

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, INOVAÇÃO E DESENVOLVIMENTO
TECNOLÓGICO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CURSO DE MESTRADO

ODAIR CAMATI

AUTENTICIDADE E RECONHECIMENTO EM CHARLES TAYLOR

CAXIAS DO SUL

2014

ODAIR CAMATI

AUTENTICIDADE E RECONHECIMENTO EM CHARLES TAYLOR

Dissertação apresentada como requisito final para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia: Mestrado em Ética, da Universidade de Caxias do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Paulo César Nodari

CAXIAS DO SUL

2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS - BICE - Processamento Técnico

C173a Camati, Odair , 1991-
Autenticidade e reconhecimento em Charles Taylor / Odair Camati. -
2014.
94 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado) – Universidade de Caxias do Sul, Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, 2014.
Apresenta bibliografia.
“Orientação: Prof. Dr. Paulo César Nodari”.

1.Charles Taylor. 2. Autenticidade (Filosofia). 3. Identidade (Conceito
filosófico). I. Título.

CDU 2.ed.: 19TAYLOR

Índice para o catálogo sistemático:

1. Charles Taylor	19TAYLOR
2. Autenticidade (Filosofia)	161.22
3. Identidade (Conceito filosófico)	111.821

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Carolina Meirelles Meroni – CRB 10/ 2187



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

“Autenticidade e reconhecimento em Charles Taylor”

Odair Camati

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais de Ética.

Caxias do Sul, 13 de janeiro de 2014.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Paulo César Nodari (orientador)
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Everaldo Cescon
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Inácio Helfer
Universidade do Vale do Rios dos Sinos

CIDADE UNIVERSITÁRIA

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – B. Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone / Telefax (54) 3218 2100 – www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul – CNPJ 88 648 761/0001-03 – CGCTE 029/0089530

AGRADECIMENTOS

À minha família pelo apoio incondicional nessa etapa de meus estudos.
À minha namorada Estela pela compreensão, apoio e motivação na execução desse trabalho.

Aos meus amigos/irmãos Lucas Mateus Dalsotto, Giovanni Cristófoli, Cleiton Herpich e Felipe Bragnollo pelo apoio e amizade. Em especial ao colega e amigo Lucas Dalsotto pelas inúmeras discussões e trocas de ideias que realizamos nos dias que passamos estudando na biblioteca da UCS.

Ao professor orientador Dr. Paulo César Nodari pelo acompanhamento, orientação, dedicação e amizade não só nesse trabalho, mas desde minha graduação.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia que de um modo ou de outro contribuíram para minha formação.

Aos membros da Banca Examinadora pelas contribuições não somente na defesa, mas sempre que necessário.

À Fapergs pelo financiamento dos meus estudos, sem o qual não seria possível chegar a esse dia.

Enfim, a todos que de um modo ou de outro contribuíram em minha formação e possibilitaram que eu pudesse concluir mais essa etapa em minha formação acadêmica.

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é analisar as possíveis respostas apresentadas pelo ideal de autenticidade aliado ao reconhecimento à cultura da autenticidade no pensamento de Charles Taylor. A partir de uma pesquisa bibliográfica, utilizando o método de abordagem analítico, articulamos o trabalho dissertativo, intitulado *Autenticidade e reconhecimento em Charles Taylor*, em três momentos: i) a cultura da autenticidade, ii) o ideal de autenticidade e o iii) reconhecimento. Por cultura da autenticidade entendemos a cultura contemporânea responsável pelo desvio do ideal de autenticidade, gerando assim três mal-estares, a saber: o individualismo moderno, a primazia da razão instrumental e o atomismo político. Trata-se pois de apresentar, com Taylor, o ideal moral que está subjacente à modernidade, ou seja, o ideal de autenticidade, o qual permite que cada indivíduo encontre e expresse uma maneira original de ser no interior de uma comunidade de significado, isto é, levando em consideração todas as demandas que transcendem o *self*. Tendo presente que o ser humano só pode expressar sua identidade no diálogo com outras identidades, ou até mesmo no conflito com o outro, apresentamos o conceito de reconhecimento vinculado à busca pela autenticidade porque o indivíduo só pode ser com o outro e conseqüentemente reconhecido pelo outro, isto é, não há autenticidade sem reconhecimento. Portanto, o ideal de autenticidade, segundo Taylor, precisa passar por um processo de recuperação que resgate seu significado e, assim, possa contribuir com a realidade hodierna.

Palavras-chave: Cultura da autenticidade. Ideal de autenticidade. Reconhecimento. Identidade. Charles Taylor.

ABSTRACT

The aim of this work is to analyze the possible answers provided by the ideal of authenticity coupled with the recognition of cultural authenticity in the thought of Charles Taylor. From a literature search, using the method of analytical approach, we articulate this dissertation work entitled Authenticity and recognition in Charles Taylor, on three times: i) the culture of the authenticity, ii) the ideal of authenticity and iii) recognition. By culture of authenticity we understand contemporary culture as responsible for the deviation from the ideal of authenticity, thus generating three malaises, namely modern individualism, the primacy of instrumental reason and political atomism. It is thus to present Taylor with the moral ideal that underlies modernity, i.e. the ideal of authenticity. This allows each individual to find and express a unique way of being within a community of meaning, that is, considering all the demands that go beyond the self. Bearing in mind that the human being can only express their identity in dialogue with other identities, or even in conflict with each other, so we present the concept of recognition linked to the search for authenticity because the individual may only be with the other and therefore recognized by the other, this is, there is no authenticity without acknowledgment. Therefore, the ideal of authenticity, according to Taylor, need to go through a recovery process that rescue its meaning and thus can contribute to today's reality.

Keywords: Authenticity culture. Ideal of authenticity. Recognition. Identity. Charles Taylor.

ABREVIATURAS

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

FE *Fenomenologia do espírito*

FR *Filosofia real*

Charles Taylor

AF *Argumentos filosóficos*

EA *A ética da autenticidade*

ES *Uma era secular*

FS *As fontes do self*

Hegel *Hegel*

HSM *Hegel e a sociedade moderna*

ISM *Imaginários sociais modernos*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
I A CULTURA DA AUTENTICIDADE	12
1.1 O INDIVIDUALISMO MODERNO	13
1.2 A PRIMAZIA DA RAZÃO INSTRUMENTAL	17
1.3 A DESCRENÇA NA POLÍTICA	22
1.4 UMA ERA SECULAR	32
II O IDEAL DE AUTENTICIDADE	38
2.1 O SURGIMENTO DO IDEAL DE AUTENTICIDADE	40
2.1.1 Rousseau e a natureza como fonte	42
2.1.2 Herder e a virada expressivista	44
2.2 CONFIGURAÇÕES MORAIS E AVALIAÇÃO FORTE	48
2.3 O IDEAL DE AUTENTICIDADE	52
III O RECONHECIMENTO	62
3.1 O RECONHECIMENTO EM HEGEL	63
3.2 A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE	72
3.3 O RECONHECIMENTO EM TAYLOR	79
CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
REFERÊNCIAS	92

INTRODUÇÃO

Diante da complexa realidade que se apresenta, é necessário prudência, para que não, previamente a qualquer reflexão crítica, enalteçamos ou condenemos a cultura contemporânea. Nesse sentido, propomos o estudo de Charles Taylor como uma tentativa de análise mais ampla do que realmente seja o mundo contemporâneo. Para isso, apresentamos os conceitos de autenticidade e reconhecimento como uma tentativa de responder à cultura da autenticidade. A realidade contemporânea apresenta muitos aspectos positivos, mas ao mesmo tempo alguns aspectos negativos, sintetizados em três por Taylor, a saber: o individualismo exacerbado, a primazia da razão instrumental e o atomismo político. Esses males são desvios do ideal de autenticidade que por sua vez, se bem compreendido, e relacionado ao reconhecimento, pode fornecer a integração necessária à própria modernidade. Portanto, o estudo da autenticidade e do reconhecimento se qualifica como importante e até mesmo necessário na tentativa de sempre mais buscarmos compreender a realidade contemporânea.

Assim, o presente trabalho dissertativo objetiva realizar uma análise de dois conceitos modernos: autenticidade e reconhecimento em Taylor. Para compreendermos esses conceitos é antes necessário compreender a cultura da autenticidade ou cultura contemporânea. A cultura da autenticidade desviou o ideal de autenticidade e gerou três mal-estares referidos acima.

O individualismo é uma das grandes conquistas da modernidade, no sentido de que os indivíduos não são mais reconhecidos pelo lugar que ocupam na sociedade, mas por aquilo que são enquanto identidades individuais. Entretanto, com o advento do contrato social a sociedade se tornou apenas um instrumento a serviço do indivíduo, ou seja, ela existe para garantir o cumprimento de direitos individuais. Desse modo, o indivíduo não precisa se preocupar com o todo da sociedade, sua única preocupação é que seus direitos sejam garantidos. A ideia central de Taylor ao falar do individualismo enquanto egoísmo é mostrar como uma vida centrada demasiadamente no *self* e puramente na realização pessoal é uma vida carente de significado. Uma pessoa pode se realizar quando leva em consideração as demandas que transcendem o eu, quando se preocupa com as demandas históricas, políticas, religiosas, sociais e, na contemporaneidade, especialmente, as demandas ecológicas. Deixar de se sentir pertencente a um todo maior trouxe o avanço no aspecto da igualdade, mas, ao

mesmo tempo, limitou os elementos que possam preencher a existência de significado mais profundo.

Um segundo mal-estar é a primazia da razão instrumental. Com o desencantamento do mundo e a queda das hierarquias sociais iniciou-se uma instrumentalização de todos os elementos da natureza, o que, por sua vez, favoreceu um enorme avanço científico. Não há como não reconhecermos os grandes avanços que a técnica nos propiciou. Já não conseguimos mais viver sem algumas comodidades que possuímos, graças aos avanços da ciência. O problema desse processo são as consequências que estamos e ainda iremos enfrentar por tanto desenvolvimento científico. Já existem claros sinais de que o Planeta está se esgotando. A técnica está tão presente que ameaça até mesmo dominar a vida humana. Isso se reflete na crescente instrumentalização das relações humanas. Estamos sempre buscando a melhor relação custo-benefício, até mesmo nas relações mais elementares. Portanto, a questão que se coloca nesse ponto é a definição de qual espaço deve ser ocupado pela técnica, ou seja, se ela deve estar a serviço do homem ou o homem ao seu serviço.

O terceiro mal-estar contemporâneo é decorrente do individualismo enquanto egoísmo e da razão instrumental, é o que Taylor chama de atomismo político. O homem contemporâneo tem a sensação de uma perda total da liberdade pela razão instrumental e, além disso, a instância de tomada de decisões não é mais a política, mas a economia movida pelo ideal de maximizar os ganhos na melhor relação custo-benefício. Como a preocupação central dos indivíduos nessa sociedade é o bem-estar pessoal, não existe participação política ativa no sentido de buscar o bem comum. Os indivíduos, mergulhados nessa cultura, preferirão, segundo Taylor, permanecer em casa desfrutando das satisfações da vida privada, desde que o governo produza os meios para tais satisfações. Esse é basicamente o percurso do primeiro capítulo da dissertação. Esse inclui também uma breve análise da secularidade e como esse fenômeno está ligado à cultura da autenticidade e, além disso, como influencia nossa forma de vida.

O ideal de autenticidade surgiu no século XVIII no período romântico, especialmente com Rousseau e Herder. Para Rousseau, somente o voltar-se para dentro garante que possamos chegar ao bem, isto é, estarmos em contato com nossa natureza interior. Estar em contato com nosso interior consiste em libertar-se das opiniões alheias e da alienação calculista e restritiva da sociedade. Consiste em encontrar o lugar natural e viver nele de maneira austera, não se deixando levar pelas necessidades supérfluas criadas pela sociedade. Rousseau deu o primeiro passo em direção ao subjetivismo moderno, contudo o passo radical foi dado por Herder, para quem, a natureza é uma grande corrente de solidariedade. A natureza está toda interligada, e somente o homem pode ter consciência disso e expressar essa

unidade. O homem é o administrador da natureza, portanto, pode compreender a natureza e guiá-la na melhor direção. Existe uma visão ideal da relação do homem com a natureza, concebida até como uma ordem providencial. Nesse sentido, tudo deveria estar em harmonia.

Para que o homem possa ouvir a voz da natureza em seu interior, precisa perceber-se como parte da natureza, além de articular o que está em seu interior, ou seja, deve encontrar uma forma de expressão. O ser humano pode se expressar de muitas maneiras, pelo rosto, nas palavras que fala e escreve, em uma obra de arte, em uma peça de teatro, enfim, de inúmeras maneiras. O expressar algo requer uma criação e uma construção, um ato de tornar manifesto.

Para Taylor, a ideia de natureza como fonte moral está em perfeita sintonia com a visão expressivista da vida humana, fortemente presente em Herder. Cada ser humano tem que realizar a sua natureza, mas a direção dessa realização não está clara antes de uma manifestação ou expressão do próprio ser humano. Para que o homem realize sua natureza, precisa defini-la e dar-lhe uma formulação, ou seja, precisa torná-la manifesta a partir de uma identidade.

Esse pensamento está ligado à ideia de um *self*, de um sujeito que se articula. Esse aspecto é a base para uma nova individuação, forte e mais completa. O princípio é que cada indivíduo é original e deve viver de acordo com essa originalidade. Não há nada de novo em se afirmar que cada indivíduo possui uma maneira de ser. Nova é a concepção de que isso faz toda diferença no modo de vida que somos chamados a levar. Há uma implicação muito forte nesse pensamento. Cada um tem um caminho original a percorrer, não pode simplesmente seguir a outrem, pois cada um deve viver de acordo com a sua originalidade. Tal é o percurso do segundo capítulo da presente dissertação.

Contudo a formação da identidade é dialógica, não monológica. A identidade, para Taylor, é dialógica, ou seja, é formada no intercâmbio com os outros, primeiro com os pais e com as pessoas mais próximas, e depois também com toda a sociedade. Isso está de acordo com a tese tayloriana de que o reconhecimento errôneo ou o não-reconhecimento são prejudiciais para a formação da identidade, seja de uma pessoa, seja de um grupo de pessoas. Com a parábola do Senhor e do Escravo de Hegel queremos mostrar que, para que haja reconhecimento é necessário que os interlocutores estejam no mesmo nível, ou seja, em posições de equilíbrio. Isso não significa que todos devem ser iguais, pelo contrário a diversidade pode ser reconhecida a partir de uma fusão de horizontes, isto é, de uma

linguagem comum capaz de compreender as mais diversas formas de ser. Esse é basicamente o percurso do terceiro e último capítulo desse trabalho.

Desse modo, o problema de fundo da nossa pesquisa é: os conceitos de autenticidade e reconhecimento são uma resposta ao que Taylor chama de cultura da autenticidade? Ou, dito de outro modo, serão esses conceitos suficientes para superarmos os mal-estares contemporâneos? Para responder a esses questionamentos nos valem, especialmente, da análise das obras de Charles Taylor *As Fontes do Self*, *A Ética da Autenticidade* e *Argumentos Filosóficos*.

Diante disso, o objetivo geral de nossa pesquisa é analisar a plausibilidade das respostas oferecidas pelo ideal de autenticidade aliado ao reconhecimento à cultura da autenticidade. Partindo do conceito de modernidade em Taylor, mostramos como o ideal de autenticidade foi mal compreendido, gerando a cultura da autenticidade. Isso exige uma diferenciação entre cultura da autenticidade e ideal de autenticidade e por fim uma exposição da importância do reconhecimento para uma vivência autêntica.

I A CULTURA DA AUTENTICIDADE

O filósofo canadense Charles Taylor¹ em suas obras, mas, especialmente na obra *As fontes do self* (1997), busca compreender a formação da identidade moderna sobremaneira, a partir de três conflitos considerados centrais que atravessaram a modernidade e ainda estão influenciando nosso modo de vida contemporâneo, a saber: primeiro, a interioridade moderna, ou seja, somos um *self*² com profundidades morais; segundo, a afirmação da vida cotidiana e, terceiro, a noção expressivista da natureza como fonte moral. (FS, p. 10). Nosso objetivo é avaliar como essas questões ainda estão fortemente presentes em nossa vida.

Um importante elemento percebido por Ribeiro (2012) é que Taylor usa o conceito modernidade, mas não o circunscreve em um período cronológico específico. Ribeiro, ao ler Taylor, afirma que o filósofo canadense está se referindo apenas à realidade hodierna, porém, a partir da nossa leitura, diferindo de Ribeiro, percebemos que Taylor usa o termo para se referir tanto ao período pós-medieval, quanto ao tempo presente. O que nos leva a essa leitura é exatamente a tentativa desse autor em compreender a realidade hodierna a partir dos elementos históricos que ainda nos influenciam, ou seja, não superamos as contradições deixadas pelo período pós-medieval. Nesse sentido, ainda estamos na modernidade.

Para o filósofo canadense, existem três grandes domínios quando falamos de fontes morais: a primeira é a base teísta, a segunda é de base científica e a terceira tem sua fonte no expressivismo romântico. Forst chama essas três fontes morais essenciais de: “a crença na criação divina e na totalidade do mundo, a força da razão do sujeito autônomo e a riqueza e bondade da natureza” (2010, p. 268). Esses três domínios estarão permeando toda nossa discussão desse presente trabalho dissertativo. Debruçar-nos-emos nessa primeira parte sobre a instrumentalização da razão e suas consequências, a saber, a instrumentalização de todas as relações humanas. Não faremos um exame minucioso da modernidade, mas buscaremos os elementos que marcam e que estão no surgimento da cultura da autenticidade.

A cultura da autenticidade, assim chamada por Taylor, é fruto da má compreensão do ideal de autenticidade que abordaremos no próximo capítulo. Para este primeiro momento é suficiente que saibamos que a cultura da autenticidade é o desvio do próprio ideal de autenticidade. Por isso, agora vamos passar a analisar mais de perto esses desvios, para, em seguida, compreendermos adequadamente o ideal de autenticidade. Acreditamos que esse

¹ Charles Taylor é um filósofo contemporâneo, nascido em 5 de novembro de 1931 na cidade de Montreal, no Canadá. É professor Emérito de Filosofia e Ciência Política na Universidade de McGill. De 1976 a 1981 Taylor dirigiu a cadeira de Pensamento Político e Social na Universidade de Oxford. Suas principais contribuições são na área da filosofia política, filosofia social e história da filosofia. Ele defende uma participação ativa na vida política, tendo concorrido, sem sucesso, ao Senado Canadense.

² Seguiremos o tradutor da obra *As fontes do self*, não traduzindo *self* devido à falta de uma palavra em português que capte tanto o sentido amplo, bem como o sentido preciso do termo.

caminho facilite nossa compreensão, pois estaremos percorrendo o caminho para uma recuperação do referido ideal.

Apresentaremos os mal-estares da modernidade que se constituem em desvios do ideal de autenticidade, sempre levando em conta o que nos diz Taylor:

Reivindicarei que o caminho correto a ser tomado não é nem o recomendado por incentivadores convictos nem o favorecido pelos totalmente críticos. Tampouco será um mero balanço entre vantagens e custos do, digamos, individualismo, da tecnologia e da administração burocrática que oferecerá a resposta. [...] Na realidade, há tanto muito que se admirar quanto muito que se depreciar e se assustar em todos os desenvolvimentos que tenho descrito, mas entender a relação entre essas duas coisas é perceber que a questão não é quanto você terá de pagar, em matéria de consequências ruins, por frutos positivos, mas, antes, como direcionar tais desenvolvimentos para sua melhor promessa e evitar o deslize para as formas degradadas. (EA, p. 20).

A tentativa de evitar análises unilaterais é central à análise tayloriana. A partir daí é que explicitaremos, no próximo capítulo, que o caminho a ser seguido é o de recuperação do ideal de autenticidade que pode como que unificar os caminhos tomados pela própria modernidade. Tendo em vista que a modernidade possui aspectos negativos passamos a apresentar os três problemas que podem abarcar a todos, sem com isso esgotar o debate sobre os males que nos afligem. Os três grandes males da nossa sociedade são o individualismo, a primazia da razão instrumental e o atomismo político. O último é o resultado dos dois primeiros e nos prende naquilo que chamaremos, com Taylor, de círculo vicioso. Na última parte desse capítulo apresentaremos o que Taylor entende por secularidade e a influência desse conceito nos mal-estares que apresentamos.

1.1 O INDIVIDUALISMO MODERNO

Antes de apresentarmos a compreensão tayloriana do individualismo moderno, vamos nos referir às três grandes facetas da modernidade que servirão de guia no itinerário do presente capítulo e dos subsequentes. A primeira faceta é a interioridade moderna, ou seja, o sentido de que somos seres dotados de alguma interioridade, o que equivale a dizer que somos um *self*, ou que somos um indivíduo. A segunda faceta da modernidade é a afirmação da vida cotidiana, onde a vida ordinária passa a dar sentido à ação humana, ao mesmo tempo em que confere a todos a mesma dignidade. E, por fim, a noção expressivista da natureza como fonte moral interior. Essa última faceta é a que possibilitou que os românticos pudessem falar em autenticidade.

O individualismo, enquanto ideal moral, pode ser considerado uma das maiores conquistas da modernidade, no sentido de que podemos fazer nossas escolhas livremente, não estamos subordinados arbitrariamente a realidades superiores. Essa é uma conquista imprescindível ao modo de vida contemporâneo, porém foi alcançada ao custo do abandono de horizontes morais. As pessoas não se enxergam mais como pertencentes a uma ordem maior, seja ela uma ordem cósmica, Deus, o outro ou qualquer elemento que nos transcenda (EA, p.12). Não estamos afirmando que a moral só é possível com um transcendente, mas que o *self* isolado não é capaz de se constituir enquanto tal.

Tal situação, segundo Taylor, empobrece nossa vida, pois, ao mesmo tempo em que nos “limitavam”, essas realidades superiores preenchiam nossa existência de sentido mais profundo além da mera realização individual. O movimento que possibilitou mais fortemente essa leitura de mundo é a ideia do contrato social no qual o indivíduo precede a sociedade. Taylor expressa essa ideia:

A idealização original dessa ordem de mútuo benefício surge numa teoria dos direitos e do governo legítimo. Começa com os indivíduos e concebe a sociedade como estabelecida por mor deles. A sociedade política é olhada como um instrumento para algo de pré-político. Este individualismo significa uma rejeição da noção, antes predominante, de hierarquia, segundo a qual um ser humano só pode ser um agente moral genuíno quando inserido numa totalidade social mais ampla, cuja verdadeira natureza deve exibir uma complementaridade hierárquica. (ISM, p. 27).

Portanto, os indivíduos são todos iguais, portadores de direitos, não estão mais presos a hierarquias. O valor de um ser humano não é medido pela sua posição social, mas todos são possuidores de dignidade. Logo, o homem não está preso a uma ordem social que determina de antemão quem ele é. Anteriormente as pessoas eram fixadas no interior de uma ordem hierárquica que as privava da liberdade de buscarem novas maneiras de viver. Cada um possuía de antemão o seu lugar na sociedade, portanto, sem espaço para a liberdade. Na modernidade, além de abandonar a ordem prévia, o ser humano pode fundamentar racionalmente suas novas maneiras de agir. É o que afirma Oliveira:

A questão, em última análise, diz respeito à instância que fundamenta a incondicionalidade do agir do homem. É através de atos racionais de prova e tomada de posição que o homem abre o espaço de uma ação possível, orientada pela razão em sua existência histórica. (1993, p. 18).

A dignidade do ser humano não está mais baseada no lugar que ele ocupa na sociedade, mas nas mais diferentes maneiras de viver a vida cotidiana, ou seja, as diferentes tarefas que exercemos no dia-a-dia da nossa vida. (FS, p. 39). Contudo, faz-se necessário

fundamentar racionalmente o agir cotidiano. Além disso, abre-se espaço para a liberdade. Cada um pode agir de um modo diferente desde que fundamente racionalmente o seu agir.

É nesse contexto que passa a existir a sociedade instrumentalizada, que só pode garantir direitos individuais. Isso permite que aflore o que Taylor chama do “lado sombrio do individualismo.” (EA, p. 14). O indivíduo centra-se em si mesmo. Logo, a sociedade existe tão e somente para garantir seus direitos. O indivíduo não precisa se preocupar com o todo da sociedade, apenas consigo mesmo, isso acaba empobrecendo a existência, pois o significado mais profundo da vida é dado na relação com o outro e com a sociedade. A tese de Taylor, para contrapor essa ideia, é de que o ser humano é dialógico. Essa tese precisa ser mais explicitada, porém não nesse momento, ela terá um espaço privilegiado no último capítulo desse trabalho.

Sobre a centralidade exagerada no indivíduo, Taylor se inspira muito em Tocqueville, na obra: *A democracia na América: sentimentos e opiniões*. Por isso, trazemos aqui as significativas palavras de Tocqueville:

[...] vejo uma multidão incalculável de homens semelhantes e iguais que giram sem repouso em torno de si mesmos para conseguir pequenos e vulgares prazeres com que enchem sua alma. Cada um deles, retirado à parte, é como que alheio ao destino de todos os outros: seus filhos e seus amigos particulares formam para ele toda a espécie humana: quanto ao resto de seus concidadãos, está ao lado deles, mas não os vê: toca-os mas não os sente – cada um só existe em si mesmo e para si mesmo e, se ainda lhe resta uma família, podemos dizer que pelo menos pátria ele não tem. (2000, p. 389).

O individualismo, que, a partir da queda das hierarquias, era considerado um ideal moral, na medida em que tornava o indivíduo livre, torna-se uma espécie de egoísmo que faz Tocqueville vislumbrar essa leitura do seu desmembramento. Desse modo, as pessoas perdem de vista as preocupações que transcendem o *self*, isto é, não existem mais preocupações com o todo da sociedade.

Taylor faz uma importante distinção entre individualismo e egoísmo. O individualismo é a garantia da dignidade e da liberdade de todos, pois afirma que todos os seres humanos possuem seu valor, cada um ao seu modo. Já o egoísmo é um “fenômeno amoral”, é exatamente o fechamento do *self* sobre si mesmo que Tocqueville estava denunciando na passagem que citamos acima. Tal afirmação traz consequências negativas para a vida política, como veremos adiante.

Nesse sentido, a autorrealização é entendida como um processo puramente individual. Eliminam-se as questões que transcendem o *self*. Tal fator acontece, segundo Taylor, pois

estamos imersos na sociedade liberal que prega a neutralidade. Cada indivíduo busca sua forma de vida boa, o Estado tem apenas que garantir os meios para que os indivíduos alcancem tal fim. Abre-se mão de projetos comuns e abraçam-se os modos individuais de realização. O liberalismo da neutralidade diminui a força de organizações políticas, sociais e religiosas, enfim, de tudo o que busque tratar de questões para além do *self*, enclausurando o indivíduo nele mesmo, tornando a vida mais pobre e nivelada.

Outro fenômeno decorrente do egoísmo é o relativismo. O relativismo é entendido por Taylor a partir do princípio de que todos possuem o direito de desenvolver seu próprio modo de vida, tomando por base o que cada um considera relevante, levando a alcançar a autorrealização sem interferência de terceiros. Cada um tem seus valores e esses devem ser respeitados. Assim, a discussão sobre valores torna-se complexa. (EA, p.23). Tal fenômeno nos leva ao subjetivismo moral onde as posições morais são tomadas de acordo com a avaliação de cada indivíduo. As posições não são tomadas pela razão nem pela natureza das coisas. O subjetivismo moral é decorrente da força que o individualismo enquanto egoísmo ganhou na modernidade, porém o individualismo como ideal moral que nos conduz ao ideal de autenticidade se funda nas relações sociais e têm sua força nas configurações morais, ou seja, nos elementos que transcendem o *self*.

Esse quadro apresentado nos parece, num primeiro momento, como que sem solução, porém ele pode ser revertido. A sensação de que estamos sem saída advém, segundo Taylor, dos imaginários sociais modernos:

Mas, uma vez que essas novas formas estão em vigor e as pessoas são educadas nelas, então esse individualismo é grandemente fortalecido porque está enraizado em suas práticas cotidianas, na maneira como elas ganham a vida e na maneira como se relacionam com os demais na vida política. Trata-se de parecer a única perspectiva concebível, a qual certamente não o foi para seus ancestrais, os pioneiros nisso. (EA, p. 65).

Tal processo não é fácil de ser revertido, mas não é impossível. Essa é uma luta contínua onde não haverá uma palavra final, mas sempre um caminho estará mais forte que o outro. O imaginário social tem de mudar, não somente na educação, mas também nas práticas, visto que um imaginário é construído a partir das teorias e das práticas arraigadas em um determinado local. Desse modo, os dois aspectos, teoria e prática, precisam mudar concomitantemente.

A ideia central de Taylor ao falar do individualismo enquanto egoísmo é mostrar como uma vida centrada demasiadamente no *self* e puramente na realização pessoal é uma vida carente de significado. Uma pessoa só pode se realizar quando leva em consideração as

demandas que transcendem o eu, quando toma em conta as demandas históricas, políticas, religiosas, sociais e, na contemporaneidade, especialmente, as demandas ecológicas. Deixar de se sentir pertencente a um todo maior trouxe o avanço no aspecto da igualdade, mas, ao mesmo tempo, deixou o ser humano carente de elementos que possam preencher a existência de sentido mais profundo.

Não estamos afirmando que o ser humano hodierno não encontra sentido na sua existência. Ele o encontra, mas, mais ainda, na medida em que sai de si mesmo e vai ao encontro do outro e de um todo maior ao qual pertence. Não é possível ser um ser humano sem interação com os demais, até porque a linguagem, elemento básico, somente é adquirida no intercâmbio com os outros seres humanos.

1.2 A PRIMAZIA DA RAZÃO INSTRUMENTAL

A primazia da razão instrumental está ligada ao que Weber (2004) chama de desencantamento do mundo, o que não significa que esse seja o único fator. O que há é uma primazia do próprio homem sobre a natureza, que a partir de Taylor compreendemos pautada fortemente pelo desencantamento do mundo. Esse é um processo particular do período que chamamos moderno, em que o conhecimento científico permitiu ao homem um relativo domínio sobre a natureza. Weber afirma que o processo de eliminação da magia do mundo repudiou todos os meios mágicos para a salvação e esses elementos são vistos, a partir de então, como superstição. Os novos protestantes, e em especial os calvinistas, rejeitavam também todos os sinais de cerimônia religiosa, a fim de evitar que a superstição ou a confiança em poderes mágicos viesse se insinuar contrária a salvação dos crentes. O resultado é, afirma Weber:

Um dique foi erguido para impedir que a ascese continuasse a desbordar da vida cotidiana em meio ao mundo, e àquelas naturezas internalizadas e passionalmente sérias que até então haviam fornecido ao monacato os seus melhores representantes agora era ensinado que se devotassem a ideais ascéticos dentro da vida profissional mundana. Só que o calvinismo, na sequência de seu desenvolvimento, acrescentou a isso um aporte positivo: a ideia da necessidade de uma comprovação na fé na vida profissional mundana. (2004, p.110).

A dessacralização do mundo e a afirmação de que só estão salvos os que prosperam fez com que os crentes se lançassem ao mundo como um objeto do qual poderiam retirar o máximo de que fossem capazes. A conclusão de Weber é de que “a santificação da vida quase chegava assim a assumir um caráter de administração de empresa” (2004, p. 113). Porque

Taylor entende a razão instrumental como a busca da melhor relação custo-benefício, o processo descrito por Weber de como o protestantismo e, em especial, o calvinismo dessacralizaram o mundo e o tornaram objeto, contribui de forma peculiar para o desenvolvimento do modo de se relacionar com o mundo como objeto.

O conceito de Weber de desencantamento do mundo ajuda a compreender o que Taylor busca expressar ao falar de razão instrumental. De maneira objetiva e clara, entende Taylor por razão instrumental:

Por 'razão instrumental' quero dizer o tipo de primazia da racionalidade em que nos baseamos ao calcular a aplicação mais econômica dos meios para determinado fim. Eficiência máxima, a melhor relação custo-benefício, é sua medida de sucesso. (EA, p.14).

A queda das antigas ordens, especialmente da ordem religiosa permitiu um forte avanço desse tipo de racionalidade que tem por objetivo último a maximização do lucro, porém à custa de muitos males, especialmente ambientais. O mundo perde seu valor sagrado, não pertence mais a uma ordem maior, assim pode ser utilizado como simples objeto a serviço da felicidade humana, ou seja, com o desencantamento do mundo e a queda das hierarquias iniciou-se uma instrumentalização de todos os elementos da natureza, o que também permitiu um enorme avanço científico. Não há como não reconhecermos os grandes avanços que a técnica nos propiciou. Já não conseguimos mais viver sem algumas comodidades que possuímos graças aos avanços da ciência. O problema desse processo são as consequências que estamos e ainda iremos enfrentar por tanto desenvolvimento científico. Já existem claros sinais de que o Planeta está se esgotando. A técnica está com tanta força que ameaça até mesmo dominar a vida humana. Isso se reflete na crescente instrumentalização das relações humanas. Estamos sempre buscando a melhor relação custo-benefício, até mesmo nas relações mais elementares.

A instrumentalização ocorre em pequena escala, mas principalmente em grande escala, onde se valoram vidas humanas de acordo com padrões de mercado, Taylor condena veementemente tais práticas:

Há diversas coisas que se pode indicar que dão substância a essa preocupação: por exemplo, os modos com que as demandas de crescimento econômico são usadas para justificar distribuições bastante desiguais de riqueza e renda, ou a maneira pela qual essas mesmas demandas nos tornam insensíveis às necessidades do meio ambiente, até mesmo a ponto de um desastre potencial. Ou, então, podemos pensar no modo do nosso planejamento social, em áreas cruciais como avaliação de riscos, é dominada por formas de análises de custo-benefício que envolvem cálculos grotescos, colocando valores tributáveis em vidas humanas. (EA, p. 15).

O cuidado que precisamos tomar é que a primazia da razão instrumental não tome conta de todas as nossas relações, ou seja, existem bens, como a vida humana, que estão acima de qualquer cálculo de custo-benefício. Outro exemplo citado por Taylor nesse sentido é como se trata um paciente num tratamento médico, a razão instrumental o vê como um *locus* de um problema técnico, porém ele é muito mais, tem uma história, tem angústias, tem esperanças que não podem ser negligenciadas num tratamento médico que busque reabilitar o paciente em todos os seus aspectos.

Qual é nosso grau de liberdade diante desse quadro? Estamos presos a uma “jaula de ferro”, para usar um termo weberiano? Por exemplo, podemos pensar em um sujeito independente que possui princípios contrários a essa crescente instrumentalização, contudo ele possui um negócio e para sobreviver acaba cedendo e agindo dentro da relação custo-benefício. Muitas vezes a situação geral do mercado obriga a agir dentro desses parâmetros. A eficiência instrumental adquire como que um *status* de norma, parece ser a atitude racional por excelência. O exemplo paradigmático a esse respeito apresentado por Taylor é do empreendedor explicitado acima. Então estamos realmente presos à jaula de ferro?

Segundo Taylor, ainda possuímos liberdade de escolha, porém num âmbito mais geral, ou seja, sobre os fins da razão instrumental e o grau de acuidade que ela ocupará em nossa vida. Portanto, a mudança não pode ser somente individual, tem de alcançar o nível institucional, tornando-se política pública. O que unifica o entendimento de que precisamos diminuir a exploração desmedida é a ameaça ao ambiente, conseqüentemente a nossa sobrevivência. Em torno da necessidade de preservação cria-se um propósito comum: ou mudamos juntos essa situação ou juntos pereceremos. “A preservação de algumas áreas selvagens, por exemplo, a conservação de algumas espécies ameaçadas, a proteção contra alguns assaltos devastadores do ambiente são vistas como parte de um novo propósito comum.” (EA, p. 101)³. Tais iniciativas são a prova de que estamos criando uma consciência comum a respeito da questão ambiental.

A técnica, portanto, tem de estar a serviço do ser humano. O que não significa dizer que ela é a solução para todos os problemas, inclusive para a crise ecológica. Como os recursos naturais são esgotáveis, não há uma solução técnica que possa reverter o processo. Logo o uso consciente é a melhor maneira de garantirmos nossa própria sobrevivência na Terra. A técnica também não consegue dar a integração psíquica que tanto procuramos, ela tem algumas contribuições, mas por si só não é capaz de tal resultado. (EA, p. 67). A luta, por

³ Não podemos nos esquecer do *Princípio Responsabilidade* de Hans Jonas que muito contribui para a discussão em torno do meio ambiente e da nossa responsabilidade para com as futuras conseqüências de uma exploração desmedida. Não analisaremos diretamente essa obra, mas sua influência permeia nossa discussão.

consequente, é entre o bom e o mau uso da técnica. Isso depende também dos interesses de quem possui o controle da tecnologia. A técnica possui inúmeras contribuições para a vida humana, mas o que não pode acontecer é que ela se torne mais importante do que a própria vida.

Outro fator que contribui para o valor exagerado que nossa sociedade atribui à razão instrumental advém com Descartes, atravessa a modernidade e ainda está muito presente, a saber, a ideia de que somos razão desengajada, a famosa separação entre corpo e alma⁴. O ser humano se torna assim uma realidade transcendental e pode objetivar o mundo, o sujeito (homem) é o fundamento do mundo e pode dispor dele a seu modo.

Força, determinação, resolução, controle, estas são as qualidades cruciais, um subconjunto das virtudes do guerreiro-aristocrata, mas agora internalizadas. Não são mais empregadas em grandes feitos de valor militar no espaço público, e sim no domínio interior da paixão, pelo pensamento. (FS, p. 203).

Ideia essa que nos autoriza a pensar que tudo é uma questão de cálculo racional e que podemos obter o máximo de vantagens a partir do cálculo feito pelo sujeito racional. Está implícito nesse argumento um ideal de racionalidade, o qual segundo Taylor é também um ideal de liberdade e de pensamento autônomo, na medida em que se afirma a força que possui o indivíduo racional que consegue obter o máximo de vantagens a partir de um cálculo.

A afirmação da vida cotidiana, da vida de trabalho, da vida familiar iniciada nos séculos XVII e XVIII⁵ também tem um peso grande para a consolidação do modelo de razão instrumental que estamos discutindo. Esse modelo estava em busca das condições para uma vida abundante e para a diminuição do sofrimento na vida cotidiana (EA, p. 104), assim não são mais necessárias entidades superiores para nos garantir a abundância. O homem na sua vida ordinária pode produzi-la. Para Taylor, Francis Bacon “propôs um modelo de ciência fixo cujo critério de verdade seria a eficácia instrumental.” (EA, p. 104). Ou seja, diminuir os sofrimentos da humanidade. Para o filósofo canadense, não há aqui apenas uma confiança epistemológica, mas sobretudo uma confiança moral na ciência, pois pode melhorar nossa condição humana.

Portanto, são dois grandes movimentos que possibilitaram à razão instrumental se tornar um ideal moral: a separação corpo e alma ou razão desengajada, e a afirmação da vida cotidiana, ou seja, da vida ordinária. Por isso que a técnica ganhou tanta força e ainda

⁴ Cf. DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

⁵ Para aprofundar essa questão ver a terceira parte da obra *As fontes do self*, intitulada *Afirmção da vida cotidiana*. Nessa parte Taylor busca demonstrar a força que a afirmação da vida cotidiana tem sobre a formação da identidade moderna. (FS, p. 273-369).

continua como dominante. Até mesmo na relação médico-paciente, o paciente é apenas um locus de tratamento científico que possui um problema técnico.

Existe ainda outro elemento que contribui para dar força à razão instrumental, porém menos importante que os dois primeiros. Taylor chama de ética da benevolência prática que afirma que catástrofes naturais não são normais. Criam-se, pois, campanhas mundiais para ajudar pessoas necessitadas. A ajuda a essas pessoas é necessária e louvável. O que é condenado é o modo como tratamos a natureza, cremos que podemos controlá-la, quando na verdade se faz necessário um novo modo de relação entre homem e natureza, se quisermos sobreviver.

Assim, Taylor afirma que o ser humano não entendeu a importância da tecnologia. Se a tivesse entendido, ela seria limitada a uma ética do cuidado.

O que estamos buscando aqui é um enquadramento alternativo da tecnologia. Em vez de vê-la puramente no contexto de uma indústria de controle sempre crescente, na constantemente regressiva fronteira da natureza resistente, temos que entendê-la igualmente no registro moral da ética da benevolência prática, que também é uma das fontes na nossa cultura das quais a razão instrumental adquiriu sua saliente importância para nós. (EA, p. 106).

O que Taylor está dizendo é que a tecnologia tem que estar a serviço de pessoas de “carne e osso”, tornando a ética da benevolência uma atitude ordinária, não apenas em catástrofes. Portanto, é necessário que olhemos para a natureza de outro modo. Além disso, a humanidade chegou a um nível tal que precisa deliberar acerca do papel que a técnica ocupa, se ela pode ser considerada um fim em si mesmo, ou se tem de desempenhar um papel menos importante em nossas vidas. A pergunta é se a tecnologia está a serviço do ser humano ou se o ser humano também se tornará um instrumento da técnica. Verificamos em muitos casos que o ser humano, infelizmente, já é instrumento, principalmente aqueles mais desfavorecidos.

Contudo, ainda podemos reverter essa lógica. Essa é uma luta provavelmente sem fim, afirma Taylor, mas existem caminhos para tornar a técnica meio para o ser humano. A técnica é muito útil ao homem, disso não existem dúvidas. A questão que se coloca é quem está na condução da própria técnica. Um ponto importante destacado por Taylor é que quando temos conhecimento das fontes morais de determinado processo, torna-se mais fácil compreendê-lo e conseqüentemente de superar possíveis enganos. Por isso realizamos uma retomada do processo de consolidação da técnica no Ocidente Moderno.

A razão instrumental nos conduz ao próximo mal-estar da modernidade, a saber, a questão do atomismo político. Esse ponto é nodal, pois superar a primazia da razão

instrumental passa necessariamente pela política, exercício do qual ninguém pode se eximir. Como veremos em seguida, é essencial que valorizemos o exercício político, que passa pelas instituições políticas formais, mas principalmente pela sociedade civil organizada. Para tanto, se faz necessária a superação do atomismo político.

1.3 O ATOMISMO POLÍTICO E A ESFERA PÚBLICA

Existe uma estreita conexão entre o contrato social, especialmente de Hobbes e Locke e o atomismo político. Esse importante elemento nos é lembrado por Ruth Abbey, respeitável comentadora do pensamento tayloriano. Segundo Abbey, Hobbes e Locke dão “prioridade ontológica ao indivíduo” (2000, p. 104). Os indivíduos, para Hobbes e Locke, não obstante as diferenças entre suas teorias podem, livre e racionalmente, escolher e criar um governo. A política é vista como espaço de escolhas pessoais, motivações ou interesses puramente particulares. Para Taylor, os contratualistas estão equivocados ao assumirem que indivíduos que existem fora de uma sociedade podem ser capazes de linguagem e de razão. Assim, pergunta-se Taylor: como esses indivíduos que existem fora de uma sociedade podem alcançar um acordo entre si, visto que não possuem uma linguagem comum? Como essas capacidades humanas somente podem ser alcançadas num contexto social, o pressuposto contratualista se equivoca ao afirmar que os indivíduos viviam em um estado de natureza e, assim, passariam a viver em sociedade, pois para serem capazes de construir um consenso necessitavam da razão e da linguagem e, para isso, deveriam já estar vivendo em sociedade. O que Taylor busca, na interpretação de Abbey, é:

Nesse contexto então, Taylor substitui a primazia do indivíduo pela primazia da comunidade. Isso não é sugerir que indivíduos não importam nessa perspectiva, nem que a identificação do poder das forças sociais que lhes dão forma é equivalente a dizer que todos os indivíduos são totalmente determinados pela sociedade. Mais, o ideal liberal do indivíduo de tomar uma distância crítica dos valores sociais, costumes e tradições é um ponto de vista do comunitarismo, uma posição possível graças a uma cultura que valoriza o condutor e promove o raciocínio crítico e pensamento independente. O interesse de Taylor aqui é chamar atenção para um aspecto fundamental da identidade individual, que vem do fato de pertencer a uma comunidade⁶. (2000, p. 105).

⁶ [Tradução nossa.] “In this context then, Taylor replaces the primacy of the individual with the primacy of community. This is not to suggest that individuals do not matter in his outlook nor that identifying the power of social forces that shape them is tantamount to claiming that all individuals are wholly determined by society. Rather, the liberal ideal of the individual taking a critical distance from her society’s values, customs and traditions is, from the communitarian point of view, a position made possible by a wider culture that values and promotes critical reasoning and independent thinking. Taylor’s concern here is to draw attention to a fundamental aspect of individual identity, which comes from the fact of belonging to a community.”

Até mesmo para um indivíduo ser livre precisa de pertencer a uma comunidade, pois somente ela pode dar as condições de possibilidade para uma existência livre. Essa relação é ainda mais forte quando pensamos nos direitos do indivíduo. Eles só podem ser assegurados por uma comunidade política. Além disso, o fato de pertencer a uma comunidade tem valor fundamental na explicação das normas, às quais obedecemos, ou nos valores que seguimos, ou ainda em nossas práticas cotidianas.

Se minha liberdade depende da filiação a uma comunidade, então preciso afirmar a comunidade antes de afirmar minha liberdade. Taylor está dando primazia à comunidade, não mais ao indivíduo como nos acostumamos a fazer a partir da concepção moderna, sobretudo seguindo os pensadores contratualistas. Só podemos ser indivíduos no interior de uma sociedade.

O atomismo político também é decorrência tanto do individualismo, enquanto egoísmo, como também da razão instrumental que restringe nossas escolhas, na medida em que nos faz buscar a melhor relação custo-benefício, tornando o outro mero meio para meus propósitos particulares. Um exemplo apresentado por Taylor ilustra de maneira clara o que acabamos de dizer: o desenho das cidades modernas torna quase que necessário o uso de automóvel. No Brasil, esse problema é ainda maior, visto que nosso transporte público não atende de maneira adequada as necessidades da população. Esse processo força os indivíduos a utilizarem o carro. O resultado disso pode ser observado diariamente nos problemas de trânsito dos grandes centros urbanos.

O homem contemporâneo tem a sensação de uma perda total da liberdade pela razão instrumental e, além disso, a instância de tomada de decisões não é mais a política, mas a economia movida pelo ideal de maximizar os ganhos na melhor relação custo-benefício. Como a preocupação central dos indivíduos nessa sociedade é o bem-estar pessoal, não existe participação política ativa no sentido de buscar o bem comum. Os indivíduos, mergulhados nessa cultura, preferirão, afirma Taylor, “ficar em casa e desfrutar as satisfações da vida privada, contanto que o governo vigente produza os meios para tais satisfações e os distribua abertamente.” (EA, p. 18). Ora, segundo Tocqueville, tal situação expõe um perigo moderno, o despotismo suave, onde o governo será paterno e assistencialista, mas o povo estará sujeito a um “enorme poder tutelar” tendo a vida regida suavemente pelo governo tutelar. Afirma Tocqueville:

Acima desses (indivíduos) se ergue um poder imenso e tutelar, que se encarrega sozinho de assegurar o proveito e zelar pela sorte deles. É absoluto, detalhado, regular, providente e doce. Ele se pareceria com o poder paterno se, como este, tivesse por objeto preparar os homens para a idade viril: mas, ao contrário, procura tão-somente fixá-los de maneira irreversível na infância: ele gosta de que os cidadãos se regozijem, contanto que não pensem em outra coisa que regozijar-se. [...] Assim, todos os dias ele torna menos útil e mais raro o emprego do livre-

arbítrio: encerra a ação da vontade num espaço menor e desfruta pouco a pouco cada cidadão até mesmo do uso de si. (2000, p.390).

O despotismo suave de Tocqueville não é uma tirania. Pelo contrário, o governo é “moderado e paternalista” e, na maioria dos casos, o regime de governo é a democracia. Na verdade uma falsa democracia, pois o povo não tomará as decisões políticas. O culpado, se pudermos buscar um culpado, nesse caso, não é o governo, mas a falta daquilo que Taylor chama de “uma vigorosa cultura política na qual a participação é valorizada” (EA, p. 19). A participação possui diferentes âmbitos. Pode ser a participação direta no aparelho político burocrático bem como a participação nas organizações da sociedade civil, como sindicatos e associações. Todo esse processo acaba desmotivando o cidadão a participar da política, pois:

Uma vez que a participação diminuiu, que as associações periféricas que eram seus veículos murcham, o cidadão individual é abandonado sozinho perante um estado burocrático vasto e se sente, corretamente, impotente. Isso desmotiva o cidadão ainda mais, e o ciclo vicioso do despotismo suave está posto. (EA, p. 19).

A solução para sair desse despotismo suave é uma forte participação política dos cidadãos em prol do bem de todos. É preciso diminuir a sensação de impotência gerada pela ínfima participação através da recuperação das associações, das lutas comuns, dos sindicatos a fim de que o indivíduo não se sinta sozinho nessa luta. Trata-se daquilo que o próprio Taylor chama do resgate da sociedade civil. Com uma sociedade civil organizada, o poder político passa a ter uma entidade forte que fiscaliza suas ações. Logo, tem que deixar de ser arbitrário e governar com base nas decisões da própria sociedade civil, visto que em sociedades democráticas o povo é soberano. A grande dificuldade consiste em trazer as pessoas para o debate político, para que as decisões tomadas levem realmente em conta as necessidades e os argumentos de todos os indivíduos.

Outra instância que diminui a liberdade é o mercado. Com a queda das sociedades comunistas ficou ainda mais evidente que uma sociedade industrial não vive sem mecanismos de mercado. Esses mecanismos são, de alguma forma, indispensáveis para o seu bom funcionamento. Contudo, com as recentes crises parece que o homem se deu conta de que estabilidade e eficiência econômica não poderiam sobreviver sem um Estado presente e atuante na economia, mesmo que nesses últimos anos o Estado só tenha ficado com o ônus do mercado. Além disso, Taylor se pergunta se a liberdade pode sobreviver na “selva competitiva” do mercado sem a participação do Estado, pois essa selvagem competição gera desigualdades e explorações sem medida.

O que se faz necessário, como no caso da técnica, é definirmos qual é o papel e qual é a função do mercado. Uma vez que não há a possibilidade de abolirmos o mercado, o que podemos fazer é restringir sua força. O que pode ajudar nesse processo são as iniciativas democráticas por parte de toda a sociedade, não apenas do aparato político institucionalizado. O que tem de ser harmonizado na relação do Estado com o mercado são alguns pontos em que um pode interferir no bom andamento do outro, como afirma Taylor:

A eficiência do mercado pode ser atenuada pelas provisões coletivas através do estado de bem-estar social; o planejamento efetivo estatal pode pôr em risco direitos individuais; as operações conjuntas de Estado e mercado podem ameaçar o controle democrático. (EA, p. 111).

A preocupação é exatamente com essas ações conjuntas entre Estado e mercado que podem vir a restringir as manifestações democráticas, no sentido do que já afirmamos. O Estado burocratizado acomoda os indivíduos e o mercado explora e marginaliza quem não toma parte na melhor relação custo-benefício. Taylor interpreta o despotismo suave de Tocqueville não como um perigo real de despotismo, mas como um perigo eminente de fragmentação política, ou seja, que cada um busque exclusivamente seus próprios interesses e com isso se perca a capacidade de nos darmos propósitos comuns, lutas comuns, onde todos participam e buscam o melhor para a comunidade.

As pessoas perdem o sentimento de ligação a um todo maior. Até podem estar ligadas a outras pessoas, mas em pequenos grupos como a família, a religião e uma minoria étnica. Diante desse quadro, é difícil fazer com que as pessoas se juntem por causas comuns. Dito de outro modo, elas estarão preocupadas apenas com seus interesses particulares que, na maioria dos casos, são até mesmo vulgares e sem sentido. Parece que levar adiante um projeto comum é utopia de pessoas ingênuas (EA, p. 112), fazendo com que as pessoas desistam de buscar tais propósitos comuns, tão necessários para o bom funcionamento de uma sociedade democrática. É gerada, então, uma sociedade fragmentada:

Uma sociedade fragmentada é aquela cujos membros acham cada vez mais difícil identificar-se com sua sociedade política como uma comunidade. Essa falta de identificação pode refletir uma perspectiva atomista, na qual as pessoas acabam enxergando a sociedade como puramente instrumental. Contudo, ela também ajuda a arraigar o atomismo, pois a ausência de ação efetiva comum lança as pessoas de volta a elas mesmas. (EA, p. 116).

Taylor chama a esse processo de círculo vicioso, pois cada ação arbitrária desencadeia outra. No fim o desânimo e a falta de perspectiva fazem com que se abandonem as causas

comuns. Porém, podemos reverter esse círculo vicioso. Se olharmos para a sociedade, perceberemos que ainda permanece pelo menos um ideal compartilhado, a saber, a sociedade está organizada para defender os direitos dos cidadãos. Uma sociedade em que as pessoas ao menos lutam por seus direitos não é uma sociedade em que reina absoluto o despotismo suave.

O círculo vicioso é fortalecido pela fragmentação política, na medida em que as pessoas são levadas a abandonarem a sociedade e a fecharem-se em si mesmas. O liberalismo processual que prega a neutralidade tem ajudado nesse processo, pois estimula cada indivíduo a formular sua própria noção de vida boa, independente da comunidade política. Todo esse percurso gera um sentimento de impotência política, pois cada um se sente sozinho na sua busca. Os espaços comuns são cada vez mais postos de lado. Enfraquecem-se as associações, os sindicatos, as comunidades. Resta ao indivíduo uma luta solitária.

Para enfrentar um círculo vicioso é necessário um círculo virtuoso. Não há uma resposta pronta para o que fazer, por onde caminhar. Um círculo virtuoso é formado por pequenas ações comuns bem-sucedidas que podem influenciar outras que vão fortalecendo e revigorando a identificação dos indivíduos com a comunidade política. O importante é fazer com que os indivíduos se identifiquem com a comunidade política, que ocupem os espaços da sociedade civil. Enfim, que sejam protagonistas do processo político.

A fim de diminuir o sentimento de impotência perante a máquina política, Taylor propõe a descentralização do poder, ou seja, a divisão do poder em camadas menores, mais próximas às pessoas. Um argumento a favor da descentralização é que as pessoas não se ligam a projetos comuns mais abrangentes, mas se ligam a agrupamentos parciais como uma comunidade étnica, adeptos de uma ideologia ou de uma religião. Esse é um aspecto um tanto negativo da sociedade contemporânea, mas que mostra a necessidade de descentralizar o poder. A proposta de Taylor passa por uma federação central, mas não unitária, como afirma:

[...] estou sugerindo aqui uma multiplicidade de esferas públicas aninhadas no interior de outras. Há uma arena central de debate sobre a política nacional, mas que não é análogo na esfera pública de um Estado unitário, mas antes de um governo central numa federação. Em segundo, a fronteira entre o sistema político e a esfera pública tem de ser relaxada. Algumas das mais eficazes esferas públicas aninhadas são na verdade partidos políticos e movimentos de defesa que operam na zona cinzenta entre os dois. (AF, p. 297).

O fortalecimento democrático é fruto da descentralização, pois o Estado estará mais próximo das pessoas, tomando em consideração as necessidades de todos. A organização política descentralizada valoriza a diversidade presente em uma nação e torna possível que

minorias possam sobreviver e levar adiante as suas tradições. A grande questão que aqui se coloca é como realizar esse processo em grandes metrópoles, como fazer com essas imensas multidões tenham algo em comum? É um processo difícil, mas que pode ser concretizado a partir de pequenas ações que fortaleçam os laços entre os cidadãos. A descentralização não passa somente pela máquina pública institucional, mas também pela esfera pública, ou seja, movimentos sociais, sindicatos, associações. Isso permite que esses dois campos estejam em contínuo debate, possibilitando que as pessoas circulem de um lado para o outro e vice-versa.

A preocupação central de Taylor na questão política é o combate ao atomismo e à instrumentalização. Esses dois males estão cada vez mais arraigados em virtude do círculo vicioso que está posto. Temos um grande desafio: fazer com que as pessoas participem da vida política a partir dos mais variados meios, sejam eles institucionais ou não. Existem muitos espaços que precisam ser ocupados, a fim de que possamos reverter o círculo vicioso. Isso passa também pelo enquadramento da tecnologia e do mercado, duas ferramentas indispensáveis para o andamento da sociedade capitalista, mas que não podem estar acima das pessoas, portanto, devem estar a serviço do ser humano.

Diante do exposto, acreditamos que a filosofia também precisa discutir e problematizar as questões políticas de uma sociedade. Esse também é o esforço de Taylor em sua obra. Desse modo, a seguir, apresentaremos o conceito tayloriano de esfera pública⁷ no intuito de tentar compreender os movimentos que têm acontecido no Brasil a partir, especialmente, de junho de 2013. Além disso, buscaremos nesse tópico fazer uma crítica ao modo como Taylor compreende a ação política dos indivíduos, tomando o caso brasileiro justamente como uma tentativa de ação política não atomista.

O conceito de esfera pública, que acima aludimos e que agora explicitaremos, ajuda-nos a entender como no interior de uma sociedade democrática as pessoas podem expressar suas opiniões, e dentro do possível, construir certa unidade de pensamento. No caso brasileiro, vimos que o movimento começou de forma heterogênea, mas que conseguiu construir algumas demandas que se tornaram gerais, ou seja, toda a população brasileira estava engajada na luta por direitos que são considerados imprescindíveis para o bom funcionamento da sociedade brasileira.

⁷ Charles Taylor não é o primeiro a tratar da esfera pública, antes temos grandes filósofos como Kant e Habermas. Contudo, por uma questão de coerência e de delimitação do trabalho apresentamos somente o que Taylor compreende por esfera pública.

A esfera pública é um espaço comum de discussão que pode assumir inúmeras formas, mas que busca congrega todos os cidadãos em torno de um mesmo debate. Taylor a conceitua dessa forma:

[...] um espaço comum em que os membros da sociedade se congregam, por meio de uma variedade de meios (impressos, eletrônicos), bem como em encontros diretos, para discutir questões de interesse comum – para assim poder ser capazes de formar uma idéia comum sobre essas questões. Digo um ‘espaço comum’ porque, embora os meios sejam múltiplos, o mesmo ocorrendo com os intercâmbios que neles ocorrem, se julga que estes estão em princípio intercomunicando-se. (AF, p. 277).

Os cidadãos podem se congrega das mais diversas formas. No Brasil, as formas mais eficientes de congregação foram as redes sociais, especialmente o *facebook*. Contudo, o que mais chama atenção foi a quantidade de pessoas que foram às ruas no intuito de reivindicar melhorias nas áreas, sobretudo, da saúde, mobilidade urbana e educação. O movimento de construção da esfera pública começa com a manifestação individual dos cidadãos e se completa com a construção de objetivos comuns a fim de melhorar o andamento da sociedade.

São duas as funções primordiais de uma esfera pública: (i) garantir a liberdade de opinião tanto individual, quanto coletiva e (ii) controlar a ação do governo. (AF, p. 277). A esfera pública tem uma função de muita importância para a sociedade e, por isso, Taylor se preocupa com a possível manipulação que ela possa sofrer, especialmente dos meios de comunicação. Essa é uma preocupação central no Brasil muito discutida nas recentes manifestações. É difícil precisar até que ponto a esfera pública brasileira é manipulada, mas nas manifestações foi possível perceber uma enorme crítica a grande mídia o que indica, *grosso modo*, uma tentativa de pensar livremente.

Outra característica importante da esfera pública é a sua metatopicalidade, ou seja, ela transcende um único espaço. Taylor chama qualquer reunião de duas ou mais pessoas em torno de algum objetivo comum de espaço tópico. Como a esfera pública não se restringe a um único espaço, ela é metatópica. A mesma discussão pode acontecer em um debate hoje, estar no jornal de amanhã, na manifestação do dia posterior, no Congresso Nacional da semana subsequente e assim por diante. O importante é que o resultado de todos esses debates tenha, primeiro, a participação de todos e, segundo, o engajamento de todos no intuito de decidir e executar as questões importantes de uma sociedade.

Se todos os cidadãos participarem da discussão na esfera pública, o resultado do debate alcança credibilidade e pressiona o governo a tomar em consideração o que a esfera

pública vem debatendo e considerando importante. Percebemos que, ao menos, de forma embrionária, o governo brasileiro escutou a voz das ruas e está executando algumas das demandas do povo. Exemplos dessas ações de mudança são a diminuição das passagens dos ônibus em uma quantidade expressiva de municípios e o Pacto⁸ apresentado pelo governo federal durante as manifestações.

Para que o debate seja livre a esfera pública tem que estar desvinculada do governo e de qualquer instância de poder, visto que existe também como uma forma de supervisionar e controlar a ação do poder político. O desafio da esfera pública é construir um debate racional extrapolítico que se estenda a todos os membros de uma sociedade. Como uma de suas atribuições é fiscalizar o trabalho do governo, a esfera pública não pode estar presa a partidos políticos ou empenhada em necessidades puramente individuais, mas tem que se preocupar exclusivamente com o bem comum. Há um grande desafio posto, mas que se configura como possível, como observamos no Brasil, ainda que de modo incipiente.

Não existem critérios objetivos para analisar se uma decisão realmente foi discutida a tal ponto de ser avaliada como a melhor para a sociedade. Em grandes sociedades democráticas de massa a esfera pública é necessária para que ao menos as questões importantes de determinada sociedade sejam discutidas e analisadas por todos. Isso só é possível, para Taylor, quando os indivíduos estiverem inseridos e possuírem um sentido de pertença a uma comunidade, ou seja, mesmo que suas decisões não sejam atendidas sabem que estão sendo valorizados também a partir das exigências que a maioria avaliou como melhores.

Uma das formas mais eficazes de garantir a participação de todos os cidadãos no interior de uma esfera pública é a sua descentralização do poder político. O debate se inicia em pequenos grupos, movimentos sociais, sociedades menores até alcançar o nível nacional. Quando a discussão estiver em nível nacional já terá passado por todas as instâncias da sociedade. Tendo tomado em consideração todas as opiniões tentar-se-á construir uma unidade, ou seja, executar o que a sociedade toda decidiu como o melhor a ser feito. Taylor sugere que exista uma multiplicidade de esferas públicas aninhadas na tentativa de ouvir e discutir todas as demandas das mais diversas camadas de uma sociedade.

⁸ <http://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2013-06-24/a-governadores-e-prefeitos-dilma-propoe-cinco-pactos-em-favor-do-brasil.html>. Acessado em: 18/11/2013.
<http://www.oriobranco.net/politica/32273-dilma-propoe-acinco-pactos-em-favor-do-brasil-em-resposta-aos-protestos.html>. Acessado em 18/11/2013.

Todo esse processo abre caminho para que se abram as fronteiras entre a esfera pública e as instâncias governamentais. As duas esferas continuam separadas, cada qual na sua função, contudo o debate entre essas esferas é intensificado. A discussão entre a esfera pública e o governo é positiva, no sentido de que ambas as esferas estão em busca da construção do bem comum. A aproximação torna mais eficaz a ação do governo, pois esse está mais próximo do povo e consegue perceber e executar com mais rapidez e exatidão as demandas da população como um todo.

Taylor chama atenção para um perigo que sofre a esfera pública: uma possível fragmentação política. Nesse sentido, podemos considerar que existem no Brasil muitos movimentos políticos que estão lutando por melhorias nas sociedades. Muitos sindicatos e associações ainda mantêm certa força para congregar indivíduos em uma luta comum. A fragmentação política existe, dificulta a construção de lutas comuns, mas não as impede. Não podemos nos esquecer de que Taylor fala a partir do Hemisfério Norte. Nossa crítica fala a partir dos recentes fatos que aconteceram no Brasil⁹.

O perigo da fragmentação advém daquilo que acima chamamos, com Tocqueville, de despotismo suave. O Estado cuida dos interesses particulares e acomoda os cidadãos em suas lutas individuais. Não existe mais a necessidade de se lutar por projetos comuns, visto que as pessoas podem, de forma legal, alcançar seus objetivos particulares. O despotismo suave é rejeitado por Taylor devido aos protestos, ataques aos governos e outras livres iniciativas. Contudo, Taylor compreende que essas iniciativas não são projetos comuns, discutidos na esfera pública, mas apenas manifestações de interesses particulares.

O único interesse comum que permanece, para Taylor, é o de que a sociedade está organizada para garantir e defender direitos. Portanto, todas as iniciativas de protesto e ataques ao governo são na verdade tentativas de garantir direitos que em última instância são individuais. Essa não é a realidade de junho de 2013 no Brasil, em certo sentido. Isso não significa que o caso brasileiro seja um modelo de esfera pública, mas ao menos se constitui como uma tentativa de debate e construção de projetos comuns.

⁹ <http://www.ihu.unisinos.br/eventos/agenda/321->. O próprio Taylor quando esteve na Universidade do Vale do Rio dos Sinos em 2013 afirmou que suas discussões têm abrangência mundial, mas partem da realidade do Hemisfério Norte. O Colóquio com Charles Taylor aconteceu nos dias 24, 25, 26 e 29 de abril de 2013 na Universidade do Vale do Rio dos Sinos e teve como principais temas a secularidade e o debate entre liberais e comunitaristas.

As manifestações brasileiras tinham como principais reivindicações os direitos básicos, como saúde e educação. Entretanto, há, ainda que de forma elementar, uma tentativa de construir um país mais justo, mais igualitário no qual também a corrupção deixe de existir. Essas são metas comuns que não podem ser atendidas através da garantia de direitos individuais, mas que requerem um esforço conjunto de toda sociedade brasileira no intuito de tornar o Brasil um país melhor para todos.

Esse fato nos autoriza afirmar que a análise tayloriana não é suficiente para a realidade brasileira. Ainda que o próprio Taylor afirme que a saída para a fragmentação política seja uma forte cultura política onde a participação seja valorizada, o filósofo canadense não vê em nenhuma manifestação a capacidade de começar a reverter o quadro de fragmentação política que se apresenta. Não estamos afirmando que a situação brasileira seja parâmetro para outros lugares e que seja a solução para a fragmentação, mas que se constitui como uma tentativa de superação da fragmentação e construção ao menos de alguns propósitos comuns.

Estamos afirmando que o movimento brasileiro é, ainda que de forma incipiente, o processo de construção de uma esfera pública capaz de discutir e apresentar questões comuns a toda sociedade brasileira. Como o processo ainda está em construção não conhecemos todos os resultados e não sabemos se o movimento se consolidará como uma esfera pública contínua e atuante. Porém, o que vimos até agora foi uma intensa discussão sobre o que é necessário fazer para o Brasil como um todo melhorar. Existem muitas reivindicações que são individuais, mas o processo como um todo está pedindo um país melhor no âmbito econômico, político e até mesmo moral.

Portanto, o conceito tayloriano de esfera pública nos ajuda a compreender os fenômenos que aconteceram no Brasil. Muitas discussões estão acontecendo, muitos grupos estão se organizando, muitas associações e sindicatos estão se revitalizando, os partidos políticos percebem a necessidade de se reorganizarem, enfim a esfera pública brasileira está atuante na tentativa de construir propósitos comuns para o Brasil. Assim, o quadro de fragmentação política não é tão intenso como nos apresenta Taylor. O Brasil é um exemplo de que a proposta de Taylor para superar a fragmentação política – recuperar associações e sindicatos, fortalecer os laços comunitários, organizar grupos de discussão e construção de ideias e descentralizar a discussão na esfera pública– já está acontecendo e não é apenas uma ideia que pode ser aplicada.

1.4 UMA ERA SECULAR

Estamos fazendo, ainda que de modo “esquemático”, uma leitura dos mal-estares da modernidade. Expressão utilizada pelo próprio Taylor para dizer que não fez uma leitura que esgotou todos os elementos da modernidade, mas ofereceu algumas pistas de leitura. Da mesma forma não temos a ambição de esgotar esse tema, mas mostrar como esses males desviaram o que Taylor chama de ideal de autenticidade. O que vem a ser esse ideal será assunto do nosso próximo capítulo, por ora trataremos da secularidade que não se constitui propriamente em um mal moderno, mas possui relação estreita com os três mal-estares que acabamos de descrever.

Antes precisamos entender qual é o sentido que o filósofo canadense atribui à secularidade (ES, p.15). Ele apresenta três facetas da secularidade: a primeira é a separação entre Igreja e Estado, ou seja, a retirada da religião do campo político, a segunda é o abandono de convicções e práticas religiosas por parte das pessoas que deixam de frequentar a igreja e se afastam de Deus, a terceira, e para Taylor mais decisiva forma de secularidade, é a que entende a fé como uma entre muitas opções que se colocam às pessoas. O caminho percorrido pelo filósofo na obra *Uma era secular* (ES) busca traçar a mudança “que nos leva de uma sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus para uma na qual a fé, até mesmo para o crente mais devoto, representa apenas uma possibilidade humana entre outras” (ES, p 15). Nessa extensa obra Taylor faz uma leitura do moderno processo de secularização e de como a fé em Deus passou de algo impossível de ser negada para uma entre tantas opções. Nosso objetivo aqui não é apresentar estritamente o conceito de secularidade, mas como o próprio conceito tem relação com os mal-estares que descrevemos acima. Julgamos, pois, prudente apresentar as três facetas da secularidade.

Uma questão comumente colocada ao se tratar de secularidade e importante para nós é a busca por plenitude (ES, p.23). Por plenitude entende-se aqui a busca que todos realizamos por uma vida bem vivida, de realização de nossos anseios, mas, mais do que isso, de encontrar algo que nos faça dizer que vale a pena fazer o que fazemos. Se nos reportarmos à Idade Média não teremos dificuldade de ver que a plenitude era encontrada em Deus. Com o processo moderno de secularização nos foram dados inúmeros modos de alcançar a plenitude e talvez o mais atrativo deles seja o de buscar a plenitude dentro de cada um de nós.

Passamos de uma concepção de mundo em que o lugar da plenitude era fora do ser humano, ou seja, algo que transcendesse o humano, para uma forte interiorização da busca de plenitude. Santo Agostinho¹⁰ foi o primeiro a interiorizar a busca por plenitude, porém na perspectiva de que o interior nos conduz a Deus, portanto ainda existe um transcendente

¹⁰ “Vós, porém, éreis mais íntimo que o meu próprio íntimo e mais sublime que o ápice do meu ser!”. (Confissões, III, VI, 11.).

mesmo que o encontremos em nosso interior. Em se tratando de Agostinho, percebe-se claramente que o caminho para buscar Deus não é outro senão o caminho para o interior de si mesmo. Eis como se expressa a esse respeito Taylor:

A virada de Agostinho para o *self* foi uma virada para a reflexão radical, e foi isso que tornou a linguagem da interioridade irresistível. A luz interior é aquela que brilha em nossa presença para nós; é aquela inseparável do fato de sermos criaturas com um ponto de vista de primeira pessoa. O que a diferencia da luz exterior é exatamente o que torna a imagem da interioridade tão fascinante: ela ilumina aquele espaço onde estou presente para mim. (FS, 174).

Na modernidade, entretanto, surge o que Taylor chama de humanismo exclusivo, onde a busca de plenitude localiza-se puramente no humano. Basta que busquemos em nós mesmos os aspectos que fornecem sentido forte à nossa existência. Nesse sentido, Agostinho deu um passo importante na interiorização da busca por plenitude, mas ainda não é um passo decisivo em direção ao humanismo exclusivo. O passo decisivo foi dado por Descartes e Locke como ficará evidente em seguida.

Antes é necessário retomarmos o que Taylor compreende por secularidade. Um grande cuidado louvável do filósofo canadense é que sempre busca compreender os fenômenos de modo amplo, buscando elementos positivos e negativos do processo em análise. A secularização ajudou na rejeição às ordens hierárquicas inspiradas no poder de Deus que seria passado a alguns homens em particular, não a todos¹¹. Essa ordem era refletida no interior da Igreja e apoiada por ela. Nesse sentido, o processo de secularização ajudou a derrubar essa prática social. Além disso, a era secular dá muito valor à vida cotidiana, especialmente do trabalho e da família, o que impulsionou a busca da paz e do benefício mútuo. Ou seja, como todas as atividades são valorizadas, ninguém está em grau superior, todos possuem seu valor. O melhor caminho é o do benefício mútuo e da paz, para a qual todos podem contribuir (2012, p. 54).

Porém, a valorização da vida ordinária do trabalho e da família, principalmente entre os protestantes valorizou em demasia a dimensão econômica. O puritanismo afirmava que os escolhidos prosperavam na vida, logo, os homens tinham que a todo custo acumular fortunas para terem a certeza da predestinação. Afirma Weber:

Querer ser pobre, costumava-se argumentar, era o mesmo que querer ser um doente, seria condenável na categoria de santificação pelas obras, nocivo portanto à glória de Deus. E, ainda por cima, quem pede esmola estando apto ao trabalho não só comete

¹¹ Cf. *I Tratado sobre o Governo Civil*, onde Locke escreve um Tratado contrapondo-se, especialmente a Robert Filmer que afirmava o poder paterno, ou seja, o poder passado de pai para filho arbitrariamente.

o pecado da preguiça, com também afronta o amor ao próximo, diz a palavra do apóstolo. (2004, p.148).

O efeito gerado por esse processo é o distanciamento da religião e uma busca desenfreada pelo lucro. Há uma relação muito estreita desse processo com o que descrevemos acima como sendo a primazia da razão instrumental. O que importa é a melhor relação custo-benefício. O valor dado à vida cotidiana surge principalmente com a Reforma Protestante, e é também uma das grandes molas propulsoras da secularidade, pois a partir desse momento todas as atividades ordinárias possuem o mesmo valor.

Nesse ponto poderíamos adentrar em uma das teses principais defendidas por Taylor ao falar sobre secularidade. Como este não é nosso objetivo, iremos apresentá-la de acordo com a necessidade do nosso trabalho, visto que tal tese possui grande importância no conjunto do pensamento de Taylor. A tese é de que a Reforma Protestante é a que inaugura a secularidade, pois é “a história da abolição do *cosmos* encantado e da criação final de uma alternativa humanista para a fé.” (ES, p. 101). A Reforma tem papel central, pois deu valor à vida cotidiana e buscou aproximar Deus da vida das pessoas, mas seu efeito foi contrário, isto é, afastou as pessoas de Deus. Existem muitos outros elementos envolvidos nessa questão para além da Reforma Protestante que contribuíram para a secularização.

Tendo em vista a importância que ocupam no pensamento tayloriano sobre a secularidade, vamos apresentar os dois argumentos que podem sustentar a tese evocada acima, a saber, de que a Reforma Protestante inaugura a secularidade. O primeiro argumento é o de que a Reforma Protestante foi a impulsionadora do desencantamento do mundo; o segundo é que abriu espaço para o humanismo exclusivo. O desencantamento permitiu a racionalização do mundo e conseqüentemente o abandono das explicações religiosas. O segundo elemento do processo iniciado pela Reforma é o humanismo exclusivo. Esse permitiu o abandono da ordem religiosa como detentora de sentido, pois o sentido encontra-se no próprio ser humano. Portanto, um humanismo puramente autossuficiente é uma opção que se coloca a todos os seres humanos com muita força e atração. Não estamos aqui condenando essa forma de encarar a existência, pois trouxe consigo muitos avanços, tais como a autonomia e a liberdade, porém, dentro dessa visão corremos o risco de um auto-fechamento sem precedentes, levando-nos ao que chamamos acima de individualismo enquanto egoísmo. Assim se expressa Taylor:

Uma Era Secular é aquela na qual o eclipse de todas as metas que vão além do florescimento humano se torna concebível, ou melhor, enquadra-se na variedade de uma vida imaginável de multidões de pessoas. Essa é a ligação crucial entre a secularidade e um humanismo autossuficiente. (ES, p. 34).

O florescimento humano é exatamente a busca de plenitude em nós mesmos, que vínhamos afirmando. O perigo disso é que o indivíduo se feche a tudo o que transcende o seu *self*, não somente a Deus, mas às demandas sociais, políticas, ecológicas que estão ao nosso redor. Não estamos afirmando que há aqui uma relação causa-efeito necessária, mas que há um perigo na era secular, a saber, abandonar totalmente as relações que transcendam o *self*. Existem inúmeras pessoas que vivem a fundo a secularidade, ou seja, vivem sem um transcendente no sentido religioso, mas estão engajadas em lutas sociais. Essas pessoas encontram sua plenitude para além de si mesmas, não estão fechadas em si mesmas, isto é, estão atentas às demandas que transcendem o *self*.

Esse rumar para dentro ocorreu primeiro com Agostinho, pois esse afirmava que o caminho que leva do inferior para o superior está em nosso interior, uma vez que é lá que está nossa alma que pode nos conduzir a Deus. Virar-se para si mesmo com um *self* é essencial para que possamos acessar um estado superior, visto que segundo Agostinho ao voltarmos-nos para dentro estamos nos voltando para Deus. Como o caminho interior nos leva para cima, para Deus, a verdade não está no interior de cada um, mas em Deus, o caminho a ser tomado é do exterior para o interior e desse para o superior. Temos em Agostinho, o primeiro pensador a fazer o caminho para o interior, porém de um modo diferente do que ocorreu na modernidade, principalmente a partir de Descartes e Locke, que abriram espaço para um humanismo exclusivo, elemento impensado por Agostinho. (FS, p.232).

Descartes introduz na interioridade agostiniana um novo elemento, a saber, em nosso interior encontramos as nossas fontes morais. A separação alma e corpo permite uma objetivação do corpo. A alma precisa apoiar-se no corpo, mas, ao mesmo tempo, libertar-se dele. Além disso, há em Descartes uma estreita ligação entre conhecimento e controle. Compreender o corpo e o mundo como instrumentos permite que se possa conhecê-los com precisão. Com a objetivação do corpo, do mundo e até mesmo das paixões, as nossas fontes morais não podem mais estar no exterior, tem de ser buscadas na própria razão. “Força, determinação, controle, estas são as qualidades cruciais, um subconjunto das virtudes do guerreiro-aristocrata, mas agora internalizadas”. (FS, p. 203). Quem controla todas essas qualidades é o pensamento, pois todas se encontram em nosso interior. Agora a busca em nosso interior não nos leva mais a Deus, mas ao nosso eu, adquirimos, assim, uma autopresença que parecia não existir.

Após Descartes, especialmente com Locke, o modo de pensar objetivado do sujeito racional tornou-se familiar, tornando-se o que Taylor chama de “*self* pontual”. (FS, p. 209). O sujeito se coloca como se estivesse fora do mundo a observá-lo e pode também observar-se a si mesmo, ou seja, tornar-se objeto de si mesmo. E esse voltar-se a si mesmo só é possível em primeira pessoa, é o *self* que analisa a si mesmo.

A partir desses pensadores e com o fenômeno chamado por Weber de desencantamento do mundo, um dos frutos da Reforma Protestante, perdeu-se a noção de que o cosmos é um todo organizado que possui sentido por si mesmo. O mundo se torna apenas um mundo natural governado por leis naturais. Assim, é preciso encontrar algo que compense o sentido perdido com o mundo e, visto que Deus também não é mais quem garante esse sentido, faz-se necessário encontrar outro elemento aglutinador de sentido. O alento foi encontrado num humanismo exclusivo, ou seja, dentro do próprio homem. Isso não significa que não existem mais pessoas que buscam esse sentido em Deus, ou num cosmos ordenado, ao contrário, muitos ainda buscam nesses caminhos. O que estamos afirmando é que, na modernidade, ganha força maior o caminho de interiorização. Existem inúmeros caminhos a serem seguidos; as opções estão à disposição das pessoas.

Outro perigo desse processo, além do fechamento, é o de que podemos chegar num determinado momento e sentirmos que o caminho que escolhemos não é convincente, que, portanto, não fornece o sentido que estávamos buscando. O desencadeamento ocorre de muitas maneiras, mas o que comumente acontece é desencadeamento por acontecimentos naturais que nos afetam, como uma doença ou um acidente. É, nesses momentos, que a pergunta pelo sentido da vida brota de maneira mais forte. Isso nos obriga a repensarmos nosso modo de vida, aquilo que preenche de sentido nossa existência. Nesses momentos as pessoas reagem diferentemente a tais situações, mas é difícil escapar desses questionamentos. Porém, nem todos precisam de situações extremas para fazer essas perguntas. Bastam pequenos acontecimentos e para alguns isso faz parte de uma busca diária, não desencadeada por nenhum acontecimento imprevisto.

Em toda a história humana os homens sempre buscaram dar sentido ao que faziam e a suas vidas. O que ocorre na modernidade é que existem inúmeras respostas que se tornaram plausíveis e que anteriormente nem eram consideradas, mas a busca de sentido ainda está presente. Nesse sentido afirma Taylor:

Portanto, a necessidade de sentido pode ser preenchida por uma recuperação da transcendência, mas podemos também tentar definir a 'única coisa indispensável' em termos puramente imanentes, digamos, no projeto de criação de um novo mundo de justiça e prosperidade. E, do mesmo modo, sem apelo à religião, podemos buscar conferir ressonância ao cotidiano, à natureza e às coisas ao nosso redor, ao convocar nossa própria percepção profunda. (ES, p. 369).

Uma das respostas apresentadas pela modernidade, principalmente com Rousseau, toma a natureza como uma fonte profunda em nós, capaz de dar respostas morais aos acontecimentos e às coisas. Nesse sentido, existe como que uma voz no nosso interior capaz de discernir o certo e o errado. Mas essa profundidade não está vinculada somente ao interior

do homem. Para ela ter força precisa estar ligada a demandas exteriores, sejam demandas da natureza ou de outro ser humano. Portanto, não há um enclausuramento no *self*, ou o que podemos chamar também de eu protegido (*buffered self*).

Há outro fator que decorre disso. A vivência religiosa se tornou estritamente pessoal, a única exigência feita é “deixam cada pessoa seguir seu próprio caminho de inspiração espiritual.” (ES, p. 574). Só é verdadeiro o que parecer verdadeiro a alguém em particular. A religião não é mais partilhada, vivenciada em comunidade. Torna-se algo pessoal.

A partir do que dissemos sobre secularidade, não concluímos que o melhor caminho seja uma volta à religião tradicional, tampouco um abandono completo da mesma. O que estamos sugerindo é que o processo de secularidade, tal como ocorreu no Ocidente, em especial no norte do Ocidente, abriu espaço para a consolidação dos mal-estares modernos que acima descrevemos. Não é a causa única como também vimos acima, mas tem papel crucial no desenvolvimento desse processo. Aqui é preciso entender o que com Taylor estamos afirmando ser a secularização. Não é somente a retirada de Deus, mas a retirada do transcendente da vida humana. O humanismo exclusivo passou a ser o caminho mais atraente para a satisfação da incessante questão sobre o sentido da vida. Ele pode sim dar sentido à existência, mas corre um grande perigo, fechar o homem em si mesmo. Consequentemente dando força ao individualismo, à razão instrumental e ao atomismo político, os males da modernidade. O que vimos na modernidade é que o humanismo exclusivo deu margem a esse fechamento, talvez porque não conseguimos entender a profundidade do próprio humanismo, vendo-o como que preso ao *self*.

Portanto, o processo de secularização moderno abriu espaço para o fechamento do homem em si mesmo, através do humanismo exclusivo indiferente às demandas sociais, políticas, econômicas e religiosas. O que sugerimos também é que o humanismo exclusivo não foi bem entendido, gerando assim esse fechamento egoísta, pois este buscava dar sentido à vida humana através do próprio homem, de sua interioridade, mas sem esquecer as demandas transcendentais necessárias a uma vida humana bem vivida. O problema maior não é a simples retirada de Deus da vida ou da sociedade, mas a retirada de tudo aquilo que está para além do eu e que pode dar plenitude e sentido à existência humana.

Apresentamos o conceito tayloriano de secularidade para evidenciarmos a ligação existente entre o processo de secularização e a cultura da autenticidade. Não significa que exista uma relação de determinação de uma sobre a outra, mas que existem muitos elementos comuns tanto à secularidade como à cultura da autenticidade. Esse processo permite que agora possamos apresentar o ideal de autenticidade e o que ele pode contribuir com para a cultura da autenticidade e também para a discussão em torno da secularidade.

II O IDEAL DE AUTENTICIDADE

No capítulo anterior procuramos, a partir de Taylor, compreender os *mal-estares* da modernidade que, como dissemos, desviam-nos do ideal de autenticidade. Nosso esforço agora é de apresentar o ideal de autenticidade, sua origem histórica e o que ele pode contribuir com a própria modernidade. O ideal de autenticidade só pode ser compreendido a partir da apresentação do esquema tayloriano da modernidade. Por isso, no capítulo primeiro, apresentamos o panorama da modernidade, a fim de edificar as bases para a compreensão do ideal de autenticidade.

Subjacente aos desvios apresentados no capítulo anterior há, segundo Taylor, “um ideal moral poderoso em trabalho aqui”. (EA, p. 25). O ideal que perpassa a modernidade é o de ser fiel a si mesmo, chamado de autenticidade, primeiro por Trilling (1972). “Ser fiel a si mesmo” é um modo de autorrealização, porém não egoisticamente. O ideal, por sua vez, exige a relação e o reconhecimento do outro. Muitos elementos tornaram esse ideal obscuro e até mesmo considerado como um desejo não moral, como afirma o próprio Taylor:

O resultado de tudo isso foi o aumento da escuridão acerca do ideal moral da autenticidade. Críticos da cultura contemporânea tendem a menosprezá-lo como um ideal, até mesmo confundindo-o com um desejo não moral de fazer o que se quer sem interferência. Os defensores dessa cultura são forçados à desarticulação a esse respeito pela própria perspectiva. A força geral do subjetivismo no nosso mundo filosófico e o poder do liberalismo neutro intensificam a sensação de que esses problemas não podem e não devem ser discutidos. E então, para completar, as ciências sociais parecem estar dizendo a nós que, para entender tal fenômeno como a cultura contemporânea da autenticidade, não deveríamos recorrer a tais coisas como ideias morais em nossas explicações, mas perceber tudo em termos de, digamos, mudanças recentes nos modos de produção, ou novos padrões de absorção da juventude, ou de segurança de afluência. (EA, p. 31).

Os fatores, acima apontados, encobriram o ideal de autenticidade e tornam essa discussão aparentemente desnecessária e inútil. Nós buscaremos, com Taylor, explicitar a importância desse ideal que permanece, de certo modo, obscuro devido justamente à sua má compreensão. Taylor apresenta três pressupostos necessários para o debate sobre o ideal de autenticidade, a saber: “(1) que a autenticidade é um ideal válido; (2) que você pode discutir racionalmente acerca de ideais e da conformidade das ações a esses ideais; e (3) que esses argumentos podem fazer a diferença.” (EA, p. 33). Portanto, não é possível debater sobre o ideal de autenticidade sem lhe dar o devido valor, percebendo as grandes transformações que podem ocorrer a partir desse ideal.

A ética da autenticidade é algo relativamente novo, tendo surgido na modernidade. Anteriormente não havia necessidade de se falar em autenticidade, pois a identidade das pessoas era reconhecida a partir do papel social que elas ocupavam, por exemplo, um garçom tinha apenas de cumprir bem a sua função de servir, assim como um rei precisava bem governar seu povo. A partir do momento em que as pessoas passaram a ser reconhecidas como indivíduos que podem ocupar uma posição hoje e outra amanhã, é que surge o conceito de autenticidade.

Antes do conceito de autenticidade, ganhou força, segundo Trilling, o conceito de sinceridade. A sinceridade, no entanto, era avaliada na relação entre os indivíduos, permitindo o engano. A sinceridade busca a correspondência perfeita entre uma motivação interna e uma ação externa. É avaliada a partir do modo com apresentamos nosso *self* para o outro. Larmore remonta a Trilling e afirma que sinceridade:

Significa com frequência simplesmente *verdade*. Costuma-se dizer que uma pessoa é sincera com as outras na medida em que não lhes esconde seus pensamentos ou sentimentos, quaisquer que sejam. É evidente que ela pode praticar a mesma espécie de franqueza consigo mesma. Alguém é sincero consigo mesmo quando se olha com um olhar sem ilusões e constata o que pensa ou sente realmente, recusando-se iludir com uma imagem de si mais lisonjeira. (2008, p. 27).

O ideal de sinceridade teve força até o momento em que as pessoas eram identificadas pelo papel social que ocupavam. Com a queda das hierarquias sociais as pessoas não necessitavam mais ser sinceras a partir do papel social que ocupavam, mas a partir do que realmente eram como pessoas. Alguém pode se passar por aquilo que não é verdadeiramente para os outros. Para dar conta disso é que se toma a autenticidade, visto que essa trata da relação do indivíduo consigo mesmo, do quanto ele está sendo si mesmo ou está assumindo o papel de outrem. Isso não significa que o ideal de autenticidade não esteja preocupado com a relação entre indivíduos. Pelo contrário, tal preocupação é central, visto que somente a partir do momento em que sou autêntico comigo mesmo é que posso ser para os outros, conseqüentemente posso ser sincero.

Vamos apresentar no decorrer desse capítulo o surgimento do ideal de autenticidade, indicar as razões pelas quais ganhou tanta força na modernidade, bem como o que tal ideal pode contribuir para a própria modernidade, desde que ele seja bem compreendido. Além disso, com Taylor, apresentaremos a necessidade de um trabalho de recuperação desse ideal, para que o mesmo possa, ao menos, apontar um caminho na tentativa de resgatar a realidade

contemporânea dos mal-estares abordados no capítulo primeiro, a saber, o individualismo enquanto egoísmo, a razão instrumental e a descrença na política.

2.1 O SURGIMENTO DO IDEAL DE AUTENTICIDADE

A ética da autenticidade é algo peculiar à modernidade, tendo surgido no final do século XVIII. Segundo Taylor, o ideal de autenticidade é um fruto do período romântico, crítico da racionalidade desengajada e do atomismo político. (EA, p. 35). Dois nomes são fortemente associados por Taylor ao ideal de autenticidade¹², Rousseau e Herder, que, de diferentes modos, contribuíram para o surgimento desse ideal. “O propósito dessa doutrina era combater uma visão rival de que saber o certo e o errado era uma questão de calcular as consequências, em particular aquelas relacionadas a recompensas ou castigos divinos.” (EA, p. 35).

Essa passagem sintetiza o que era o primeiro objetivo da ética da autenticidade, a saber, mostrar que a compreensão do certo e do errado não passa apenas por um simples cálculo, mas está enraizada em nossos sentimentos, pois o ser humano possui como que uma voz interna. Para “sermos seres humanos verdadeiros e completos.” (EA, p. 36), é necessário um contato com nossos sentimentos morais e com nossas profundezas interiores. Afirma Taylor:

Estamos falando aqui de intuições morais incomumente profundas, potentes e universais é tal sua profundidade, que somos tentados a pensar nelas como estando arraigadas no instinto, em contraste com outras reações morais que parecem mais uma consequência da criação e da educação. Parece haver uma compunção natural, inata, diante do infringir a morte ou ferimentos a alguém, uma inclinação de ir em socorro das pessoas feridas ou em perigo. A cultura e a criação podem ajudar a definir as fronteiras dos ‘outros’ relevantes, mas não parecem criar a reação básica em si. (FS, p.17).

A relação com nosso interior permite-nos perceber e intuir o certo e o errado. Porém, fazem-se necessárias também as explicações ontológicas do ser humano, visto que essas podem articular nossas reações morais. As disposições morais são instintivas, contudo, são mais que isso, estão sob uma ontologia humana, ou seja, são reações a partir da nossa natureza

¹² No decorrer do trabalho usaremos os conceitos “ética da autenticidade” e “ideal de autenticidade” como sinônimos, pois o próprio Taylor assim os utiliza.

e condição humana. O pressuposto desse pensamento é de que nossas reações morais possuem dois lados: “não são apenas sentimentos ‘viscerais’, mas também reconhecimentos implícitos de enunciados concernentes a seus objetos.” (FS, p 20). Isso nos leva a perguntar se os bens existem ou se são criações humanas. Abbey, ao comentar sobre a objetividade moral no pensamento de Taylor, afirma:

Existem três possibilidades para se interpretar o realismo moral de Taylor, no qual caem ao longo de uma contínua abordagem realista da vida moral. A primeira é o realismo fraco. A terceira posição está no extremo mais afastado dessa primeira – realismo forte. A segunda está mais próxima, mas não é o mesmo que realismo forte. Para descrever essa segunda posição, a qual eu atribuo a Taylor, é necessário introduzir a ideia aparentemente paradoxal de realismo falsificável. Enquanto a abordagem mais fraca seria mais aceitável para a maioria de seus leitores, é em última análise a abordagem falsificável que carrega elementos de seu “primo” mais fraco, que Taylor quer defender. [...] O realismo de Taylor poderia ser simplesmente relatado como as percepções individuais que os “bens” que eles [indivíduos] fortemente valorizam existem independentes deles; eles sentem que estão respondendo a algo que é inerentemente digno desses “bens” quando os afirmam. O fato de que os indivíduos podem sentir que esses “bens” derivam seu valor não apenas de serem valorizados por eles, mas acredito que, ao invés eles são valorizados porque são dignos, não comprometem Taylor nem para a afirmação de que esses bens não existem, nem que eles são importantes por si mesmos. (2000, p. 27).¹³

Há, pois, uma objetividade moral. Não é uma objetividade forte. Ela, porém, é suficiente para afirmar a existência de alguns bens. Na proposta tayloriana, a partir da visão de Abbey, há uma simultaneidade entre o que nós intuimos como o bem com aquilo que é digno de ser valorizado. A evolução moral por vezes nos diz que devemos neutralizar algumas reações. Mas isso acontece para que possamos perceber outras reações, isto é, não se trata de prescindir por inteiro de nossas reações.

Para que se possa compreender o que significa afirmar que a relação com nosso interior nos torna plenamente humanos, é preciso compararmos com visões morais anteriores que possuíam outras fontes morais, a ideia do Bem ou de Deus, como o alicerce de uma vida plena. Agora, a fonte não é mais Deus ou a ideia do Bem, mas o nosso interior, não da forma

¹³ [Tradução nossa]“There are three possible ways of interpreting Taylor’s moral realism, which fall along a continuum of realist approaches to moral life. The first is weak realism. The third position is at the furthest extreme from this – strong realism. To describe this second position, which I attribute to Taylor, it is necessary to introduce the seemingly oxymoronic notion of falsifiable realism. While the weaker realist approach would be more readily acceptable to more of his readers, it is ultimately the falsifiable approach, which carries forward elements of its weaker cousin, that Taylor wants to defend. [...] Taylor’s realism could be simply depicting individual’s perceptions that the goods they value strongly exist independently of them; their feeling that they are responding to something inherently worthy in these goods derive their worth not merely from being valued by them but believe, rather, that they are valued because they are worthy, need commit Taylor neither to the proposition that these goods actually do exist nor that they are valued in themselves.”

que pensava Agostinho, que acreditava que o contato com nosso interior nos levaria por fim a Deus. Não é essa a ideia moderna. O nosso interior nos leva apenas a nós mesmos. Há uma virada subjetivista na modernidade, mas que em primeira instância não exclui por completo o nosso relacionamento com Deus ou a manutenção da ideia do Bem.

Nesse sentido, possuímos uma voz interior que necessita ser articulada, ou seja, manifestada e tomada como guia para as ações humanas. A realização do sujeito moral passa pela articulação dos impulsos naturais e dos sentimentos morais mais puros. Essa visão é defendida, primeiro, por Rousseau e, mais tarde, por Herder. A seguir, apresentaremos o pensamento de ambos. Não temos aqui a preocupação de apresentar rigorosamente o pensamento de Rousseau e de Herder, mas apenas expor os elementos que inspiraram e influenciaram o pensamento de Taylor.

2.1.1 Rousseau e a natureza como fonte

Jean- Jacques Rousseau foi um dos grandes críticos do Iluminismo, principalmente da noção de que o mal humano poderia ser compensado pelo aumento do conhecimento ou do esclarecimento. O esclarecimento para Rousseau não garante o desaparecimento do mal. Para ele é necessária uma transformação da vontade, visto que possuímos dois amores, ou duas espécies de vontade: a natural e a criada pela sociedade.

Para Rousseau, a natureza é boa, porém o contato com o mundo é que pode nos tornar maus, os primeiros impulsos da natureza são sempre corretos, não havendo “pecado original” no coração humano. Deus fez tudo bom, como afirma Rousseau na primeira frase do *Emilio*: “tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem” (1999, p.7). A sociedade nos faz perder o contato com nossa natureza interior, passamos a nos preocupar com o que os outros pensam de nós, o que esperam de nós, o que admiram e desprezam em nós. Isso faz com que nos separemos da natureza e percamos nosso contato com ela, visto que estamos a ouvir somente a voz da sociedade.

Rousseau estabelece uma distinção entre amor de si e amor-próprio. O amor de si nasce conosco e garante que sempre busquemos a nossa sobrevivência, portanto, é natural. Contudo o amor-próprio é justamente essa preocupação que passamos a ter com o que os

outros pensam de nós, o que esperam de nós e que nos faz perder o contato com nossa natureza. Além disso, o amor de si faz com que busquemos somente o necessário para nossa sobrevivência. Já o amor-próprio cria necessidades supérfluas. Nas palavras de Rousseau:

O amor de si, que só a nós mesmos considera, fica contente quando nossas verdadeiras necessidades são satisfeitas, mas o amor-próprio, que se compara, nunca está contente e nem poderia estar, pois esse sentimento, preferindo-nos aos outros, também exige que os outros prefiram-nos a eles, o que é impossível. Eis como as paixões doces e afetuosas nascem do amor de si, e como as paixões odiantas e irascíveis nascem do amor-próprio. Assim, o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e pouco se comparar com os outros; o que torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e dar muita atenção à opinião. (1999, p. 275).

O amor-próprio é responsável pelas más paixões e pelas necessidades dispensáveis. Já o amor de si fica somente com o que é necessário e não se importa em demasia com as opiniões externas. Segundo Rousseau, há um ponto específico onde o amor de si se torna amor-próprio. É justamente quando o homem levanta seus olhos e avista a outrem. Isso o leva a comparar-se e a querer estar no lugar de destaque. Nesse momento, nasce o amor-próprio responsável por todas as más paixões e por obstruir a voz da natureza.

O progresso nessa linha de raciocínio não nos torna melhores. Pelo contrário, ele acaba obscurecendo cada vez mais nossa voz interior. Rousseau, segundo Taylor, não propunha uma volta ao estágio pré-cultural ou pré-social, antes:

A ideia de recuperar o contato com a natureza era vista mais como um escape da dependência calculista do outro, da força da opinião e das ambições que ela criava, por meio de uma espécie de alinhamento ou fusão entre razão e natureza ou, em outras palavras, entre cultura/sociedade, de um lado, e o verdadeiro *élan* da natureza do outro. (FS, p. 459-460).

Rousseau, através da recuperação do contato com a natureza, buscava libertar o homem da dependência externa. Além disso, propõe uma existência simples, sem elementos desnecessários que possam aprisionar o homem e fechá-lo para a natureza. Rousseau está propondo, portanto, uma vida austera:

Permanece no lugar que a natureza te atribui na cadeia dos seres, nada poderá fazer com que saias dali; não te revoltas contra a dura lei da necessidade, e não esgotes, querendo resistir a ela, forças que o céu não te deu para estenderes ou prolongares tua existência, mas apenas para conservá-la como lhe aprouver e enquanto lhe aprouver. Tua liberdade, teu poder só vão até onde vão tuas forças naturais, e não além; todo o resto não passa de escravidão, de ilusão, e de prestígio. (1999, p.75).

A liberdade austera é essencial para que o ser humano possa ser uma criatura integral e livre por si mesma, pois isso lhe permite ouvir a voz da natureza em seu interior. Para que o homem possa ser livre, Rousseau apresenta uma máxima: “o homem realmente livre só quer o que pode e faz o que lhe agrada.” (1999, p. 76). O homem livre é aquele que não se deixa guiar pela sociedade, criadora de necessidades e desejos, mas se deixa guiar pela voz da natureza que lhe prescreve apenas o necessário.

Ao agir desse modo, o homem também saberá se guiar pela vontade geral, pois “o bem comum é evidente em toda parte”. Não há necessidade de muitas deliberações. O bem é evidente para todos. Todos são capazes de percebê-lo e o primeiro que o propôs nada fez além de expressar o que todos já sentiram. Todos farão o bem, desde que tenham a certeza de que os demais também o farão.

Rousseau, ao identificar o bem com a liberdade e com a descoberta dos motivos das ações no interior de cada pessoa, está dando um passo muito importante na direção do subjetivismo moderno. Somente o voltar-se para dentro nos garante que possamos chegar ao bem, “a voz interior de meus verdadeiros sentimentos *definem* o que é o bem: como o *élan* da natureza em mim é o bem, é ele que deve ser consultado para se descobrir o bem” (FS, p. 464). Rousseau, para Taylor, não deu o passo radical na direção do subjetivismo, mas abriu caminho para tal direção. A unidade do ser humano se encontra em seu próprio interior, e nossa felicidade depende de seguirmos essa voz interna.

O passo mais relevante em direção ao subjetivismo moderno foi dado por Herder, tendo o caminho aberto por Rousseau. Estar em contato com a natureza interior, para Rousseau, consistia em libertar-se das opiniões alheias e da alienação calculista e restritiva da sociedade. Consistia em encontrar o lugar natural e viver nele de maneira austera, não se deixando levar pelas necessidades supérfluas criadas pela sociedade.

2.1.2 Herder e a virada expressivista

Johann Gottfried von Herder foi um dos primeiros autores a articular o pensamento de Rousseau a partir da ideia da natureza interior como fonte moral, sendo, posteriormente, seguido por outros pensadores, como Goethe. A natureza como fonte é a base para o

Romantismo, ocasionando uma verdadeira revolução no pensamento moderno a partir do século XVIII. Podemos, segundo Taylor, ver o Romantismo como a afirmação dos direitos do indivíduo, da imaginação e do sentimento, além de uma rebelião contra a construção de normas neoclássicas na arte e na literatura.

Para Herder, a natureza é uma grande corrente de solidariedade. A criação está toda ela interligada, e somente o homem pode ter consciência disso e expressar essa unidade, pois o homem é o administrador da natureza, portanto, pode compreendê-la e guiá-la na melhor direção. Existe uma visão ideal da relação do homem com a natureza, concebida até como uma ordem providencial. Nesse sentido, tudo deveria estar em harmonia.

A natureza não é objeto. Se ela se tornar uma ordem externa que possa ser observada, o homem perde o contato com sua voz interior. A voz da natureza é abafada pelo desprendimento, pois o homem perde a sintonia com a natureza e se separa dela. A postura moral adequada advém do acesso à voz interior. Desse modo, há um grande desafio a ser superado, a saber, a postura instrumental com relação à natureza. A tendência do naturalismo e da postura instrumental é de neutralizar a natureza, torná-la um simples objeto de manipulação.

Para Taylor o grande legado da era romântica foi a reunificação do homem com a natureza. Devolveu-nos o contato com a natureza, além de eliminar as divisões entre razão e sensibilidade. Ainda hoje, quando debatemos a questão ambiental surgem duas visões, a da natureza como fonte moral e a neutralização da natureza por meio da razão instrumental. Os defensores da razão instrumental pregam que a técnica será por si só capaz de resolver todos os problemas ecológicos criados pela própria técnica. A outra visão coloca o homem como uma pequena parte no interior de um todo maior, do qual somos dependentes. A segunda perspectiva implica que olhemos a natureza como um Todo maior. Essa visão está muito enfraquecida atualmente, mas ainda existem pensadores com uma visão mais romântica da natureza, tentando salvaguardar seu espaço sagrado.

Diante desse cenário, para que o homem possa ouvir a voz da natureza em seu interior, ele precisa perceber-se como parte da natureza, além de articular o que está dentro de si, ou seja, deve encontrar uma forma de expressão. O ser humano pode se expressar de muitas maneiras, pelo rosto, pela palavra, pela escrita, numa obra de arte, numa peça de teatro e assim por diante. O expressar algo requer uma criação e uma construção, um ato de tornar

manifesto. E para Taylor há uma ligação estreita entre o expressivismo e a ideia da natureza como fonte:

Minha alegação é que a ideia de natureza como fonte intrínseca caminha junto com uma visão expressiva da vida humana. Realizar minha natureza significa comungar com o *élan*, a voz ou impulso, interior. E isso torna manifesto para mim e para os outros o que estava oculto. Mas essa manifestação ajuda a definir o que deve ser realizado. A direção desse *élan* não estava e não podia estar clara antes dessa manifestação. Ao realizar minha natureza, tenho de defini-la no sentido de dar-lhe uma formulação; mas isso também é uma definição num sentido mais forte: estou realizando essa formulação e, assim, dando à minha vida uma forma definitiva. (FS, p. 480-481).

Esse pensamento está ligado à ideia de um *self*, de um sujeito que se articula. Esse aspecto é a base para uma nova individuação, forte e mais completa. O princípio é esse: “cada indivíduo é diferente e original, e essa originalidade determina como ele deve viver” (FS, p. 481). Não há nada de novo em se afirmar que cada indivíduo possui uma maneira de ser. Nova é a concepção de que isso faz toda diferença no modo de vida que somos chamados a levar. Há uma implicação muito forte nesse pensamento. Cada um tem um caminho original a percorrer, não pode simplesmente seguir a outrem, pois cada um deve viver de acordo com a sua originalidade.

Herder resume esse pensamento da seguinte maneira: “cada ser humano tem sua própria medida, como se houvesse um acordo peculiar a ele entre todos os seus sentimentos” (HERDER, p. 291, *apud* FS, p. 481). A individuação radical, fruto do expressivismo, se tornou um dos grandes pilares da cultura moderna, tanto que nos é estranho pensar de outra maneira. Estamos de tal modo enraizados nessa maneira de nos vermos que parece que esse pensamento não pode ser tão recente.

Nessa nova concepção, a arte ocupa lugar central, pois é o símbolo da criatividade e, principalmente, da originalidade. Claro que já estamos no interior de uma nova concepção de arte. Ela não é mais *mimesis* ou simples cópia da realidade. Ela é expressão. É a manifestação de algo original. Conseqüentemente há uma supervalorização do artista, que, para Herder, torna-se um “Deus criador”, pois ele pode criar, realizar, manifestar e transfigurar o mundo. Isso aconteceu nas mais diversas formas de arte, seja na pintura, na escultura, na poesia, no teatro, enfim perpassou todas as manifestações artísticas. No decorrer desta dissertação, voltaremos à ideia do artista como símbolo da aspiração pela autenticidade quando tratarmos do ideal de autenticidade.

Portanto, com Herder e o movimento romântico-expressivista, a natureza torna-se fonte moral, primeiro em nosso interior, e “na medida em que cavar até as raízes de nosso ser leva-nos para além de nós mesmos, isto é, para a natureza maior, da qual emergimos” (FS, p. 499). O acesso à natureza maior só nos é facultado quando somos capazes de ouvir a voz da natureza em nosso interior. Nossa tarefa é tornar expressas nossas “profundezas interiores” através das mais diversas formas de expressão, sendo a arte a forma mais emblemática. Porém, essa articulação tem de ser contínua, visto que nossas profundezas interiores estão sempre além de nossa capacidade de articulação. O expressivismo consegue, assim, relacionar a exploração do *self* com a da natureza, pois, ao voltar-se para si mesmo, o ser humano está se voltando também para a natureza. Um caminho está implicado no outro.

Taylor se apropria de outro elemento fortemente presente no pensamento de Herder. A saber, o homem só pode se formar e se definir a partir de suas relações com os demais seres humanos. O elemento unificador e formador do homem é a língua, pois não somos capazes de construir uma língua do nada, visto que para pensar precisamos de linguagem. Nascemos em um determinado local com uma determinada língua e nos construímos, enquanto humanos, a partir da língua que aprendemos e das coisas importantes presentes no local onde vivemos.

Desse modo, as diferentes culturas ou modos de vida, segundo Herder, só podem ser compreendidas começando de dentro, ou seja, a partir de seu próprio desenvolvimento, de suas expectativas e propósitos. Veremos no capítulo terceiro que Taylor assume essa ideia com algumas mudanças. Taylor também afirma que cada cultura possui uma maneira original de ser, mas que para compreendê-la, faz-se necessário fundir os horizontes e não apenas olhar a cultura de dentro. A ideia é que se elabore uma linguagem capaz de compreender duas culturas totalmente distintas sem cometer distorções graves.

Segundo Berlin na obra *Vico e Herder*, Herder afirmava o valor de todas as culturas, opondo-se ao conceito tradicional de progresso. Todas as culturas são incomensuráveis e não podem ser colocadas em nenhuma escala de comparação. Cada sociedade e cultura possuem uma maneira específica de se desenvolver e não se enquadra em nenhum padrão de análise etnocêntrico. Taylor tem muita influência desse pensamento, mas não o toma na mesma radicalidade de Herder, isso ficará mais claro no capítulo terceiro.

Portanto, Taylor se apropria especialmente de três ideias de Herder: a natureza como fonte, a busca de originalidade individual e valorização das diferentes formas culturais. No que se refere ao conceito de autenticidade, não há dúvida de que a principal ideia de Herder

que influenciou Taylor é da busca por originalidade que pode se manifestar tanto de forma individual quanto de forma coletiva, nas diferentes sociedades. E para se alcançar essa originalidade o indivíduo precisa estar inserido numa comunidade linguística, a essa ideia Taylor chamará de horizontes morais.

A individuação radical trouxe muitos avanços para a modernidade, especialmente com o ideal de autenticidade, mas ao mesmo tempo trouxe muitos perigos, como o fechamento do eu em si mesmo. Como ficará mais claro no decorrer desse capítulo, o ideal de autenticidade busca um equilíbrio entre os ganhos e os riscos proporcionados a partir da virada expressivista, tentando manter a ideia de uma originalidade individual, mas que não é plena a não ser dentro de um horizonte de significado, ou seja, dentro de uma comunidade humana.

2.2 CONFIGURAÇÕES MORAIS E AVALIAÇÃO FORTE

Após apresentarmos as raízes históricas e alguns pressupostos para a compreensão do ideal de autenticidade, vamos apresentar, para precaver-nos de mal-entendidos, o que Taylor entende por configurações morais e por avaliação forte, conceitos importantes à compreensão da autenticidade, pois é no interior de um espaço pleno de configurações morais estabelecidas pela avaliação forte, que cada indivíduo pode buscar expressar-se de um modo que seja sua própria e original maneira de ser, o que não significa que Taylor aceite um relativismo brando, pelo contrário, existem valores que influenciam nossa maneira de viver e a partir deles podemos encontrar uma forma original de sermos um *self*.

Para Taylor, o ideal de autenticidade será verdadeiramente compreendido quando não mais for analisado a partir do prisma do liberalismo da neutralidade. O conceito “liberalismo da neutralidade”, aqui apenas enunciado será explicitado no capítulo terceiro. Como a autenticidade está em busca da autorrealização corre o risco de ser confundida no interior do liberalismo da neutralidade como uma busca puramente individual, visto que para o liberalismo da neutralidade a sociedade deve ser neutra a respeito do que constitui uma vida boa, ou uma vida bem vivida. Além disso, é preciso, superar o relativismo moral que prega que cada um pode escolher por si mesmo os valores que nortearão sua existência.

Taylor entende que a moral não abrange somente nossa responsabilidade com os outros, mas também precisamos levar em consideração as ideias e os quadros descritivos que possuímos a respeito do que entendemos por uma vida boa, ou uma vida plena. Além disso, a nossa dignidade, enquanto seres humanos, também é assunto da moral. Dignidade entendida aqui como nosso sentido de merecer respeito, ou seja, agir de tal modo que possamos merecer o respeito alheio e que lhe dispensemos do mesmo modo o respeito devido.

Dentre os grandes eixos da moral – nossa responsabilidade com os outros, nossa ideia de vida plena e o sentido de dignidade – têm maior espaço no mundo moderno a discussão acerca do sentido da vida, ou de uma vida plena. A pergunta pelo sentido da vida pode surgir em todas as culturas e diz muito da própria cultura. Por exemplo, um guerreiro da Grécia Antiga se perguntava se sua vida de combate esteve à altura do que se esperava de seu ofício. Perguntar-se pelo sentido de uma vida plena é compreender e explicitar as configurações morais que fornecem as bases para a construção de uma vida plena.

No período moderno, ocorre uma fragilização das configurações morais, as quais, anteriormente, eram tidas como universais e hegemônicas, como, por exemplo, a ideia de Deus. Com a fragilização das configurações morais, surgiu uma gama de novas posições que almejam se tornar configurações doadoras de sentido para as pessoas. Abre-se um caminho de busca por sentido e, a partir do expressivismo de Herder “encontrar um sentido depende de construir expressões significativas adequadas”. (FS, p. 33).

Porém existem elementos que podem ser considerados mais elevados, que são chamados de configurações morais:

O que venho chamando de configuração incorpora um conjunto crucial de distinções qualitativas. Pensar, sentir, julgar no âmbito de tal configuração é funcionar com a sensação de que alguma ação ou modo de vida ou modo de sentir é incomparavelmente superior aos outros que estão mais imediatamente ao nosso alcance. Estou usando ‘superior’ aqui em sentido genérico. O sentido daquilo em que consiste a diferença pode assumir diferentes formas. Uma forma de vida pode ser vista como mais plena, outra maneira de sentir e de agir pode ser julgada mais pura, um modo de sentir ou viver mais profundo, um estilo de vida como mais digno de admiração, uma dada exigência como sendo uma afirmação absoluta em oposição a outra meramente relativas etc. (FS, p. 35).

Mas podemos nos perguntar: como reconhecer esses bens que são superiores aos outros? Possuímos o que Taylor chama de “avaliação forte” capaz de intuir o certo do errado, o melhor do pior, as coisas mais elevadas das inferiores validadas por nossos desejos e escolhas. Existem concomitantemente as nossas escolhas e, podem oferecer padrões para as

próprias escolhas. (FS, p. 17). Abbey dedica ao menos nove páginas para comentar a avaliação forte ou *strong evaluation* e afirma:

O termo avaliação forte captura a crença de Taylor de que os indivíduos classificam alguns de seus desejos, ou bens que desejam, como qualitativamente superiores ou mais dignos que outros. O termo se refere, portanto, a distinção de valor que os indivíduos fazem em relação aos seus desejos ou aos objetos de seus desejos. Um dos vínculos da avaliação forte é que, embora haja sempre vários bens chamando atenção na vida de uma pessoa, nem todos aparecem com a mesma claridade. Alguns são reconhecidos como inerentemente mais dignos, mais valiosos, mais significativos ou mais importantes que outros. Como isso sugere, a concepção de Taylor de avaliação forte é inerentemente contrastiva e hierárquica. Envolve emoções, desejos ou juízos que poderiam ser desenhados em um eixo vertical: como avaliadores fortes, os seres humanos são movidos por um sentimento do que é maior ou menor, nobre ou vil, melhor ou pior, digno ou mesquinho, corajoso ou covarde, e assim por diante. (2000, p. 17).¹⁴

A avaliação forte, portanto, é capaz de articular as configurações morais e tomar o que é mais digno e mais elevado para o homem. Existe uma relação complementar, pois os bens que merecem nossa reverência devem ao mesmo tempo funcionar como padrões para nossas escolhas.

Se observarmos algumas pessoas, ficaremos com a sensação de que guiam sua vida sem nenhuma configuração moral, o que, segundo Taylor, não é possível. O que pode acontecer com essas pessoas é que elas nunca articularam o que dá sentido às suas vidas e vivem sem se darem conta de que são guiadas por configurações morais. Cabe, segundo Taylor, aos historiadores, antropólogos e filósofos observarem que elementos estão implícitos nas escolhas dessas pessoas.

Articular uma configuração moral significa explicitar o que confere sentido às nossas respostas morais, buscar os pressupostos sobre os quais nos baseamos ao afirmarmos que tal coisa é melhor do que outra, que determinada forma de viver é mais plena de significado do que outra. Estamos situados no interior de uma vivência comunitária que dá significado às nossas escolhas. É o que afirma Araujo:

¹⁴ [Tradução nossa]“The term 'strong evaluation' captures Taylor's belief that individuals rank some of their desires, or the goods that they desire, as qualitatively higher or more worthy than others. The term refers, therefore, to distinctions of worth that individuals make regarding their desires or the object of their desires. One of the entailments of strong evaluation is that although there are always multiple goods clamouring for attention in a person's life, they do not all appear in the same light. Some are recognized as being inherently more worthy, more valuable, more meaningful or more importuning than others. As this suggests, Taylor's conception of strong evaluation is inherently contrastive and hierarchical. It involves emotions, desires or judgements that could be plotted on a vertical axis: as strong evaluators, humans are moved by a sense of what is higher or lower, noble or base, better or worse, worthy or mean, courageous or cowardly, and so on.”

Com efeito, Taylor quer apontar para a necessidade de compreendermos as nossas ações como não estruturadas meramente em processos racionais atomizados. O *self* se constrói baseado em uma configuração moral em que o indivíduo pode articular significativamente o que ele considera ser uma vida digna. O que está em questão na mudança de perspectiva teórica que Taylor introduz na moral contemporânea é a sua ideia de incorporar nas articulações significativas dos sentimentos dos indivíduos as práticas políticas, históricas, sociais, religiosas e culturais em que eles estão situados e envolvidos. A preocupação de Taylor é demonstrar que o indivíduo está situado em uma vivência comunitária que fornece os elementos significativos para a construção do seu *self*. (2004, p. 140-141).

A comunidade é o horizonte no qual o indivíduo pode formar sua identidade, pois é na comunidade que encontramos as bases para agir bem além do que é bom ser. É a partir das configurações comunitárias que cada indivíduo vai moldando sua maneira de ser. Segundo Taylor, é praticamente impossível viver sem configurações morais que dotem nossas ações de sentido. Assim, ele rechaça a tese naturalista de que as configurações morais são apenas fatos psicológicos que desaparecerão na medida em que evoluirmos.

Desejo defender a tese de que é praticamente impossível à pessoa humana prescindir das configurações; em outras palavras, que os horizontes no seio dos quais levamos nossa vida e a compreendemos têm de incluir essas discriminações qualitativas fortes. Em acréscimo, não se pretende dar a isso o mero sentido de um fato psicológico contingentemente verdadeiro acerca dos seres humanos, algo que talvez pudesse um dia não se aplicar a um indivíduo excepcional ou um novo tipo de ser humano, algum super-homem da objetificação desprendida. O que afirmo é que viver no âmbito desses horizontes fortemente qualificados é algo constitutivo do agir humano, que sair desses limites equivaleria a sair daquilo que reconheceríamos como a pessoa humana integral, isto é, intacta. (FS, p. 43).

Além disso, as configurações morais são parte fundamental na constituição da nossa identidade. A tese tayloriana é de que a identidade é definida a partir daquilo que tem importância, daquilo que é valioso, dentro de um horizonte no qual a pessoa pode tomar uma posição. Para podermos responder quem somos, é necessário ter bem clara a posição em que estamos, sendo essa a orientação que nos permite responder quem somos¹⁵. Nesse sentido, há uma relação estreita entre nossa identidade e nossas avaliações fortes, pois as avaliações fortes são parte formadora de nossa identidade. É por isso que, se houver uma crise de identidade, far-se-á necessário expressar de forma mais apropriada quais são os bens constitutivos que regem nossas ações.

¹⁵ Retornaremos à questão da identidade no capítulo III com mais propriedade. Aqui estamos relacionando a identidade com as configurações morais. No capítulo seguinte relacionaremos a identidade com a questão do reconhecimento.

Portanto, as configurações morais fazem parte da nossa existência e são imprescindíveis para que possamos interagir com as pessoas à nossa volta. O que pode acontecer é que alguém julgue que as configurações tradicionais não lhe servem e adote novas configurações, como os utilitaristas que tomam como ideal a racionalidade e a benevolência. Contudo, como nem todas as pessoas alcançam esse ideal e algumas fazem questão de ignorá-lo, torna-se difícil manter-se nesse caminho. O que estamos afirmando, com Taylor, é que as configurações morais são constitutivas do agir humano. Isso por que existimos em um espaço de indagações sobre bens sujeitos a avaliações fortes, independentemente da cultura na qual estamos inseridos. Possuímos a capacidade de perceber que bens nos são caros e tomá-los como parâmetros para nossas escolhas.

2.3 O IDEAL DE AUTENTICIDADE

O que Taylor propõe é uma recuperação do ideal de autenticidade, que, entretanto, esteja livre dos mal-estares descritos no capítulo anterior, a saber, o individualismo como egoísmo, a razão instrumental e o atomismo político. A autenticidade é peculiar à modernidade, tendo surgido no final do século XVIII, principalmente, com Rousseau e Herder, como acima mencionamos. O objetivo inicial do ideal de autenticidade era mostrar que, como seres humanos, possuímos um senso moral, uma espécie de sentimento intuitivo do que é certo e do que é errado. Além disso, o ser humano passa a ser sua própria fonte moral, não buscamos mais em Deus ou em alguma ideia de Bem, mas em nosso próprio interior. A passagem para nosso interior como fonte moral começa com Agostinho em um sentido diferente, pois nos levaria a Deus, e prossegue por toda modernidade até se tornar a fonte moral por excelência, sem mais nos conduzir a Deus, mas somente a nós mesmos.

Herder defende a ideia de que cada ser humano possui uma maneira original de ser. Há um modo de ser que é peculiar a cada um e a tarefa de expressar esse modo original de ser cabe a cada indivíduo. Somos convidados a viver da nossa maneira, conseqüentemente não simplesmente imitando o modo de agir do outro. Por isso preciso ser eu mesmo, ser sincero comigo mesmo para poder viver de acordo com a maneira que me é particular. Para que o indivíduo se mantenha fiel à sua maneira de ser, ele não pode perder o contato autêntico consigo mesmo, não pode ceder às demandas de pressão externa que o forcem a se tornar

repetidor de comportamentos. Além disso, não pode assumir uma postura instrumental consigo mesmo, ou seja, tornar-se objeto de si mesmo, do contrário perde o contato com sua voz interior. Toma forma um poderoso ideal moral, como afirma Taylor:

Ser fiel a mim significa ser fiel a minha própria originalidade, e isso é uma coisa que só eu posso articular e descobrir. Ao articular isso eu também me defino. Estou realizando uma potencialidade que é propriamente minha. Essa é a compreensão por trás do ideal moderno de autenticidade e dos objetivos de autorrealização e autossatisfação nos quais são usualmente expressos. Esse é o pano de fundo que confere força moral à cultura da autenticidade, incluindo suas formas mais degradadas, absurdas ou triviais. É o que dá sentido à ideia de ‘fazer suas próprias coisas’ ou ‘encontrar sua própria realização’. (EA, p. 39).

Parece-nos, à primeira vista, que o ideal de autenticidade nos levaria a um subjetivismo sem precedentes, o que não é verdade. O que nos conduziu ao subjetivismo foi a cultura da autenticidade, responsável pelos desvios no ideal de autenticidade, visto que essa nos trouxe alguns mal-estares como o atomismo político e a razão instrumental. Somente uma recuperação plena do ideal de autenticidade pode nos ajudar a superar o subjetivismo.

A cultura da autenticidade afirma que as coisas não possuem significado por si mesmas, mas o significado é sempre atribuído de forma subjetiva. Ora, ironiza Taylor “eu não poderia simplesmente decidir que a ação mais significativa é mexer meus dedos na lama. Sem uma explicação especial, essa não é uma afirmação inteligível.” (EA, p. 46). Sentir o que é melhor a ser feito não pode ser tomado como algo necessário, pois não se pode fundamentar uma ação pelo simples fato de sentir de um jeito e não de outro. É preciso avaliar as ações no interior de horizontes de significado, pois nossas intuições estão plasmadas por configurações morais. É preciso, então, articular e expressar as configurações que estão na base de nossas intuições.

Para que as coisas possam adquirir significado, faz-se necessário que elas estejam inseridas no interior de um horizonte de significado, em contraste com circunstâncias de inteligibilidade, ou, como chamamos no item anterior, de configurações morais. O que temos de novidade com a cultura da autenticidade é o multiculturalismo, a necessidade da aceitação do diferente e da diversidade de modos de ser. O que não equivale a dizer que tudo vale, mas que existem diferentes formas de existência que podem ser submetidas à avaliação forte.

Não há como falar em autenticidade sem tomar em consideração os horizontes de significado. O ideal de autoescolha faz parte da autenticidade, mas só é possível, porque existem questões mais significativas do que outras. Se todas fossem iguais não haveria

necessidade de escolhas. O que garante que uma questão seja mais significativa do que outra são os horizontes de significado. Sem os mesmos, não haveria, conseqüentemente, autenticidade possível. Horizontes de significado são os espaços onde os indivíduos estão inseridos e é esse espaço que permite que as coisas adquiram significado, compreensíveis a todos que pertencem a tal horizonte. Essa ideia tayloriana é inspirada na hermenêutica de Gadamer.

Além disso, para que o ideal de autenticidade possa realmente conferir significado à vida do agente, o mesmo precisa estar atento às demandas da sociedade e da natureza. “Bloquear demandas emanadas além do *self* é precisamente suprimir a condição de significado e, portanto, incorrer em banalização.” (EA, p. 49). O fechamento em si mesmo destrói todo potencial do ideal de autenticidade e o torna cego às demandas sociais, políticas, econômicas, religiosas, enfim todas as demandas que transcendem o *self* e que são necessárias para a realização humana. Larmore parece não ter compreendido esse elemento do pensamento tayloriano ao afirmar que:

Chegamos a ser nós mesmos, como se diz sem hesitar, quando não somos mais afetados pelo que tomaríamos de empréstimo a outro, mas nos servimos do eu que é verdadeiramente o nosso. Eis aí, de fato, a obsoleta ideia que se faz habitualmente da autenticidade. Trata-se, porém, de uma eventualidade quimérica, ou, na melhor das hipóteses, marginal, e isso pelas razões que a crítica girardiana tem o mérito de evidenciar: os sentimentos e as ações que gostaríamos de chamar ‘autênticos’ na realidade carregam sempre a marca dos usos e dos paradigmas já vigentes. (2008, p. 81-82).

Larmore faz uma nota de rodapé nessa passagem, colocando Taylor como o filósofo mais eminente a defender essa concepção errônea do ideal de autenticidade. Larmore parece não ter compreendido o pensamento de Taylor, principalmente no que se refere àquilo que chamamos anteriormente de configurações morais. É somente a partir delas que podemos encontrar uma maneira de ser original; não podemos ignorá-las. Além disso, a autenticidade não exclui, ao contrário, requer as demandas que transcendem o *self*, pois são elas que podem dar sentido às nossas ações.

Outro engano comum com relação ao ideal autenticidade é que ele ofereceria margem para uma instrumentalização das relações pessoais e das relações sociais. A cultura contemporânea da autenticidade realmente nos levou para esse caminho que, contudo, nunca foi o objetivo do ideal de autenticidade. A instrumentalização das relações empobrece a existência humana, pois, nesse sentido, uma relação só perdura enquanto trazer vantagens

personais. A partir do momento que o outro não puder me oferecer nada de vantajoso, tal relação é rompida. Esse modo de pensar e agir enfraquece a cidadania política, pois o indivíduo está na sociedade apenas para atingir os seus interesses particulares, não existem laços duradouros que busquem o bem comum. Nessa forma de pensar, uma relação, seja entre pessoas ou essas com a sociedade, somente tem vínculos longos quando servir aos propósitos pessoais.

Esse não é o modo de vida que propõe o ideal de autenticidade, visto que o ideal traz consigo algumas noções de como as pessoas devam viver em sociedade. Nas palavras de Taylor:

[...] é importante ver que o ideal de autenticidade incorpora algumas noções de sociedade ou, pelo menos, de como as pessoas devam viver juntas. A autenticidade é uma faceta do individualismo moderno e uma característica de todas as formas de individualismo, que não apenas enfatizam a liberdade do indivíduo, mas também propõem modelos de sociedade. Não conseguimos enxergar isso quando confundimos os dois sentidos bastante distintos de individualismo que já discriminei. O individualismo de anomia e desagregação evidentemente não possui ética social associada a ele; entretanto, o individualismo como princípio moral ou ideal deve oferecer alguma opinião a respeito de como o indivíduo deveria viver com os outros. (EA, p. 52)

O individualismo que traz consigo o ideal de autenticidade não é o individualismo atomista que fecha os indivíduos em si mesmos. Somente pode afirmar que cada um possui uma maneira original de ser quando estiver no interior de um horizonte de significado. Horizontes de significado são as configurações morais que cercam os indivíduos e que produzem sentido às suas ações. Assim sendo, o individualismo enquanto ideal confere muito valor à vivência comunitária.

Falar de vivência comunitária e configurações morais pressupõe outro conceito moderno, o reconhecimento. O reconhecimento passou a ser discutido na modernidade com a queda das hierarquias sociais. Essas conferiam quase que automaticamente uma identidade para as pessoas. Cada um era identificado pelo papel social que desempenhava. Substituiu-se o conceito de honra – lugar ocupado por cada indivíduo – pelo de dignidade. Todos a possuem independentemente do lugar social que ocupem. Passa-se a falar de dignidade inerente aos seres humanos.

A sociedade democrática permitiu tal discurso, porém o que é decisivo para a passagem da honra para a dignidade é o próprio ideal de autenticidade. Herder afirma que cada um deve descobrir sua maneira original de ser. Consequentemente, uma maneira original

de ser não pode ser derivada do papel social, mas deve ser articulada pelo indivíduo dentro de uma comunidade linguística. É o indivíduo que vai articular sua maneira original de ser, mas não sozinho:

O meu descobrir a minha identidade não quer dizer que a trabalho em reclusão, mas que a negocio através do diálogo, parcialmente exposto, parcialmente internalizado com os outros. É por isso que o desenvolvimento de um ideal de identidade gerada interiormente dá uma nova e crucial importância ao reconhecimento. Minha própria identidade depende crucialmente de minhas relações dialógicas com os outros. (EA, p. 55).

Não há uma dependência cega ao outro, mas uma relação necessária para que o indivíduo encontre e expresse sua maneira de ser, o que significa também que não há uma independência do indivíduo. Ele só pode ser com os outros. Larmore defende uma tese contrária. Ele afirma que até mesmo a nossa identidade é uma mera cópia do outro:

A imitação não é simplesmente uma atividade à qual se lança o indivíduo que, já de posse de si-mesmo, escolhe seguir o exemplo de outro a fim de atingir seus próprios objetivos. Ao contrário, o mimetismo se estende até a constituição da própria identidade. Como observei no começo, não chegamos à menor compreensão do mundo ou de nós mesmos, não nos tornamos capazes de nos propor fins, sem nos alinhar à prática dos outros. Impossível ser si-mesmo sem ser devedor de um outro, e isso mesmo nos momentos de espontaneidade aparente em que nada está mais afastado de pensamento do que a ideia de ser como um outro. (2008, p. 67).

Contudo, para Taylor, a identidade é formada no diálogo com o outro e requer, em contrapartida, o reconhecimento do outro. Por isso, é uma troca, um diálogo, uma interação, aparecendo mais uma vez, com força, o valor e a importância da comunidade. Uma identidade só é e existe se for reconhecida pelos demais. Há uma troca necessária entre os indivíduos, não uma mera cópia. Como Larmore explicaria a existência de uma imensidão de culturas diferentes, modos de pensar diferentes, ações diferentes, enfim a existência de tão numerosa diversidade? Se agirmos apenas copiando modos de ser, seríamos apenas cópias dos outros, mas não é isso que verificamos, especialmente no Brasil, onde a diversidade cultural é imensa.

Abbey, na obra *Charles Taylor*, comenta a relação entre o indivíduo e a comunidade, ressaltando a dimensão dialógica do *self*:

Apesar da sua ênfase sobre as facetas originais do *self*, a ética da autenticidade não está necessariamente em desacordo com abordagem dialógica de Taylor para o *self*. A ética da autenticidade não precisa impedir as características de mim mesmo que eu compartilho com os outros, nem as características de mim que eu trabalho e busco entender através de minhas relações com os outros. Não há banimento dos

aspectos que eu vejo como centrais para mim mesmo inclusive os compartilhados, tais como gênero, raça, etnia, religião ou classe e assim por diante. Invocando ou acentuando essas partes de mim, estou me identificando com algumas outras pessoas, mas essas características compartilhadas podem figurar na identidade moderna na medida em que são reivindicadas por mim como parte de quem eu sou e não impostas, ou atribuídas, em mim por outros. (2000, p. 87)¹⁶.

Portanto, é o próprio indivíduo quem deve articular sua maneira original de ser, guiando-se pelo espaço moral à sua volta. Se cada um possui uma maneira de ser, então é necessário que busquemos articular e expressar quem somos. Nesse sentido, o artista, enquanto criador, torna-se o paradigma da autenticidade, pois a autenticidade requer criação, fazer algo novo e original, função característica do artista. Enfim “a autodescoberta requer *poiesis*, fazer” (EA, p. 69), e esse fazer tem de ser criativo.

A forte ligação com a arte se deve ao fato de a realização do homem necessitar de uma expressão, uma manifestação do que o próprio homem é, e a arte é atividade onde acontece o mais alto cumprimento dessa necessidade humana de se expressar. A arte é capaz de criar, de expressar realidades de modos diferentes e inusitados. Nisso reside a analogia da arte com a autenticidade.¹⁷

Todavia, Taylor percebe que o ideal de autenticidade pode, ao mesmo tempo, ser um forte ideal moral capaz de guiar nossas ações, mas também pode ser desviado a ponto de se tornar o que chamamos de cultura da autenticidade ou cultura do narcisismo, ou seja, o fechamento do *self* em si mesmo e indiferente às demandas sociais, políticas, ambientais e religiosas. Diante disso, Taylor entende ser necessário fazer uma síntese do ideal de autenticidade e das tensões que carrega em si mesmo.

Em suma, podemos dizer que a autenticidade (A) envolve (i), criação e construção, assim como descoberta, (ii) originalidade e, frequentemente, (iii) oposição às regras da sociedade e mesmo potencialmente ao que reconhecemos como moralidade. Contudo, também é verdade, como vimos, que (B) requer (i) abertura aos horizontes de significado (visto que de outro modo a criação perde o pano de fundo que pode salvá-la da insignificância) e (ii) uma autodefinição no diálogo. Há que se admitir que tais exigências podem estar em tensão. Mas o que deve estar errado é um simples privilégio de um sobre o outro, de (A), digamos, em detrimento de (B), ou vice-versa. (EA, p. 73).

¹⁶ [Tradução nossa] ”Despite its accent on the unique facets of the self, the ethic of authenticity is not necessarily at odds with Taylor’s dialogical approach to the self. The ethic of authenticity need not preclude the features of myself that I share with others nor the features of myself that I work out and understand via my relationships with others. There is no proscription against the aspects that I see as central to myself including shared ones, such as gender, race, ethnicity, religion, or class and so on. In invoking or accentuating these parts of myself, I am identifying with certain other people, but these shared features can figure in modern identity in so far as they are claimed by me as part of who I am rather than imposed on, or ascribed to, me by others.”

¹⁷ Para aprofundar a analogia entre arte e autenticidade ver *As fontes do self* capítulo 21, e *Hegel* capítulo 1.

O próprio Taylor admite que existam tensões no ideal de autenticidade, mas que, se bem administradas, garantem a força do ideal. A sobreposição de A sobre B gera a cultura da autenticidade, leva ao fechamento do *self*, ao individualismo exacerbado, à primazia absoluta da razão instrumental e ao atomismo político. Por outro lado, não significa o aniquilamento do indivíduo e de sua liberdade, visto que é o indivíduo quem deve buscar sua maneira original de ser, através de uma autocriação. É importante esclarecer o que quer dizer oposição às regras da sociedade. Não se trata do simples descumprimento de normas sociais. Trata-se de uma crítica com relação àquilo que nos é imposto como certo e que careceria de fundamentação. O que Taylor propõe é que se pensem criticamente as convenções sociais.

A síntese que Taylor apresenta sobre a autenticidade nos permite concluir que as tensões são inerentes ao ideal de autenticidade e que há um risco permanente de mal compreendermos esse ideal e deslizarmos para a cultura da autenticidade. Nas palavras de Taylor: “tenho pintado um retrato da cultura da autenticidade como influenciado, até em suas variantes mais ‘narcisistas’, por um ideal de autenticidade, que, entendido corretamente, condena essas variantes”. (EA, p. 77). Portanto, existe uma luta permanente entre o ideal moral da autenticidade e seus variantes narcisistas que querem enfraquecer e nivelar o próprio ideal.

Esse cenário não requer que nos posicionemos como incentivadores ou críticos do ideal de autenticidade. Requer, no entanto, que busquemos compreender o significado da autenticidade. O significado desenvolvido por Taylor mostra que buscar a autorrealização não exclui as exigências morais que vão além do *self* e também não exclui a necessidade de relacionamentos incondicionais. Pelo contrário, esses elementos são essenciais para a plena realização humana e, com isso, para o ideal de autenticidade.

Estamos diante de uma luta permanente que pressupõe que acreditemos que é possível romper com a atomização política e com a primazia da razão instrumental, ou seja, não estamos enclausurados e impossibilitados de lutar contra os desvios presentes na cultura da autenticidade. A autenticidade permite que tenhamos uma vida mais rica de significado, como nos diz Taylor:

Assim como outras facetas do individualismo moderno – por exemplo, aquela que nos chama para trabalhar nossas próprias opiniões e crenças por nós mesmos -, a autenticidade aponta-nos em direção a uma forma de vida mais autorresponsável. Permite-nos viver (potencialmente) uma vida mais plena e diferenciada, porque mais plenamente apropriada como nossa. Há perigos - temos explorado alguns deles.

Quando sucumbimos a eles, pode ser que caímos em algum aspecto abaixo do que estaríamos se esta cultura nunca tivesse se desenvolvido. Mas, em seu melhor, a autenticidade permite um modo de existência mais rico. (EA, p. 79).

O ideal de autenticidade possui uma grandeza moral se vivido plenamente. O eminente risco de que seja desviado exige uma atenção muito grande com relação principalmente às demandas que transcendem o *self*, portanto, o maior risco é que se busque a autorrealização afastando-se de uma comunidade de significado. Não é possível viver sem sentir a força desse ideal, visto que nós todos queremos nos realizar enquanto humanos, encontrando uma maneira singular de ser.

Para Taylor, existem duas maneiras de encarar nossa situação atual. A primeira vê todas as mudanças como uma perda dos valores e vê no futuro um abismo sem volta. A segunda maneira vê esse processo como uma tensão permanente. A sociedade, segundo essa maneira de ver, não se move em uma única direção, mas podemos tanto avançar como retroceder na tentativa de amenizar a permanente tensão. Não há uma solução permanente, mas uma constante busca de viver o melhor que podemos a partir da realidade em que vivemos. Não é possível, portanto, retornar a tempos passados.

A ética da autenticidade propõe que fiquemos com a segunda maneira de encarar a realidade. Além disso, inaugura uma era de responsabilização, visto que a liberdade é um dos seus grandes valores. Claro que há duas possibilidades diante da liberdade: ou podemos submergir mais ou nos elevarmos cada vez mais. Não existe uma garantia prévia de como procederemos diante da nossa liberdade. Em uma sociedade livre não é possível abolir um lado em nome de outro, mas o eixo pode ser deslocado tanto para o lado positivo quanto para o lado negativo da vivência da liberdade. Taylor propõe que mantenhamos ações sociais, que façamos uma mudança política e que ganhemos corações e mentes para que o lado da boa vivência da liberdade ganhe terreno e se mantenha mais forte. (EA, p. 83).

Com essa perspectiva, Taylor quer romper com o pessimismo cultural, mas também não quer afirmar um otimismo cego. A proposta é que não nos deixemos levar pelas tendências, mas que possamos perceber uma luta constante entre o melhor que podemos fazer em nossa realidade contemporânea e o pior que ela pode proporcionar. A ética da autenticidade tem muito a contribuir nesse cenário, desde que seja bem compreendida e tomada a sério, na tentativa de viver o melhor que nossa sociedade pode oferecer.

O cenário é de uma luta permanente no intuito de melhor viver a autonomia e a liberdade que a ética da autenticidade nos propicia. Há um detalhe que é imprescindível para que não se afirme que a autenticidade propõe apenas a autorrealização do *self*, existe uma importante diferença entre o modo e o conteúdo da autenticidade:

A autenticidade é autorreferente de maneira evidente: isto tem que ser *minha* orientação. Mas não significa que em outro nível o *conteúdo* deva ser autorreferente: que meus objetivos devam expressar ou realizar meus desejos ou ambições, *contra* algo que está além destes. Posso encontrar realização em Deus, ou em uma causa política, ou cultivando a terra. De fato, esse argumento sugere que encontremos realização genuína apenas em alguma coisa assim, que tem significado independentemente de nós ou de nossos desejos. (EA, p. 85-86).

Não compreender essa diferença, segundo Taylor, é catastrófico e confere legitimidade ao subjetivismo puro, autoriza-nos a dizer que autenticidade é uma forma de individualismo enquanto egoísmo, fato que estamos rejeitando nesse trabalho. Há um modo de ser que é meu modo particular, mas o conteúdo vai além de mim mesmo, necessito do outro e das realidades que transcendem o *self* para conseguir expressar a minha maneira singular de ser.

Taylor faz uma analogia com a arte na era pós-romântica que sofreu uma subjetivação muito grande. No entanto, o que ocorreu foi a subjetivação na maneira como o artista acessa a sua arte. Isso não significa que a subjetivação alcançou o conteúdo da arte. O conteúdo não é apenas a expressão de um *self*. Ao contrário, o que muitos artistas buscam é expressar as realidades que transcendem o *self*. Por exemplo, muitos artistas estão preocupados com a questão ambiental e procuram colocar o ser humano no interior de um todo maior, no qual todas as coisas estariam interligadas e são dependentes uma da outra. Se atendêssemos o apelo desses artistas talvez não tivéssemos tantos problemas ambientais.

Não é possível compreender corretamente o ideal de autenticidade abdicando das linguagens de ressonância pessoal, o que não significa que essas linguagens sejam puramente subjetivas. A diferença modo-conteúdo aplica-se também nesse caso, o conteúdo da linguagem é comum, mas o modo de expressar é pessoal, portanto, é possível falar em linguagem de ressonância pessoal de forma não subjetivista. Há, também nesse caso, o perigo de assumir um lado, seja o da razão desengajada que busca tornar científica também as linguagens pessoais, seja o do lado da realização subjetiva que anula o significado real da ética da autenticidade, nos leva ao subjetivismo. Esses antagonismos fazem com que olhemos para o discurso da autenticidade como um puro discurso sobre o *self*.

Tudo isso acaba bloqueando o verdadeiro sentido da autenticidade. É necessário fazer com que o indivíduo se expresse como um *self* a partir das configurações morais à sua volta, portanto, indo além de si mesmo, levando em consideração as demandas sociais, políticas, econômicas, religiosas e ambientais. O risco é tornar o discurso sobre o ideal de autenticidade um mero subjetivismo desnecessário ao desenvolvimento de uma comunidade, o que na verdade se configura em uma má compreensão do ideal. Taylor busca esclarecer essa questão:

Se autenticidade é ser verdadeiro para nós mesmos, é recobrar nosso ‘sentimento de existência’, então talvez só possamos alcançá-lo integralmente se reconhecermos que esse sentimento liga-nos a um todo maior. Talvez não tenha sido um acidente o fato de, no período romântico, o sentimento de si e o sentimento de pertencer à natureza estarem associados. Talvez a perda de um sentimento de posse através de uma ordem publicamente definida necessite ser compensada por um de vinculação mais forte e interna. (EA, p. 94).

Compreender o ideal de autenticidade permite superar o antagonismo criado pelos críticos extremos e pelos incentivadores cegos da modernidade. Com isso, podemos viver o melhor do ideal, podemos falar em autorrealização levando em conta tudo o que está em volta do indivíduo, permite também que os indivíduos encontrem sua maneira original de ser no interior de uma comunidade de significado. Não se abdica do indivíduo, visto que o modo de realização é individual, ao mesmo tempo em que a comunidade tem seu valor garantido. É a comunidade quem provê o conteúdo da autenticidade.

Portanto, o trabalho a ser feito é o de recuperar o sentido da ética da autenticidade, evitando o antagonismo criado por críticos e incentivadores. Não existe uma resposta pronta. O que existe é uma construção, uma contínua busca da melhor vivência do ideal. Como nos diz Taylor, é uma luta eterna, onde não existem ganhadores ou perdedores, mas uma melhor ou pior maneira de se viver a ética da autenticidade. Estamos sempre em busca de nossa realização pessoal e de uma maneira de ser que seja única. Não há como negar tal fato, e é essa a base da autenticidade. Contudo, para que isso seja possível, faz-se necessária uma comunidade de significado (configurações morais), além de demandas transcendentais ao *self* capazes de dar sentido e significado às nossas ações.

III O RECONHECIMENTO

O nosso trabalho visa a elucidar a complementaridade dos conceitos de autenticidade (mais precisamente do ideal de autenticidade) e reconhecimento como resposta à cultura da autenticidade no pensamento de Charles Taylor. Para tanto, iniciamos apresentando o que Taylor compreende por cultura da autenticidade na tentativa de diferenciá-la do ideal de autenticidade. Em seguida apresentamos o próprio ideal de autenticidade, sua origem histórica e suas teses, a fim de verificar em que ele pode contribuir com o nosso tempo. Neste capítulo, terceiro do trabalho dissertativo, falta-nos apresentar o reconhecimento e em que ele complementa o ideal de autenticidade.

O reconhecimento é um dos problemas mais candentes no cenário político atual. Contudo, ele não se configura apenas em uma discussão política. É, antes, uma discussão filosófica, ou, por assim dizer, uma discussão ética. Taylor discute o reconhecimento em dois âmbitos. O primeiro é o âmbito privado, ou seja, diz respeito ao reconhecimento do indivíduo em sua singularidade. O segundo âmbito discute o reconhecimento em um sentido mais amplo. Trata do reconhecimento de um povo, de uma cultura, de uma raça, enfim, trata da luta por reconhecimento por parte das minorias. O ideal de autenticidade também possui esses âmbitos, particular e coletivo. Assim, visto que o reconhecimento tem sido tratado por Taylor mais no âmbito coletivo do que no individual, será complexo manter nossa discussão fiel à dimensão particular do reconhecimento. Desse modo, procuraremos sempre deixar claro à qual dos âmbitos estamos nos referindo.

Quando Taylor busca encontrar as raízes do reconhecimento, ele remonta a Rousseau e não a Hegel. Não ignoramos a contribuição de Rousseau, mas buscaremos em Hegel as raízes e a primeira grande sistematização do conceito de reconhecimento. Assim, antes de entrarmos propriamente no conceito tayloriano de reconhecimento, abordaremos o conceito hegeliano, pois percebemos a grande dívida que os pensadores que tratam do reconhecimento têm para com Hegel. O reconhecimento da maneira apresentada por Hegel gerou grandes avanços na política, na filosofia e na ética, bem como, devido à sua complexidade, deu origem a diferentes modos de interpretação. Não temos a pretensão de defender e confirmar uma das possíveis leituras, o que não nos impede de seguirmos uma das interpretações, a saber, a que não afirma como necessária a relação entre senhor e escravo.

Antes de tratarmos de Hegel vamos à tese fundamental de Taylor acerca do reconhecimento:

[...] nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, frequentemente pelo reconhecimento *errôneo* por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou um grupo de pessoas pode sofrer reais danos, uma real distorção, se as pessoas ou sociedades ao redor deles lhes devolverem um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível. (AF, p. 241)

A partir dessa tese, é evidente que a formação da identidade é de valor inestimável para o reconhecimento. Só há reconhecimento quando houver um retorno adequado de quem somos por parte das outras pessoas ou grupo de pessoas. A esse respeito Loewe acentua:

Taylor, sem dúvida, tem razão ao dizer que os outros atribuem um papel fundamental na formação da nossa identidade. Nós dependemos dos outros na formação da mesma. A identidade não é efetiva quando o indivíduo simplesmente faz uma imagem de si mesmo. A identidade é efetiva quando os outros fazem uma imagem dele na qual ele mesmo se reconhece. A identidade é um processo aberto de negociação entre autoimagem e a imagem que os nossos parceiros (*partners*) fazem de nós mesmos, em diferentes contextos da interação social. (2013, p. 100).

A identidade é dialógica, ou seja, é formada no intercâmbio com os outros, primeiro com os pais e com as pessoas mais próximas, mas também com toda a sociedade. Isso corrobora a tese tayloriana de que o reconhecimento errôneo ou o não-reconhecimento são prejudiciais para a formação da identidade, seja de uma pessoa, seja de um grupo de pessoas. Diante da importância da formação da identidade para o reconhecimento, buscaremos nos escritos de Taylor, especialmente nas *Fontes do Self*, o que precisamente o filósofo entende por identidade. Sobre o reconhecimento trabalharemos especialmente com duas obras *Multiculturalismo* e *Argumentos filosóficos*. O capítulo terceiro inicia, portanto, com o reconhecimento na perspectiva de Hegel, para depois apresentá-lo na perspectiva de Taylor, tomando em consideração o elemento da identidade, fundamental no pensamento do filósofo canadense.

3.1 O RECONHECIMENTO EM HEGEL

Para tratar do reconhecimento em Hegel, nós vamos nos basear em um dos seus escritos mais conhecidos e mais comentados, a *Dialética do Senhor e do Escravo*, além de

uma incursão na *Filosofia real* ou *Realphilosophie*. Como bem nos lembra Cirne Lima, no seu artigo *A Dialética do Senhor e do Escravo e a Idéia de Revolução* (1989), existem duas maneiras clássicas de se interpretar a parábola do senhor e do escravo: i) entende a dinâmica das relações entre senhor e escravo como necessárias compreendendo, assim, a luta de vida e morte como um momento necessário no desenvolvimento da história; ii) entende a relação entre senhor e escravo como logicamente necessária, mas, ao mesmo tempo, como um momento meramente histórico e contingente, ou seja, como algo que pode ser, mas que também pode não ser. Estamos mais próximos da segunda maneira de compreender a dialética, como buscaremos explicitar em seguida.

A dialética do senhor e do escravo é logicamente necessária quando olhamos para o objetivo de Hegel na *Fenomenologia do espírito* (1807), a saber, encontrar os elementos que permitam que passemos, como afirma Oliveira (1993), da consciência em si para a consciência para si e, por fim, à consciência em si e para si. Contudo, existem inúmeros elementos contingentes nessa relação. Por exemplo, não está determinado quem será o vencedor do combate, muito menos que o vencedor irá preservar o perdedor, assim como é contingente o erguimento do escravo que, pelo seu trabalho, se apropria do mundo e sabe que na verdade ele é o verdadeiro senhor. Portanto, os elementos de contingência presentes nessa parábola nos impedem de afirmar como historicamente necessária a relação entre senhor e escravo.

A fim de tornar mais clara a diferença entre o que é necessário e o que é contingente na dialética do senhor e do escravo, é importante apresentar o itinerário percorrido por Hegel na *Fenomenologia do espírito*. O ponto de partida de Hegel é a inadequação da certeza do sujeito que conhece e a verdade do objeto conhecido, isto é, a certeza que o sujeito tem de conhecer surge de uma experiência na qual o sujeito aparece para si mesmo como portador da verdade do objeto. Com isso se faz necessário submeter a verdade do objeto à verdade originária do sujeito, ou do discurso do sujeito, pois é no discurso que o sujeito apresenta o objeto.

Os três primeiros capítulos da *Fenomenologia do espírito* apresentam o esquema dialético do sujeito que conhece alguma coisa e que tem consciência que sabe. É o saber da “certeza sensível”, como afirma Hegel. É uma espécie de consciência ingênua que pensa possuir a certeza do objeto por poder indicá-lo no aqui e no agora do espaço e do tempo. Contudo, ao saber de um objeto que lhe é exterior, como afirma Lima Vaz, a consciência “[...]”

se suprime como simples consciência de um objeto, passa para a *consciência-de-si* como para a sua verdade mais profunda: a verdade da certeza de si mesma”. (2002, p. 190). A consciência sabe de si mesma através do conhecimento do objeto. Assim, a consciência de si é a reflexão a partir do ser no mundo sensível e um retorno à consciência a partir do mundo.

Após apresentar o percurso para a consciência de si ou em si, Hegel descreve o percurso que a consciência faz de si mesma na busca de sua verdade. Para Lima Vaz a figura da consciência-de-si é o desejo e esse não se satisfaz apenas com objeto, ou seja, o objeto consumido é incapaz de exercer a mediação exigida para que o saber de si mesmo possa fundamentar o saber do objeto (2002, p. 192). São necessárias novas experiências da consciência com o objeto, pois a consciência precisa encontrar-se a si mesma no objeto. Para que esse processo se finalize é preciso que a verdade do mundo dos objetos passe para a verdade da consciência. Nas palavras de Hegel; “a consciência-de-si só alcança sua satisfação em outra consciência-de-si”. (FE, p. 141).

Hegel resume dialeticamente esse processo:

Nesses três momentos se completa o conceito de consciência-de-si: a) o puro Eu indiferenciado é seu primeiro objeto imediato b) mas essa imediatez mesma é absoluta mediação: é somente como o supracumir do objeto independente; ou seja; ela é desejo. A satisfação do desejo é a reflexão da consciência-de-si sobre si mesma, ou a certeza que veio-a-ser verdade. c) Mas a verdade dessa certeza é antes a reflexão redobrada, a duplicação da consciência-de-si. A consciência-de-si é um objeto para a consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença de-nada, e nisso é independente. (FE, p. 141).

O objeto não é capaz de ser o mediador entre a passagem do eu abstrato para o eu concreto. Assim, o desejo permanece atuante até o momento em que encontra outra consciência-de-si. É no reconhecimento, que a consciência-de-si faz uma verdadeira experiência de si mesma, visto que se encontra consigo em outra consciência-de-si. O momento da consciência-de-si é o ponto de inflexão da *Fenomenologia do espírito*, pois agora o caminho se volta para o mundo dos sujeitos, enquanto, afirma Lima Vaz, “presença efetiva do sujeito a si mesmo em seu constituir-se em oposição ao outro, na unidade do Espírito ou nas experiências significativas de seu mundo histórico.” (2002, p. 194).

O desejo que a consciência-de-si possui é o desejo de ser reconhecida. Desse modo, o objeto nunca satisfaz a consciência. Somente na sua duplicação ela pode ser reconhecida como consciência-de-si. Honneth (2003) recorda-nos que o objetivo de Hegel não é apresentar

um estado de natureza, visto que o indivíduo é sempre indivíduo social. Além disso, a luta constante não é somente pela sobrevivência, mas sim luta por reconhecimento.

Para que possa haver o reconhecimento, as consciências precisam se apresentar uma à outra. No primeiro momento a consciência enxerga a outra consciência como “figura independente”, diz Hegel. Visto que ainda não se apresentaram efetivamente uma à outra, ou seja, não levaram a cabo o processo de reconhecimento. O reconhecimento ainda é abstrato, pois cada consciência tem certeza apenas de si mesma, mas não da outra consciência. Logo a certeza que a consciência tem de si mesma não é verdadeira, visto que ainda não encontrou outra consciência.

Assim ocorre uma luta de vida ou de morte, pois as consciências-de-si precisam mostrar que elas são por si mesmas, ou, em outras palavras, que a consciência é um “ser-para-si”. A liberdade em face da própria vida prova que a consciência é um ser-para-si que transcende a realidade sensível e, em certo sentido, transcende também a vida. Para que o processo do reconhecimento possa ser levado adiante não pode haver um morto nessa luta, pois assim teríamos um cadáver de um e a vitória de outro, mas que de nada valeria para o processo de reconhecimento. O caminho para a efetivação do reconhecimento será, assim, infinitamente longo. Cirne Lima resume bem esse processo:

O desejo, com sua característica dupla de ter que destruir o outro, mas, por outro lado, de precisar do outro e, assim, não poder destruí-lo, encarna-se e exemplifica-se com a luta de vida e morte. Luta essa que, da mesma forma, tem que ser radical e visar a morte do outro, mas que, por outro lado, tem que deixá-lo vivo. Matar e não matar, destruir e conservar, tanto no desejo como em sua encarnação, que é luta de vida e morte, devem ter sua função dupla. Sem isso a passagem dialética não se processaria. Se o vencedor mata o vencido, não surge nem o escravo, nem o senhor. [...] se trata de um movimento que vai lá fora, passa pela alteridade independente e a interioriza, relativizando, assim, a independência e a dependência, a exterioridade e a interioridade. (1989, p. 21).

As consciências-de-si se colocam em uma posição de liberdade frente à vida, mas ainda de modo desigual. É por isso que surgem o senhor e o escravo. O senhor se empenhou mais a fundo na luta e, por isso, surgiu como vencedor. O escravo recusou o risco total e, por isso, se tornou dependente do senhor. O senhor é a consciência para-si pela mediação de uma outra consciência (do escravo) que renunciou seu ser-para-si e transfere sua independência para o senhor.

Contudo, ainda não há um reconhecimento recíproco, pois o senhor não reconhece o escravo como outra consciência-de-si, mas simplesmente como mediador da sua ação no

mundo. De outro lado, o escravo reconhece o senhor como uma consciência-de-si. Desse modo, autonomia e independência estão no senhor e não no escravo. Temos até então dois elementos na dialética. Falta, porém, um terceiro elemento que será capaz de reabrir a possibilidade de reconhecimento ao escravo: o trabalho no mundo.

O trabalho sobre o mundo é o mediador entre o senhor e o escravo. Com o seu trabalho o escravo aprende a dominar a natureza e percebe que pode transformá-la. Pelo trabalho o escravo pode moldar o mundo a partir de si e, assim mesmo, pode se reencontrar no mundo. A consciência que trabalhou se contempla a si mesma no objeto produzido e, dessa forma, pode retornar a si mesma como consciência-de-si. O temor diante da morte, a disciplina do serviço imposta pelo senhor e a atividade criadora sobre o mundo são para o escravo a negação do reconhecimento unilateral do senhor e a superação do não-reconhecimento. O resultado da dialética é que se faz necessário unir a independência do senhor com o trabalho do escravo, é o que afirma Lima Vaz:

O que se alcança, portanto, nessa dialética é a necessidade de se unir a liberdade ou independência da consciência-de-si que faz sua aparição na figura do Senhor e o processo da cultura ou formação do mundo humano como diferenciação ou enriquecimento da mesma consciência-de-si, que se descobre na figura do Escravo. Para Hegel, Senhor e Escravo não são personagens de uma espécie de situação arquetipal na qual procederia a história. São apenas figuras de uma parábola com as quais Hegel pretende designar momentos dialéticos entrelaçados rigorosamente no discurso que opõe a formação do indivíduo para o saber. (2002, p 199).

O senhor não conquista verdadeiramente sua humanidade, pois coisificou o outro, o escravo. Com isso, o senhor não é reconhecido, pois não encontra no outro uma consciência-de-si autônoma e livre que seja capaz de conferir-lhe o reconhecimento. O homem é, nesse sentido, essencialmente um ser de relação, não é capaz de constituir-se sozinho e muito menos é capaz de liberdade sem a relação com o outro.

O desfecho da parábola do senhor e do escravo na interpretação de Lima Vaz, acima apresentado, em outras palavras, é o de que o indivíduo se elevará à esfera da universalidade efetivada na reciprocidade do reconhecimento de sujeitos livres. Essa conclusão, segundo Honneth, só pode ser alcançada se tomarmos os escritos hegelianos anteriores à *Fenomenologia do espírito*, especialmente a *Realphilosophie* ou *Filosofia real*. Com o auxílio de Honneth, vamos apresentar os elementos presentes na *Filosofia real* que nos possibilitam afirmar que o reconhecimento hegeliano é um movimento da consciência, mas que precisa ser efetivado na família, na sociedade civil e no Estado.

O processo de reconhecimento em Hegel sempre obedece ao movimento de exteriorização e retorno a si mesmo do sujeito que, com isso, constrói o passo a passo da realização do espírito. A realização do espírito acontece em três níveis diferentes: primeiro a relação do indivíduo consigo próprio; segundo as relações institucionalizadas entre os sujeitos e, por último, as relações reflexivas dos sujeitos já socializados com o mundo em sua totalidade. A força impulsionadora que permite que se passe de um momento a outro é a luta por reconhecimento, ou seja, o indivíduo luta para ser reconhecido na esfera privada, jurídica e comunitária.

Hegel inicia apresentando o primeiro nível de realização do espírito, ou de reconhecimento, a que chama de espírito subjetivo. Nesse primeiro momento, o sujeito precisa acessar de modo prático o mundo, a fim de que se perceba como sujeito capaz de produzir coisas e transformar a realidade. O meio mais eminente para que o sujeito acesse o mundo é o trabalho. Através dele o sujeito faz a experiência de “fazer-se-coisa”, mas ainda não é suficiente para que o sujeito tenha uma relação prática com o mundo. Precisa de uma primeira instância de reconhecimento recíproco.

O amor é a primeira instância de reconhecimento recíproco, na qual um pode se saber-no-outro. É um conhecimento de duas partes, intersubjetivamente partilhado, onde ambas sabem, igualmente, que o outro é para si, do mesmo modo que o si é para o outro. Surge, portanto, uma relação de confiança para a qual Hegel emprega pela primeira vez o conceito de reconhecimento na *Filosofia real*. O amor é uma relação de reconhecimento recíproco onde os indivíduos encontram confirmação primeira de suas singularidades em outro indivíduo.

A relação de reconhecimento precisa ser intersubjetiva como afirma Honneth:

[...] um indivíduo que não reconhece seu parceiro de interação como um determinado gênero de pessoa tampouco pode experienciar-se a si mesmo integral ou irrestritamente como um tal gênero de pessoa. Para a relação de reconhecimento, isso só pode significar que está embutida nela, de certo modo, uma pressão para a reciprocidade, que sem violência obriga os sujeitos que se deparam a reconhecerem também seu defrontante social de uma determinada maneira: se eu não reconheço meu parceiro de interação como um determinado gênero de pessoa, eu tampouco posso me ver reconhecido em suas reações como o mesmo gênero de pessoa, já que lhe foram negadas por mim justamente aquelas propriedades e capacidades nas quais eu quis me sentir confirmado por ele. (2003, p. 78).

Honneth reconhece que Hegel não foi tão adiante como ele nessa ideia, visto que intentava apresentar o processo de formação do espírito. Contudo, está aberta dentro do

pensamento hegeliano a possibilidade de associarmos fortemente reconhecimento e identidade, como fazem Honneth e Taylor, pois, para Hegel, o reconhecimento é uma parte necessária à formação do espírito. Afirma Taylor:

[...] os homens aspiram ao reconhecimento, pois somente dessa maneira podem alcançar a integridade. Mas o reconhecimento há que ser mútuo. O ser cujo reconhecimento de mim há de contar para mim tem que ser um que eu possa reconhecer como humano. A operação de reconhecimento recíproco e então uma que cumprimos juntos. [...] Meu interlocutor vê em mim um outro, mas a um que não é estranho, que é um consigo mesmo[...] (Hegel, p. 133).

Independentemente da discussão sobre o suposto vínculo forte entre identidade e reconhecimento, para Hegel, o amor tem papel essencial na primeira fase de reconhecimento ou da formação do espírito. Nesse sentido, o amor conjugal é a forma de expressão e uma possibilidade permanente da existência do amor. Contudo, ainda insuficiente, pois sem conteúdo objetivado. Com o nascimento dos filhos, o amor se torna “conhecer cognoscente”, pois o filho é uma testemunha viva do amor recíproco entre um homem e uma mulher, como afirma Hegel na *Filosofia real*: “A única unidade de ambos caracteres é o *amor*; mas não se sabe amor mais que no filho. Nele intuem o amor, sua unidade *consciente* como consciente *de si*.”(FR, p. 174).

Para a formação do espírito, a relação de reconhecimento do amor ainda é uma experiência incompleta. Hegel tem que ampliar o processo de formação do sujeito buscando uma relação mais ampla que a relação de amor em família. Ao lado de uma família se colocam uma série de outras famílias, de modo que resulta uma espécie primeira de convívio social. Diante disso, surge a necessidade de se estabelecer direitos e deveres de uns para com os outros, a fim de que seja possível a convivência entre as diferentes famílias, visto que todas necessitam sobreviver, buscando seu sustento.

Para Honneth, Hegel gostaria de mostrar que a realização do contrato e o estabelecimento de relações jurídicas é uma necessidade prática decorrente desse processo. Assim não é uma necessidade teórica, mas empírica. Hegel assim expressa essa ideia:

No ato de reconhecer o **si mesmo** alcança dimensão jurídica, quer dizer: que sua existência deixou de ser imediata. O reconhecido é reconhecido como valendo *imediatamente* por seu **mero ser**; mas precisamente *este ser está produzido a partir do conceito*, é ser reconhecido; o homem é reconhecido necessariamente e necessariamente reconhece. Essa necessidade é sua própria, não pertence a nosso pensamento por oposição ao conteúdo. No ato de reconhecer o **homem** mesmo é o

movimento e este movimento supera precisamente seu estado de natureza, é reconhecer; o natural somente é, não é *espiritual*. (FR, p 176)¹⁸.

Para que seja possível um contrato faz-se necessário que haja um mínimo de consenso anterior ao próprio contrato, ou seja, é preciso que minimamente os sujeitos se reconheçam anteriormente ao contrato. Assim, a passagem ao contrato pode ser entendida como um processo prático pelo qual os sujeitos que, previamente se reconheciam, firmam um contrato a fim de regulamentar as suas ações e a sua vivência comum. O contrato acontece quando os sujeitos se tornam conscientes de suas relações prévias de reconhecimento e intersubjetivamente partilham de uma relação jurídica.

Na *Filosofia real* Hegel também faz menção à luta de vida e morte entre os sujeitos, contudo não com tanta força como o faz na *Fenomenologia do espírito*. Compartilhamos com a ideia de Honneth de que não há elementos suficientes na filosofia hegeliana para afirmarmos a necessidade de uma luta de vida e morte. Afirma Honneth:

[...] percebendo reciprocamente sua mortalidade, os sujeitos que lutam entre si descobrem que eles já se reconheceram previamente em seus direitos fundamentais e que dessa forma já criaram implicitamente o fundamento social para uma relação jurídica intersubjetivamente vinculante. Porém, para a explicação dessa operação posterior de descoberta, a referência à dimensão existencial da morte não parece ser por sua vez absolutamente necessária. (2003, p. 94).

Nesse sentido, é a experiência social da vulnerabilidade e não da mortalidade que impulsiona os sujeitos a formalizarem um contrato e a reconhecerem-se mutuamente. Contudo, temos que admitir que Hegel não fornece uma solução suficientemente satisfatória ao problema que ele mesmo se colocou, a luta de vida e morte. Na *Fenomenologia do espírito* a luta é uma necessidade lógica, mas não prática e na *Filosofia Real* se constitui como um elemento para afirmar a vulnerabilidade do homem.

Com isso chegamos ao último passo do reconhecimento. No Estado, os sujeitos se reconhecem como pessoas de direito aptas a participarem na esfera universal onde se realiza plenamente a vida social. Esse último estágio supera, mas guarda os estágios anteriores, a

¹⁸ [Tradução nossa]. “En el acto de reconocer el **sí mismo** alcanza dimensión jurídica, es decir: que su existencia ha dejado de ser inmediata. Lo reconocido es reconocido como valiendo *inmediatamente*, por su **mero ser**; pero precisamente *este ser está producido a partir del concepto*, es ser reconocido; el hombre es reconocido necesariamente y necesariamente reconoce. Esta necesidad es suya propia, no pertenece a nuestro pensamiento por oposición al contenido. En el acto de reconocer el **hombre** mismo es el movimiento e este movimiento supera precisamente su estado de naturaleza, es reconocer; lo natural sólo es, no es *espiritual*.”

família e a sociedade civil. É preciso que os sujeitos se reconheçam como proprietários e reconheçam também como legítima a posse pelo trabalho, para que se torne possível efetivar a troca entre os próprios sujeitos. Afirma Hegel: “cada um satisfaz, portanto, as necessidades de muitos e a satisfação de suas necessidades particulares é o trabalho de muitos outros.” (FR, p. 183). Para Hegel, a troca é o protótipo de uma ação recíproca de sujeitos que se reconhecem.

Contudo, para alcançar o último estágio da formação do espírito e do reconhecimento, a filosofia hegeliana encontra uma barreira, a saber, como reconhecer as individualidades no interior do Estado. Visto que o direito representa uma relação de igualdade onde todos estão sujeitos aos mesmos direitos e deveres, não é capaz de reconhecer as diferenças individuais. É preciso encontrar outro lugar onde seja possível reconhecer as individualidades. Esse espaço é a esfera da eticidade no qual deveria se efetuar o reconhecimento intersubjetivo das diferentes biografias dos sujeitos.

Entretanto, diferentemente do que se espera, Hegel, na *Filosofia Real*, trata no âmbito da eticidade apenas da relação dos indivíduos com o Estado, negligenciando a relação intersubjetiva dos sujeitos. Consequentemente, Hegel desenvolve a esfera da eticidade a partir da relação positiva estabelecida entre o Estado e os sujeitos socializados, deixando de lado a relação entre os sujeitos. Nesse sentido, a subjetividade do espírito se funda somente sobre a figura do monarca. Hegel afirma que todos os Estados foram fundados a partir de grandes homens e todos se reuniam em torno de sua sabedoria, “ele é seu deus” (FR, p. 211).

Na *Filosofia real* Hegel retirou da esfera da eticidade a intersubjetividade e a relação entre sujeitos. Esses são sujeitos políticos somente na medida em que se relacionam com o Estado. O sujeito pode formar-se monologicamente. Não mais necessita do outro para constituir-se enquanto sujeito, basta estar, de certo modo, submisso ao Estado. Hegel não seguiu o mesmo processo até o fim. Se o tivesse seguido teria que encontrar na esfera da eticidade um espaço onde os sujeitos pudessem gozar como reconhecidas também as suas particularidades.

Ao cabo do processo, a filosofia da consciência se sobrepôs à luta por reconhecimento também na *Filosofia real*. Porém, Hegel não fechou completamente o caminho da luta por reconhecimento. Apenas predominou o caminho da consciência. Isso significa que autores como Honneth e Taylor estão corretos ao tentar resgatar a discussão em torno da luta por reconhecimento e dos estreitos vínculos entre identidade e reconhecimento, partindo do pensamento de Hegel.

Portanto, o que buscamos ao apresentar rapidamente o pensamento de Hegel é mostrar que existem em seu pensamento inúmeros caminhos que permitem pensar o reconhecimento como uma necessidade humana vital e como uma luta contínua. Na *Fenomenologia do espírito*, a dialética do senhor e do escravo, mesmo que tenha aberto caminho para a discussão em torno do reconhecimento, se inscreve como caminho para autoconsciência. Assim, buscamos na *Filosofia real* alguns elementos que nos possibilitem pensar o reconhecimento como uma luta constante que precisa ser efetivada concretamente através da família, da sociedade civil e do Estado. Ainda que Hegel na *Filosofia real* se direcione também à formação da consciência (no Estado), não fecha o caminho para que pensemos a necessidade do reconhecimento.

3.2 A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE

Para Taylor, o reconhecimento é uma exigência devido à relação existente entre reconhecimento e identidade. Entende-se identidade como “uma compreensão de quem somos, de nossas características definitórias fundamentais como seres humanos”. (AF, p. 241). A tese, já referida acima, é de que nossa identidade é formada a partir do reconhecimento ou do não-reconhecimento, ou, ainda, pelo reconhecimento errôneo por parte dos outros. Com isso, uma pessoa ou um grupo de pessoas pode sofrer reais danos caso as pessoas ao seu redor lhe devolvam um quadro de si mesmas redutor ou desprezível. (AF, p. 241). O não-reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar danos reais à identidade de alguém, podem ainda oprimir e escravizar uma pessoa ou um grupo de pessoas ou até mesmo um povo.

Taylor cita dois grandes exemplos do que o não-reconhecimento ou reconhecimento errôneo podem causar na vida de grupos sociais. O primeiro caso é o das mulheres. As sociedades patriarcais criaram uma imagem depreciativa e diminutiva das mulheres e as induziram a adotar essa imagem de si mesmas. As mulheres acabaram por internalizar uma imagem depreciativa de si mesmas e isso explicaria porque, ainda hoje, muitas delas não conseguem aproveitar as oportunidades que lhes aparecem. Uma imagem depreciativa gera, obviamente, uma baixa autoestima e obscurece o potencial que as mulheres possuem.

O segundo caso é o dos negros. A sociedade “branca” projetou sobre os negros durante séculos uma imagem redutora e depreciativa de si mesmos, o que também os enfraqueceu na luta pelo reconhecimento. Loewe (2013, p. 97) afirma que o não-reconhecimento ou o reconhecimento errôneo não se qualificam como uma opressão, mas apenas como uma depressão. Contudo, ao analisarmos de perto a situação dos negros e das mulheres vemos claramente que os dois grupos sofreram muita opressão devido ao não-reconhecimento que pesou por muito tempo sobre seus ombros. Além da violência psicológica houve também muita violência física que impediu tanto aos negros quanto às mulheres de ocuparem seus espaços.

Seguindo nesse raciocínio, para se chegar ao reconhecimento, o primeiro passo depois da derrubada de obstáculos objetivos é a superação da autodepreciação. Isso é verdadeiro em especial no caso das mulheres e dos negros. Poderíamos ainda lembrar o caso dos povos colonizados, além dos povos indígenas que ainda lutam por reconhecimento. No caso dos povos colonizados, como o Brasil, fica clara a necessidade de superar os obstáculos físicos, mas também superar qualquer estereótipo negativo.

Diante disso, nos parece necessário explicitarmos o que propriamente Taylor compreende por identidade. A pergunta fundamental é quem eu sou? E, para tal questão, não bastam respostas superficiais como nome e genealogia. A identidade está relacionada ao que nos é importante, ou seja, àquilo que realmente nos importa. Além disso, para saber quem eu sou preciso saber em que lugar eu me coloco. A posição em que o indivíduo se coloca é o que chamamos, no segundo capítulo desta dissertação, de configurações morais, ou seja, o horizonte de significado ao nosso redor que nos permite determinar o que é bom ou valioso, aquilo que deveríamos fazer e aquilo que apoiamos ou que nos opomos. É o que afirma Forst ao comentar sobre a teoria tayloriana:

A ‘subjatividade referida à situação’ denota precisamente esse caráter mundano do sujeito, que tem somente um acesso interpretativo a si mesmo – quer dizer, a si mesmo como sujeito particular temporal, corpóreo, histórico e ético no interior do horizonte de determinados pressupostos de fundo e de um mundo que aparece ‘desvelado’ linguisticamente [...]. (2010, p. 262).

Nesse sentido, a identidade pode ser definida em parte pelos compromissos que assumimos no decorrer da nossa vida. Por exemplo, quando alguém se diz católico ou protestante está se definindo em parte como alguém que se localiza no interior de um horizonte de significado fornecido pela sua opção religiosa. Dizer que alguém é católico ou

protestante não significa apenas dizer que segue determinados princípios dessas Igrejas cristãs, mas que o fato de fazer parte de uma religião fornece elementos que orientam suas decisões sobre o que é bom e o que é valioso ou importante a partir da estrutura a que pertencem, nesse caso, uma religião.

A pergunta acerca de quem sou só é feita a alguém que pode responder por si mesmo. Para responder por si mesmo, é necessário que o questionado saiba em que lugar se encontra, ou quais configurações morais dão significado às suas ações. A pergunta quem pode nesse aspecto despertar uma crise de identidade se o questionado não conseguir se localizar e perceber em quais horizontes ele está inserido.

O indivíduo que souber se localizar e, além disso, compreender em que horizontes de significado ele está inserido pode-se chamar *self*. É somente nesse sentido que, para Taylor, alguém pode se afirmar como um *self*. Fundamental nesse ponto é distinguir o sentido de *self* para Taylor do sentido que apresentam a psicologia e a sociologia. Taylor cita o exemplo de uma experiência que visava demonstrar que os chimpanzés também possuíam um “sentido de *self*”. O experimento consistia em pintar o rosto do chimpanzé e apresentar-lhe um espelho. Ao ver as marcas de tinta, o animal levou as patas ao rosto para limpá-lo. Isso apenas mostra que o animal percebeu que era seu corpo no espelho, não que ele se identificasse como um *self*. (FS, p. 50). Nesse sentido, ser um *self* é mais do que possuir um corpo.

Também não basta ser um *self* no sentido de comandar as próprias ações a partir de determinados fatores, sejam eles externos, sejam eles do próprio indivíduo, como suas capacidades ou desejos. Essa capacidade para Taylor é característica do *ego* freudiano, o que, contudo, não caracteriza um *self*, pois o ego não necessita agir no interior de um espaço de indagações acerca do bem. Ao contrário, está em busca de liberdade que não dependa nem mesmo dessas indagações sobre o bem em um espaço moral. Outra forma de ver o *self* que não atinge o que Taylor está propondo é o que se chama de autoimagem positiva, é a tentativa de aparecer de forma positiva para si mesmo e para os outros. Nada mais é do que a tentativa de responder aos padrões socialmente aceitáveis, o que na verdade não corresponde à identidade de alguém.

O *self* tayloriano enquanto identidade inclui uma dimensão essencial do ser humano, a saber, uma orientação para o bem. Somos, portanto, a posição que assumimos diante dessa dimensão.

Só somos um *self* na medida em que certas questões nos importam. O que sou enquanto *self*, minha identidade, define-se essencialmente pela maneira como as coisas têm significação para mim. [...] Assim, um fato crucial sobre um *self* ou uma pessoa que sobressai de tudo isso é que ele não é um objeto no sentido comumente entendido. [...] Mas só somos um *self* na medida em que nos movemos num certo espaço de indagações, em que buscamos e encontramos uma orientação para o bem. (FS, p. 52).

Ser um *self* é mais do que se reconhecer enquanto corpo, é mais do que ser capaz de dirigir as próprias ações, mais do que ter uma imagem para si e para os outros. É estar inserido em um espaço de indagações morais e saber em que posição está. Em outras palavras, é estar orientado para o bem. Além disso, o *self* não é um objeto de estudo como comumente entendemos um objeto, não poderá ser totalmente explicitado, pois inclui necessariamente autointerpretação. É o ser humano buscando compreender a si próprio.

Ser um *self* é, portanto, existir em um espaço de indagações com “preocupações constitutivas”. Tais indagações dizem respeito ao bem ao qual o *self* se orienta e onde ele se localiza diante desse bem. Para isso é necessário saber onde estou e como me tornei quem sou, porém não há objetividade, no sentido científico, nessa busca, como fica claro na afirmação de Taylor: “meu sentido de mim mesmo é de um ser que está evoluindo e se tornando.”(FS, p. 74). Como estamos em constante evolução, a narrativa se torna essencial para nos compreendermos “enquanto ser que evolui e se torna, só posso conhecer a mim mesmo por meio da história de minhas maturações e regressões, triunfos e fracassos. Minha autocompreensão tem necessariamente profundidade temporal e incorpora a narrativa.”(FS, p. 74).

Taylor acredita que, como seres humanos, nós estamos em busca de plenitude, ou, dito de outra maneira, queremos que nossa vida tenha sentido. E não apenas uma parte de nossa vida, mas o nosso existir enquanto um todo. Dessa forma, não há como ignorar nenhuma etapa da nossa existência, mesmo que nosso passado não seja bom, buscaremos redimi-lo com nosso futuro. Somos uma e mesma pessoa em todo o decorrer de nossa vida. Essa afirmação fica mais clara quando planejamos nosso futuro. Não é possível planejar os próximos dez anos como nossos e o restante como de outra pessoa entendendo que, na velhice, seremos outra pessoa. Ao contrário planejamos nossa vida até para além da morte, pois pensamos no futuro da nossa família, dos nossos amigos e da nossa nação. Por isso pergunta Taylor “como posso justificar que eu considere a mim mesmo aos, digamos, sessenta anos, como outra pessoa para

esse propósito (planejar o futuro de minha família e da minha nação)? E de que maneira *sua* vida poderia adquirir sentido?” (FS, p. 75).

A partir desses elementos, fica claro, para Taylor, que “existe uma espécie de unidade apriorística de uma vida humana ao longo de toda a sua duração.” (FS, p. 76). Isso significa que somos uma unidade em todo decorrer da vida. Somos o mesmo *self* apenas em diferentes estágios de um processo formativo. Assim, o elemento que permite falar em unidade é a narrativa que possuímos de nossa história¹⁹. Nossa vida é como que uma narrativa, ou uma busca na qual nós precisamos nos situar diante do bem, ou seja, temos de ler a nossa existência na história.

Outro fator nesse processo é que somos seres de linguagem. A linguagem não é totalmente explícita, pois tenta articular nossas autointerpretações, assim há um esforço contínuo em esclarecer a linguagem com a própria linguagem. A linguagem nos remonta a outra característica do *self* ou, como dissemos no título desse item, da formação da identidade, a saber, a dimensão relacional ou dialógica do *self*, só somos um *self* no meio de outros. Para Taylor, só nos tornamos agentes humanos plenos quando “capazes de nos compreender a nós mesmos e, por conseguinte, de definir nossa identidade, mediante a aquisição de ricas linguagens humanas de expressão.” (AF, p. 246). Taylor esclarece que aborda a linguagem de maneira mais ampla, ou seja, inclui a arte, o gesto e outras formas de linguagem. Não há outro modo de adquirir essas linguagens ricas a não ser no intercâmbio com os outros, desde os mais próximos até com o todo da sociedade.

Defino quem eu sou ao definir a posição a partir da qual falo na árvore genealógica, no espaço social, na geografia das posições e funções sociais, em minhas relações íntimas com aqueles que amo e, de modo crucial, no espaço de orientação moral e espiritual dentro do qual são vividas minhas relações definitórias mais importantes. (FS, p. 54).

Só é possível ser um *self*, ou formar uma identidade, na troca e no diálogo com os outros. Assim, estabelece Taylor: “a gênese do espírito humano é, nesse sentido, não monológica, não algo que cada pessoa realiza por si mesma, mas dialógica.” (AF, p. 246). Esse aspecto não é contingente porque não existe outra forma de sermos pessoas a não ser na

¹⁹ A ideia de unidade narrativa está muito presente em Ricoeur, assim como em Taylor. Não vamos nos aprofundar nessa relação pois esse não é objetivo do nosso trabalho. Cf. RICOEUR, Paul. *O si mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

iniciação numa linguagem, entendida de novo em sentido amplo, para além da linguagem falada ou escrita.

Após receber a base comum da linguagem, o indivíduo pode inovar. Abre-se, com isso, espaço para a expressão particular de cada sujeito. Entretanto, essa expressão particular só se torna possível devido ao que recebeu de comum no interior de uma comunidade de significado. O sujeito singular pode superar a base que o constituiu, por exemplo, seus pais, mas o diálogo e a troca em seu interior com seus pais o acompanharão por toda a sua vida.

Anthony Appiah, ao comentar sobre o reconhecimento em Taylor no seu artigo *Identidade, autenticidade, sobrevivência*, escreve:

[...] não só porque é no diálogo com o entendimento das outras pessoas de quem eu sou que eu desenvolvo uma concepção da minha própria identidade (ponto de Taylor), mas também porque a minha identidade é crucialmente constituída de conceitos e práticas disponíveis para mim através da religião, da sociedade, da escola e do estado, e mediados a vários graus pela família. O diálogo molda a identidade que eu desenvolvo enquanto cresço, mas o material do qual me formo é fornecido, em parte, pela minha sociedade, pelo que Taylor chama a sua linguagem num 'sentido amplo'. (1998, p.170).

A troca com os outros continua no decorrer da nossa vida, não está confinada apenas à gênese, pois existem outros importantes presentes em todos os momentos de nossa existência. Na gênese, normalmente é a família, mas, em seguida, vamos construindo novas redes de interlocução, encontrando novas pessoas, construindo novas amizades e relacionamentos que exercem a função de outro, ou seja, nos ajudam a construir a nossa identidade. Não estamos afirmando que os outros determinam quem somos, mas é a nossa interlocução com eles que permite que expressemos nossa maneira particular de ser, a partir da compreensão, mais clara que pudermos, da influência que exercem sobre nós.

Aqueles que enxergam nessa relação necessária com o outro um obstáculo podem usar exemplos como do eremita ou do artista solitário para falar de uma possível libertação do outro. Porém, para Taylor, o eremita e o artista solitário necessitam de interlocutores em suas atividades: o eremita tem em Deus seu grande interlocutor e o artista tem seu interlocutor no aspecto constitutivo de sua obra que é sempre dirigida a, está para além do seu criador.

Por conseguinte, não é possível construir e expressar uma identidade no isolamento.

Assim sendo, minha descoberta de minha identidade não implica uma produção minha de minha própria identidade no isolamento; significa que eu a nego por meio do diálogo, parte aberto, parte interno, com o outro. Eis por que o

desenvolvimento de um ideal de identidade gerada interiormente dá uma nova importância ao reconhecimento. Minha própria identidade depende crucialmente de minhas relações dialógicas com os outros. (AF, p. 248).

Nesse ponto está clara a relação existente entre identidade e reconhecimento. A identidade é formada, se assim podemos chamar, em um processo. Por primeiro através do diálogo com os outros. Em seguida, há a tentativa interna de superarmos o que recebemos, ou seja, encontrarmos dentro de uma comunidade de significado uma maneira original de ser. Mas isso ainda não é tudo. Essa identidade original precisa ser reconhecida pelo outro, ela volta para a comunidade e espera dela receber o reconhecimento.

Autenticidade e reconhecimento estão como que numa relação complementar, um conceito leva ao outro, mas, ao mesmo tempo, um necessita do outro. Essa complementaridade acontece tanto no nível íntimo quanto no nível social. No nível íntimo, uma identidade que busca a originalidade é vulnerável ao reconhecimento dos outros mais próximos. No nível social, o reconhecimento igual é a maneira mais apropriada para uma sociedade democrática, pois todos os grupos sociais estão no mesmo patamar de igualdade. Projetar uma imagem redutora pode causar graves danos à identidade de um grupo ou povo, pois, como já afirmamos, pode introjetar uma imagem negativa que venha a impedir o pleno desenvolvimento desse grupo ou povo.

A discussão em torno do reconhecimento ganhou enorme relevância, devido especialmente aos danos causados pelo não-reconhecimento ou pelo reconhecimento errôneo. Isso se deve à relação estreita que existe entre identidade e reconhecimento, tema que buscamos apresentar acima. Agora se faz necessário apresentar o que propriamente Taylor entende por reconhecimento e suas implicações na esfera íntima e na esfera social.

3.3 O RECONHECIMENTO EM TAYLOR

Apresentamos o conceito hegeliano de reconhecimento, visto que influenciou e continua a influenciar a todos que se dedicam a esse tema, inclusive a Taylor. Em seguida apresentamos o que o filósofo canadense compreende por identidade, pois a relação entre identidade e reconhecimento é muito estreita. Agora passamos a analisar mais de perto o entendimento de Taylor sobre o reconhecimento, tanto em nível privado quanto na esfera pública.

Como já afirmamos, o reconhecimento é um dos temas mais debatidos na contemporaneidade, seja em nível político, seja em nível filosófico. Isso se deve, no entendimento de Taylor, à estreita relação existente entre reconhecimento e identidade. Como a identidade é formada no diálogo com os outros o devido reconhecimento se torna fundamental no intuito de evitar distorções que poderiam ser fatais na formação da identidade, tanto na esfera privada, quanto na esfera pública. Para ilustrar esse quadro podemos nos recordar do caso das mulheres e dos negros que durante séculos foram identificados como inferiores e como que introjetaram essa visão redutora de si mesmos. Suas identidades estavam presas a esse não-reconhecimento de tal modo que tiveram e ainda têm dificuldades de se libertarem dessa inferiorização.

Nessa perspectiva, a autodepreciação é um poderoso instrumento de opressão, pois faz o oprimido enxergar-se como inferior, deixando-o sem forças para se rebelar contra o opressor. O não-reconhecimento pode marcar suas vítimas, colocando-as sob o jugo externo, mas também sob o jugo de si próprias, pois ele cria um sentimento de ódio que as impede de lutarem pelo seu verdadeiro lugar. Diante disso, o reconhecimento não é apenas um ato de respeito para com o outro, é “uma necessidade humana vital.” (AF, p. 242). Afirma Forst:

A autocompreensão qualitativa de um sujeito desenvolve-se por meio do reconhecimento (e a afirmação) por parte dos outros sujeitos, que, por sua vez, pressupõe reconhecer esses sujeitos como iguais. Toda subjetividade é ‘constitutivamente’ relacionada com a intersubjetividade recíproca – bem como a níveis diferentes das relações de eu com os outros. (2101, p. 327).

Na tentativa de melhor compreender o que significa o reconhecimento, Taylor faz uma retomada histórica do surgimento do debate acerca desse conceito tão importante na contemporaneidade, como bem expressou Forst na citação acima. Para isso, é preciso,

segundo Taylor, recuar, antes de Hegel, para vermos como o discurso do reconhecimento passou a ter sentido. São dois os elementos que concederam credibilidade à discussão em torno do reconhecimento: a queda das hierarquias sociais e a moderna noção de autenticidade.

Uma hierarquia social está diretamente ligada com a noção de honra. A honra pressupõe desigualdade, ou seja, para que alguns desfrutem de honra é necessário que nem todos a desfrutem. Por exemplo, uma menção honrosa só tem valor na medida em que nem todos a recebem. Se todos a recebessem, ela perderia seu valor. Taylor opõe honra à noção moderna de dignidade. Da dignidade todos os seres humanos participam, pois é universal, isto é, há como que uma espécie de dignidade inerente aos seres humanos.

O reconhecimento ganhou maior importância com a nova compreensão moderna de identidade individual. Identidade que o próprio indivíduo descobre e expressa através de uma maneira original de ser. Essa ideia é fruto da noção de autenticidade surgida com o romantismo. Como já tratamos suficientemente da autenticidade, no capítulo anterior, vamos apenas retomar alguns elementos que, no entendimento de Taylor, são decisivos para a valorização do reconhecimento.

A partir do século XVIII as diferenças entre os seres humanos ganharam significação moral, pois se percebeu que há certo modo de ser humano que é peculiar a cada indivíduo. É preciso ser fiel a esse modo de ser, não simplesmente imitando o agir de outrem. O modo de ser individual é gerado internamente, mas essa geração interna não é monológica, antes é dialógica, pois somos seres fundamentalmente dialógicos. Voltamos a tratar dos estreitos vínculos entre identidade e reconhecimento. Só podemos ser agentes humanos plenos quando adquirirmos *ricas linguagens de expressão* capazes de nos compreender e dizer quem somos. Linguagens ricas são aquelas que adquirimos no intercâmbio com os outros e que permitem que possamos compreender e dar sentido à nossa existência, desse modo, entendemos linguagem em sentido amplo. Formamos nossa identidade no diálogo: primeiro com os mais próximos, depois com toda a comunidade humana.

Antes da modernidade a identidade era derivada socialmente, ou seja, o papel social que cada indivíduo ocupava definia arbitrariamente a sua própria identidade. O debate acerca do reconhecimento não era um problema, visto que bastava identificar o papel social de cada indivíduo. Contudo, a identidade gerada internamente, independentemente do papel social, necessita do reconhecimento do outro, precisa obtê-lo através do intercâmbio com o outro. Portanto, com a modernidade surgiu a necessidade do reconhecimento. O problema é em que

condições esse reconhecimento se produzirá. Isso não significa que antes da modernidade não houvesse o que chamamos de identidades ou até mesmo a necessidade de reconhecimento, mas que esses elementos não exigiam uma tematização sistemática, como nos exige a modernidade.

A importância do reconhecimento é agora universalmente reconhecida de uma ou de outra forma; no plano íntimo, todos sabem que a identidade pode ser formada ou mal formada no curso de nosso contato com outros significativos. No plano social, temos uma política contínua de igual reconhecimento. Ambos os planos foram moldados pelo ideal crescente de autenticidade, e o reconhecimento desempenha um papel essencial na cultura que surgiu ao redor desse ideal. (AF, p. 249).

O ideal de autenticidade conferiu imensa força ao debate acerca do reconhecimento, pois é a partir da ideia de individualidade original que passamos a debater sobre as condições em que essa individualidade pode existir e ser devidamente reconhecida. Contudo, a individualidade original diz respeito tanto ao indivíduo quanto a um grupo de indivíduos. Existem, portanto, dois âmbitos em que podemos tratar do reconhecimento: o privado e o público.

No plano privado é evidente a necessidade que temos do reconhecimento das pessoas que nos são mais próximas. Estamos todo momento dependendo da aceitação e do reconhecimento das pessoas em nossas relações mais íntimas. Estamos, por exemplo, em contínuo diálogo com nossos pais, seja na tentativa de seguirmos seus exemplos, seja para nos contrapormos a eles. Não conseguimos afastar totalmente a influência que eles exercem sobre nossas ações.

Para Taylor, é o plano público do reconhecimento que o tornou central no debate político contemporâneo. Nas sociedades democráticas, o reconhecimento igual não é apenas a melhor maneira de nos relacionarmos, mas, como já afirmamos, é uma necessidade humana vital. “A projeção de uma imagem inferior ou desprezível sobre outra pessoa pode na verdade distorcer e oprimir na medida em que a imagem é internalizada.” (AF, p. 249).

Os dois elementos que fortificaram o debate acerca do reconhecimento, a saber, a passagem da honra à dignidade e a noção moderna de autenticidade, geraram também duas novas discussões. A partir da passagem da honra à dignidade adveio uma política universalista que enfatiza a igual dignidade de todos os seres humanos. Tal princípio busca evitar a todo custo que as pessoas sejam classificadas em primeira ou segunda classe. Ocorre

uma equalização das pessoas em relação aos direitos e privilégios. Para Taylor o maior exemplo disso é o movimento norte-americano dos direitos civis de 1960.

O segundo elemento que deu sustentação ao tema do reconhecimento – a autenticidade – originou, por sua vez, uma política da diferença. “*Todos* devem ter reconhecida a sua identidade peculiar”. (AF, p. 250). Existe aqui também um princípio universalista, mas que de certa forma se contrapõe ao princípio universal da dignidade.

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 que o distingue de todas as outras pessoas. A ideia é de que é precisamente esse elemento distintivo que foi ignorado, distorcido, assimilado a uma identidade dominante ou majoritária. (AF, p. 250-251).

Existe uma especificidade individual ou grupal que deve ser reconhecida, ou ao menos existe uma potencialidade em cada indivíduo e em cada cultura para definir e formar a própria identidade. É o que afirma a política da diferença. A ideia é que se valorize e até mesmo se incentivem as diferenças, no intuito de valorizar o que cada um pode contribuir à sociedade a partir de sua diferença.

A política da igual dignidade surge com Kant, através da ideia de que o agente racional que é capaz de orientar-se por princípios possui dignidade. A intuição presente nessa ideia, segundo Taylor, é de que o respeito depende daquilo que é comum a todas as pessoas. Essa perspectiva conflitua com a política da diferença que afirma que temos que reconhecer e incentivar as particularidades. O princípio da dignidade critica a política da diferença afirmando que a última viola o princípio da não-discriminação. Essa, por sua vez, critica o princípio da dignidade afirmando que esse nega a identidade, impondo um modo homogêneo de ser que não é fiel às particularidades dos indivíduos e das culturas.

A crítica pode ir além. Afirma Taylor:

Queixam-se do facto²⁰ de o conjunto, supostamente neutro, de princípios que ignoram a diferença e que regem a política da igual dignidade ser, na verdade, um reflexo de uma cultura hegemónica. Se assim é, então só a minoria ou as culturas subjugadas são forçadas a alienarem-se. Consequentemente, a suposta sociedade justa e ignorante das diferenças é, não só inumana (porque subjuga identidades), mas também ela própria extremamente discriminatória, de uma maneira subtil e inconsciente. (1998, p. 63).

²⁰ Usamos a tradução portuguesa da obra *Multiculturalismo*, de tal modo que existem algumas diferenças ortográficas com relação ao português brasileiro. Optamos por manter como se apresenta a tradução original.

Tal crítica afirma que mesmo o liberalismo da neutralidade é fruto de uma cultura específica ou de culturas específicas. Logo não se pode outorgar um caráter neutro e universal. Não seria apenas uma fraqueza teórica. Seria um projeto que visaria universalizar apenas uma maneira de ser, relegando toda espécie de diferença a um segundo plano.

Para Taylor, existem duas vertentes que originaram o princípio da dignidade: uma que vem de Rousseau e outra que surge com Kant. A vertente de Rousseau pode ser acusada da homogeneidade que acima apresentamos, pois afirma a igual dignidade (ausência de papéis diferenciados) de todos, sem abdicar da liberdade, mas tomando em consideração um propósito comum. Tem de haver uma completa reciprocidade entre os indivíduos, além de uma unidade de propósito para que toda pessoa possa se sentir representada no discurso de qualquer outro.

Desse modo, não é necessário que se abandone totalmente a honra. Em contextos republicanos ideais todos estão em uma relação de mútua dependência. Contudo, essa dependência é exatamente na mesma medida. Assim, a honra é atribuída a todos na mesma medida. Por exemplo, podemos pensar em um teatro onde os atores e os espectadores estão confundidos, ou seja, ambos são, ao mesmo tempo, atores e espectadores. A política da igualdade só é possível em uma sociedade onde não há diferenciação de papéis e onde existe um fim comum, como no exemplo citado acima do teatro.

Rousseau, em sua análise, não separa os seguintes elementos: a liberdade, a ausência de papéis diferenciados e um propósito comum. Quando se conjugam esses três elementos é impossível haver reconhecimento da diferença. Assim, podemos identificar em Rousseau uma primeira abordagem do princípio da igualdade que não abre espaço para o reconhecimento da diferença.

Uma segunda vertente do princípio da igualdade surge com Kant e visa apenas a uma igualdade de direitos a todos os cidadãos irrestritamente. Taylor diferencia duas correntes que de certa forma são caudatárias do pensamento kantiano. Uma afirma que uma sociedade liberal tem de permanecer neutra na escolha da vida boa e assegurar que, independentemente das diferenças entre os cidadãos, eles se tratem lealmente e o Estado trate a todos igualmente. Outra forma de liberalismo de direitos afirma que uma sociedade com fortes metas coletivas pode ser liberal desde que seja capaz de respeitar a diversidade. Para

explicitar essa diferença, Taylor usa o exemplo da província do Québec. Faremos o mesmo no intuito de tornar mais clara possível essa diferenciação elaborada pelo filósofo canadense.

Em 1982, através da Carta de Direitos Canadense, o Canadá alinhou seu sistema político ao dos EUA, permitindo uma revisão judicial da legislação em todos os níveis de governo. No Québec havia o desejo de sobrevivência dos povos aborígenes e dos canadenses de origem francesa. Para isso se fazia necessária uma espécie de autonomia de autogoverno desses povos. Foram então aprovadas leis na área da língua: uma regulava quem podia enviar seus filhos a escolas de língua inglesa; e outra requeria que negócios que possuíssem mais de 50 empregados fossem administrados em francês. O governo, em nome de sua meta coletiva, impôs aos habitantes do Québec algumas restrições. A pergunta que Taylor nos propõe é: isso é aceitável?

Essa questão nos auxilia a pensar como o liberalismo de direitos se relaciona com a diversidade.

Quem segue a ideia de que os direitos individuais têm sempre de vir antes, e ao lado de dispositivos antidiscriminatórios, tem de tomar precedência sobre metas coletivas, fala com frequência de uma perspectiva liberal que se disseminou cada vez mais no mundo anglo-americano. (AF, p. 262).

Uma sociedade liberal²¹, nesse sentido, não adota nenhuma visão forte particular acerca dos objetivos da vida, ou seja, cada indivíduo escolhe livremente o que lhe é importante. O compromisso da sociedade liberal é apenas procedimental, ou seja, busca respeitar a todas as pessoas com igualdade. O argumento é que, se esposar um bem, a sociedade desrespeitará quem não segue o bem escolhido. Por exemplo, a legislação não pode ter como objetivo a solidariedade, pois pode acontecer que uma minoria dentro da sociedade não tenha a solidariedade como valor. Assim, essa minoria seria desrespeitada em sua liberdade de escolha. Contudo, afirma Sandel na obra *Justiça*: “Decidir sobre importantes questões públicas fingindo uma neutralidade que não pode ser alcançada é uma receita para o retrocesso e para o ressentimento. Uma política sem um comprometimento moral substancial resulta em uma vida cívica pobre.” (2011, p. 296).

²¹ Cf. DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1997. DWORKIN, Ronald. *Public and Private Morality*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

Taylor identifica alguns pressupostos filosóficos nessa concepção liberal, principalmente em Kant e em sua ideia de que a dignidade humana está fundamentada na autonomia do sujeito, de modo que cada sujeito determina a sua concepção de vida boa. A dignidade, nesse sentido, não depende de que concepção de vida boa nós adotamos; antes, reside na capacidade que possuímos de adotar e esposar uma concepção de vida boa. Contudo, a sociedade liberal tem de assegurar que os indivíduos, independentemente da concepção de vida boa adotada, sejam leais uns aos outros e, além disso, que o Estado os trate igualmente.

Entretanto, se tomarmos a sociedade do Québec nós veremos que ela se contrapõe a esse modelo. Uma sociedade que busca manter-se fiel à cultura de seus antepassados não é neutra. Os argumentos de que esta seria uma maneira de sobrevivência ou um recurso coletivo, analogamente ao que se faz para manter o ar limpo, são insuficientes. A intenção é criar membros para a comunidade que no futuro desejem “aproveitar a oportunidade de usar a língua francesa.” (AF, p. 264).

Subjacente a essas ideias está um modelo de sociedade liberal distinto que atribui importância crucial às metas coletivas²².

A seu ver, uma sociedade pode ser organizada em torno de uma definição da vida virtuosa sem que isso seja visto como depreciação daqueles que não partilham pessoalmente dessa definição. Onde a natureza do bem requer sua busca em comum, essa é a razão para que ele seja uma questão de política pública. (AF, p. 264).

Esse quadro exige que diferenciemos o que são direitos fundamentais e o que são apenas privilégios que podem ser revogados em nome de uma meta coletiva. Os direitos fundamentais são aqueles reconhecidos desde o início da sociedade liberal: direito à vida, à liberdade, ao devido processo legal, à liberdade de expressão, à livre prática da religião, entre outros. Uma sociedade com metas coletivas pode ser liberal desde que possua mecanismos capazes de salvaguardar os direitos fundamentais e que, além disso, respeite a diversidade, admitindo que algumas pessoas possam não esposar as metas coletivas. Esse processo, admite Taylor, geraria tensões, mas que não são maiores do que a tensão que possui a sociedade liberal na tentativa de conciliar liberdade e igualdade ou prosperidade e justiça.

²² Nesse sentido, Taylor diferencia dois grandes modelos de ação política que chama de A e B. O modelo A concentra-se no indivíduo e no tratamento igualitário a todos, sempre tomando em consideração as preferências dos cidadãos. O modelo B define a participação ativa do cidadão na política como a essência da liberdade, a partir dessa participação é que os cidadãos podem se identificar juntos uns com os outros no interior de uma sociedade. (AF, p. 197-220).

Dois modos de liberalismo estão em contraposição: o liberalismo da neutralidade e do procedimentalismo e o liberalismo que segue metas coletivas sem abrir mão dos direitos fundamentais. A primeira forma de liberalismo é, para Taylor, inóspita à diferença, pois não abre espaço para aquilo que visam às sociedades distintas ou às minorias, a saber, a sobrevivência. Já a segunda forma de liberalismo permite que se esposem metas coletivas e que se revisem as legislações no intuito de proteger as diferentes formas culturais. Devido ao grande fluxo migratório, a sociedade liberal procedimental pode não atender com dignidade às demandas das comunidades distintas que desejam sobreviver.

A partir desses modos de liberalismo, podemos derivar dois modos distintos de reconhecimento. Um primeiro modo derivado do liberalismo procedimental reconhece o outro desde que esse encontre o seu espaço por si mesmo e não reivindique mais do que os outros. Um segundo modo de reconhecimento deriva da variante mais tolerante do liberalismo e busca integrar a todos, fornecendo as condições para que os diferentes grupos culturais possam sobreviver.

Na variante mais tolerante do liberalismo, a política do respeito igual escapa às críticas de que homogeneíza as diferenças. Porém, Taylor apresenta outro elemento que de certa maneira é mais difícil de contestar. Trata-se do desejo que o liberalismo possui de ser como que um terreno neutro onde possam florescer todas as diferentes formas culturais e individuais. Contudo, o liberalismo não é o ponto de encontro de todas as culturas, antes é a expressão de uma pequena gama de culturas que é inconciliável com outras manifestações culturais. Se pensarmos nos regimes políticos teocráticos como em alguns países muçulmanos, por exemplo, eles não separam religião e política como quer o liberalismo da sociedade ocidental.

Por conseguinte, o liberalismo não pode ser considerado neutro sob o ponto de vista cultural, é um “credo em luta” (1998, p. 83). Tendo em vista o grande fluxo cultural a partir do qual as sociedades estão se tornando cada vez mais multiculturais e mais receptivas à migração, faz-se necessário estabelecer um limite entre as novas ideias advindas das diferentes culturas e os princípios políticos básicos já estabelecidos. Isso nos leva à discussão multicultural e de como algumas culturas têm se imposto sobre outras.

Nesse ponto, retornamos especificamente à discussão sobre o reconhecimento. Estamos afirmando que o liberalismo da neutralidade não fornece as condições para o pleno desenvolvimento das culturas distintas e que, conseqüentemente, não reconhece o valor e o

mérito de tais culturas. Esse debate tem força devido à ideia de que o reconhecimento é formador de identidade. De certa forma os povos colonizados introjetaram uma visão negativa de si mesmos e, para libertarem-se, precisam antes expurgar essa imagem depreciativa que possuem de si mesmos. Fanon, na obra *Os Condenados da terra*, deixa bem clara essa situação:

O interesse desse período [de colonização] é que o opressor não chegue a se satisfazer com a inexistência objetiva da nação e da cultura oprimidas. Envidam-se todos os esforços para levar o colonizado a confessar a inferioridade de sua cultura transformada em condutas instintivas, a reconhecer a irrealidade de sua nação e finalmente, o caráter inorganizado e inacabado de sua própria estrutura biológica. (1979, p. 198).

Para se libertar plenamente, o colonizado precisa expurgar a imagem depreciativa que lhe foi imposta. Por outro lado, é necessário que se reconheça o valor de todas as diferentes manifestações culturais, impedindo que se criem estereótipos negativos. Para Taylor, existe um pressuposto quando tratamos do reconhecimento, a saber, todas as culturas humanas que conduziram sociedades inteiras por um período considerável possuem algo de importante para expor para todos os homens. Esse pressuposto sempre deve ser verificado e examinado junto à cultura, a fim de verificar se há verdadeiramente uma contribuição na cultura em questão. O pressuposto evita que, de antemão, tomemos as diferentes culturas como desprovidas de valor.

Diante de uma cultura que é totalmente desconhecida, é necessário que aconteça o que Gadamer chama de “fusão de horizontes”²³. Pode acontecer que nem mesmo a noção de valor seja a mesma, ou seja, pode ser que aquilo que consideramos como conceito de valor não diga absolutamente nada para a cultura com a qual estamos nos relacionando. A fim de perceber a contribuição de outra cultura é preciso que se desenvolvam novos vocabulários de comparação que sirvam de parâmetro para as duas culturas, isto é, há que se falar a partir de uma mesma linguagem de significado. Os padrões de análise se modificam. Não falamos mais exclusivamente a partir da posição inicial, mas daquilo que tem significado para ambos. A tentativa é olhar o outro a partir da fusão do nosso olhar com o olhar do outro. Surge uma nova espécie de olhar, fruto de ambos os olhares iniciais.

²³ Cf. GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 7ª ed., Petrópolis: Editora Universitária São Francisco; Vozes, 2005. O próprio Taylor, na obra *Multiculturalismo*, assume a dívida que possui com Gadamer com relação a fusão de horizontes e a necessidade de compreendermos uns aos outros a partir de uma linguagem comum.

Todavia, conferir o devido respeito a uma cultura significa ter mais que o pressuposto de que ao estudá-la veremos quais são suas contribuições. Para Taylor, “tem de haver juízos reais de igual valor aplicados aos costumes e às criações dessas diferentes culturas”. (AF, p. 271). Esses juízos reais de valor não podem estar fundados na vontade e no desejo humanos, mas em uma fusão de horizontes na qual tenhamos sido transformados pelo estudo do outro, de modo que abandonemos nossos velhos padrões de análise.

O esforço consiste em abandonar os padrões ocidentais de análise do outro, deixando de lado os preconceitos de que a excelência tem de assumir contornos nos quais estamos acostumados e de que, se ainda não assumiram esses contornos, um dia assumirão. A contribuição do outro pode ser valiosa mesmo que tenha qualidades totalmente diferentes, das quais nós estamos acostumados. Diante da grande diversidade cultural, temos de encontrar uma forma de vivermos juntos que respeite e reconheça o valor das diferentes formas de ser. “Talvez não precisemos perguntar se isso (pressuposto de igual valor) é algo que os outros podem exigir de nós como um direito. Poderíamos simplesmente perguntar se essa é a maneira como deveríamos nos relacionar com os outros”. (AF, p. 273).

Concluindo, podemos afirmar que a discussão em torno do reconhecimento obteve mais importância a partir da noção moderna de autenticidade e com a queda das hierarquias sociais. Diante disso, necessitamos expressar uma maneira de ser que seja a nossa maneira de ser, independente da posição social por nós ocupada, o que só é possível dialogicamente, ou seja, precisamos do reconhecimento do outro. Nossa identidade é formada pelo reconhecimento ou pelo não-reconhecimento. O reconhecimento acontece em duas dimensões, uma privada e outra pública. Para sermos pessoas precisamos do reconhecimento de nossos pares. Do mesmo modo um grupo de pessoas ou uma sociedade precisa do reconhecimento de seus pares. Tendo em vista que vivemos em uma sociedade multicultural que possui dificuldades em aceitar o outro, nos detivemos mais no debate acerca da segunda forma que assume o reconhecimento, a saber, a dimensão pública. Afirmamos que o liberalismo da neutralidade e a política da dignidade igual não são suficientes para que o reconhecimento seja pleno. Apresentamos com Taylor uma espécie de liberalismo mais “brando” capaz de aceitar metas coletivas sem com isso abdicar dos direitos fundamentais. A fim de que o reconhecimento seja verdadeiro em ambas as dimensões, faz-se necessário superarmos velhos padrões de análise e admitirmos o igual valor das diferentes formas de ser.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O principal objetivo dessa pesquisa foi analisar a complementaridade dos conceitos de autenticidade e reconhecimento como uma crítica à cultura da autenticidade. Defendemos que a recuperação do ideal de autenticidade aliada ao reconhecimento pode fornecer respostas à cultura contemporânea da autenticidade. Não tivemos e não temos a pretensão de afirmar que haja uma única resposta, mas apresentamos bons elementos que podem nos ajudar a melhor viver a complexa realidade em que estamos inseridos.

Para alcançarmos esse objetivo nos perguntamos se os conceitos de *autenticidade* e *reconhecimento* são uma resposta ao que Charles Taylor chama *cultura da autenticidade*? Antes de tudo, buscamos explicar o que estávamos entendendo por cultura da autenticidade, ou seja, um desvio no ideal de autenticidade, causando três mal-estares, a saber: o individualismo enquanto egoísmo, a primazia da razão instrumental e o atomismo político. Portanto, cultura da autenticidade é o modo de vida contemporâneo em que os mal-estares citados acima ditam o modo de vida das pessoas.

A compreensão do ideal de autenticidade, aliada ao reconhecimento, fornece alguns elementos para que possamos superar esses mal-estares. Primeiro o individualismo enquanto ideal moral é responsável pela compreensão que possuímos de dignidade humana inerente a todos os seres humanos. Com a queda das hierarquias sociais os indivíduos não são mais reconhecidos pelo papel que ocupam na sociedade, pois podem ocupar diversos papéis ao mesmo tempo. O que importa é a identidade individual, ou seja, o modo original de ser de cada pessoa.

Contudo, o individualismo foi transformado em egoísmo, ou seja, cada indivíduo preocupa-se exclusivamente com sua satisfação pessoal, com isso exclui qualquer demanda que o transcenda. O ideal de autenticidade afirma a originalidade e a particularidade de cada indivíduo, mas não de forma isolada. São necessárias configurações morais, ou seja, elementos que transcendam o *self* e sejam capazes de atribuir significado às ações individuais. Uma recuperação do ideal de autenticidade permite que cada indivíduo possa viver de forma original sem abandonar preocupações transcendentais. Entendemos transcendental como todas as demandas que estão além do indivíduo.

Como cada indivíduo ou grupo de indivíduos possui uma maneira original de ser e o que confere sentido a essa originalidade são as configurações morais, é necessário que superemos a primazia da razão instrumental e também o atomismo político para que seja possível viver autenticamente tal originalidade. O que pode nos ajudar a superar a razão instrumental é a ideia presente no ideal de autenticidade de que para nos realizarmos enquanto seres humanos precisamos estar atentos às demandas ambientais, políticas, sociais e humanitárias. Isso permite que enquadremos a tecnologia abaixo da vida humana, que lutemos pela preservação do ambiente do qual fazemos parte e, que construamos uma nova relação com o Planeta, visto que para o ideal de autenticidade nós fazemos parte de um todo maior que possibilita que nossa existência tenha sentido.

Na esteira desses argumentos, podemos discutir maneiras de superarmos o atomismo político. Uma vigorosa participação política no interior de uma esfera pública pode criar aquilo que chamamos de círculo virtuoso e nos ajudar a superar esse círculo que está presente na política contemporânea. O círculo vicioso que nos referimos é a falta de participação política e o sentimento de isolamento que os indivíduos possuem, pois quase não existem mais lutas e ideais comuns. As manifestações de junho de 2013, que tomaram o Brasil, são um exemplo de que ainda é possível congregarmos um grande número de indivíduos em uma causa comum. Nesse sentido, realizamos uma crítica ao pensamento tayloriano, que apesar de apontar alguns caminhos para a superação do atomismo político, não vislumbrava exemplos de que isso estivesse acontecendo. O caso brasileiro não é um modelo paradigmático de superação do atomismo político, mas não deixa de ser, ao menos, uma tentativa.

Diante disso, percebemos que o ideal de autenticidade pode oferecer algumas respostas para os mal-estares contemporâneos. Contudo, há o risco permanente de que o ideal seja desviado, pois é tênue o limite entre o ideal de autenticidade e a cultura da autenticidade. O próprio Taylor admite isso, mas não oferece nenhuma garantia para que possamos viver o ideal de autenticidade sem o perigo de cairmos nos mal-estares contemporâneos. Isso para Taylor prova que a luta não é entre a vivência ou não do ideal de autenticidade, mas entre a boa e má vivência desse ideal.

Não há, com isso, um enfraquecimento da força desse ideal na nossa vida, mas o contínuo risco de que nos desviemos do ideal de autenticidade o que causa certo ceticismo, pois não temos garantias de que nosso esforço não será em vão. Há uma luta contínua entre o ideal e a cultura da autenticidade, não havendo vencedor e nem perdedor. O que existe é uma

pequena sobreposição de uma com relação à outra. E, assim, nós podemos tanto fortalecer a cultura da autenticidade, como também fazer com que o ideal de autenticidade prevaleça, mesmo que nosso esforço tenha que ser contínuo.

Aliado ao ideal de autenticidade está outro elemento fundamental e imprescindível à análise tayloriana: o reconhecimento. O não-reconhecimento ou o reconhecimento errôneo podem causar graves danos à identidade de uma pessoa, pois nossa identidade, para Taylor é formada de modo dialógico. Em virtude da grande importância que a discussão em torno do reconhecimento tem na sociedade contemporânea, apresentamos as raízes do reconhecimento em Hegel e os elementos que influenciaram o pensamento tayloriano.

Em virtude da estreita ligação entre identidade e reconhecimento, mostramos como o reconhecimento é um elemento necessário para a formação da identidade de uma pessoa. Nesse sentido, o reconhecimento também é um elemento essencial para a autenticidade, pois nossa maneira original de viver precisa ser reconhecida e aceita por nossos interlocutores. Contudo, não são só indivíduos que possuem maneiras originais de ser, grupos de indivíduos também possuem uma forma de ser que lhes é peculiar. Assim, o reconhecimento possui dois níveis o público e o privado.

Portanto, o ideal de autenticidade aliado ao reconhecimento pode oferecer caminhos para a superação da cultura da autenticidade, caracterizada por três mal-estares: o individualismo enquanto egoísmo, a primazia da razão instrumental e o atomismo político. Como afirmamos, há uma tensão contínua entre cultura e ideal de autenticidade. O que significa que estamos diante de um desafio. Esse desafio não consiste em endossar ou criticar o ideal de autenticidade, mas encontrar a melhor forma de viver esse ideal, ou seja, encontrando e expressando uma forma única de ser que leve em consideração as demandas transcendentais ao *self*.

REFERÊNCIAS

- ABBEY, Ruth. *Charles Taylor*. Princeton, Princeton University Press, 2000.
- AGOSTINHO. Confissões. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores, VI).
- AGOSTINHO. *Solilóquios*. São Paulo: Paulus, 1998. (Patrística, 11).
- APPIAH, Anthony. Identidade, autenticidade e sobrevivência. In: TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Trad. de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. *Charles Taylor por uma ética do reconhecimento*. São Paulo: edições Loyola, 2004.
- BERLIN, Isaiah. *Vico e Herder*. Trad. Juan Antônio Gili Sobrinho. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Trad. Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- DWORKIN, Ronald. *Public and Private Morality*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- FANON, Frantz. *Os Condenados da Terra*. Trad. de José Laurêncio de Melo. 2º Ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A., 1979.
- FORST, Rainer. *Contextos de Justiça*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I*. Trad. Flávio Paulo Meurer. 7º Ed. Petrópolis: Editora Universitária São Francisco; Editora Vozes, 2005.
- HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. 7º Ed. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEGEL, Georg W. *Filosofia real*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- HELPER, Inácio. Taylor, Charles (1931-). In: BARRETO, Vicente de Paulo (coordenador); CULLETON, Alfredo (coordenador-adjunto). *Dicionário de Filosofia Política*. São Leopoldo: Unisinos, 2010, p. 504-507.
- HERDER. J. G. A palavra e o conceito de humanidade. In: FERREIRA, P. C. G. (tradução), CASANOVA, M. A. (revisão). *O que é Esclarecimento?* Rio de Janeiro: Via Verita, 2011, p. 71-80.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade*. Trad. Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC- Rio, 2006.

- LARMORE, Charles. *As práticas do Eu*. Trad. Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2008.
- LIMA, Carlos Roberto Cirne. A dialética do Senhor e do Escravo e a Idéia de Revolução. *In: Ética e Trabalho: cinco estudos*. Org. Luiz Carlos Bombassaro. Caxias do Sul: De Zorzi, PyR Ed, 1989.
- LOCKE, John. *Dois Tratados sobre o Governo*. (Tradução de Julio Fischer). São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LOEWE, Daniel. *Multiculturalismo e direitos culturais*. Trad. Paulo César Nodari e Elsa Mónica Bonito Basso. Caxias do Sul: EDUCS, 2013.
- MATOS, Patrícia C. O reconhecimento social e sua refundação filosófica em Charles Taylor. *Teoria e Sociedade*. Belo Horizonte, N. 132, Julho/Dezembro de 2005, p. 38-52.
- MATOS, Patrícia C. A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablume, 2006.
- OLIVEIRA, Manfredo A. de. *Ética e sociabilidade*. São Paulo: Loyola, 1993.
- RIBEIRO, Elton Vitoriano. *Reconhecimento ético e virtudes*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- RICOEUR, Paul. *O si mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Emílio ou Da Educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SANDEL, Michael J. *Justiça O que é fazer a coisa certa*. 3º Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. Trad. Talyta Carvalho. São Paulo: É realizações, 2011.
- _____. *As fontes do self- a construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. 3º ed. São Paulo: edições Loyola, 2011.
- _____. *Argumentos filosóficos*. Trad. Adail Ubirajara Sobral. São Paulo; Edições Loyola, 2000.
- _____. *Hegel e a sociedade moderna*. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- _____. *Human agency and language*. Philophical papers. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- _____. *Imaginários sociais modernos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: edições texto e grafia, 2010.
- _____. *Multiculturalismo*. Trad. de Marta Machado. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

_____. *Philosophy and the human sciences*. Philosophical papers 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

_____. *Uma Era Secular*. Trad. Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo: editora Unisinos, 2010.

_____. *La libertad de los modernos*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.

TRILLING, Lionel. *Sincerity and authenticity*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Livro I leis e costumes. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América: sentimentos e opiniões*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. Senhor e escravo: uma parábola da filosofia ocidental. In: *Ética & direito*. (Organização e introdução: Cláudia Toledo e Luiz Moreira). São Paulo: Loyola, 2002, p. 183-202.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BORGES, Priscilla; LIMA, Luciana. *A governadores e prefeitos Dilma propões 'cinco pactos pelo Brasil'*. Disponível em: <http://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2013-06-24/a-governadores-e-prefeitos-dilma-propoe-cinco-pactos-em-favor-do-brasil.html>. Acessado em 18/11/2013.

MENDES, Narciso. *Dilma propõe 'cinco pactos em favor do Brasil' em resposta aos protestos*. Disponível em: <http://www.oriobranco.net/politica/32273-dilma-propoe-acinco-pactos-em-favor-do-brasil-em-resposta-aos-protestos.html>. Acessado em 18/11/2013.

O debate liberais-comunitários: colóquio com Charles Taylor. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/eventos/agenda/321->. Acessado em 18/11/2013.