

2 Taylor e a categoria do Reconhecimento

Charles Taylor é professor de filosofia e ciências políticas na *McGill University*, em Montreal. Durante muitos anos ocupou a cátedra *Chichele* de ‘Teoria Social e Política’ em Oxford e foi professor associado de *All Souls College*. Também lecionou em Princeton, na Universidade da Califórnia em Berkeley e na Universidade de Montreal. Suas principais obras são: *Hegel* (Cambridge, 1975); *Hegel and Modern Society* (Cambridge, 1979); *Philosophical Papers, v. 1: Human agency & Language* (Cambridge, 1985); *Philosophical Papers, v.2: Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge, 1985); *Sources of the Self* (Harvard, 1989); *The Ethics of Authenticity* (Harvard, 1991); e *The Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann (Princeton, 1994).

Além de grande pensador, a íntima identificação com as controvérsias da província de Quebec levaram-no a buscar uma intervenção não apenas teórica. O seu ativismo político pode ficar caracterizado pela sua candidatura ao Parlamento Federal do Canadá, pelo Novo Partido Democrático, bem como pela sua nomeação para o Conselho da Língua Francesa em sua terra natal, Quebec, onde mantém vivo o seu interesse pela política.

Trata-se de um autor de grandes ambições, seu trabalho é marcado pela reflexão severa do papel das idéias na teoria e na prática social, passando pela crítica ao naturalismo na prática científica, pela empreitada de desvendar a formação da identidade moderna ocidental até sua presença no debate da filosofia política contemporânea entre liberais e comunitários. Suas principais preocupações filosóficas repousam na vinculação das dimensões qualitativas da idéia de bem com a questão da identidade pessoal e coletiva, na matriz lingüística e social dessas dimensões de valor, no processo histórico de desenvolvimento e transmutação das formas de moralidade pessoal e coletiva e, por fim, na indagação da moralidade das sociedades desenvolvidas.¹ Não podemos dar conta de todas essas questões nesse trabalho, nos propomos humildemente apenas a descrever o posicionamento do autor em relação à questão do ‘reconhecimento’.

¹ Nesse sentido atesta Carlos Thiebaut na introdução da tradução espanhola do livro *La ética de la autenticidad*, publicado em Barcelona, pela editora Paidós, no ano de 1994, p. 11.

Para tanto, antes de entrar propriamente no tema é necessário esclarecer algumas categorias cruciais ao pensamento de Taylor. Esta tarefa é bastante árdua e, por isso, optamos por dividi-la em duas fases.

Na primeira parte, demonstraremos a visão do autor sobre os ‘males’ que atingem as sociedades desenvolvidas ocidentais. Essa breve incursão nos permitirá ressaltar a severa crítica feita pelo mesmo ao naturalismo, o modelo de pensamento responsável pela hegemônica, porém equivocada, crença em uma auto-imagem desarticulada de nossa constituição corpórea, de nossa situação dialógica, de nossas emoções e nossas tradicionais formas de vida, centrada exclusivamente na busca de uma racionalidade autoresponsável e autocontroladora, que nutre nossa sensação de poder e que nos faz acreditar em um projeto de liberdade autodeterminada². Num segundo momento, mapearemos algumas idéias centrais desenvolvidas pelo autor no livro *As Fontes do Self*, apontando duas das principais características da identidade moderna, a partir da análise do princípio da interioridade e o princípio da afirmação da vida cotidiana. Com esse mapeamento inicial pretendemos fincar as bases necessárias a um entendimento mais adequado da categoria do reconhecimento, bem como de seus desdobramentos.

2.1 Contextualização

Conforme afirmamos acima, nesse primeiro momento, julgamos oportuno descrever os principais problemas, identificados por Taylor, que afetam as sociedades desenvolvidas do Atlântico Norte, porque deste breve panorama já se torna possível entender as principais inquietações do autor, bem como demarcar o seu foco de ação. A perspectiva epistemológica que possibilitou o desenvolvimento dos três males identificados pelo autor, e que serão desenvolvidos a seguir, é o naturalismo. O movimento responsável pela idéia de que somos essencialmente razão, uma razão capaz de desarticular-se do mundo a nossa volta, de fazer com que nos desprendamos de nossa própria constituição corpórea, dialógica, carregada de emoções. A naturalização ocorre porque tais

² Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994, pp. 129 e 130.

padrões foram incorporados pelas práticas sociais e instituições, fazendo do atomismo e do instrumentalismo as idéias centrais de nossa civilização.

Podemos afirmar que Taylor identifica três tipos de ‘mal-estar’. O primeiro deles tem assento no surgimento e império do individualismo e a conseqüente destruição dos marcos substantivos de valor. O segundo é marcado pela primazia da razão instrumental, concebida como uma redução da racionalidade ao cálculo, menosprezando as dimensões de sentido que se encarnam em fins e valores. Por fim, e como conseqüência dos anteriores, ressalta o despotismo do sistema que, sob o manto ilusório do exercício de uma liberdade plena e autoresponsável, nos aprisiona em uma concepção de mundo estruturada pelo mesmo sistema, dando-nos a sensação de que a busca por uma solução alternativa é impossível.

O primeiro ‘mal-estar’ pode ser caracterizado pela seguinte expressão: *sufrimos de falta de pasión*³. O individualismo é, sem dúvida, uma das maiores conquistas da civilização moderna. Através dele podemos determinar a configuração de nossas vidas, escolhendo nossas próprias regras e decidindo as convicções que desejamos adotar, algo que nossos antepassados não tinham controle. As coisas só adquirem algum sentido quando em relação a um fundo de inteligibilidade, que o autor denomina *horizonte*⁴. A noção de liberdade moderna está atrelada à idéia de que devemos nos desvencilhar dos horizontes morais do passado, horizontes estes responsáveis por determinar, de maneira decisiva e inquestionável, o papel que deveríamos assumir na sociedade. A insurgência contra esse modelo estático e limitador guiou os movimentos revolucionários que inauguraram a Era Moderna. Todo esse processo de ‘desencantamento’ do mundo foi levado a cabo sem considerar que *os rituales y normas de la sociedad tenían una significación que no era meramente instrumental*⁵. Os horizontes morais do passado, ao mesmo tempo em que nos limitavam, davam sentido ao mundo e às atividades da vida social.

O equívoco, segundo Taylor, não está em lutar por uma concepção de vida mais livre, mas em fazê-lo de maneira desarticulada. A postura moderna ocidental padrão é orientada pela idéia de que as pessoas devem ser fiéis a si mesmas e

³ Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 39.

⁴ Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 72.

⁵ Id. *Ibidem*.

buscar sua autorealização. Esta prática acabou se transformando numa espécie de mal-estar do nosso tempo porque centrada exclusivamente no eu, desconsiderando as grandes questões e inquietudes que transcendem o eu, sejam elas políticas, religiosas ou históricas. É esta cultura da autorealização desarticulada que produz o mal-estar. Algumas pessoas quanto mais se esforçam em serem elas mesmas, nesses termos, tornam-se mais dependentes: *inseguras de su identidad se vuelven a toda suerte de expertos y guías autodesignados, que se envuelven en el prestigio de la ciencia o en una cierta espiritualidad exótica*⁶.

Como foi possível perceber, Taylor é um ferrenho crítico do individualismo desmedido que se tornou hegemônico na modernidade, mas não pode ser enquadrado como um autor que desconsidera e abomina todos os ganhos obtidos com essa nova maneira de pensar. Segundo ele, é fundamental que não percamos de vista o ideal moral⁷ que serve de fundamento e que garante a superioridade do individualismo. Entender adequadamente a força moral do ideal da autenticidade tem muito a contribuir para o enfrentamento dos desafios que se colocam atualmente. Para o autor, a questão está em descobrir porque as pessoas se sentem “obrigadas”, por exemplo, a sacrificar suas relações sentimentais e o cuidado com os filhos para dedicar-se a sua carreira profissional e o que as leva a ter a impressão de que agindo de outra maneira estariam desperdiçando suas vidas.

Vivemos imersos em uma cultura que entende que a razão não pode mediar as disputas morais, com isso nos encontramos diante de uma flagrante incapacidade de articular os ideais constitutivos de nossa civilização. Taylor vai tentar demonstrar que além de possível, é necessário pensar e articular racionalmente essas questões. Segundo o autor, os indivíduos podem realizar avaliações fracas ou avaliações fortes. No primeiro caso, os diversos desejos são ponderados, calculando as conseqüências de sua realização, a partir de critérios externos à motivação do sujeito. As avaliações fortes, por sua vez, se fixam no valor qualitativo de diversos desejos. Para que esta última modalidade possa ser determinada, é necessário precisar que tipos de bens se referem à ação ou ao desejo: *esa valoración radical es, al cabo, una reflexión sobre la propia*

⁶ Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 51.

⁷ Taylor entende por ideal moral a descrição do que seria um modo de vida melhor ou superior, na qual as idéias de ‘melhor’ e ‘superior’ são definidas não em função do que desejamos ou necessitamos, mas de maneira a oferecer-nos uma norma sobre o que deveríamos desejar.

*identidad en la que el sujeto, procediendo a comprenderse a sí mismo sin imponerse critérios externos de valoración, toma su propia vida en sus manos, y ejercitando una autodeterminación fuerte, se hace responsable de sí mismo*⁸.

Taylor dá à categoria ‘avaliação forte’⁹ uma importância crucial, pois que a considera um traço significativo para a distinção entre os seres humanos e os demais animais. Os seres humanos só são capazes de formular sentido para suas vidas com base na relação que estabelecem com as avaliações fortes que, por sua vez, formam a referência última da condução da vida do sujeito moderno.¹⁰ Para proceder a este tipo de avaliação é preciso ter em mente que existem fins e bens que independem de nossos desejos e escolhas e que servem de padrões para a orientação de nossas ações. A avaliação forte envolve *discriminações acerca do certo e do errado, melhor ou pior, mais elevado ou menos elevado, que são validadas por nossos desejos, inclinações ou escolhas, mas existem independentemente destes e oferecem padrões pelos quais podem ser julgados*¹¹. Nem sempre a escolha dos bens ocorre de maneira refletida, não há a necessidade de que os bens avaliados sejam articulados lingüisticamente, basta que eles façam sentido em nós, que exerçam influência em nossas escolhas. Estamos sempre diante de uma pluralidade de bens e valores, o fato de estarmos imersos de tal forma em uma determinada cultura que de maneira não refletida nos “sentimos levados” a escolher um determinado bem, não descaracteriza a nossa avaliação, assim também estamos fazendo uma avaliação forte.

Uma forma plena de vida humana implica não só uma hierarquia de bens, como também o reconhecimento de uma certa objetividade¹² na escolha desses

⁸ Conforme afirma Carlos Thiebaut, na introdução do *La ética de la autenticidad.*, op. cit., p. 18.

⁹ Conforme relata Rachel Nigro, Taylor deriva sua noção de avaliação forte de Harry Frankfurt e seu argumento sobre desejos de segundo grau. Estes últimos seriam aqueles desejos que temos sobre nossos próprios desejos, é o desejo a desejar algo. O argumento central de Frankfurt, segundo a interpretação da autora, é que a habilidade de valorar desejos de maneiras diferentes é uma das marcas que diferenciam os seres humanos. E é da possibilidade dos seres humanos entenderem alguns de seus desejos como qualitativamente diferentes de outros que Taylor deriva a noção de avaliação forte. Rachel Nigro, *Charles Taylor: as fontes morais do self moderno*. Dissertação (mestrado) Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2003, pp. 25 e 26.

¹⁰ Nesse sentido defende Jessé Souza, no livro *A construção social da sub-cidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*, Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003, p. 25.

¹¹ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., pp. 16 e 17.

¹² Segundo Taylor, ao contrário dos naturalistas, que entendem a ontologia moral como pura ficção, *deveríamos antes tratar nossos mais profundos instintos morais, nosso senso inerradicável de que a vida humana deve ser respeitada, como nossa forma de acesso ao mundo em que as afirmações ontológicas são discerníveis e podem ser discutidas e analisadas racionalmente*. Charles Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p 21.

bens¹³. Uma concepção subjetivista da moral impede que tenhamos clareza em relação às nossas práticas de argumentação objetiva na vida cotidiana e aos valores que constituem nossa identidade, o que nos torna incapazes de explicarmos quem somos e de resolver os problemas que de fato temos. Todas as teorias morais modernas, comprometidas que são com a epistemologia naturalista, acabam por encobrir os bens que valoriza, por não serem capazes de reconhecê-los¹⁴. A crítica feita por Taylor a essas teorias tem como uma de suas motivações o fato de que a identidade de uma pessoa depende de maneira crucial da articulação¹⁵ que fazemos de determinados bens, principalmente daqueles que ele denomina ‘bens constitutivos’¹⁶. É o reconhecimento dos bens constitutivos que define a moral¹⁷ em nossa cultura, daí a necessidade de sabermos os bens que nos constituem e de nos distanciarmos das matrizes epistemológicas que não são capazes de reconhecê-los.

No caso das sociedades modernas ocidentais, a autorealização foi convertida no valor principal da vida, através de uma perspectiva que tende a reconhecer poucas exigências morais externas ou compromissos com o outro. Nossos laços com os demais, assim como as exigências externas, podem entrar em conflito com nosso desenvolvimento pessoal. O que Taylor vai tentar demonstrar é de que maneira estamos ‘acostumados’ a resolver essa tensão e de que maneira

¹³ Conforme afirma Carlos Thiebaut, na introdução do *La ética de la autenticidad*, op. cit., p 26.

¹⁴ Assim aponta Rachel Nigro, op. cit., p. 30.

¹⁵ A idéia de ‘articulação’ é fundamental para o autor. Segundo ressalta Jessé Souza, *a articulação é a transformação discursiva dos nossos sentimentos morais de inconscientes e irrefletidos em conscientes e refletidos possibilitando-se saber de onde se vem, quem se é e para onde se quer ir. A articulação permite a constituição narrativa da identidade que possibilita uma condução da vida consciente. [...] A articulação permite, no entanto, não apenas nossa compreensão e conscientização dos nossos próprios sentimentos morais, mas possibilita também no limite, graças à distância crítica que a reflexão enseja, a modificação dos nossos próprios sentimentos.* Jessé Souza, *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, p. 101.

¹⁶ Conforme define o autor: *o bem constitutivo é uma fonte moral, [...] quer dizer, é algo cujo amor nos capacita a fazer o bem e a ser bons.* Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p. 127. E esclarece em seguida, *amar o bem não pode ser considerado simplesmente ‘instrumental’ a fazer o bem. Isso porque fazer o moralmente bom sempre tem ‘alguma’ restrição quanto à motivação. Não pode consistir ‘apenas’ num padrão de comportamento, independentemente da razão por que é exibido. [...] Amar o bem constitutivo (como quer que seja concebido) é estar fortemente motivado precisamente da maneira que é definida como parte do fazer o bem (nesta concepção). É por isso que ser ‘bom’ envolve ‘amar’ algo e não simplesmente fazer algo.* Idem, nota 2, p. 128. Nas palavras de Jessé Souza, *os bens constitutivos são as fontes morais, ou seja, as fontes motivacionais que inspiram nossa ação no mundo, sendo, portanto, a razão última que faz os bens da vida dignos de serem perseguidos ou desejados.* Jessé Souza, *A modernização seletiva*, op. cit., p.103.

¹⁷ Na interpretação que Rachel Nigro faz da obra de Taylor, ela define como moral *o conjunto de fins e exigências que não apenas é dotado de importância incomparável, como supera e nos permite julgar os outros bens.* Op. cit., p. 31.

ele considera que deveríamos fazê-lo. Nossos antepassados ficavam nitidamente atormentados pela possibilidade de fazer mal a outra pessoa, o dogma divino determina que devemos amar o próximo como a nós mesmos. Os modernos, influenciados por um modelo individualista-egocêntrico, tendem a converter seus laços pessoais em algo puramente instrumental, gerando uma espécie de atomismo social.

A liberdade moderna e a autonomia exigem que nos centremos em nós mesmos, essa autoreferencialidade é formada por duas facetas, que o autor denomina *maneira* e *matéria* ou *conteúdo*¹⁸. No primeiro caso, a autenticidade refere-se à maneira de ser capaz de levar a cabo qualquer fim ou forma de vida escolhida por mim mesmo. Mas, o conteúdo dessa forma de vida pode encontrar significado em diferentes âmbitos - posso expressar ou encontrar realização na religião, na política, na arte, na defesa do meio ambiente, etc. O problema está quando confundimos as duas esferas, quando passamos não só a guiar nossa vida segundo nossas orientações pessoais, como o conteúdo da forma de vida por nós escolhida tem como referência apenas nós mesmos. Em nossa cultura é inevitável que direcionemos nossa vida segundo nossos anseios e necessidades, isto por si só não torna inquestionável que o conteúdo desses anseios e necessidades se resumam a nós, a matéria pode encontrar significado em algo independente de nós e de nossos desejos.¹⁹ O individualismo radical que presenciamos é fruto da “confusão” entre as duas classes de autoreferencialidade, maneira e matéria, dando a ilusão de que a autoreferencialidade da matéria é tão inevitável quanto a da maneira, levando a um atomismo e a um antropocentrismo exacerbado. É necessário termos como conteúdo de nossas ações algo que está além de nós mesmos.

Isso não significa um retrocesso, o autor não propõe que o conteúdo de nossas ações deva ser determinado por algo externo a nós, a condução de nossa vida deve ser orientada por nossas escolhas. Tais escolhas é que não podem ter como referência única o “próprio umbigo”. O ideal de autenticidade impõe que devemos ser fiéis a nós mesmos, que recuperemos nosso próprio *sentiment de l’existence*²⁰, mas na condição de seres sociais, formados a partir de uma relação

¹⁸ Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 111.

¹⁹ Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., pp. 111 e 112.

²⁰ Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 120.

dialógica, o referido sentimento só será alcançado em sua plenitude se reconhecermos que ele nos põe em relação com um todo mais amplo²¹.

O ‘desencantamento do mundo’²² faz a conexão com o segundo aspecto que incomoda a muitas pessoas e que Taylor define como o segundo ‘mal-estar’, ou seja, a ‘primazia da razão instrumental’. O autor entende por razão instrumental *la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado. La eficiencia máxima, la mejor relación coste-rendimiento, es su medida del éxito*²³. Como vimos acima, a sociedade já não está mais atrelada a uma estrutura sagrada e a vontade de Deus já não mais define a ordem das coisas. Temos como único objetivo a busca de nossa felicidade e de nosso bem estar, como não há mais nada externo que garanta a cada ser humano um lugar na *cadeia do ser*²⁴, nada impede que passemos a encarar o outro como matéria prima ou instrumentos de nossos projetos: *buena parte de nuestra planificación social (...) se ve dominada por formas de análisis coste-beneficio que encierran cálculos grotescos, asignando una valoración en dólares a la vida humana*²⁵. Antes, os indivíduos estavam imersos em uma rica vida comunitária, com o advento da sociedade instrumental, estes passaram a fazer parte de uma série de associações volúveis, mutáveis, revogáveis, destinadas muitas vezes apenas a finalidades extremamente específicas.²⁶

Outra consequência da primazia da razão instrumental repousa no prestígio dado à tecnologia, busca-se uma resposta ou solução tecnológica para qualquer tipo de problema. Somos levados a crer que todas as esferas da vida podem ser explicadas segundo uma lógica matemática. Este raciocínio permitiu vários avanços nas áreas em que esta lógica é compatível. Taylor não vê o desenvolvimento da sociedade tecnológica a luz de um imperativo de dominação totalmente danoso, ele reconhece a importância das conquistas decorrentes dessa nova perspectiva. A crítica repousa no fato de que sua primazia, pautada nos

²¹ Id. Ibidem.

²² Conforme afirma Taylor, a perda de significado pode ser formulada de diversas maneiras. Weber, ao tomar um tema de Schiller, utiliza a expressão ‘desencantamento (Entzauberung) do mundo’. O mundo, depois de ser um *locus* de “magia”, ou do sagrado, ou das Idéias, passa a ser visto simplesmente como um domínio neutro de meios potenciais para nossas finalidades. Charles Taylor, *Fontes do Self: a construção da identidade moderna*, São Paulo: Loyola, 1997, p. 639.

²³ Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 40.

²⁴ Id. Ibidem.

²⁵ Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 41.

²⁶ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p. 641.

valores atomistas e instrumentalistas, levou a uma cegueira generalizada em relação às fontes morais. É indiscutível que o distanciamento e a neutralidade do cientista é essencial para uma maior eficiência dos resultados. Um médico no laboratório deve valer-se dessas características para que a cura de determinada doença possa ser descoberta. Mas, transplantar esse modelo para o contato direto com o paciente não trará a mesma eficiência para o tratamento. Ao contrário, uma postura distante e neutra em relação aos sentimentos do paciente, tratá-lo como simples objeto de estudo, como um “ratinho de laboratório”, pode ser contraproducente, ou melhor, pouco eficiente, para usar uma linguagem mais próxima a esse modelo de pensamento. Taylor não está propondo um ataque à tecnologia, tampouco uma defesa irrefletida da mesma, para ele só a recuperação de nossas fontes morais poderia dar equilíbrio ao papel que a tecnologia ocupa em nossas vidas²⁷.

Nas palavras do autor²⁸:

Lo que andamos buscando es un encuadramiento alternativo de la tecnología. En lugar de considerarla puramente en el contexto de una empresa de control cada vez mayor, de una frontera siempre en retroceso, de naturaleza resistente, animada quizá por un sentido de poder y libertad, hemos de llegar a comprenderla también en el marco moral de la ética de la benevolencia práctica, que es también una de las fuentes de nuestra cultura gracias a las que la razón instrumental ha adquirido la destacada importancia que para nosotros tiene. [...] Hemos de poner también en relación a la tecnología con este ideal mismo de la razón no comprometida, pero en este caso como ideal, más que como imagen distorsionada de la esencia humana. La tecnología al servicio de una ética de la benevolencia dirigida a las personas de verdad, de carne y hueso.

Afirma o autor que a questão do predomínio da razão instrumental não é assunto que se refira somente à força de uma certa posição moral, em muitos casos, nos vemos forçados a conceder-lhe um lugar importante em nossas vidas. A racionalidade instrumental parece ser capaz de impor suas exigências tanto na esfera pública quanto na privada: *porque dejemos que nuestra sociedad siga los mecanismos de la ‘mano invisible’ como es el mercado, bien porque tratemos de gestionarla colectivamente, nos vemos forzados a operar en cierta medida de acuerdo con las exigencias de la racionalidad moderna, se ajuste o no a nuestra propia perspectiva moral*²⁹. A eficiência instrumental adquire o *status* de norma e

²⁷ Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 123.

²⁸ Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 132 e 133.

²⁹ Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 124.

parece respaldada por uma realidade social inalterável³⁰. A idéia de que vivemos em uma realidade social inalterável é naturalmente contraditória ao ideal de autenticidade, que teria por pressuposto um giro subjetivo capaz de fazer com que passemos a achar as respostas aos nossos problemas dentro de nós mesmos. Segundo Taylor, entender o funcionamento da sociedade dessa forma, como uma *jaula de hierro*, resulta demasiado simplificador e acaba por ocultar o essencial: a despeito do atomismo e do instrumentalismo gozarem de uma posição privilegiada em nossa sociedade, muitos pontos de resistência são gerados continuamente³¹.

A razão instrumental se desenvolveu junto com um modelo de sujeito humano que vê de maneira separada a mente e o corpo, e que outorga importância apenas ao que advém da primeira. Uma autoimagem que aposta na possibilidade do exercício de uma liberdade autodeterminada e autoresponsável, que permite a apreensão instrumental e não comprometida das coisas, o que gera uma sensação de poder irrestrito. Isso faz com que o atomismo e o instrumentalismo gozem de uma posição favorável não apenas institucionalmente, conforme demonstrado anteriormente, como também ideologicamente³²: *la razón instrumental llega hasta nosotros provista de un rico transfondo moral*³³. Taylor aponta como crucial que não percamos perder de vista, como geralmente acontece, que somos agentes corpóreos, que vivemos em condições dialógicas, que habitamos o tempo de um modo especificamente humano, dando sentido a nossas vidas na forma de uma história que conecta o passado com os projetos futuros.³⁴ Taylor aposta na

³⁰ Taylor, *La ética de la autenticidad*, op. cit., p. 125.

³¹ Para ilustrar esses focos de resistência o autor utiliza-se do exemplo do meio ambiente. A defesa do meio ambiente não pode ser travada apenas por uma sociedade ou grupo, para que ela possa obter algum êxito é preciso a união de todos em prol de sua preservação, porque os seus efeitos devastadores não são pontualmente aferíveis, se irradiam por todo o globo terrestre. A manutenção de algumas zonas de vida selvagem e a conservação de espécies ameaçadas, por exemplo, devem fazer parte de um objetivo comum, o que é totalmente incompatível com uma estrutura social atomista. A busca de um meio ambiente sadio e equilibrado é hoje uma preocupação global, quando atingimos um clima de compreensão em torno de suas ameaças, a situação mudou, o que demonstra que é possível “remar contra a maré”.

³² Taylor enfatiza ainda outros dois contextos morais que acabaram por dar ênfase à razão instrumental: (1) O ideal de que somos uma razão potencialmente não comprometida leva a um ideal de racionalidade que é ao mesmo tempo um ideal de liberdade, de pensamento autônomo; (2) A afirmação da vida cotidiana gera a sensação de que a vida da produção e da reprodução, do trabalho e da família, é o que resulta importante para nós. Para um maior aprofundamento do tema, ver *La ética de la autenticidad*, pp. 130 e ss.

³³ Taylor, *La ética la autenticidad*, op. cit., p. 131.

³⁴ Taylor, *La ética la autenticidad*, op. cit., pp. 131 e 132.

compreensão das fontes morais como grande aliada na construção de uma nova civilização comum.

A terceira forma de mal-estar é o reflexo, no campo político, das duas formas anteriormente descritas. As instituições e estruturas da sociedade tecnológico-industrial, a despeito de terem sido criadas para garantir-nos liberdade, são responsáveis pelo nosso aprisionamento. Os indivíduos e a sociedade acabam agindo conforme determina o sistema. Vivemos a crença de que as sociedades modernas podem reger-se sobre a base de um princípio único, seja por uma organização burocrático-estatal pautada de acordo com a vontade geral, seja seguindo os ditames do livre mercado. O mercado tem alçado um papel de destaque na configuração das sociedades contemporâneas. Principalmente após a queda do modelo socialista, vimos nascer a crença de que este é o único modelo possível. Taylor não deseja com essa crítica promover uma oposição radical a esse tipo de conduta, ao contrário, o que o autor pretende é combinar, de forma a que não se anulem, uma série de modos de atuação que são necessários para que uma sociedade possa ser considerada de fato livre e próspera: *no podemos abolir el mercado, pero tampoco podemos organizarnos exclusivamente mediante mercados. Restringirlos puede resultar costoso; no restringirlos en absoluto podría resultar fatal*³⁵.

Taylor conduz sua argumentação partindo da denúncia feita por Tocqueville de que certas condições da sociedade moderna sufocam a vontade de controle democrático e levam o povo a aceitar com excessiva facilidade ver-se governado por um poder titular – um despotismo brando. Para o primeiro o problema não está tanto no despotismo, mas na fragmentação. Quanto mais os indivíduos se concebem de maneira atomista, menos são capazes de ligarem-se a seus concidadãos em torno de projetos comuns. Um eleitorado democrático deve mobilizar o maior número de pessoas possíveis para a consecução de programas e políticas comuns. Um eleitorado fragmentado, por sua vez, transfere suas energias políticas para um agrupamento parcial ao invés de o fazer em relação ao conjunto da sociedade. Isso faz com que a idéia de um projeto comum seja considerada utópica e ingênua.³⁶ Os indivíduos dificilmente identificam-se com sua sociedade política como comunidade, grande parte das reivindicações feitas atualmente são o

³⁵ Taylor, *La ética la autenticidad*, op. cit., p. 136.

³⁶ Taylor, *La ética la autenticidad*, op. cit., p. 138.

reflexo da luta de cidadãos isolados por uma maior aquisição de direitos particulares, sem pensar nas conseqüências que estes podem gerar sobre o todo.

A apatia política decorrente de uma sociedade fragmentada, além de ser o resultado de uma visão atomista de vida, acaba por fortalecer ainda mais essa forma de pensamento. Quanto menos podemos apostar em uma ação comum eficaz, ou melhor, se perdemos a capacidade de construir maiorias politicamente efetivas, mais as pessoas se fecham em si mesmas e ficam sem defesa frente às imposições do mercado e do Estado burocrático. A alternativa proposta pelo autor ao terceiro mal-estar pode ser resumida na seguinte afirmação: *la fuerza que puede hacer retroceder a la hegemonia galopante de la razón instrumental consiste en la (forma adecuada) de iniciativa democrática.*³⁷ Mas como fazê-lo em uma sociedade fragmentada? O autor já adverte de início que *no hay recetas universales*³⁸, mas arrisca afirmar que se trata de uma luta complexa, que deve ser travada em diversos âmbitos, no plano intelectual, espiritual e político. A “tomada” do espaço público deve ser total, os debates devem conectar hospitais, escolas, associações, sindicatos, universidade e todas as demais formas de organização da sociedade. Enquanto pensador, Taylor pretendeu contribuir definindo em termos teóricos o lugar da tecnologia, as exigências da autenticidade, bem como a própria configuração da vida humana e de sua relação com o cosmos. Mas, cabe a nós tomar às mãos as rédeas de nossa história, essa foi a promessa inicial da modernidade, é preciso combater as distorções geradas no processo e iniciar de fato a construção de uma sociedade moderna, no sentido fiel da palavra.

A nosso ver, a eficiência e hegemonia da perspectiva naturalista pode ser atribuída à cegueira que ela nos impõe em relação a seus próprios fundamentos. É difícil se insurgir contra algo que não vemos, quando conseguimos identificar um inimigo fica mais fácil lutar contra ele. O modelo de pensamento descrito anteriormente nos transformou em indivíduos incapazes de ver adequadamente nossa própria natureza, de reconhecer as nossas referências. O naturalismo nos colocou uma venda nos olhos, assim como numa brincadeira de “cobra-cega”, com receio de “cair”, esbarrar em obstáculos que desconhecemos o grau de periculosidade, somos levados a seguir, sem ressalvas, as orientações propostas

³⁷ Taylor, *La ética la autenticidad*, op. cit., p. 137.

³⁸ Taylor, *La ética la autenticidad*, op. cit., p. 143.

pelo “líder”. Mesmo que internamente tenhamos a sensação de que deveríamos escolher outro caminho, temos o receio de tomar uma direção oposta à indicada pelo sistema (líder) e, ao invés de alcançarmos o “prêmio”, acabarmos por cair em um “penhasco”. No início da “brincadeira”, ainda com os olhos bem abertos, escolhemos o projeto moderno como “cão-guia”, por parecer esse o mais adequado aos nossos objetivos. Pelo visto, em função das distorções ocorridas no mesmo, ele nos traiu. Nesse sentido, a grande contribuição do trabalho de Taylor está em retirar a venda, em permitir que vejamos o que está a nossa volta e fazer com que possamos decidir a melhor direção a ser tomada – guiar nossas escolhas e desejos - por nossos próprios olhos, a partir de nossa própria experiência, de maneira refletida e consciente.

2.2

Configurações Morais Ocidentais

Nesse momento, iremos apontar algumas das idéias-chave e das práticas sociais que, difundidas no nosso imaginário, deram ensejo a uma nova compreensão dos indivíduos e dos povos na modernidade ocidental, contribuindo significativamente para a determinação de nossa identidade e da nossa atual concepção de *self*. Partimos da análise desenvolvida por Taylor no livro *As Fontes do Self*, texto no qual o autor pretende fazer um levantamento das questões que influenciaram a formação da identidade moderna, buscando trazer à tona as fontes morais que determinam os padrões morais que marcam a cultura contemporânea. Como o objeto de nosso trabalho é a questão do reconhecimento, não poderemos abordar em sua totalidade as matérias desenvolvidas pelo autor no texto acima citado, assim sendo, iremos nos fixar em dois princípios que, segundo Taylor, retratam a topografia moral do ocidente: o princípio da interioridade e o princípio da afirmação da vida cotidiana.³⁹

2.2.1

O Princípio da interioridade

A idéia moderna de *self* tem total vinculação com um certo sentido de interioridade. Na Antiguidade, os seres humanos viam a si mesmos como integrantes de uma ordem cósmica superior, para nós, não existe mais uma ordem

³⁹ Taylor, *As Fontes do Self*, op. cit., Parte II, capítulo 5.

superior capaz de garantir sentido às coisas. Ao invés de buscarmos fora de nós esse sentido, tomamos a prerrogativa de descobrir por nós mesmos o significado e a ordem das coisas. O desencantamento do mundo de que falamos na parte anterior, permitiu que passássemos a compreender melhor a nós mesmos e a natureza. Os desvios gerados pela radicalização de algumas idéias deixaram um legado extremamente destrutivo para a nossa sociedade, no entanto, graças ao desencantamento, pudemos ter acesso a novas fontes morais, novas visões de mundo e uma nova maneira de compreender o *self*. Optamos por sistematizar o desenvolvimento da idéia de interioridade a partir da análise feita por Taylor das noções de *self* desprendido, *self* pontual e autenticidade.

Taylor atribui o desenvolvimento da noção de *self* desprendido a Descartes, autor responsável por dar à noção de interioridade, inaugurada por Santo Agostinho⁴⁰, uma direção nova: *Descartes situa as fontes morais dentro de nós*⁴¹, com isso, inicia o processo de desprendimento em relação às fontes morais externas. Na qualidade de seres racionais⁴² devemos nos distanciar das coisas, ter uma postura objetiva frente aos objetos do conhecimento, nos desprender da realidade para melhor entendê-la e otimizar sua dominação. Saímos da condição de parte integrante de uma ordem cósmica superior e passamos a nos reconhecer enquanto agentes livres, autônomos e desprendidos do mundo em que vivemos.

⁴⁰ **Santo Agostinho é o pensador que difundiu a noção de interioridade.** O autor empreende sua análise na tentativa de mostrar que o caminho que leva a Deus está dentro de nós. A partir dele, o conhecimento deixou de ser uma revelação e passou a significar criação, ele muda o foco do campo dos objetos conhecidos para a própria atividade de conhecer. Nas palavras de Rachel Nigro, *Agostinho nos fornece uma compreensão platônica do universo como realização externa de uma ordem racional onde as coisas devem ser entendidas, em última instância, como expressões dos pensamentos de Deus.* [Rachel Nigro, op. Cit., p. 65]. Deus é concebido como o princípio subjacente à nossa atividade cognitiva, a atividade de conhecer é particular, só somos capazes de compreender internamente, por isso, devemos estar sempre voltados a essa atividade. Conhecer pressupõe voltar-se a si mesmo, adotar uma postura reflexiva, nas palavras de Agostinho: *não vá para fora, volte para dentro de si mesmo. No homem interior mora a verdade* [Apud, Taylor, pp. 171 e 172.]. Adotar uma postura reflexiva é tomar consciência de nossa consciência, procurar experimentar nossa experiência, concentrar-nos na forma como o mundo é para nós. A reflexão radical leva-nos a adotar o ponto de vista de primeira pessoa, o caminho para atingir o bem supremo passa por dentro. Segundo Taylor, Agostinho é o precursor do pensamento cartesiano: *Agostinho foi o inventor do raciocínio que conhecemos como 'cogito', porque foi o primeiro a tornar o ponto de vista de primeira pessoa fundamental para a nossa busca de verdade.* [Fontes do Self, p. 176]. É essa compreensão do pensamento como uma espécie de combinação interna de uma ordem construída que será desenvolvida de maneira revolucionária por Descartes.

⁴¹ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p. 189.

⁴² Conforme ressalta Taylor, para Descartes, a racionalidade é a capacidade de construir ordens que satisfaçam os padrões (de evidência) exigidos pelo conhecimento, ou compreensão ou certeza. *Fontes do Self*, op. cit., p. 194.

A teoria cartesiana é conhecida pela grande relevância que dá ao método, essa visão mecanicista permite que encaremos o mundo como um domínio do controle instrumental potencial: ordenamos o mundo de acordo com sua funcionalidade. A melhor maneira de compreender é adotar uma postura distanciada, instrumental em relação a nossas propriedades, desejos e paixões. Devemos dividir os nossos problemas em tantas partes quanto for possível, de modo a resolvê-los da melhor maneira. É preciso objetificar o mundo - no caso dos nossos problemas, objetificar o nosso próprio corpo -, vê-lo de maneira mecânica e funcional, distanciando dele: *a alma cartesiana liberta-se não ao se afastar da experiência encarnada, mas ao objetificá-la. O corpo é um objeto inevitável de sua atenção, [...] A alma precisa apoiar-se nele para se libertar dele.*⁴³ A hegemonia da razão⁴⁴ faz com que o elemento controlador de nossa vida seja a capacidade de autodomínio, capacidade esta que faz com que nossa vida seja moldada pelas ordens que o nosso raciocínio constroem, de acordo com padrões apropriados.

O *self* desprendido inaugura uma nova concepção de interioridade, uma interioridade auto-suficiente, ordenada pela razão: *é da hegemonia da razão em si que vem o nosso maior contentamento.*⁴⁵ Assim como em Santo Agostinho, o caminho para atingir o conhecimento é interior, mas ao invés de defender a “virada interior” como um caminho que leva a Deus, Descartes a propõe no intuito de alcançarmos a certeza auto-suficiente, via controle instrumental.⁴⁶

Para Taylor, a noção de desprendimento vai ser coroada por Locke. O sujeito do controle desprendido se tornou uma fonte de construção de nossa interioridade e o seu pleno desenvolvimento deu ensejo a uma compreensão do *self* como sendo pontual. O *self* pontual é aquele desprendido de contextos particulares e, portanto, remodelável por meio da ação metódica e disciplinada.

⁴³ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p. 194.

⁴⁴ Para Descartes *a verdadeira função da razão é, portanto, na condução da vida, examinar e considerar sem paixão o valor de todas as perfeições do corpo e da alma que podem ser adquiridas por nossa conduta, para que, como em geral somos obrigados a nos privar de algumas para adquirir outras, sempre escolhamos as melhores ...*, Apud, *Fontes do Self*, op. cit., p. 195.

⁴⁵ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p. 195.

⁴⁶ Taylor atribui o surgimento da idéia de dignidade a essa “virada interior”: *se o controle racional é uma questão de a mente dominar um mundo desencantado de matéria, então o senso de superioridade do bem viver, e a inspiração de se chegar a ele, devem vir da percepção que o agente tem de sua própria dignidade como ser racional.* [*Fontes do Self*, op. cit., pp. 200 e ss]. A ética do controle racional encontra suas fontes no senso de dignidade e na auto-estima, somos virtuosos se agimos de maneira a manter nosso senso de valor.

Locke propõe que devemos examinar as bases das idéias tradicionais antes de aceitá-las; para ele, devemos levar o desprendimento⁴⁷ a toda nossa atividade mental, reconstruindo as bases do conhecimento a partir do zero: *a noção fundamental é que nossas concepções do mundo são sínteses das idéias que recebemos originalmente da sensação e da reflexão. Mas, sob a influência da paixão, do costume e da educação, essas sínteses são feitas sem consciência e sem boas bases.*⁴⁸

Locke reifica a mente, ele tira da paixão, do costume ou da autoridade o controle sobre nosso pensamento e opiniões, fazendo com que nós possamos assumir a responsabilidade sobre eles. A razão passa a refletir um ideal de independência e auto-responsabilidade, livre do costume estabelecido e da autoridade local dominante nos permite descrever as coisas de maneira racional e autônoma. O desprendimento de toda nossa atividade mental dá ensejo ao que Taylor denominou *self* pontual, isto é, *adotar essa postura é identificar-se com o poder de objetificar e refazer e, por meio disso, distanciar-se de todas as características particulares que são objetos de mudança potencial.* A imagem do ponto pretende comunicar que o verdadeiro *self* “*não tem dimensão*”, *não está em parte alguma que não nessa capacidade de consertar as coisas como objetos.*⁴⁹ O poder de transformar as coisas em objetos está na consciência, isso faz com que o *self* seja dependente da mesma. A postura de desprendimento gera uma visão de nós mesmos como consciência pura independente (como se fosse possível a existência de uma consciência que pudesse ser destacável) e o que sustenta essa postura é a promessa de autocontrole e autoreforma que ela apresenta.⁵⁰

A terceira concepção de *self* que iremos descrever é aquela idealizada por Montaigne. Vimos que a idéia de interioridade, o voltar-se para dentro de si mesmo, conduziu ao *self* desprendido cartesiano e ao *self* pontual lockeano. De certa maneira, também serve de fundamento a essa terceira maneira de entender o *self*, mas por um caminho diverso do trilhado pelas concepções anteriores. Enquanto as concepções cartesiana e lockeana pretendem um desprendimento

⁴⁷ Segundo Taylor, *o desprendimento envolve a saída da postura de primeira pessoa e a adoção de uma teoria, ou pelo menos de uma suposição, a respeito de como as coisas funcionam*, em *Fontes do Self*, op. cit, p. 213.

⁴⁸ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit, p. 217.

⁴⁹ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit, p. 223.

⁵⁰ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit, p. 225.

radical da experiência comum, Montaigne vai requerer um envolvimento mais profundo em nossa particularidade: *Montaigne é um criador da busca da originalidade de cada pessoa; e não se trata apenas de uma busca diferente da cartesiana mas, de certo modo, antitética a ela.*⁵¹ Ele propõe uma descrição de si mesmo que não esteja pautada no exemplar, no universal, mas que seja adequada a sua própria natureza⁵².

Em síntese, o que Montaigne propõe é um autoconhecimento que busca o próprio ser, não uma natureza universal. Trata-se, *do começo ao fim, [de] um estudo de primeira pessoa, que recebe pouca ajuda das contribuições de observações de terceira pessoa e nenhuma da “ciência”*⁵³. Afirmo o autor que *a sabedoria tem seus excessos e não precisa menos de moderação que o desatino*⁵⁴, ele busca o equilíbrio humano, a possibilidade de sentir-se bem dentro dos limites que a nossa própria condição nos impõe. Suas idéias representam o anseio do *self* de harmonizar-se consigo mesmo. A busca da identidade deve ser vista como a busca do que sou realmente, não a busca de uma doutrina universal da natureza humana. Existem determinadas questões em mim que não podem ser respondidas pela razão ou pela ciência, senão que apenas por mim mesmo, por isso penso em mim como um *self*.

Segundo Taylor, as bases do individualismo moderno são: (1) independência autoresponsável, (2) reconhecimento das particularidades e, (3) individualismo do envolvimento pessoal.⁵⁵ Afirmo o mesmo que *esse individualismo trifacetado é central para a identidade moderna.*⁵⁶ Essas formas de interioridade moderna tiveram como principal difusor a Reforma Protestante. Vimos que o sujeito desprendido é um ser independente em relação à ordem da qual ele faz parte, seus propósitos são encontrados internamente. Essa perspectiva foi responsável pelo surgimento de um certo atomismo político porque um indivíduo independente, soberano, por natureza, não deve obediência a autoridade

⁵¹ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p. 237 e 238.

⁵² Segundo Taylor, Montaigne tem uma idéia da natureza segundo a qual esta não é mais um veículo para as exigências de perfeição moral, mas que deva ser usada para nos libertar do que é excessivo e tirânico nessas exigências. *Fontes do Self*, op. cit., pp. 235 e 236.

⁵³ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p. 236.

⁵⁴ Apud, Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p. 235.

⁵⁵ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p. 241.

⁵⁶ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p. 242.

alguma: *a condição de estar sob as ordens de uma autoridade é algo que deve ser criado*⁵⁷.

O reconhecimento das particularidades começa a ganhar fôlego no final do século XVIII quando a identidade individual passa a ser interpretada como uma identidade única, própria e que deve ser descoberta por cada pessoa. O ideal de autenticidade, que conclama o indivíduo a descobrir seu modo original de ser, aprimorando e sofisticando a virada subjetivista da modernidade, emerge de uma combinação do romantismo de Rousseau, do expressivismo de Herder e da intersubjetividade de Hegel.⁵⁸ Rousseau rejeita o racionalismo naturalista do Iluminismo, que segundo ele nos coloca em uma relação de dependência calculista face ao outro, da força de sua opinião e das ambições que ela criava e das aparências que multiplicam nossas necessidades e nos tornam ainda mais dependentes.⁵⁹ Ao contrário, ele propõe a recuperação do contato com a natureza⁶⁰, com nossa voz interior, só ela é capaz de definir o que é o bem.⁶¹ Nossa salvação moral depende da recuperação de um contato autêntico com nosso interior, com o nosso *sentiment de l'existence*.⁶² Taylor reconhece na teoria rousseauiana o ponto de partida de uma transformação da cultura moderna no sentido de uma interioridade mais profunda e uma autonomia radical.⁶³ A liberdade⁶⁴ significa a descoberta interna dos motivos das próprias ações.

⁵⁷ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p. 251.

⁵⁸ Conforme Rachel Nigro, op. cit., p. 80.

⁵⁹ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p. 460.

⁶⁰ A filosofia da natureza como fonte foi crucial para o Romantismo. Conforme destaca Rachel Nigro, a filosofia da natureza como fonte atribui ao sentimento um papel de destaque na vida moral. O que a torna originalmente moderna é sua valorização dos sentimentos por si mesmos, os sentimentos é que definem nossa concepção de bem viver. Definimos a natureza como fonte ao articular aquilo a que ela nos inclina. op. cit., p. 78.

⁶¹ Para Rousseau, o impulso original da natureza é correto, mas o efeito de uma cultura depravada é que perdemos o contato com ele. Sofremos essa perda porque não dependemos mais de nós mesmos e desse impulso, e sim das outras pessoas e do que pensam a nosso respeito, do que esperam de nós, do que admiram ou desprezam em nós, recompensam ou punem em nós. Estamos separados da natureza pela densa teia de opiniões criada entre nós na sociedade e não conseguimos mais recuperar o contato com ela. Cf, Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p. 458.

⁶² Cf. Rachel Nigro, op. cit., p. 82.

⁶³ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p. 464.

⁶⁴ A chave para uma comunidade livre envolve a igualdade de estima que requer uma unidade de propósitos sólida, incompatível com qualquer diferenciação de papéis. O ideal de igualdade enquanto reciprocidade somente pode se realizar em um ambiente onde predomine a ausência de diferenciação, onde a estima pública seja igualmente distribuída entre todos os cidadãos. Todos os cidadãos são honrados porque fazem parte do “*self* comum”, todos participam da formulação da ‘vontade geral’. No contexto republicano ideal, todos dependem de todos, mas todos dependem na mesma medida. Esse tipo de reciprocidade equilibrada retira de nossa dependência da opinião do outro o que nela há de negativa, tornando-a compatível com a liberdade e assegura minha

Se o acesso à natureza ocorre por meio da obediência à voz interior, só podemos conhecer essa natureza pela articulação do que encontramos dentro de nós. Isso nos remete a outra característica essencial da filosofia da natureza, a *idéia de que sua realização em cada um de nós é também uma forma de expressão*⁶⁵. O expressivismo, que se desenvolveu no final do século XVIII, foi a base de uma individuação nova e mais completa: cada indivíduo é diferente e original, é essa originalidade determina como ele deve viver.⁶⁶ A virada expressivista constituiu um desenvolvimento prodigioso da interioridade moderna pós-agostiniana, no que concerne à capacidade de autoexploração, ao introduzir à noção de autenticidade a idéia de originalidade⁶⁷ Herder, segundo Taylor o principal representante dessa tradição, marca a noção de originalidade da seguinte maneira: *Cada ser humano tem a sua própria medida*⁶⁸. Devemos seguir a nossa voz interior, a realização de nossa natureza⁶⁹ profunda é única - nem os gêmeos são capazes de ter, sentir e realizar a mesma voz interior – ela não encontra parâmetro em modelos externos, isso nos torna seres únicos, originais. Para Herder, a noção da originalidade como vocação pode ser estendida a uma noção de cultura nacional, essa é uma das idéias que originadoras do nacionalismo moderno⁷⁰: assim como os indivíduos, o povo deve ser fiel a sua própria cultura.

Com Herder somos levados a buscar nossa individualidade de forma monológica, a partir de nosso interior. No entanto, Hegel irá chamar atenção para o aspecto necessariamente dialógico da condição humana. A intersubjetividade ocupa um papel central na constituição do *self*, pois é só na interação com o outro que o sujeito se constitui. *Temos um corpo individualizado, mas uma mente*

autonomia: *ainda estou obedecendo a mim mesmo quando respeito à vontade Geral*. Nesse sentido afirma Rachel Nigro, op. cit., p. 83.

⁶⁵ Segundo Taylor, expressar algo é torna-lo manifesto em determinado meio, isto é, expresso meus sentimentos no rosto; expresso meus pensamentos nas palavras que falo ou escrevo, etc. Em *Fontes do Self*, op. cit., pp. 479 e 480. Ao me expressar, torno manifesto algo que já se encontrava formulado de antemão na natureza, definindo o que estava oculto. Ao articular e expressar minha natureza dou a ela uma forma que não tinha antes, é uma atividade de criação, não de reprodução. Com isso, a identidade passa a estar associada à idéia de construção.

⁶⁶ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p. 481.

⁶⁷ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p. 498.

⁶⁸ Apud, Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p. 481.

⁶⁹ Para os expressivistas, a vida da razão instrumental além de carecer da força, da profundidade, da vibração, da alegria que decorre de estarmos conectados com a voz da natureza, constitui um obstáculo a sua obtenção, na medida em que adota uma postura instrumental em relação à natureza. Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p. 491.

⁷⁰ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p. 482.

*social*⁷¹. O indivíduo se constitui pela linguagem, a partir da relação com os ‘outros significantes’. A autopercepção que um indivíduo ou um grupo possuem depende de estruturas cognitivas inscritas num cenário que surge da interação com os membros do próprio grupo e de outros grupos sociais⁷². Por mais tentadora que seja a idéia de que somos totalmente independentes em relação à ordem que nos circunda, a natureza dialógica, inerente a qualquer ser humano, faz com que as concepções morais dominantes influenciem nossas escolhas e nossa própria compreensão do mundo. Ao contrário do que defendiam as concepções anteriores, a virada subjetiva, o olhar para dentro, não nos priva da dependência do outro. A influência hegeliana será mais devidamente abordada no ponto seguinte, ao falarmos da categoria do reconhecimento.

A terceira faceta, o individualismo do envolvimento pessoal, pode ser considerada como um legado da concepção estoíca da vontade, que considerava o envolvimento como uma capacidade moral do homem virtuoso: *nenhum modo de vida é realmente bom [...] se não é endossado pela vontade inteira*⁷³. A tradição agostiniana foi receptiva a essa visão, Santo Agostinho identificava o pecado como a incapacidade de querer plenamente. O imperativo do envolvimento pessoal total não está circunscrito apenas a uma elite virtuosa, a Reforma Protestante foi responsável por estendê-la a todos os cristãos. A Reforma prepara ainda o terreno para o princípio que iremos tratar a seguir, ao difundir uma nova noção de virtude.

2.2.2

O Princípio da afirmação da vida cotidiana

A idéia moderna de interior, além dos traços descritos na seção antecedente, é marcada por uma forte valorização do trabalho, da produção e da família. Na Antiguidade, as atividades da vida cotidiana eram vistas como secundárias, o bem viver era determinado por atividades de contemplação e participação. Não se podia obter honra ou glória tendo como valor a vida cotidiana, pautada na necessidade e na sobrevivência. Taylor designa por “vida cotidiana” *os aspectos da vida humana referentes à produção e reprodução, isto é, ao trabalho, à fabricação das coisas necessárias à vida e a nossa existência*

⁷¹ Rachel Nigro, op. cit., p. 91.

⁷² Rachel Nigro, op. cit., p. 89.

⁷³ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p. 241.

como seres sexuais, incluindo o casamento e a família⁷⁴. O movimento que ocorre na modernidade é exatamente no sentido inverso, o questionamento do modelo anterior transfere o *locus* do bem viver de um conjunto especial de atividades superiores para dentro da própria vida e as atividades superiores passam a sofrer críticas vigorosas⁷⁵.

Surge um novo modelo de civilidade, pautado no favorecimento da condição humana. Houve uma certa reavaliação das profissões, o foco do bem viver está pautado agora em algo que todos podem participar, com isso, a ciência⁷⁶ passa a estar a serviço da melhora da vida cotidiana, os artesãos são valorizados e o comércio e a aquisição de riquezas adquirem uma valorização sem precedentes. Taylor atribui o desenvolvimento da afirmação da vida cotidiana à espiritualidade dos reformadores. Ao negar qualquer forma especial de vida como um *locus* privilegiado do sagrado, bem como a idéia de mediação, os reformadores afirmaram o valor espiritual da vida comum como o *locus* central para a realização dos propósitos de Deus. A salvação pela fé protestante exigia uma adesão irrestrita de todos os membros com a vontade divina, a noção de envolvimento pessoal, conforme descrita anteriormente, deve ser total: *a plenitude da existência cristã devia ser encontrada nas atividades desta vida, na vocação pessoal, no casamento e na família*⁷⁷. A vida cotidiana é santificada, além da vocação genérica para ser um cristão devoto, de acordo com essa nova concepção, todos têm uma vocação particular, a forma específica de trabalho que Deus escolheu para ele. A hierarquia social é redefinida, qualquer tipo de trabalho proveitoso para a humanidade tem valor.

A noção de vida elevada não pode mais ser definida por um tipo de atividade, mas depende do espírito com que o sujeito a realiza. O que importa é a disciplina pessoal, alcançada por meio do envolvimento pessoal daqueles que escolhem seu modo de vida de maneira disciplinada e responsável. Pretendia-se criar uma ordem social constituída de indivíduos capazes de controlar a si mesmos

⁷⁴ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit, p. 274.

⁷⁵ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit, p. 276.

⁷⁶ Para Taylor, Bacon torna-se a figura central dessa nova compreensão de ciência ao afirmar que a antiga ciência é epistemicamente inútil (acabando simplesmente no especulativo, no verbal, em controvérsias insolucionáveis) e voltou as costas para seu fim moral apropriado de possibilitar obras proveitosas. A revolução baconiana transferiu a meta central da ciência da contemplação para a eficiência produtiva. A ciência deve estar voltada para o benefício geral da humanidade. *Fontes do Self*, op. cit, p. 297 e 298.

⁷⁷ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit, p. 282.

e de assumir responsabilidade pela própria vida. Esta idéia é amplamente aceita no seio das sociedades modernas ocidentais, tenha ela direta influência protestante ou não. Estamos acostumados a ouvir expressões como “o trabalho dignifica o homem” em todos os segmentos de nossa sociedade, de tradição católica, tamanha a hegemonia alcançada por essa perspectiva.

A afirmação da vida cotidiana, por seus próprios fundamentos, acabou sendo incorporada (ou incorporando) pela filosofia da liberdade e racionalidade desprendidas. A essa fusão Taylor atribui o surgimento da sociedade tecnológica ocidental moderna⁷⁸. Como visto no ponto 1.1, as reações decorrentes deste modelo de sociedade modelaram em grande medida a cultura moderna e são componentes cruciais de nossa imagem do *self* e de nossos ideais morais. Outro efeito atribuído à hegemonia desse princípio, de tendência niveladora, é o compromisso moderno com a noção de benevolência, a crença de que a sociedade deve se esforçar ao máximo para minimizar o sofrimento humano. Para dar cumprimento a esse imperativo, justificamos qualquer intervenção na natureza que tenha por objetivo proteger a integridade das pessoas. O sentido da importância do cotidiano na vida humana, ao lado da minimização do sofrimento e do moderno conceito de autonomia, influencia toda a nossa compreensão de interioridade e do que significa respeitar a vida e a integridade humana.⁷⁹

2.3 A categoria do reconhecimento

Podemos afirmar que Taylor entende a identidade como algo equivalente à interpretação que uma pessoa faz de si mesma e das características fundamentais que a definem como ser humano⁸⁰. Como pudemos verificar nas seções anteriores, principalmente a partir da influência hegeliana no pensamento do filósofo canadense, há uma relação necessária entre ‘identidade’ e ‘reconhecimento’. A tese do autor é que nossa identidade é constituída em parte pelo reconhecimento, pela falta deste ou, ainda, pelo ‘falso reconhecimento’ dos outros. Nesse sentido, Taylor defende a idéia de que o reconhecimento é uma necessidade humana vital, porque o falso reconhecimento ou a falta de reconhecimento podem constituir

⁷⁸ Taylor, *Fontes do Self*, op. cit., p. 301.

⁷⁹ Rachel Nigro, op. cit., p. 99.

⁸⁰ Charles Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, tradução de Mónica Utrilla de Neira, México: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 43.

uma forma de opressão que aprisiona alguém em uma interpretação de si mesma falsa, deformada e reduzida.

Vimos que a partir do século XVIII tornou-se hegemônica a idéia de que os seres humanos são dotados de um sentido moral, um sentido intuitivo que permite que eles diferenciem o bem do mal: a voz interior. O estar em contato com nossos sentimentos interiores nos possibilitaria agir com retidão. O giro subjetivo que permitiu o desenvolvimento da idéia de interioridade, iniciada por santo Agostinho, seguido de Descartes e Locke, ganhou um novo formato com Rousseau, para quem o *sentiment de l'existence* – o autêntico contato com nossa natureza interna - passou a significar a nossa principal fonte moral. Depois de Rousseau, Herder chama a atenção para a dimensão da autenticidade, desenvolvendo a idéia de que cada indivíduo tem um modo original de ser humano e deve ser fiel à sua singularidade.

A íntima conexão entre identidade e reconhecimento só pôde ser compreendida quando Hegel trouxe à baila o traço decisivo da condição humana – o seu caráter fundamentalmente dialógico - que havia ficado encoberto pelas principais correntes da filosofia moderna que consideravam que a formação de nossa identidade ocorria de maneira monológica. Para este autor, nós só nos transformamos em agentes humanos plenos, capazes de compreendermos a nós mesmos e, portanto, de definir nossa identidade, na relação com o outro, por meio da linguagem⁸¹.

Tentaremos demonstrar a seguir como Taylor vislumbra a possibilidade de termos garantido o reconhecimento do outro dentro de um contexto social que passa por fortes mudanças e que nos impõe desafios até então desconhecidos. As conseqüências da globalização para a expansão e aprofundamento da democracia são ambivalentes. Enquanto a consagração do capitalismo como modelo de produção hegemônico faz com que trocas materiais e simbólicas de todo tipo se acelerem de forma imprevisível, acirram-se as lutas em defesa de identidades

⁸¹ Taylor parece seguir a concepção de linguagem definida pelo expressivismo. Esse modelo de pensamento, que tem como grande teórico o Herder, entende a linguagem como um meio ao qual estamos imersos e que nos constitui, sendo reducionista qualquer concepção que a entenda como algo que opera entre nós e o mundo objetivo, conforme postula o naturalismo. Para os expressivistas, a linguagem exerce basicamente três funções: (1) expressiva: é a forma que os humanos articulam sentidos de uma maneira complexa e densa; (2) a linguagem serve para expor algo entre os interlocutores (notadamente no espaço público) e; (3) pela linguagem, nossas inquietudes mais importantes podem formular-se, articular-se para impactarnos, adotando uma forma constitutiva. Nesse sentido, ver *La ética de la autenticidad*, op. cit., p.22.

particulares em todas as dimensões. A pressão homogeneizadora de uma cultura mundial global leva ao ressurgimento de movimentos de resistência cultural locais, que buscam difundir as identidades regionais, estabelecendo conexões que prescindem da tradicional mediação nacional. No mesmo sentido, ao passo que o modelo democrático atinge prestígio e legitimidade, representando a melhor opção pelo menos no mundo ocidental, a reconfiguração contemporânea do mundo impõe à democracia desafios inéditos.

Alguns desses desafios são objeto de estudo do multiculturalismo entendido como a multiplicidade de identidades sociais específicas culturalmente e únicas do ponto de vista histórico⁸². As lutas de determinados grupos - historicamente oprimidos como as mulheres, os negros, os homossexuais e alguns movimentos nacionalistas - para afirmarem uma igualdade de *status* entre as culturas e os sexos, marcam o cenário atual. A questão que se coloca aqui não está restrita à legitimidade da sobrevivência de uma determinada cultura, mas concentra-se no reconhecimento de seu valor.

Taylor faz sua passagem pelo debate multicultural distanciando-se das controvérsias políticas nacionalistas, feministas ou de qualquer grupo em específico, para oferecer-nos uma perspectiva filosófica historicamente construída que consiga, porque distanciada de questões pontuais, informar o que está por trás das exigências feitas por esses grupos para que suas identidades particulares obtenham o reconhecimento das instituições públicas.

Para o autor é central a idéia de que as instituições públicas não devem negar-se a responder a exigência de reconhecimento de seus cidadãos. A política universalista, pautada na igual dignidade dos cidadãos, resultou em uma política cujo conteúdo está na igualdade de direitos e merecimentos. A esta igualdade subjaz a perda da categoria de valor, categoria esta essencial para Taylor na hora de analisar as formas da identidade individual e coletiva. Contrariamente a filosofia moderna dominante, Taylor vai propor uma ‘política de reconhecimento igual’, a partir de uma reconceitualização da esfera pública de modo a atender as demandas de igualdade das democracias modernas e o reconhecimento das particularidades das tradições culturais e das formas de identidade historicamente

⁸² Gisele Cittadino. *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva: elementos da filosofia constitucional contemporânea*, Rio de Janeiro: Lumen Júris, 1999, p.01.

constituídas.⁸³ O autor vai tentar promover o equilíbrio entre comunidade e direitos, entre a idéia de igualdade e a de reconhecimento, articulando, deste modo, a herança política do liberalismo com as tradições culturais particulares e com as idéias de bem que estas tradições encarnam.⁸⁴ Essa não é uma tentativa de eliminar a idéia de igual dignidade, mas de impregná-la de uma noção substantiva de valor.

No texto política de reconhecimento, Taylor chama a atenção para duas mudanças circunstanciais que fizeram com que as preocupações com a identidade e o reconhecimento passassem para a agenda da maioria dos Estados modernos ocidentais. A primeira delas está ligada à idéia de honra. No antigo regime, a hierarquia social era de tal maneira definida que o reconhecimento geral estava relacionado com o papel que os sujeitos desempenhavam na estrutura social. A segunda ocorre com o advento da concepção moderna de dignidade, de caráter universal e igualitário, que faz com que a formação da identidade dos sujeitos não possa mais derivar da sociedade, senão que deva ser gerada internamente.

A importância do reconhecimento se intensificou a partir da nova interpretação da identidade individual que surgiu em finais do século XVIII, o ideal de autenticidade⁸⁵. Este ideal é fruto do período romântico, que se mostrava crítico em relação à racionalidade não comprometida e ao atomismo que não reconhecia os laços da comunidade. Conforme já adiantado acima, Taylor aponta como uma das formas de descrever seu desenvolvimento o fato de colocarmos o seu ponto de partida na noção de que os seres humanos são dotados de um sentido moral, de um sentimento intuitivo capaz de discernir o bem do mal. A noção de autenticidade se desenvolve a partir do momento em que estar em contato com nossos sentimentos morais nos permite atuar corretamente, um contato que deve ter um significado moral independente. Isto é, agimos corretamente com o fim de sermos verdadeiros e plenos seres humanos, não porque queremos com isso obter alguma recompensa ou fugir do castigo divino, por exemplo. Nesse momento já é possível defender uma identidade individualizada, formada a partir de um sentido moral, dado agora de acordo com nossos sentimentos por uma voz interior que permite ao sujeito diferenciar o bom do mau, sem estar atrelado a dogmas

⁸³ Cf. aponta Carlos Thiebaut na introdução do livro de Charles Taylor, *La ética de la autencidad*, Barcelona: Paidós, 1991, p. 30.

⁸⁴ Carlos Thiebaut, *Idem*, p. 32.

⁸⁵ Nesse sentido ver *La ética de la autencidad*, op. cit., pp. 61 e seguintes.

religiosos. Esse giro subjetivo característico da cultura moderna faz com que nossa “salvação moral” dependa da recuperação de um autêntico contato moral com nós mesmos. O ideal de autenticidade, aliado ao princípio da originalidade, determina que nós temos um modo original de ser e que o modelo de vida a ser perseguido não deve ter como referência algo externo, mas deve ser encontrado dentro de nós mesmos: *ser fiel a mim mesmo significa ser fiel a minha própria originalidade, que é algo que só eu posso articular e descobrir*⁸⁶. Esse novo ideal de autenticidade e a idéia de dignidade derivam da decadência da sociedade hierárquica que tinha como postulado a idéia de honra.

Sabemos que a relação entre identidade e reconhecimento só pode ser devidamente compreendida quando aceitamos como traço decisivo da condição humana o seu caráter dialógico⁸⁷: *o desenvolvimento de um ideal de autenticidade que se gera internamente atribui uma nova importância ao reconhecimento. Minha própria identidade depende, de forma crucial, de minhas relações dialógicas com os demais*⁸⁸. Descobrir minha identidade por mim mesmo – conforme prega o ideal da autenticidade – não significa que eu a elabore isoladamente, ao contrário, eu a nego por meio do diálogo com os outros. Para o autor, nós nos convertemos em agentes humanos plenos, capazes de compreender-nos a nós mesmos, e por isto, de definir uma identidade através da linguagem. Nossa identidade⁸⁹ é definida sempre pelo diálogo, e às vezes pela luta, com as identidades que os outros significantes querem reconhecer em nós. O ato de definir-se resulta em encontrar o que há de significativo em minha diferença em relação aos demais: *me defino por minha capacidade de articular verdades importantes*.⁹⁰ Não há como pretender fugir da dialogicidade, porque mesmo que optemos por ‘dar às costas’ aos nossos outros significantes, como

⁸⁶ Taylor. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento*, op. cit., p. 51.

⁸⁷ Nesse sentido afirma Taylor: *Nadie adquiere por si mismo los lenguajes necesarios para la autodefinición. Se nos introduce en ellos por medio de los intercambios con los otros que tienen importancia para nosotros, aquellos a lo que George Herbert Mead llamava “los otros significativos”*. In *La Ética de la Autenticidad*, op. cit., p. 68.

⁸⁸ Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento*, op. cit., p. 55.

⁸⁹ Taylor etende por Identidade o que somos e de onde viemos: *como tal constituye el transfondo en el que nuestros gustos y deseos, y opiniones y aspiraciones, cobran sentido. Si algunas de las cosas a las que doy más valor me son accesibles sólo en relación a la persona que amo, entonces esa persona se convierte en algo interior a mi identidad*. In *La Ética de la Autenticidad*, op. cit., p. 70.

⁹⁰ Taylor, *La Ética de la Autenticidad*, op. cit., p. 71.

geralmente se faz em relação aos pais, a conversa e o embate com eles continuam dentro de nós pelo resto de nossas vidas.⁹¹

A linguagem toma um papel fundamental na análise do autor, na medida em que o mesmo enfatiza o seu caráter constitutivo do mundo. Para tanto, Taylor entende a linguagem em sentido amplo, abarcando todos os modos possíveis de expressão humana como as palavras, a linguagem da arte, dos gestos, do amor e similares.⁹² Conforme salienta Jessé Souza, Taylor percebe que nas condições pós-metafísicas do mundo moderno, apenas o conceito da língua poderia substituir a função do espírito objetivo no edifício hegeliano⁹³. Para Taylor, o sujeito só consegue articular seus sentimentos e idéias na e pela linguagem. A língua expressa tanto os aspectos internos do sujeito como suas possibilidades de relações intersubjetivas, permitindo a constituição de parâmetros valorativos capazes de guiar sua vida pública e privada. Nesse terreno, o que vale para o sujeito, vale para a sociedade, uma vez que as tradições culturais são interpretadas como resultados solidificados de esforços intersubjetivos de articulação de temas, sentimentos e vivências. Defende o autor que os sujeitos não podem ser percebidos como anteriores às relações comunicativas que os definem enquanto tais e constituem o horizonte ético e situacional que confere o contexto através do qual formam suas identidades e orientam suas ações no mundo. Tudo isso porque é na relação com o outro que o sujeito constrói o seu entendimento sobre si mesmo. Sendo o papel do outro fundamental na constituição do um, inevitável que se coloque o problema do reconhecimento. De acordo com Nancy Fraser, a luta por reconhecimento constitui a forma paradigmática do conflito político no final do século XX⁹⁴.

A descoberta e a articulação das lutas por reconhecimento em sua forma moderna foram produzidas em íntima relação com o ideal em desenvolvimento da autenticidade. Taylor coloca a autenticidade como uma das facetas do individualismo moderno⁹⁵. O individualismo não é apenas uma teoria que acentua a liberdade do indivíduo; enquanto princípio ou ideal moral, oferece também uma perspectiva sobre como deve ser a relação deste indivíduo com os demais. Tanto é

⁹¹ Taylor, *La Ética de la Autenticidad*, op. cit., p. 69.

⁹² Taylor, *La Ética de la Autenticidad*, op. cit., p. 68.

⁹³ Jessé Souza. *Modernização Seletiva*, op. cit., p. 101.

⁹⁴ Apud Jessé Souza. *Modernização Seletiva*. p. 121.

⁹⁵ Taylor. *La ética de la autenticidad*, op. cit., pp. 78 e 79. Exploramos essa afirmação no ponto 1.2) Configurações Morais.

assim que as grandes filosofias individualistas propuseram modelos de sociedade, o individualismo lockeano viabilizou a teoria da sociedade como contrato, formas posteriores estabeleceram modelos vinculados à idéia de soberania popular, entre outros. Independentemente dos modelos que determinam, Taylor encontra duas características comuns à cultura contemporânea da auto-realização. A primeira delas se baseia na noção de que qualquer pessoa deve ter o direito e a capacidade de ser ela mesma. A segunda lança suas bases nas relações sentimentais mais íntimas: o modelo de vida boa não está mais pautado em algo superior, mas no que Taylor chama de *afirmação da vida cotidiana*⁹⁶ – produção, família, trabalho e amor.

Nos dias atuais, a importância do reconhecimento é universalmente reconhecida em duas dimensões: no plano íntimo, temos consciência de que nossa identidade pode ser bem ou mal formada dependendo de nossas relações com os outros significantes. No plano social, busca-se uma política ininterrupta de reconhecimento igualitário. Tanto a primeira quanto a segunda dimensão *han sido configurados por el creciente ideal de la autenticidad, y el reconocimiento desempeña un papel esencial en la cultura que ha surgido en torno a ello*⁹⁷. No plano da intimidade podemos ver em que medida uma identidade necessita e é vulnerável ao reconhecimento outorgado ou negado pelos outros significantes. Na cultura da autenticidade, as relações sentimentais são consideradas peças-chave da autodescoberta e da autoafirmação, não apenas pela ênfase geral que a cultura moderna dá às satisfações da vida cotidiana, mas também porque elas têm um papel fundamental na identidade gerada internamente. No plano social, a compreensão de que as identidades se formam em diálogo aberto, não configurado por uma conduta social previamente definida, tem convertido a política de reconhecimento da perspectiva da igualdade para a idéia de justiça, que exige igualdade de oportunidades para que todos possam desenvolver sua identidade – o que inclui o reconhecimento universal da diferença, quando esta resulte pertinente para a identidade, como no caso das relações entre os sexos, entre as raças, as culturas, ou quando estejam relacionadas com a orientação sexual.⁹⁸ A

⁹⁶ O princípio da afirmação da vida cotidiana foi por nós esboçado no ponto 1.2.2. Para um maior aprofundamento do tema, ver *Fontes do Self: a construção da identidade moderna*, São Paulo: Loyola, 1997, pp. 273-391.

⁹⁷ Taylor, *La Ética de la Autenticidad*, op. cit., p. 83.

⁹⁸ Taylor, *La Ética de la Autenticidad*, op. cit., p. 84

compreensão da identidade e da autenticidade introduziu uma nova dimensão na política de reconhecimento, que passa a operar agora de maneira similar à própria noção de autenticidade, ao menos na medida em que passa a denunciar as distorções que os outros podem provocar na constituição do *self*.⁹⁹

Sendo a nossa identidade formada em parte pelo reconhecimento, a falta deste ou a realização distorcida e falsa do mesmo pode constituir um grave dano aos indivíduos¹⁰⁰. Uma sociedade que se pretenda efetivamente democrática deve ter como uma de suas preocupações centrais o desenvolvimento do reconhecimento igualitário, porque a ausência deste pode constituir uma das formas mais graves de opressão, ao aprisionar uma pessoa ou um grupo de pessoas em uma modalidade distorcida e redutora de ser.¹⁰¹ A internalização de características negativas por uma pessoa ou determinado grupo de pessoas, pode condicioná-lo(s) a uma situação de submissão e violência dificilmente de ser revertida.

Recorrendo ao estudo desenvolvido por Frantz Fanon, Taylor demonstra que a principal arma dos colonizadores é a imposição de uma imagem depreciativa aos povos colonizados¹⁰². Desta maneira, a libertação destes povos estaria condicionada a um processo lento e difícil de modificação desta auto-imagem distorcida. Os negros foram historicamente definidos como uma raça inferior tanto intelectual quanto moralmente, selvagem, preguiçosa e predisposta à execução de atos ilícitos. Pelo fato dos escravos serem encarados socialmente como ‘coisas’, ‘bens’, qualquer forma autônoma de reconhecimento, independente da vontade do senhor, lhes estava vedada¹⁰³. A formação da consciência nacional

⁹⁹ Id. *Ibidem*.

¹⁰⁰ Nesse sentido, é bastante elucidativa a ideia de “invisibilidade”, capitaneada por Axel Honneth no trabalho intitulado *“Invisibility: on the epistemology of recognition”*, conforme interpreta Gisele Cittadino. A autora destaca que Honneth designa como “invisibilidade” uma forma de ser invisível que não envolve propriamente uma ausência no sentido físico, mas uma não existência no sentido social. Ao referir-se às situações nas quais aquele que domina expressa sua superioridade social através da não-percepção daqueles que são dominados, Honneth preocupa-se especialmente com a ação de uma sociedade branca que intencionalmente procura deixar claro aos negros que eles não são, para ela, visíveis. Gisele Cittadino. *“Invisibilidade”, Estado de Direito e política de reconhecimento*. mimeo, p. 9.

¹⁰¹ Conforme aponta Rachel Nigro na dissertação intitulada *Charles Taylor. As Fontes Morais do Self Moderno*, para Taylor *estender o ideal de igual dignidade e respeito por todos envolve reconhecer seu possível valor através daquilo que Gadamer chama de “fusão de horizontes”, ou seja, o desenvolvimento de novos vocabulários de comparação voltados à articulação dos contrastes entre nosso horizonte cultural e o da cultura desconhecida*. pp. 103 e 104.

¹⁰² Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, *op. cit.* p. 96.

¹⁰³ Jessé Souza. *A modernização seletiva*, *op. cit.*, p. 256.

brasileira, como descrita por Jessé Souza¹⁰⁴, também serve de exemplo para determinar o grau de crueldade que um falso reconhecimento pode atingir. A relação de desrespeito que ocorre com os escravos é transferida para a maioria da população brasileira - os párias urbanos e rurais produzidos pela nossa modernização seletiva - através da construção de uma interpretação dominante dos brasileiros sobre si mesmos pautada na vergonha e na crença na impossibilidade da construção de uma nação civilizada em solo tupiniquim. É a partir da constatação de experiências como essas que o reconhecimento deixa de ser mera cortesia para constituir o reflexo de uma necessidade humana vital.

A política da dignidade universal prega uma forma de não discriminação cega aos modos em que se diferenciam os cidadãos ao basear-se na idéia de que todos os seres humanos são igualmente dignos de respeito¹⁰⁵. Partindo de uma premissa liberal procedimental - ou liberalismo 1¹⁰⁶ - em que o Estado deve manter uma posição de neutralidade em relação às perspectivas culturais e demais metas coletivas, essa política inaugura um modelo de aplicação uniforme das regras que definem os direitos fundamentais, desconsiderando as metas coletivas. Nesse sentido, os confrontos culturais são entendidos como espécies de conflito entre concepções individuais acerca da vida digna e que, por isso, não devem ser objeto de preocupação das instituições públicas.

A política da diferença, por sua vez, redefine a não discriminação exigindo que façamos das particularidades a base de um tratamento diferencial. O caminho vislumbrado por Taylor para atingir uma forma de reconhecimento pleno só poderá ocorrer via política da diferença, porque para ele *uma sociedade supostamente justa e cega às diferenças não só é inumana – na medida em que suprime as identidades – senão também, de maneira sutil e consciente, resulta*

¹⁰⁴ Id.Ibidem.

¹⁰⁵ Concepção esta de clara inspiração Kantiana para quem o que inspira respeito em nós é nossa condição de agentes racionais, capazes de dirigir nossa vida por meio de princípios.

¹⁰⁶ Os dois tipos de liberalismo que Taylor descreveu no texto *Política de Reconhecimento* foram redefinidos por Michael Walzer, em seu comentário ao texto citado, como Liberalismo 1 e Liberalismo 2. De acordo com Walzer, o liberalismo 1 seria aquele comprometido da maneira mais vigorosa possível com os direitos individuais e com um Estado rigorosamente neutro. Já o liberalismo 2, seria aquele pautado em um Estado comprometido com a sobrevivência e o florescimento de uma nação, cultura ou religião em particular, ou de um limitado conjunto de nações, culturas e religiões, na medida em que os direitos básicos dos cidadãos que têm diferentes compromissos estejam protegidos. O liberalismo 2 seria, portanto, mais tolerante e indeterminado, na medida em que não aceita opções singulares e definitivas, mas adapta sua política às suas circunstâncias. Diversamente da postura defendida por Taylor, Walzer conclui sua análise optando pelo Liberalismo de primeiro tipo. Op. cit. pp 139 a 145.

*discriminatória*¹⁰⁷. Esta perspectiva se demonstra realizável em uma sociedade pautada em uma postura liberal substantiva – liberalismo 2 -, ou seja, um Estado comprometido com a sobrevivência da diversidade cultural, atuando de forma positiva para a preservação desta. Sendo esta ainda uma vertente do liberalismo não pode servir de base para um campo de reunião para todas as culturas, mas apenas a expressão política de certo gênero de culturas, estabelecendo limites a determinadas manifestações culturais que se apresentem totalmente incompatíveis com os princípios políticos fundamentais de cada comunidade. Para determinar esses limites não há outra alternativa senão o recurso à idéia de razoabilidade¹⁰⁸.

Se homens e mulheres são iguais, afirma Taylor, não é porque sejam diferentes, senão porque acima das diferenças existem certas propriedades, comuns ou complementares, que têm certo valor. Somos todos seres capazes de razão, amor e de reconhecimento dialógico: *unirse en el mutuo reconocimiento de la diferencia – es decir, del valor igual de identidades diferentes - requiere que compartamos algo más que la creencia en este principio; hemos de compartir también ciertas normas de valor en las que las identidades en cuestión se demuestran iguales.*¹⁰⁹ Sem um acordo formal sobre determinados valores, o princípio da igualdade se esvazia e constitui uma imposição. Reconhecer a diferença requer que compartilhem um horizonte de significados, isso não significa que tenhamos que pertencer a uma sociedade política comum, para Taylor, a melhor maneira de desenvolvermos e preservamos valores comuns é compartilhar uma vida política participativa.¹¹⁰

O reconhecimento da diferença implica na reivindicação de nossa “autenticidade”, a qual, juntamente com o tema da dignidade, constituem o “excepcionalismo moral ocidental” que perpassa todo indivíduo ou sociedade moderna¹¹¹. Os sujeitos na modernidade são marcados pela tensão latente entre a defesa de uma dignidade universal e a busca do reconhecimento de suas particularidades. Uma das questões que se coloca a partir desta afirmação é que tanto a dignidade quanto a autenticidade são oriundas de uma mesma matriz

¹⁰⁷ Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, op. cit., p. 67.

¹⁰⁸ Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, op. cit., p. 94.

¹⁰⁹ Taylor, *La Ética de la Autenticidad*, op. cit., p. 86.

¹¹⁰ Id. *Ibidem*.

¹¹¹ Jessé Souza. *A Construção social da subcidadania*, p. 67.

teórica – o ideal de dignidade kantiano -, ou seja, as duas decorrem de uma postura universalista.

O universalismo subjacente à idéia de dignidade compartilhada foi responsável pela consagração de direitos individuais e políticos, tendo por premissa a idéia de que seres humanos racionais são igualmente dignos de respeito. Tal concepção serviu de fundamento, ainda, para a maioria dos movimentos emancipatórios feministas e para a luta por direitos civis desencadeada pelos negros norte-americanos na década de 60. Por outro lado, esse mesmo universalismo serve de base ao reconhecimento igualitário da autenticidade, isto é, é ele que permite que todos os seres humanos tenham legitimidade para exigir o reconhecimento de suas identidades únicas e que toda e qualquer cultura seja digna de respeito. Ao mesmo tempo em que visões de mundo amplamente compartilhadas, como o ideal Kantiano acima descrito, representam uma garantia à observância e preservação da dignidade, a busca por uma concepção hegemônica de vida, como a empregada pelo eurocentrismo e hoje mais fortemente pelo imperialismo norte-americano, constituem uma violação inquestionável a esse mesmo princípio.

A questão que tratamos aqui não se reduz na afirmação da legitimidade de determinada cultura lutar por sua sobrevivência, mais do que isso, o que está em jogo é o reconhecimento do igual valor de diferentes culturas. Sabemos que esta é uma afirmação polêmica. Conferir igual valor a qualquer tipo de forma de vida cultural é algo bastante difícil de defendermos nos dias atuais. O que queremos dizer é que deve haver uma presunção (relativa) de que todas as culturas têm o mesmo valor. Para que as mesmas não sejam merecedoras de serem tratadas como tendo o mesmo valor que outras é preciso que elas, em suas práticas, frontalmente violem o Regime Democrático e o respeito à Dignidade humana. A dificuldade está em que o reconhecimento não pode ser imposto, tem que ser conquistado. Não se pode tentar garantir o reconhecimento de determinados grupos pela imposição de direitos e obrigações porque desta resultaria não o respeito, mas a condescendência e certamente não é isso que buscam aqueles que lutam por reconhecimento: *eles sabem que desejam respeito, e não condescendência*¹¹².

¹¹² Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento*, op.cit., p. 103.

Reais juízos de valor pressupõem uma fusão entre as concepções partilhadas pelo julgador e as concepções da cultura diferente. Essa fusão, no entanto, só pode ser feita a partir dos parâmetros identificados pelo primeiro. Assim sendo, um juízo favorável feito paternalisticamente seria não só condescendente como etnocêntrico: *tem de haver um meio-termo entre a exigência inautêntica e homogeneizante de reconhecimento de igual valor, de um lado, e o autofechamento em padrões etnocêntricos do outro. Há outras culturas e temos de viver juntos cada vez mais, tanto em escala mundial como na convivência no interior de cada sociedade*¹¹³. Quando empreendemos o estudo do outro, devemos ter como premissa que somos seres humanos dotados do mesmo valor. Esta imposição não deve ser normativa, mas deve servir como orientação moral para que nos comportemos sempre de uma maneira receptiva ao diferente. Culturas que servem de horizonte de significado para um grande número de pessoas, de caracteres e temperamentos diversos, por um longo período de tempo, são, no mínimo, dignas de admiração e respeito. Desconsiderá-las ou menosprezá-las porque inadequadas aos padrões que lhes conformaram, trata-se de uma atitude arrogante, medíocre e incoerente com o ideal racional de que tanto se orgulham os povos ditos civilizados ocidentais.

¹¹³ Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento*, op. cit., p. 106.