segundo sua ação, ou seja, se *ele* é bom ou mau, não a ação específica.

Nesse momento, parece surgir um ponto de tensão na discussão do filósofo, situada na relação de predominância da cultura sobre a articulação. Taylor dialoga constantemente com Hegel e sua ideia de Espírito, principalmente sob a forma da *Volkgeist*. Ele reconhece que a cultura como dado compartilhado precede o indivíduo; por outro lado, ele desenvolve toda uma teoria da articulação operada pelo indivíduo responsável. É essa articulação que confere dinamicidade à cultura como um imaginário social. Surge aí uma nova questão: como a articulação individual se torna comum a vários indivíduos, como eles passam a compartilhar determinadas “novas” articulações? Ela ganha mais relevo ao considerarmos a expressividade da identidade diante desse problema. Relacionando-a com nosso objeto de pesquisa, como a inadequação de um indivíduo com as instituições de sua cultura se torna compartilhada por outros indivíduos? Pode-se pensar em alguma forma uma homogeneidade ou pulverização das identidades?

Um possível desenvolvimento para essas questões pode encontrar saída na política do reconhecimento, assim como proposta por Taylor. A relação do indivíduo com a moralidade se revela nos dois níveis do reconhecimento, a fim de oferecer dignidade à sua existência como pessoa. No nível íntimo, se relaciona com aqueles *outros significativos* que convivem com ele, seja no cotidiano concreto, seja na orientação de suas percepções e ideias. No segundo nível, o reconhecimento da sua vida como autêntica ganha contornos no Direito e no Estado, formalizando sua forma de vida e permitindo-lhe florescer como ser *humano*.

A cultura como forma de vida humana se vê necessariamente como uma vida pública; mais, é uma vida política que manifesta e formaliza sua forma de vida através da Lei e do debate público. A forte carga ética que a cultura possui por ser descritiva e ao mesmo tempo normativa, implica a existência de um espaço de debate que cobre todas as esferas da vida humana. A política deixa de ser uma mera operação racional de obrigações ou cálculos utilitaristas, ela se torna espaço aberto para a manifestação da vida com todas as cores e significados que a multiplicidade de culturas pode nos oferecer, ela é feita de baixo para cima, o movimento contrário abre caminho para tanto para desigualdades quanto para um poder autoritário.

A originalidade de Taylor está na recuperação das fontes morais como orientadoras da vida humana como vida autêntica, visto que uma cultura não só apresenta a realidade ao ser humano. Ela possui ao mesmo tempo um caráter normativo, exigindo do indivíduo uma

determinada postura. A partir disso se pode compreender a legitimidade da infinita variabilidade de formas culturais e valorizá-las, ainda que não compartilhem dos bens mais importantes que orientam a nossa cultura; elas podem ser vistas como expressão de vida autêntica do ser humano e conferem inteligibilidade à sua ação.

O confronto de diferentes formas culturais encontra perigo no relativismo e no etnocentrismo e Taylor encontra um caminho intermediário entre ambas. A consideração de que há uma igual autenticidade entre as formas de cultura, exige uma abertura do indivíduo a elas pertencente para que o diálogo possa se formar. Esse diálogo acontece por meio da articulação dos próprios quadros morais e da interpretação dos quadros do outro.

A abertura marcada por essa postura hermenêutica sobre si e sobre o outro e que gera a fusão de horizontes abre caminhos para uma convivência de diálogo, ainda que cheio de tensões. Ela reveste a política com contornos de compreensão, superando a visão negativa de que os conflitos são o substrato da política. Com o reconhecimento isso se transforma. No final, importa articular em nosso imaginário social a melhor forma de vida que queremos construir, se ela descreve melhor o sentido da existência humana e se ele nos permite florescer enquanto animal que se posiciona no mundo; fazemo-lo também com o outro.

Por último, é necessário colocar também a filosofia de Taylor diante do quadro em que ele vive, a fim de percebemos como seu próprio quadro moral influencia suas próprias ferramentas. Taylor vive no Canadá, um país com diferenças culturais internas muito fortes, marcado profundamente pela migração e pela convivência de diferentes povos. É inegável que sua filosofia usa as categorias da sua realidade sócio política. Isso quer dizer que sua filosofia é limitada?

A clareza reflexiva de Taylor, permitida pelo horizonte moral de uma sociedade multicultural como é o Canadá do séc. XX, é astuta e oferece ferramentas que poderemos utilizar mesmo após outras mudanças nos imaginários do Ocidente. A reunião entre Psicologia, Ética e Sociologia recupera a multiplicidade presente na realização da Antropologia e abre leques interpretativos que ampliam nossa compreensão da vida humana e nos permitem florescer mais. Em última palavra, os sentimentos, as avaliações, os bens, o self engajado e a política do reconhecimento pretendem dizer que o ser humano é um ser de cultura.

Todas essas operações presentes na filosofia de Taylor são um olhar para trás, um assumir aquilo que já é. Ao filósofo, ao antropólogo, ao historiador e todos os outros que se dispõem a observar a vida humana cabe alçar esse voo da coruja de Minerva e favorecer, por meio do debate, o *trazer à luz* dos modos que nos permitam florescer e viver autenticamente.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

### **Obras de Charles Taylor**

DREYFUS, Hubert; TAYLOR, Charles. *Recuperar el realismo*. Madrid: Rialp, 2016

TAYLOR, Charles. Can political philosophy be neutral. *Universities & Left Review*. v.1 n. 1, verão, 1957, p. 68-70. Disponível em:  
[http://www.amielandmelburn.org.uk/collections/ulr/1\\_philo.pdf](http://www.amielandmelburn.org.uk/collections/ulr/1_philo.pdf). Acesso: 09 jun. 2020

TAYLOR, Charles. Philosophy and his history. IN: RORTY, R. (Org.) *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 17-30.

TAYLOR, Charles. *Philosophical papers I. Human agency and language*. 1985

TAYLOR, Charles. El justo y el bien. *Revista de Ciencia Política*. n. 1-2, v. 12, 1990, p. 65-88

TAYLOR, Charles. Hegel's ambiguous legacy for modern liberalism. IN: CARLSON, David; CORNELL, Drucilla; ROSENFIELD, Michel. *Hegel and legal theory*. Nova York: Routledge. 1991, p. 92-106. Disponível em:  
<https://gateway.pinata.cloud/ipfs/bafykbzacebeej6d2mi3fyjhlnclfkyqsvdbd4tzglhjtv3xxgzmfj4qyswxw?filename=Drucilla%20Cornell%20-%20Hegel%20and%20Legal%20Theory-Routledge%20%281991%29.pdf> Acesso em: 16 jun 2022

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo: examinando a política de reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998. 193 p. (Epistemologia e sociedade; 84)

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola. 2000

TAYLOR, Charles. *La topografía morale del sé*. Pisa: Edizioni ETS, 2004

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

Taylor, Charles. *La libertad de los modernos*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005b.

Taylor, Charles. O que é agência humana? IN: SOUZA, Jessé. *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Anablume. 2007, p. 9-39.

TAYLOR, Charles. *Uma era secular*. São Leopoldo: Ed. Unisinos. 2010a

TAYLOR, Charles. *Imaginários sociais modernos*. Edições Texto & Grafia: Lisboa. 2010b

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

TAYLOR, Charles. *Democracia Republicana*. Santiago: LOM Ediciones. 2012

TAYLOR, Charles. *As fontes do self*, São Paulo: Loyola. 2013

TAYLOR, Charles. *Hegel*: sistema, método e estrutura. São Paulo: É Realizações. 2014

TAYLOR, Charles. *Animal de linguaje*. Madrid: Rialp. 2016. p. 239.

TAYLOR, Charles; BERNSTEIN, Richard. *Diálogos Taylor y Bernstein*. Barcelona: Gedisa, 2017

## Bibliografia geral

ANDRADE, Alysson Assunção. *A política de reconhecimento em Charles Taylor*. Belo Horizonte: FAJE, 2013, 209p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2013.

ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Charles Taylor*: para uma ética do reconhecimento. São Paulo: Edições Loyola. 2004,

ARMENDANE, Geraldo das Dores de. Do self de representação à consciência incorporada: uma proposta hermenêutica contemporânea. *Kínesis*, v. 2, n. 3, Abril - 2010, p. 103-118

BELLOMO, Santiago T. *Lenguaje, verdad, libertad*: El realismo expresivo de Charles Taylor. Pamplona: EUNSA, 2011

BERLIN, Isaiah. *Liberty*. Oxford: Oxford University Press. 2002

BINJA, Elias Justino Bartolomeu. *Multiculturalismo*: a identidade do sujeito nas tensões sociais em Charles Taylor. São Paulo: LiberArs, 2015.

BITTENCOURT, Andre Veiga. O liberalismo contestado: a crítica da liberdade negativa por Charles Taylor e Quentin Skinner. *Habitus*, v. 5, n. 1, 2007, p. 5-16. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/habitus/article/download/11279/8229> Acesso em: 07 out 2020.

BRANDÃO, Caius. Identidade pessoal: da alienação ao engajamento político em Charles Taylor e Jean-Jacques Rousseau. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa, v.18, n.2, p. 161-175, dez. 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.31977/grirfi.v18i2.977> Acesso em: 14 abr. 2021

CALANDIN, Javier Garcia. Posibilidad de un individualismo holista. Consideraciones hermenéuticas sobre el individualismo moderno desde la filosofía de Charles Taylor. *Isegoría*. n. 42, jan.-jun. 2010, p. 199-213. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/CALPDU> Acesso em: 21 out. 2019

CALANDIN, Javier Garcia. *Ética y política en Charles Taylor*. Claves para una sociedad intercultural. Saarbrücken: Editorial Académica Española. 2011.

CAMATI, Odair. *Multiculturalismo e o problema da universalidade*: uma análise das teorias de Charles Taylor e Will Kymlicka. 2018, 176 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade dos Vale dos Sinos. São Leopoldo. 2018.

CANTO-SPERBER, Monique. *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo: Editora Unisinos. 2007, v. 1. 2007

CASTRO, Fabio Caprio L. de. Os influxos hegelianos em Charles Taylor. *Pensando – Revista de Filosofia*. v. 9, n. 18, 2018, p. 19. Disponível em:  
<https://revistas.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/7648/5016> Acesso em: 03 dez. 2021.

DI CARLO, Marzia. *Charles Taylor interprete di Hegel: genesi di un pensiero tra filosofia e comunità politica*. Roma: Aracne, 2011

FERNANDES, Caroline Ferreira. Um novo modelo de raciocínio prático como uma possível resposta ao fenômeno do multiculturalismo em Charles Taylor. *Intuitio*. v. 7, n.1. Porto Alegre. p. 200-214, jun. 2014. Disponível:  
<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/17407> Acesso: 26 nov. 2020

FERNANDES, Caroline Ferreira. *A estrutura hermenêutica da razão prática na ontologia moral de Charles Taylor*. 2015, 255p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 2015.

FERREIRA, Elizia Cristina. Reflexão e percepção em Merleau-Ponty. IN: CARNEIRO, Marcelo Carbone; GENTIL, Hélio Salles. (Orgs.) *Filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009, p. 249-263.

FOSCHIERA, Rogério. Autenticidade e linguagem em Charles Taylor. *Peri*. v. 8, n. 2, p. 146-162, 2016. Disponível: <http://nexos.ufsc.br/index.php/peri/article/viewFile/1077/1092> Acesso: 29 dez. 2021

FRIEDRICH, Tatyana Scheila. Identidade moderna – perspectivas do comunitarismo. *Revista da Faculdade de Direito UFPR*. Curitiba. v. 43, dez. 2005. Disponível em:  
[<https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/7057>](https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/7057). Acesso em: 07 jul. 2021

GARCÍA, Sonia E. Rodriguez. *Buscando significados, reencantando el mundo: Ética, política y religión en Charles Taylor*. Buenos Aires: Sb. 2020.

GIAROLO, Kariel Antonio. É possível derivar dever ser de ser? *Controvérsia*, São Leopoldo, v. 9, n. 1, jan.-abr. 2013, p. 01-12

GIL, Thomas. A antropologia hermenêutica de Charles Taylor. *Concilium*, v. 285, n. 2, 2000, p. 56-66.

GUALDA, Diego de Lima. *Individualismo holista*. Uma articulação crítica do pensamento político de Charles Taylor. Jundiaí: Paco editorial. 2010

INNIS, Robert. Entre o pragmatismo e a animal linguístico. *Cognitio*, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 133-147, jan./jun. 2018. Disponível: <http://dx.doi.org/10.23925/2316-5278.2018v19i1p133-147> Acesso: 2 abr. 2021

INWOOD, Michael. *Dicionário de Hegel*. Rio de janeiro: Jorge Zahar Ed. 1997

KAYSEL, André. Nação e ou socialismo - Mariátegui, Haya de la Torre e a Internacional Comunista. *Cadernos PROLAM/USP*. São Paulo, v. 1, p. 52-71, 2012. Disponível: <https://www.revistas.usp.br/prolam/article/view/82491> Acesso: 14 dez. 2021.

LOSSO, Tiago. A crítica de Charles Taylor ao naturalismo na ciência política. *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, v. 19, n. 39, p. 91-101, jun. 2011. Disponível: <https://revistas.ufpr.br/rsp/article/view/31687> Acesso: 12 abr. 2021

MARCON, Gilberto Hoffman, FURLAN, Reinaldo. A questão identitária na pós-modernidade - autenticidade e individualismo em Charles Taylor. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 31, p. 1-10, 2020. Disponível: <http://dx.doi.org/10.1590/0103-6564e190048> Acesso: 10 jan. 2022.

MELLO, Fabricio Mateus de. *O indivíduo em Charles Taylor*. 2017, 95 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade do Vale dos Sinos. São Leopoldo. 2017.

NETO, Antonio Marcelo. Autenticidade e reconhecimento no multiculturalismo de Charles Taylor. 2018. 79 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, 2018.

POLANYI, Michael. Conhecimento pessoal. Para uma filosofia post-crítica (alguns extractos) In: BEIRA, Eduardo. *Michael Polanyi (1958-1964): Sobre o conhecer pessoal*. Guimarães: MIT Portugal. 2009. p. 12. Disponível: <http://www3.dsi.uminho.pt/ebeira/wps/WP86conhecerpessoal.pdf> Acesso: 17 set 2020.

RAMOS, Cesar Augusto. Rawls, Hegel e o liberalismo da liberdade. *Veritas*. Porto Alegre, v. 50, n. 1, p. 41-65, mar. 2005. Disponível: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/1790> Acesso: 02 fev. 2022

RIBEIRO, Elton. Religião, Verdade e Hermenêutica. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 21, p.354-361, abr./jun. 2011. Disponível: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/2031> Acesso: 02 out. 2019

RIBEIRO, Elton. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Edições Loyola. 2012

ROANI, Alcione Roberto. A filosofia do direito de Hegel: a moralität e a sittlichkeit. *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa, v.19, n.3, p.130-144, out, 2019. Disponível: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7099953.pdf> Acesso: 01 dez. 2021

SANTOS Anderson Carvalho. Isaiah Berlin e Charles Taylor em debate: reflexões em torno das concepções de liberdade positiva e negativa. *Controvérsia*, São Leopoldo, v. 14, n. 3, p. 16-30, set-dez. 2018. Disponível: <http://revistas.unisinos.br/index.php/controversia/article/view/17377> Acesso: 08 out. 2020

SCHNEIDER, Carlos Ruiz. Modernidad e identidad en Charles Taylor. *Revista de Filosofía*. Santiago. v. 69, p. 227-243, 2013. Disponível: [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S0718-43602013000100017&lng=pt&nrm=iso](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0718-43602013000100017&lng=pt&nrm=iso) Acesso: 27 out. 2019

SILVA, Maximino Gomes. *Os hiperbens de Charles Taylor e a fundamentação transcendente da moral.* 2010, 101 p. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2010.

SILVEIRA Carlos Frederico; ROCHA, Felipe Augusto da Cruz; CARDOSO, Rafael Esteves. A ética da autenticidade na concepção multiculturalista de Charles Taylor. *Lex Humana.* Petrópolis. v. 4, n. 2, p. 17-34. 2012. Disponível:  
<http://seer.ucp.br/seer/index.php/LexHumana/article/view/275> Acesso: 10 jan. 2022

SOUZA, Jessé. Charles Taylor e a relação entre cultura, democracia e reconhecimento social. IN: OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de; SOUZA, Draiton Gonzaga de. *Justiça e política: homenagem a Otfried Höffe.* Porto Alegre: Edipucrs, 2003. Coleção Filosofia. p. 617

SOUZA, Jessé. *A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite.* São Paulo: Leya. 2015.

TELLES, José Roberto Lube. *A concepção expressivista de pessoa em Charles Taylor.* implicações éticas e políticas. 2008. 90 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Paraná. 2008.

THIEBAUT, Carlo. Charles Taylor o la mejora de nuestro retrato moral. *Isegoría.* v. 14, 1991, p. 122-152. Disponível:  
<https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/356> Acesso: 27 out. 2019

TORRES, Juliana. FELGUEIRAS, Carmen. A Construção do Caráter: um estudo da trajetória intelectual de Richard Sennett. In: 18º Congresso Brasileiro de Sociologia. Brasília, [s.n.], 2017. Disponível em: <http://www.adaltech.com.br/anais/sociologia2017/resumos/PDF-eposter-trab-aceito-1057-1.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2020.

WEBB, Eugene. *Filósofos da consciência:* Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard. Coleção Filosofia atual. São Paulo: É Realizações. 2013.