

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE DIREITO
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FUNDAMENTOS
TEÓRICO-FILOSÓFICOS DA EXPERIÊNCIA JURÍDICA

Bruno Bolzon Lauda

**O SELF MODERNO E AS VIRTUDES REPUBLICANAS NO ESTADO
LIBERAL “NEUTRO”: revisitando o debate liberal-comunitarista a
partir da filosofia política de Charles Taylor**

Porto Alegre, RS, Brasil
2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE DIREITO
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM FUNDAMENTOS
TEÓRICO-FILOSÓFICOS DA EXPERIÊNCIA JURÍDICA

Bruno Bolzon Lauda

**O SELF MODERNO E AS VIRTUDES REPUBLICANAS NO ESTADO
LIBERAL “NEUTRO”: revisitando o debate liberal-comunitarista a
partir da filosofia política de Charles Taylor**

Trabalho de Conclusão do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em nível de Mestrado da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Fundamentos Teórico-Filosóficos da Experiência Jurídica.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo de Jesus Dal Molin Flores

Porto Alegre, RS, Brasil
2012

BRUNO BOLZON LAUDA

O SELF MODERNO E AS VIRTUDES REPUBLICANAS NO ESTADO LIBERAL “NEUTRO”: revisitando o debate liberal-comunitarista a partir da filosofia política de Charles Taylor

Trabalho de Conclusão do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em nível de Mestrado da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Fundamentos Teórico-Filosóficos da Experiência Jurídica.

Prof. Dr.

Prof. Dr.

Prof. Dr.

*Aos meus zelosos pais, José
Pedro Lauda e Maria Emi Bolzon
Lauda.*

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Alfredo Flores, pela primorosa orientação, pela paciência e pelo direcionamento intelectual.

Ao amigo Albenir Querubini, pelas idéias e contribuições.

À equipe do programa de pós-graduação da UFRGS, pela infindável paciência e esmero em responder às minhas indagações e pedidos.

Aos colegas que tive durante o programa, pelos debates e pelas novas idéias às quais me introduziram.

“O homem é, por natureza, um animal político.” - Aristóteles

RESUMO

A presente dissertação busca trabalhar o problema do debate liberal-comunitarista, tomando por base a filosofia política de Charles Taylor. A proposta é a de explicitar alguns dos termos do debate, no tocante à situação do patriotismo, ou virtude republicana, na sociedade moderna e no Estado Liberal dito "neutro". Partindo da filosofia do *self* de Charles Taylor, a dissertação busca esquematizar as características do *self* moderno. Esse *self*, advoga-se, é próprio de um determinado Estado: o Estado Liberal dito "neutro", isto é, "neutro" no sentido de negar privilégios a determinados estilos de vida em detrimento de outros. E esta mesma *neutralidade*, em contrapartida, seria um espelho das características desse *self* moderno. Analisa-se as relações desse *self* moderno com esse Estado liberal dito "neutro", e de como as teorias tipicamente liberais, ou procedimentalistas, segundo Charles Taylor, falham em reconhecer essas relações, levando a crer que o *self* moderno não contaria com nenhuma fonte moral que o mantivesse ligado à sociedade política, ao Estado liberal dito "neutro" que é, ao mesmo tempo, possibilitador e reflexo desse *self* moderno. O trabalho busca, por fim, com auxílio da filosofia de Charles Taylor, resgatar a noção de *patriotismo*, dentro da esfera das *virtudes republicanas*, a fim de sugerir uma resolução do conflito, reestabelecendo a integridade das relações entre o *self* moderno e o Estado liberal dito "neutro". Para tanto, foi desenvolvida uma pesquisa bibliográfica com ênfase nas obras de Charles Taylor "Argumentos Filosóficos", "Fontes do Self" e "A Secular Age", com auxílio de outras. Examinou-se profundamente a bibliografia de Charles Taylor a fim de identificar seu método com clareza, para utilizá-lo no presente trabalho.

Palavras-chave: identidade, *self* moderno, Estado liberal, neutralidade, comunitarismo, virtudes republicanas.

ABSTRACT

This dissertation seeks to address the problem of the liberal-communitarian debate, based on the political philosophy of Charles Taylor. The proposal is to clarify some of the terms of the debate regarding the situation of patriotism and the republican virtues in the modern society and the supposedly "neutral" liberal State. Based on the philosophy of self Charles Taylor, the dissertation outlines the characteristics of the modern self. This self, this dissertation advocates, is proper of a particular state: the supposedly "neutral" liberal State, ie, "neutral" in the sense of denying privileges to certain lifestyles over others. And this same neutrality, in contrast, would be a mirror of the characteristics of modern self. The dissertation analyses the relationship of self with that modern liberal state called "neutral", and how typically liberal theories, or proceduralists, according to Charles Taylor, fail to recognize these relationships, leading to the belief that the modern self would not count on any source moral to keep it connected to the political society, the supposedly "neutral" liberal State which is at the same time, enabler and a reflection of modern self. The job search, finally, with the aid of the philosophy of Charles Taylor, to rescue the notion of patriotism, within the sphere of republican virtues, in order to suggest a resolution of the conflict, reestablishing the integrity of relationships between the self and the supposedly "neutral" liberal State. To that end, a bibliographical references research with emphasis on the works of Charles Taylor "Philosophical Arguments", "Sources of the Self" and "A Secular Age" has been developed, with the addition of some others. The works of Charles Taylor have been researched deeply in order to identify clearly his method, to put it in use it in this work.

Key-Words: identity, modern *self*, liberal State, neutrality, communitarianism, republican virtues.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

TEXTO DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO:

**O SELF MODERNO E AS VIRTUDES REPUBLICANAS NO ESTADO
LIBERAL “NEUTRO”: revisitando o debate liberal-comunitarista a
partir da filosofia política de Charles Taylor**

AUTOR DO TEXTO

BRUNO BOLZON LAUDA

ORIENTADOR

PROF. DR. ALFREDO DE JESUS DAL MOLIN FLORES

Porto Alegre, 02 de Abril de 2012

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I – APROXIMAÇÃO DO OBJETO DE ESTUDO	17
1.1. A biografia de Charles Taylor	17
1.2. O método de Charles Taylor	18
1.2.1. O que é um Imaginário Social?	19
1.3. A bibliografia de Charles Taylor	24
1.3.1. Hegel e Hegel and modern society	25
1.3.2. Sources of the self	26
1.3.3. Ethics of authenticity	28
1.3.4. Multiculturalism: examining the politics of recognition	29
1.3.5. Philosophical Arguments	31
1.3.6. A Catholic Modernity?, Modern Social Imaginaries, A Secular Age e Dilemmas and Connections	32
CAPÍTULO II - A CONSTRUÇÃO DO SELF CONTEMPORANEO PELA FILOSOFIA DE CHARLES TAYLOR	35
2.1. Avaliações fortes: Identidade	35
2.2. Valorações fortes: Interioridade	38
2.3. Afirmação da vida cotidiana e humanismo exclusivo	44
2.4. Um <i>self</i> secular	51
CAPÍTULO III - REVISITANDO O DEBATE LIBERAL-COMUNITÁRIO: a crítica de Charles Taylor	57
3.1. Atomismo <i>versus</i> Holismo	57
3.2. Neutralidade e Identidade	61
3.3. Instrumentalismo	65
3.4. A secularidade e as “pressões cruzadas”	70
CAPÍTULO IV – AUTENTICIDADE E VIRTUDES REPUBLICANAS	74
4.1. O <i>self moderno</i> – um ideal de autenticidade	75
4.2. O <i>self</i> e a política do reconhecimento	84
4.3. Virtudes republicanas	90
4.4. Um comunitarismo liberal?	98
CONCLUSÃO	104
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	107

INTRODUÇÃO

Começamos o presente trabalho por meio da consideração de algumas características aparentes das sociedades políticas ocidentais contemporâneas, as quais são, com grande frequência, objeto de críticas, quais sejam: atomismo individualista, laços comunitários desfeitos ou feridos e falta ou abandono de um senso de identidade comum a todos, ou ainda de um senso comum moral ou religioso. Não apresentamos neste ponto tais características como “problemas”, mas apenas como objetos comuns de críticas em geral, tanto especializadas e acadêmicas como populares ou coloquiais.

Partimos também da premissa de que tais características, caso verdadeiras, se não minam a legitimidade dos Estados liberais "neutros" modernos, também não contribuem para a sua manutenção, ou, ao menos, para que se mantenham como unidades estáveis. O risco é o de que é possível que esteja a ocorrer um processo de deslegitimação do próprio Estado Liberal dito "neutro" em função da falta de identificação com a sociedade política de parte dos membros das sociedades em que os Estados Liberais "neutros" existem. O chamado “Estado liberal "neutro”” é uma descoberta ou construção recente, e seu surgimento e sua manutenção como estrutura real - fora ou além de um tipo ideal - podem estar atrelados a um determinado tipo de imaginário social e de *self* que lhe tenham dado origem.

Assim, a realização de um estudo sobre o que constitui o imaginário social e o *self* próprios de um Estado liberal "neutro", torna-se interessante. O que se sugere é que o Estado liberal "neutro" está ligado a um *self* e um imaginário social próprios, que, mais do que apenas tenham lhe dado origem, podem estar em vias de transformação. As características assinaladas são sintomas e evidências indicativos desta realidade e deste possível fenômeno subjacentes.

O Estado liberal "neutro", como nenhum outro antes dele, possibilitou que a maior parte dos membros de sua população, em qualquer sociedade em que tenha se instalado, tivesse condições para participar da sociedade política. No entanto, mais do que isso, o Estado liberal "neutro" *requer* essa participação para que se mantenha saudável. Como Benjamin Franklin havia dito, trata-se de "*uma república, se vocês conseguirem mantê-la*"¹.

Isso não passou despercebido para estudiosos do Estado liberal "neutro". Para Michael Oakeshott, por exemplo, ao ter caracterizado anatomicamente o Estado moderno em *On Human Conduct*², a sociedade política liberal, que caracteriza o Estado liberal "neutro", requer, tanto para nascer como para continuar existindo, uma certa disposição de seus cidadãos para agir de um determinado modo e restringir a sua ação de outros modos – que podemos chamar de virtude republicana. O cidadão dotado de civilidade, ou virtude republicana, admite que as normas da sociedade política sejam predominantemente não instrumentais, isto é, não dirigidas a quaisquer fins - o que permite e caracteriza um tipo de sociedade política que enseja o Estado liberal "neutro".

Um sintoma de que há problemas, como percebe o filósofo Charles Taylor, é o tipo de sentimento preponderante em relação à política que se manifesta nos cidadãos das grandes democracias contemporâneas ³. Considerando que a virtude republicana compreenda esta disposição para participar na política, torna-se necessário suscitar a questão: quais os prognósticos para o Estado liberal "neutro" quando, a despeito de seu próprio

¹ No original, "*a republic, if you can keep it*". A citação é verdadeira, e é bastante difundida e utilizada nos debates políticos americanos. O fato que lhe deu origem ocorreu após a Convenção Constitucional da Filadélfia, de 18 de Setembro de 1787. Um cidadão perguntou ao delegado Benjamin Franklin, ao vê-lo sair da convenção, se o governo que fora constituído seria uma monarquia ou uma república. Invocando a compreensão de que repúblicas não se mantêm senão em razão da virtude de seus cidadãos, Franklin deu-lhe a famosa frase como resposta.

² OAKESHOTT, Michael. **On human conduct**. *passim*, ps. 174-184. A sociedade política é uma condição moral. Oakeshott também trata dessa disposição moral em seu ensaio *On Being Conservative*, constante da coletânea *Rationalism in politics*, referenciada bibliograficamente.

³ TAYLOR, Charles. **Ethics of authenticity**. p. 9.

sucesso, em um nível - isto é, o de capacitar os cidadãos para a atividade política e render-lhes liberdade, negativa e positiva, para tal - esta se torna um ideal desencantado e uma atividade instrumental?

O individualismo subjetivista da preponderância da possibilidade de escolha, o qual Taylor coloca como sendo parte integrante (ainda que não absoluta) de sua *Ética da Autenticidade*, fundamento dos Estados Liberais "neutros" da era democrática, aparentemente desqualifica, assim, a si próprio: ao mesmo tempo em que faz parte da noção moderna de *dignidade*, também produz uma escolha preferencial pelo procedimentalismo liberal. Este, somado à ênfase sobre a razão instrumental desprovida de valores profundos, bem como a insensibilidade geral a fins e ao bem comum, geram o risco de caírem, as grandes democracias, em um "despotismo leve"⁴, como já aduzia Tocqueville, ou, a tirania do conforto, mediada por uma burocracia tecnocrática. O procedimentalismo oculta a percepção de valores e de fontes morais, se existentes.

Pergunta Taylor "pode nosso patriotismo sobreviver à marginalização do governo participativo?"⁵. O problema em tela é uma reapresentação dos termos do debate liberal-comunitarista, apenas com ênfase menor no aspecto procedimentalista, no que toca à teoria liberal. Ainda Taylor⁶:

"A questão é que o patriotismo de uma sociedade livre tem de celebrar as suas instituições como realizadoras de uma liberdade significativa, uma liberdade que salvguarde a dignidade dos cidadãos. Podemos definir uma liberdade significativa nesse sentido capaz de obter a adesão das pessoas sem incluir o autogoverno como elemento central?"

Parte da crítica e proposta de solução de Taylor para o debate liberal-comunitarista reside no argumento de que a manutenção do estado geral de

⁴ "*Soft despotism*", na expressão original, que não foi cunhada por Tocqueville. O conceito se tornou famoso com essa expressão.

⁵ TAYLOR, Charles. **Argumentos Filosóficos**. p. 216.

⁶ *Ibidem*, p. 216.

patriotismo, de que, segundo Taylor, necessitariam as sociedades livres dos Estados Liberais "neutros" para se manterem como tais e ao próprio Estado⁷, poderia se dar por meio da incorporação ao patriotismo da compreensão acerca de regras de Direito típicas do liberalismo político, de caráter procedimental, sob, por exemplo, a forma de um "auto-interesse esclarecido"⁸.

Aqui, uma descrição será útil para a boa exposição do problema da presente dissertação. Por "patriotismo", para fins introdutórios, colocamos que se trata da potencialidade de participação nos assuntos públicos, de determinada maneira, isto é, com certo tipo de postura, e com um mínimo de atualização efetiva, necessária ao funcionamento e à manutenção da estrutura democrática – do Estado liberal "neutro" – de uma dada nação ou sociedade política. O patriotismo, nesse sentido, é a versão democrática da virtude cívica cara ao mundo clássico, a qual, para alguns filósofos políticos modernos, como Russell Kirk, é a própria fundação de democracias constitucionais modernas, como a americana⁹. É a virtude republicana.

Dessa forma, a presente dissertação buscará, por meio de uma análise conceitual – e não de fatos, ou de uma síntese histórica – descrever, primeiro, as condições para o surgimento do *self* moderno, sendo esta a primeira parte do trabalho, e, depois, tratar da relação deste *self* com o Estado liberal "neutro" moderno. A ideia é a de mostrar a relação entre um tipo de *self* e o Estado liberal "neutro" – mostrando que os valores, ou, como se verá, *valorações fortes* desse *self* se refletem nesse Estado liberal "neutro".

É importante que fique claro que o presente trabalho não busca, de forma alguma, negar ou declarar como irrelevantes, parcial ou totalmente, outros tipos de análise os quais não adotou como seus, tais como a já citada análise histórica, ou factual, ou, ainda, setorizada, como uma análise dos institutos

⁷ TAYLOR, Charles. **Argumentos Filosóficos**. p. 209.

⁸ Ibidem, p. 211.

⁹ KIRK, Russell. **The roots of the American order**. ISI Books: Wilmington, DE, EUA, terceira edição, 2008, ps. 322-323.

jurídicos necessários ao Estado liberal "neutro"¹⁰. Apenas se trata de diferente tipo de análise: o estudo de tipos ideais não tem, por si só, o condão de invalidar outros tipos de trabalho – ao contrário, muitas vezes os clarifica.

Ainda, o que aqui se coloca no trabalho não é, de modo completo, uma história das idéias – ou, mais propriamente, uma história *de* idéias. A análise está focada em um determinado ponto e objetivo: explicar, não de forma taxativa, as condições sistêmicas de construção do *self* necessárias para a ascensão e manutenção do Estado liberal "neutro". Ordens sociais podem não se produzir por desígnio, mas espontaneamente¹¹, por isso análises (retroativas) de seu surgimento são viáveis, tanto em nível histórico como de tipos ideais.

Michael Oakeshott, ao mesmo tempo em que radicaliza a caracterização do procedimentalismo como parte da essência de uma sociedade liberal¹², também postula como condição para o Estado liberal "neutro" a virtude republicana, que não é de forma alguma uma condição procedimental, mas sim um sentimento geral, isto é, uma *disposição*, como o patriotismo. E, mesmo dentro de uma tese liberal, vai além de uma suposta adesão a regras de Direito, para colocar que se trata realmente de uma verdadeira disposição de parte dos

¹⁰ FINNIS, John. **Natural law & natural rights**. Oxford: Oxford University Press, segunda edição, 2011, p. 270. Isto é, referente às características jurídicas do Estado liberal "neutro". O que se pretende aqui é o estudo de uma característica moral e política do Estado liberal "neutro" num *contexto de compreensão* - a participação, ou virtude cívica.

¹¹ HAYEK, Friedrich. **Law, legislation and liberty**, vol. 1: rules and order. p. 37. A citação a que fazemos referência - dado o fato de que, na verdade, o volume inteiro da obra referida dedica-se ao estudo dos tipos de ordem - é esta: "*It would be no exaggeration to say that social theory begins with - and has an object only because of - the discovery that there exist orderly structures which are the product of the action of many men but are not the result of human design*". Isto é, as ciências humanas, que estudam ordens humanas, têm por objeto um tipo de ordem que não é criado por desígnio absoluto de alguém, mas que surgem em decorrência da ação somada, multiplicada e desordenada de vários agentes e causas ao mesmo tempo ou na variação deste. Precisamente por isso, uma análise das condições sistêmicas de pensamento - *contextos de compreensão* - é possível: como nenhuma ordem humana pode ser reduzida a um único elemento, também as causas que concorrem para a sua formação são variadas. Então, nada impede que o *contexto de compreensão* de sua gênese e manutenção seja uma delas, mesmo que (caso seja alegado) não independente ou autônoma.

¹² FRANCO, Paul. *Michael Oakeshott as a Liberal Theorist? in Political Theory: Sage Publications Inc*, vol. 18, n. 3 (Aug., 1990), ps. 411-436. Também disponível em: <http://www.jstor.org/pss/191595>. Acesso em 02 de Agosto de 2011.

cidadãos em relação às suas condutas, no mesmo sentido dos *mores*¹³ de Tocqueville.

Portanto, torna-se relevante o estudo acerca das condições do *self* para a manutenção da identidade do Estado liberal "neutro". O presente trabalho tomará o pensamento de Charles Taylor como marco teórico para a investigação que se pretende empreender aqui.

É um dos pontos da presente dissertação buscar retrabalhar a questão, já suscitada por Alexis de Tocqueville, em *A Democracia na América*, qual seja, a de se as condições imperantes necessárias para o surgimento e a manutenção da democracia como fenômeno sob a forma do Estado liberal "neutro" moderno não são em algum nível passíveis de produzir, ou que talvez não trabalhem no sentido de impedir o surgimento e/ou a operação de, as condições de sua própria debilitação. Isto é: se a relação entre as *valorações fortes* desse *self* moderno podem produzir e manter valores que são caros a outro argumento que se pretende demonstrar, qual seja, que o Estado liberal "neutro" também tem seus valores. A questão é quão bem eles são defendidos, ou se são passíveis de ser exibidos com clareza.

Alexis de Tocqueville já aduzia tal problema, quando colocou que dentre os principais perigos para a democracia estava a possibilidade desta converter-se em um *soft despotism*¹⁴, isto é, um despotismo leve, um totalitarismo invertido¹⁵. Neste, a mão do Estado não se faz sentir tanto por seu peso, mas precisamente pelo alívio de certas ansiedades e necessidades que ocasiona:

¹³ TOCQUEVILLE, Alexis de. **Democracy in America**, The University of Chicago Press: Chicago, 2002, p. 275. Citação: "*I understand here the expression 'mouers' in the sense the ancients attached to the word mores; not only do I apply it to mores properly so-called, which one could call habits of the heart, but to the different notions that men possess, to the various opinions that are current in their midst, and to the sum of ideas of which the habits of the mind are formed. I therefore comprehend under this word the whole moral and intellectual state of a people*". Sentido análogo ao *contexts of understanding* de Taylor.

¹⁴ TOCQUEVILLE, Alexis de. **Democracy in America**, The University of Chicago Press: Chicago, 2002, ps. 662-663.

¹⁵ WOLIN, Sheldon. *Inverted Totalitarianism*, in **The Nation**, 19 de Maio de 2003. Disponível em: <http://www.thenation.com/article/inverted-totalitarianism>. Acesso em 02 de Agosto de 2011.

*freedom from want and fear*¹⁶, isto é, pelas responsabilidades que tira da sociedade e toma para si, aliviando desta a sua carga. Assim, o cidadão vê-se possibilitado a não mais tomar parte nos assuntos públicos, demasiado burocratizados e complexos para a sua participação, pois passa a já ter, por ações do Estado, as condições necessárias para a manutenção da vida e até mesmo de um certo florescimento pessoal.

Não se pode deixar de se perguntar se não existe nisso uma contradição fática e teórica entre um estado de coisas que permite que as razões de sua ascensão e manutenção também ocasionem situações que poderiam (alega-se e questiona-se) prejudicá-lo. Em outras palavras, o Estado liberal “neutro” moderno permite e estimula um tipo de comportamento - ou ausência de - dentro de um determinado contexto de compreensão que é antitético a si mesmo, tanto em termos de contradizer suas origens fáticas como do próprio contexto de compreensão (e “pano de fundo” moral) que lhe sustenta e deu origem.

Então, o estudo conta com duas facetas. De um lado, reconhece limitadamente as críticas feitas ao Estado liberal “neutro”, trabalhando com elas. De outro, utiliza as particularidades dessas mesmas críticas para defender esse mesmo Estado como fruto da modernidade, evidenciando seus valores, ocultos e mal defendidos.

Exposta essa parte preliminar, passar-se-á, após uma aproximação ao objeto de estudo de forma geral, com elucidação de conceitos-chave, a tratar do nascimento da modernidade como conjunto de idéias, ou o surgimento do pensamento sistêmico, ou o *contexto de compreensão* da modernidade, por meio da formação do *self* moderno; pois é ali que se encontra o embrião do Estado liberal “neutro”.

¹⁶ Do discurso de Franklin Delano Roosevelt, comumente chamado de “Four Freedoms Speech”, de 6 de Janeiro de 1941. Não por acaso, Roosevelt é também considerado como tendo sido o criador do *welfare state* nos EUA, em seu período de governo (1932-1945).

CAPÍTULO I – APROXIMAÇÃO DO OBJETO DE ESTUDO

1.1. A biografia de Charles Taylor

O filósofo canadense Charles Margrave Taylor (1931 -) começou a sua carreira acadêmica como graduando na McGill University, no Canadá, tendo graduado-se em História em 1952. Três anos depois, em 1955, sob a orientação de Isaiah Berlin, começou seus estudos de pós-graduação, obtendo o título de Philosophical Doctor (PhD) em 1961, na Universidade de Oxford.

Taylor teve ainda uma relativamente intensa carreira política, mesmo quando já dedicado ao mundo acadêmico. Pertenceu ao New Democratic Party, no Canadá, e concorreu à uma vaga para a Câmara (House of Commons) canadense por quatro vezes, pelo mesmo partido, entre 1962 e 1965. Sua atuação política marcou bastante seu pensamento político atual e posterior: a orientação prática que renderia ao seu trabalho filosófico possivelmente pode ter sua origem situada nesse conjunto de experiências obtidas com a política prática.

Como acadêmico, Taylor teve e tem tido intensa atuação e grande prestígio, tendo trabalhado na Universidade de Oxford no departamento de Teoria Política e Social, obtido o grau de *fellowship* no All Souls College, tendo também atuado na Northwestern University em Evanston como professor de Direito e Filosofia e, finalmente, na McGill University em Montreal (onde obteve o título de graduação em História), como professor de Ciência Política e Filosofia, sendo Professor Emérito pela mesma instituição.

Taylor recebeu ainda vários prêmios e condecorações: a Ordem do Canadá em 1985; feito membro honorário da Academia Americana de Artes e Ciências, em 1986; o prêmio da ordem dos Marianistas, em 1999; a Ordem Nacional de Quebec em 2000; o prêmio Templeton em 2007, em particular por

seu trabalho na obra *A Secular Age*; e, enfim, o prêmio Kyoto em artes e filosofia.

Atualmente, Taylor é professor (emérito) na McGill University, no Canadá, onde leciona filosofia, focando-se nos temas sociologia da religião e filosofia política contemporânea, no que será aprofundado no próximo subcapítulo, sobre a sua bibliografia. Também ministra *lectures* em outras instituições de ensino superior, como Notre Dame University du Lac.

1.2. O método de Charles Taylor

Em termos de filiação filosófica e de influências, Nicholas Smith o coloca dentro da tradição filosófica hermenêutica, fortemente influenciado pelo filósofo alemão Heidegger, sob o argumento de que Taylor parte, em sua antropologia, da consideração de que os seres humanos são *self* auto-interpretativos¹⁷, isto é, criaturas capazes de render interpretações próprias para si e para o mundo, que articulam significados e valores e que agem baseados nesses significados e valores. Sua filosofia do *self* parte dessa consideração antropológica. Por outro lado, é bastante claro que Taylor sofreu grande influência das escolas de filosofia analíticas, possivelmente em boa parte por estar situado no mundo anglo-saxão. Pode-se dizer que a filosofia de Taylor é como uma ponte entre as tradições continental e analítica.

Assim, o método de Taylor é heterocomposto. Em suas obras, mesmo ao tratar de argumentos profundamente abstratos, utiliza-se de tipos ideais, exemplos históricos e modernos, bem como de idéias e correntes filosóficas atuais e passadas. Isso está de acordo com a sua proposta filosófica: ela não é de natureza sistemática, mas sim orientada para a resolução de problemas. Taylor altera o estilo de sua argumentação conforme as exigências do problema

¹⁷ SMITH, Nicholas. **Charles Taylor**: meaning, morals and modernity. p. 2.

em foco, em detrimento da feitura de um estudo puramente sistemático. Importante ressaltar aqui que essa mesma característica de Taylor, em algum nível, também significa que seu aparelho conceitual é construído na medida da argumentação, isto é, do problema: não é absolutamente correto procurar transpor conceitos-chave de uma obra de Taylor para as outras sem considerar o contexto em cada situação em que isso parecer possível¹⁸.

Esse foco na resolução de problemas está diretamente ligado à orientação geral de sua filosofia: ela é *prática*. Taylor está preocupado em utilizar a filosofia para passar teorizações e análises acerca de determinados bens – como a democracia – para a *práxis*.

1.2.1. O que é um Imaginário Social?

Parte muito relevante do método de Taylor é a sua consideração do que chama de “imaginários sociais”. Para Taylor, um imaginário social é algo muito mais amplo e profundo que esquemas intelectuais de idéias¹⁹. Estes não são imaginários sociais, porque se referem a formas de pensamento acerca da realidade produzidos e realizados de forma *desengajada*, isto é, como se a realidade fosse um objeto, e, o sujeito pensando, um observador.

O imaginário social é algo diferente disso. Ele se refere às formas segundo as quais as pessoas imaginam a própria existência, como elas relacionam as coisas entre si mesmas e com os outros, quais as suas

¹⁸ Algo de muito positivo que pode ser dito em relação a esse estilo argumentativo é que torna as obras de Taylor extremamente acessíveis ao leitor não familiarizado com conceitos correntes na filosofia contemporânea, isto é, o “leitor comum”. De fato, ainda que o leitor familiarizado com a linguagem filosófica consiga extrair de seus textos elementos que passam despercebidos ao “leitor comum”, este, até mesmo nos textos mais técnicos – como sobre hermenêutica – vê-se capaz ao menos de compreender o argumento de forma geral.

¹⁹ TAYLOR, Charles. **Modern social imaginaries**. p. 24.

expectativas em relação à existência, e fora dela, e as noções normativas que lhes são comuns²⁰.

Um imaginário social não se confunde com uma teoria social. Distingue-se, pois, de uma teoria de três modos: 1) é comum a todos, ao passo que uma teoria costuma estar restrita ao conhecimento de uma minoria ou de uma elite; 2) não precisa ser expresso teoricamente, podendo apenas ser o “pano de fundo” à frente do qual as pessoas vivem e pensam; e 3) é o que legitima e torna possíveis as práticas sociais.

E é precisamente por ser um pano de fundo que o imaginário social rende legitimidade às práticas sociais: teorias não podem legitimá-las porque estão abertas a questionamentos *o tempo todo*, ao passo que panos de fundo não estão. É interessante perceber que não é apenas (ou nem mesmo principalmente) por coação, ou ameaça de coerção, que o teórico iconoclasta não deixa de barbear-se ou de vestir-se e de portar-se segundo as expectativas da sociedade na qual vive, a menos, é claro, que esteja a questionar uma ou outra prática ou expectativa em específico – e, mesmo assim, nem sempre irá fazê-lo, ou pelo menos não com todas elas. É quase impossível enxergar por completo o “pano de fundo”, ao passo que uma teoria pode ser compreendida (e, por isso, criticada) em sua totalidade.

O imaginário social se manifesta principalmente por imagens, histórias, lendas e sentimentos gerais. Isto é, um imaginário social não é propriedade de uma elite, como costuma ser o caso das teorias sociais. Ele é algo geral, que subjaz mesmo as idéias dos próprios pensadores da elite que ostentam e produzem teorias sociais.

Assim, outro aspecto do imaginário social se revela. É ele que possibilita que as pessoas tenham uma compreensão suficientemente em comum para legitimar certas práticas, que sequer são percebidas como algo passível de ser pensado. O cavalheiro escocês do século XVIII que primeiro pensou que proposições metafísicas não faziam sentido portava-se segundo as normas

²⁰ TAYLOR, Charles. **Modern social imaginaries**. p. 24.

contempladas no imaginário social de sua época, que considerava que certas proposições metafísicas eram, de fato, verdadeiras. De fato, mesmo que tenha contestado algumas dessas proposições, sua adesão não-expressa ao imaginário social que as incluía era manifesta.

No entanto, o imaginário social não está separado por um abismo intransponível das teorias sociais. Ao contrário, se há um abismo, sobre ele existe uma ponte. Tanto as teorias sociais influenciam o imaginário social como o imaginário social exerce influência sobre as teorias sociais. Isto é, tanto ocorre que certas teorias sociais só se tornam possíveis de serem elaboradas em determinados imaginários sociais, como algumas teorias sociais, uma vez pensadas, acabam por exercer grande influência sobre o imaginário social, transformando-o radicalmente.

É perfeitamente possível, nesses termos, assim, que uma teoria social a respeito da legitimidade dos governos elaborada por um cavalheiro inglês do século XVII tenha podido se tornar parte integrante e relevante do imaginário social de sociedades do Atlântico Norte dois séculos depois, mesmo que tenha sido lida senão por uma minoria quando de sua publicação. Da mesma forma, dá-se que essa mesma teoria só poderia ter sido elaborada dentro de um imaginário social que já contemplasse algumas possibilidades de idéias inexistentes em outros imaginários sociais.

O imaginário social é referente ao plano das idéias, isto é, não é algo material, mas pode ser profundamente afetado pelas condições materiais. Taylor rejeita *teorias da subtração* que reduzam o imaginário social a algo determinado por apenas um ou outro fator. Por exemplo, que seriam as condições materiais que o determinariam. Ora, elas podem afetá-lo, mas não determiná-lo. Condições materiais iguais não implicam um mesmo imaginário social em dois lugares ou épocas ou sociedades diferentes.

Taylor dá o exemplo de eleições democráticas, isto é, o hábito de escolher governantes por meio de eleições gerais. Parte do contexto de compreensão dos participantes de uma eleição, tanto do eleitorado como dos

candidatos, inclui a percepção da legitimidade de certos procedimentos e da ilegitimidade de outros: um candidato é declarado vitorioso, por exemplo, quando tem determinado número de votos, em uma eleição majoritária; por outro lado, no "pano de fundo" do processo democrático inteiro está a percepção de que comprar os votos dos eleitores ou extorqui-los por meio de ameaças é ilegítimo²¹.

Por baixo da percepção do que constitui legitimidade e ilegitimidade nesses processos não se encontra, na maioria do eleitorado - isto é, exceção feita a certa minoria ou elite versada nas leis que porventura constituam o processo - uma percepção expressa e definida do que os constitui. O imaginário social reside tanto além dos conceitos como por baixo deles. O eleitor não precisa efetivamente compreender ou mesmo conhecer as normas que regem o processo eleitoral. Mas precisa ter, em seu repertório de práticas e de condutas possíveis, algumas como aceitáveis ou desejáveis e outras não.

Esse é outro aspecto do imaginário social. Ele subjaz as práticas, não sendo apenas influenciado por elas. Cada imaginário social contempla um repertório de práticas possíveis para uma determinada sociedade, que são as ações em comum que podem ser empreendidas. É absolutamente normal e corriqueiro determinado tipo de vestimenta em uma dada sociedade (por exemplo, calças, na sociedade moderna), o que raramente é posto em discussão ou questionado; permanece num oculto no "pano de fundo".

Em se tratando de "pano de fundo", nas palavras do próprio Taylor²², quando se fala em "imaginário social", trata-se das "*compreensões contempladas no pano de fundo compartilhado de forma geral na sociedade*". O imaginário social inclui, assim, as maneiras de compreender o mundo que nos cerca. O que significa que ele pode incluir posições contraditórias, desde que tenham um mesmo "pano de fundo". Não se trata, pois, de um caldeirão de idéias, mas sim de *compreensões* acerca das coisas. É perfeitamente possível

²¹ TAYLOR, Charles. **Modern social imaginaries**. p. 24.

²² TAYLOR, Charles. **A secular age**. p. 323.

que uma pessoa plenamente imersa no imaginário social moderno adote e acredite em idéias que o contradigam.

Por fim, Taylor assinala que sua teoria acerca da formação do imaginário social moderno não deve, de forma alguma, ser confundida com uma espécie de idealismo²³. Da mesma forma, também coloca que o imaginário social não se forma apenas por fatores materiais, como práticas.

Para Taylor, essa é uma falsa dicotomia. Práticas materiais são realizadas por seres humanos ao mesmo tempo em que moldam seus contextos de compreensão. Estes são em geral inseparáveis do imaginário social, pelo fato de que, como Taylor coloca, eles subjazem a prática ao mesmo tempo em que se manifestam por meio dela²⁴. Taylor cita o exemplo de demonstrações e passeatas públicas para explicar o imaginário social nesse ponto. Diz:

(...) Outro exemplo pode ajudar a fazer mais palpável o escopo e a profundidade dessa compreensão implícita. Vamos supor que organizamos uma demonstração. Isso significa que esse ato já está em nosso repertório. Nós sabemos como nos reunir, pegar bandeiras, e marchar. Nós sabemos que isso se espera que se mantenha dentro de determinados limites, tanto espaciais (não invadir certos espaços) como na maneira segundo a qual afeta os outros (devemos ficar do lado de cá do limite de agressividade, isto é, sem violência). Nós compreendemos o ritual. (...)²⁵

Trata-se, pois, de fato, de se compreender um ritual, no qual o caractere essencial é o fato de se tratar de um ato de comunicação pública, que exige *convencimento* da parte daqueles que se manifestam em relação aos que estão de fora. Isso permanece oculto: ninguém precisa de fato *pensar* - isto é, formular idéias no sentido de - que o que se busca fazer numa demonstração ou numa

²³ TAYLOR, Charles. **A secular age**. p. 212.

²⁴ Ibidem, p. 212.

²⁵ TAYLOR, Charles. **Modern social imaginaries**. p. 26. No original: "*Another example might help to make more palpable the breadth and depth of this implicit understanding. Let's say we organize a demonstration. This means that this act is already in our repertory. We know how to assemble, pick up banners, and march. We know that this is meant to remain within certain bounds, both spatially (don't invade certain spaces) and in the way it impinges on others (this side of a threshold of aggressivity, no violence). We understand the ritual.*"

passeata pública não é utilizar da força para atingir algum objetivo político, mas sim persuadir por meio da comunicação de uma mensagem. Por outro lado, passeatas e demonstrações públicas são feitas com objetivos públicos, e não privados. Isso também faz parte do "pano de fundo" do imaginário social.

1.3. A bibliografia de Charles Taylor

Como filósofo de múltiplos interesses investigativos, Taylor nunca se limitou a escrever sobre apenas um assunto. Temas de importância para ele partiram desde hermenêutica heideggeriana até teoria do multiculturalismo contemporânea, portanto abrangendo várias áreas da filosofia e da filosofia política.

A bibliografia de Taylor, assim, não surpreende que seja multifacetada e bastante abrangente. Suas primeiras obras trataram de assuntos bastante diversos das mais recentes, ainda que tenha sido mantida a influência daquelas sobre estas. Precisamente pelo mesmo motivo, a presente dissertação não utiliza todas as obras de Taylor, e tampouco serão todas tratadas nesta aproximação. Ficaremos apenas com as consideradas mais relevantes em função do objeto de estudo, e serão apresentadas em ordem cronológica.

São elas: *Hegel* (1975), *Hegel and Modern Society* (1979) *Sources of the Self* (1989); *The Ethics of Authenticity* (1992); *Multiculturalism: Examining The Politics of Recognition* (1994); *Philosophical Arguments* (1995); *A Catholic Modernity?* (1999); *Modern Social Imaginaries* (2004); e *A Secular Age* (2007).

1.3.1. Hegel e Hegel and modern society

Estas duas obras se encontram juntas porque a segunda é uma condensação da primeira, realizada com o intuito de torna-la mais acessível a um público mais amplo²⁶, como é próprio da maneira segundo a qual Taylor utiliza a filosofia. Ambas, contudo, contém a mesma essência, que é uma exposição do pensamento de Hegel por Taylor, sendo que a segunda está mais focada em aplicá-lo para algumas considerações de filosofia prática em torno da sociedade moderna.

As obras são relevantes aqui por duas razões. Primeiro, tratam-se de marcos teóricos no pensamento de Taylor, visto que – ainda que não possa considerar Taylor como um filósofo de matiz hegeliana – ele sofreu influências do pensamento de Hegel, que perpassam seus trabalhos posteriores e mesmo o estudo empreendido em sua talvez *Magnum opus*, a obra *Fontes do Self*. O próprio Taylor confirma essa influência, ao colocar que, ao escrevê-las, “*quis mostrar como Hegel contribuiu para formar em que termos penso*”²⁷. Segundo, alguns dos temas trabalhados nelas terão reflexo nas obras posteriores, em especial uma vez que Taylor comece a tratar do período Romântico da formação do *self* moderno, tanto em *Fontes do Self* quanto em *Uma Era Secular*.

Ambas estão dispostas em uma série de ensaios interligados, ainda que mantenham uma temática principal. Isto é, podem ser lidos de maneira independente. As obras podem, ainda, ser lidas tanto como um manual para o pensamento de Hegel *segundo Charles Taylor* quanto como se fossem apenas ensaios interpretativos de Hegel por Taylor em relação às temáticas que lhe são mais caras.

²⁶ TAYLOR, Charles. **Hegel and modern society**. p. 1, *prefácio*.

²⁷ *Ibidem*. p. 1, *prefácio*. No original: “(...) *I wanted to show how Hegel has helped shape the terms in which I think*”.

Não é, certamente, uma obra introdutória ao pensamento de Taylor. Entretanto, os ensaios nela reunidos são relevantes para uma melhor compreensão do pensamento de Taylor, especialmente em *Fontes do Self*.

1.3.2. Sources of the self

Obra considerada como sendo possivelmente a *Magnum opus* de Charles Taylor, hipótese cujo mérito não nos parece discutível, *Fontes do Self*²⁸ se trata do trabalho no qual Taylor sedimenta seu pensamento maduro, que balizará as discussões e debates posteriores de que irá tratar.

Antes de escrever sobre a obra em si, é necessário trazer à tona algumas informações acerca do panorama do debate acadêmico que se travava à época em que foi publicada. A obra data de 1989; não é muito distante do corrente ano de 2011, porém existem algumas diferenças.

Quando da publicação do livro, no mundo anglo-saxônico, travavam-se os primeiros ciclos de debates entre os *liberais* e os *comunitaristas* no pensamento político-filosófico moderno. Aqueles, balizados e representados por autores como John Rawls²⁹, Ronald Dworkin³⁰, Isaiah Berlin³¹, entre outros, e estes por Alasdair MacIntyre³² e Michael Walzer³³, também entre outros³⁴. Em grande

²⁸ TAYLOR, Charles. **Fontes do self**.

²⁹ RAWLS, John. **A theory of justice**. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1999.

³⁰ A colocação de Ronald Dworkin nesta lista tornou-se algo controversa a partir da publicação de seu último livro, **Justice for hedgehogs**, em que é apresentada uma guinada valorativa que potencialmente aproxima sua filosofia liberal do comunitarismo. Cf. DWORKIN, Ronald. **Justice for hedgehogs**. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 2011.

³¹ BERLIN, Isaiah. **Four essays on liberty**. Oxford University Press: New York, 1990.

³² MACINTYRE, Alasdair. **After virtue., Whose justice....**, entre outros.

parte tendo surgido como reação ao atomismo individualista propugnado pelos liberais, o comunitarismo a isso opunha a importância de vínculos sociais e comunitários (daí o nome dado ao conjunto de idéias e pelo qual ficou conhecido) tanto para o indivíduo como para as sociedades políticas, sem os quais o liberalismo sequer seria possível.

Publicada nesse cenário, a obra de Taylor buscava endereçar-se às questões fundamentais do debate. Taylor, contudo, tinha uma peculiaridade: muito embora estivesse dentre os comunitaristas - ou assim sempre foi considerado - guardava certas diferenças para com eles, principalmente em relação àqueles de cunho mais radicalmente anti-moderno, como o já referido Alasdair MacIntyre³⁵. Taylor nunca foi um crítico *ferrenho* da modernidade, no sentido de ser verdadeiramente *anti-moderno*. Ao contrário, dentre as características que mais transparecem quando da leitura nas obras de Taylor é precisamente o caráter *moderado* de suas críticas à modernidade, quase sempre enxergando mais virtudes do que vícios.

Ou, ainda, enxergando os *vícios* como provenientes de uma má compreensão das virtudes (ou, em parte, de uma degeneração destas), por causa de uma narrativa incompleta. Sendo esta a chave de leitura para a obra *Fontes do Self*.

Na obra, Taylor executa uma verdadeira *genealogia* da estrutura do pensamento do homem moderno. Não se trata de uma *história das idéias*, ou de um trabalho histórico propriamente dito, baseado em fatos: antes, o que Taylor se propõe a fazer é trabalhar com *contextos de compreensão*, isto é, explicar a

³³ WALZER, Michael. **Spheres of justice**. ps. xiv, *passim*, xviii, em que manifesta expresso desacordo com o procedimentalismo liberal rawlsiano, dando ênfase aos bens sociais compartilhados, e não à concepção procedimentalista liberal de bens atomisticamente considerados.

³⁴ Inclusive alguns críticos mais populares, isto é, intelectuais públicos, como Alan Bloom, em seu *The closing of the american mind*.

³⁵ Não buscamos, aqui, tratar do ou expor o pensamento de Alasdair MacIntyre. Porém, é de relevância para este trabalho, no presente momento, mencionar que se trata de um dos mais fortes críticos contemporâneos da modernidade e da pós-modernidade.

estrutura fenomenológica do pensamento do homem moderno, especialmente em termos de suas *origens*.

Daí o título *Sources of the Self* (Fontes do Self): trata-se de um estudo acerca das *fontes morais* do contexto de compreensão do homem moderno. Para Taylor, muito embora exista consenso acerca de algumas coisas no mundo ocidental moderno, tais como direitos humanos e o ideal de reduzir o sofrimento humano, há total e completa divergência quanto às fontes justificadoras desse consenso. Em relação ao que constitui uma fonte do bem, não há consenso entre os modernos. Eis, portanto, a razão de ser do estudo: como a identidade é construída em função dos bens que são tomados, pelo *self*, por preciosos³⁶, trata-se de uma pesquisa acerca da origem moral do *self* moderno.

1.3.3. Ethics of authenticity

Obra publicada em 1992, originalmente sob o título de *The Malaise of Modernity* (traduziríamos para o português como *A Moléstia da Modernidade*), foi alterado, na edição americana, para *Ethics of Authenticity*, por razões estilísticas (acreditou-se que a expressão “*malaise*” não seria muito bem recebida pelo público americano). Para o português, optou-se por traduzir a obra segundo a edição americana, ficando, portanto, *Ética da Autenticidade*³⁷.

O livro é composto de dez capítulos, nos quais Taylor discorre não sobre um sistema ético, ou uma sistematização da ética – de fato, o título da edição americana ameaça provocar equívocos. Trata-se de um estudo acerca dos males que cercam a modernidade e das teorias reativas a estes.

Podendo ser lido como uma série de artigos, e não como uma obra sistemática, o livro mantém sua coesão por conta do referido tema e do

³⁶ TAYLOR, Charles. **Sources of the self**. p. 34.

³⁷ TAYLOR, Charles. **Ética da Autenticidade**.

tratamento dado a este, ainda que haja poucas referências aos demais capítulos em cada um deles. Ademais, os próprios temas são diversos, variando desde a ênfase dada pela ética da modernidade à razão instrumental³⁸ ao atomismo da autoindulgência³⁹.

Na obra, Taylor busca prosseguir com o projeto a que deu início em *Fontes do Self*, isto é, purificar as explicações e teorias sobre as fontes morais da modernidade. Desta vez, já declara, expressamente, no início da obra, que se distingue tanto dos proponentes como dos críticos da modernidade⁴⁰, sendo sua posição a de resgate da modernidade de si mesma.

Para tanto, Taylor trabalha, ao longo da obra, com seu ideal de *autenticidade*, que considera como sendo próprio e característico da modernidade, mas também como algo que tem sido contraditado pela própria⁴¹. Em seu *Ethics of Authenticity*, portanto, o objetivo de Taylor é depurar a contradição moral existente no contexto de compreensão da modernidade, já à luz da pesquisa desenvolvida em seu *Sources of the Self*.

1.3.4. Multiculturalism: examining the politics of recognition

Obra publicada no segundo semestre de 1994, trata-se, na verdade, de obra composta de um ensaio de Taylor – *Politics of recognition*⁴² - e quatro

³⁸ TAYLOR, Charles. **Ethics of authenticity**. p. 93.

³⁹ Ibidem, p. 43.

⁴⁰ Ou, como ele os chama, respectivamente, *boosters* e *knockers*, expressões que traduziríamos como “dinamizadores” e “batedores”. Cf. TAYLOR, Charles. **Ethics of Authenticity**. ps. 78-79, entre outras.

⁴¹ Ibidem, ps. 22-23.

⁴² TAYLOR, Charles. **Multiculturalism: examining the politics of recognition**. ps. 25-75.

comentários de autores diversos (K. Anthony Appiah, Jürgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer e Susan Wolf).

Apesar de parecer uma obra menor, no entanto, trata-se de escrito de grande importância, posto que introduz a leitura de Taylor acerca do fenômeno do *multiculturalismo*.

Na obra, Taylor distingue a *política do universalismo* da *política da diferença*. A primeira é a política direcionada a sublimar as diferenças entre os diferentes grupos existentes dentro de uma mesma sociedade política, com o propósito direcionado de torná-los, perante o Estado, iguais.

A política da diferença, por sua vez, tem por premissa a igualdade de respeito à identidade perante os diferentes grupos que compõem uma sociedade política, de forma que, ao invés de se buscar englobar os diferentes grupos em um só todo abstrato, o dos “cidadãos”, as diferenças seriam reconhecidas, afirmadas e protegidas.

Trata-se de um estudo histórico e conceitual, à moda de Taylor, com a utilização de diversos exemplos, especialmente no tocante a aplicação das *políticas da diferença* na província canadense de Quebec. Taylor mostra-se um moderado: contrariamente aos extremismos tanto das políticas da diferença como ao solipsismo da política do universalismo, Taylor adota uma posição intermediária, na qual advoga que as diferenças devem ser reconhecidas ao mesmo tempo em que alguns valores identitários também devem ser defendidos.

Por lidar fortemente com o aspecto do valor da identidade na sociedade política, essa obra tem importância, ainda que menor, para o presente trabalho. Ela contribui para afirmar o valor da identidade em uma sociedade política, relativamente ao *self*.

1.3.5. Philosophical Arguments

Nesta obra, publicada em 1995, fica claro o amplo escopo dos interesses acadêmicos de Taylor. É composta de treze artigos, cujo foco varia desde epistemologia em Wittgenstein até o debate liberal-comunitário.

Não se trata, portanto, de obra com um tema único, mas de uma coletânea de artigos. Por isso, nosso foco será nos capítulos que tratam de filosofia política em relação ao debate liberal-comunitário.

Nos artigos *Invoking Civil Society* e *The Liberal-Communitarian Debate*⁴³, Taylor oferece sua distinção entre sociedade civil, anarquia e totalitarismo, à qual faremos referência ao longo desta dissertação. Para Taylor, a sociedade civil é o justo meio entre a sociedade totalitária e a anarquia: esta se caracteriza pela anomia, essa pela participação *total* das pessoas nos assuntos públicos, invocando-se um sentido de unanimidade - dissensão não é permitida - ao passo que aquela impõe mínima restrição à liberdade dos indivíduos, mantendo-se despreocupada em relação a como usam a liberdade que lhes é concedida ou garantida.

Como comunitarista, Taylor argumenta contra essa concepção liberal-utilitarista de sociedade: a mera obediência à lei somada à indiferença em relação aos assuntos públicos em nível privado não lhe é suficiente para formar e manter uma sociedade civil.

Tecendo uma crítica ao formalismo liberal, Taylor entende que o Estado-Liberal se pauta por uma noção de *certo* e de *errado*, e não de *bom* e de *mau*. A ética central para uma sociedade liberal é uma ética do certo e do errado, e não do bem.

⁴³ TAYLOR, Charles. **Philosophical Arguments**, no *Sumário*.

A isso Taylor opõe o modelo clássico de *virtude cívica*, crucial para o presente trabalho. Como comunitarista, Taylor coloca que uma sociedade necessita de um nível de participação interna além da mera abstenção de certos atos por seus membros; pode-se dizer, não apenas deixar de fazer o mal, mas também buscar fazer o bem.

Os temas tratados na obra, especialmente os de filosofia política, não representam uma mudança fundamental de pensamento de Taylor, mas apenas uma seqüência (natural) ao que já havia desenvolvido em *Sources of the Self* e em *The Ethics of Authenticity*. Isso não quer dizer que se trate de uma repetição, mas sim de um desenvolvimento e ampliação de seu escopo.

Ademais, a forma de tratamento dos referidos temas - novamente, especialmente o que escreveu sobre filosofia política - balizariam seus próximos escritos, especialmente *The Politics of Recognition* e *A Secular Age*.

Portanto, *Philosophical Arguments* é uma obra relevante, porém não *cabal* para o pensamento de Taylor. Estabelece uma ponte entre outras obras, em especial *Sources of the Self* e *A Secular Age*, em razão de vários de seus termos serem repetidos entre uma e a outra; no entanto, carece de originalidade dentro de seu pensamento, no que toca à filosofia política, se comparada a seus *magnum opus*.

1.3.6. A Catholic Modernity?, Modern Social Imaginaries, A Secular Age e Dilemmas and Connections

Publicadas em 1999, 2004, 2007 e 2011, respectivamente, colocamos juntas em um mesmo subcapítulo essas quatro obras porque estão ligadas umas às outras, umbilicalmente (no caso das três primeiras) ou tematicamente (no caso de *Dilemmas and Connections*). Como o próprio Taylor colocou, no

prefácio de *Modern Social Imaginaries*⁴⁴, a obra se trata de um esboço do trabalho que posteriormente seria desenvolvido em *A Secular Age*, de modo que a leitura prévia daquela é recomendável à leitura desta. Por sua vez, *A Catholic Modernity?* é uma *lecture* ministrada por Taylor em 1999, de quando do recebimento do *Marianist Awards*, e na qual, novamente, esboça temas dos quais trataria posteriormente em *A Secular Age*, em especial nos últimos capítulos da obra⁴⁵.

Em *A Secular Age*, Taylor trabalha com a hipótese de que a Era Secular quer dizer um "contexto de compreensão" no qual a religião deixa de ser fonte moral, tanto no sentido de fonte das regras morais como também como fornecedora de um ideal humano por todos compartilhado, seja expressamente, seja tacitamente (como "pano de fundo"). Na Introdução Taylor não deixa exatamente claro o porquê, mas, apesar de parecer o contrário, na verdade ele não concorda com oposições radicais à modernidade sob o argumento de que não poderia resultar em nada senão no abandono da religião como fonte moral, tanto quanto não concorda com o que chama de "teses redutoras" da modernidade, ou "teorias da subtração", - isto é, teorias que acabam por reduzir a modernidade a um ou outro aspecto julgado preponderante num sentido geral de "libertação de amarras do passado".

O estudo empreendido, a exemplo de *Sources of the Self*, foi elaborado todo com base não em uma análise de idéias, ou de obras de filósofos, mas sim fenomenologicamente, isto é, a partir da experiência vivida pelo homem comum e por meio da linguagem comum. Taylor busca não definir conceitos, mas descrevê-los, conforme sejam úteis para seu trabalho.

⁴⁴ TAYLOR, Charles. **Modern social imaginaries**. p. 1.

⁴⁵ O próprio Taylor colocou, no prefácio de *A Secular Age*, que a obra inteira se trata mais de uma série de ensaios interligados do que propriamente de uma argumentação linear e contínua. Assim, pode ser colocado que os últimos capítulos não são essenciais ao argumento principal desenvolvido na obra (quando de sua exposição, os pontos principais já estão formulados; os últimos capítulos são prospectivos). Nestes, Taylor retoma o assunto de que tratou na referida *lecture* de 1999 - isto é, as relações dos católicos para com a modernidade, e as ligações do catolicismo com o *ethos* da modernidade. Cf. TAYLOR, Charles. **A Secular Age**. p. IX, *preface*.

Por sua vez, o foco do trabalho em *A Secular Age* é prosseguir com o que foi feito em *Sources of the Self*, ainda que com um foco mais específico: se em *Sources of the Self* Taylor buscou mostrar as origens do *self* moderno e seus contextos de compreensão, em *A Secular Age* Taylor busca tratar de uma faceta desse mesmo *self* que considera de suma importância (e, de fato, argumenta nesse sentido, explicando-o), que é a já referida característica da *secularidade* (no terceiro sentido aduzido por Taylor). Por isso, muito embora possa ser considerada uma obra de *sociologia da religião*, não se pode dizer que o seja propriamente (e exclusivamente): é isso, mas não *apenas* isso.

Daí a importância dessas quatro obras para a presente dissertação: se, em *Sources of the Self*, as origens do *self* moderno são trabalhadas, e em *A Secular Age* uma relevante e particular faceta desse mesmo *self* é estudada, não é possível deixar de considerar que essa mesma faceta pode ter reflexos na relação do *self* moderno com a sociedade política - e, de fato, argumentaremos, o próprio Taylor assim o entende.

CAPÍTULO II - A CONSTRUÇÃO DO SELF CONTEMPORANEO PELA FILOSOFIA DE CHARLES TAYLOR

Aqui, iremos descrever o que constitui, essencialmente, o *self* moderno pela filosofia de Charles Taylor. O objetivo fundamental é o de compor o cenário relativo ao que é o *self* e o que se projeta no *self*, com a finalidade de preparar, nos capítulos seguintes, a apresentação dos problemas destacados do panorama político da modernidade.

2.1. Avaliações fortes: Identidade

A noção de *identidade* é central para a filosofia de Charles Taylor⁴⁶. É por meio dela que se pode começar a compor o que constitui a sua filosofia política. Ademais, é por conta da ênfase nessa “identidade” que não raramente Taylor é considerado como estando entre os comunitaristas – muito tal rotulação seja, ao menos parcialmente, um tanto quanto inadequada⁴⁷.

Explicar o que constitui esse ponto fundamental da filosofia política de Taylor é relevante para a presente dissertação por dois motivos. Primeiro, é necessário descrever o conceito Tayloriano de identidade a fim de poder-se falar, no último capítulo, sobre como a identidade é relevante para a construção e a manutenção da sociedade política relativa ao Estado liberal "neutro"; e, segundo, porque perfaz toda a filosofia política do *self* de Taylor, de modo que a

⁴⁶ Ao se rotular Taylor como comunitarista, deixa-se de lado alguns pontos bastante relevantes, como a relativização que faz do comunitarismo radical em razão de sua defesa dos direitos individuais e humanos.

⁴⁷ Como se extrai do *Ethics of Authenticity*, Taylor não se considera como estando entre os *knockers* da modernidade, predicado o qual aplica a alguns autores identificados como comunitaristas. Ver: TAYLOR, Charles. **Ethics of Authenticity**, p. 11.

simples menção ao *self* sem a explicação do que constitui a identidade não pode fazer sentido algum. Do mesmo modo, em se tratando da construção do *self* moderno na filosofia de Taylor, a descrição do que é identidade constitui o primeiro passo – como o próprio Taylor o faz, em *Fontes do Self*⁴⁸.

Dito isso, passa-se a explicar o que é identidade. Identidade começa com a pergunta “quem sou eu”. Taylor observa que ela não pode ser respondida completamente apenas com respostas relativas ao nome, genealogia, trabalho, etc⁴⁹. Trata-se de uma questão mais profunda. O *self* pode ter, entre seus elementos constituintes, tais traços, entre tantos outros – mas são contingentes. Isto é, não respondem *fundamentalmente* a questão.

Identidade é algo muito mais complexo. Nesses termos, Taylor distingue-se da maioria dos filósofos de tradição anglo-saxã, especialmente dos utilitaristas e dos *hobbesianos*: a identidade não está limitada, de forma alguma, apenas a cálculos de custo-benefício ou à escravidão a certas paixões. Identidade realmente passa pelo que se chama de “avaliação forte”. Uma “avaliação forte” é, na filosofia de Charles Taylor, “*discriminações acerca do certo e do errado, melhor ou pior, mais elevado ou menos elevado, que são validadas por nossos desejos, inclinações e escolhas, mas existem independentemente destes e oferecem padrões pelos quais podem ser julgados*”⁵⁰.

A identidade do *self* depende de compromissos, identificações e valorações que proporcionam toda a estrutura do horizonte do imaginário do *self*. Elas incluem, mas não estão limitadas a, posturas ideológicas, religiosas, políticas, intelectuais, gostos, desgostos, preferências por estilos de vida, etc. A identidade do *self* pode até mesmo ser definida por fatores em princípio

⁴⁸ De fato, o primeiro capítulo de *Fontes do self* apresenta e introduz a noção de *identidade*.

⁴⁹ TAYLOR, Charles. **Fontes do self**. p. 43.

⁵⁰ *Ibidem*. p. 16-17.

exteriores e independentes em relação ao próprio *self*, como condição nacional ou tribal, étnica, sexual, etc.

É possível que mesmo essa estrutura seja *invisível* para o próprio *self*: ela pode atuar como um *pano de fundo* de seu imaginário. O *self* pode não estar ciente da sua inteireza. Pode-se colocar que o próprio *self* só se conhece à medida em que se apresenta para si mesmo. Assim, o *self* pode até mesmo passar por severas “crises de identidade” uma vez que seu objeto esteja em xeque: caso exemplar é o daqueles que perderam a pátria, ou o lugar em que viveram, que, enfim, os *identificava*.

O risco para o *self* em uma “crise de identidade” permite identificar facilmente a ligação necessária entre a identidade e as orientações morais. Estas têm sua base e sua estabilidade rendida pela identidade. É a partir do “saber quem se é” que o indivíduo orienta-se no espaço moral, acerca do que é certo ou errado fazer e do que é bom e do que é mau⁵¹.

A identidade do *self* não pode ser reduzida a uma explicação naturalista. Por “explicações naturalistas” deve-se entender, fundamentalmente, as sociobiológicas, behavioristas, historicistas e afins. Ainda que não se negue que é de fato possível (e, na verdade, tudo parece indicar que seja o caso) que fatores genéticos e ambientais exerçam forte influência na construção da identidade do *self*, eles não são sequer preponderantes. Pois sua existência implica apenas que a identidade sofre influências de fatores exógenos; não implicam, pois, que o *self* terá de agir segundo as categorias que impõem. O *self* ciente de suas tendências sociobiológicas pode moldar sua identidade até mesmo em oposição elas. Podem até mesmo fazer parte de seu conjunto de “valorações fortes”, em termos do que identifica como sendo *bom* e o que identifica como sendo, realmente, *mau*.

Para Taylor, o ponto crucial é o que constitui a completude da vida para cada *self*. Isto é, alguma maneira segundo a qual a vida pareça boa, completa, e que realmente pareça estar sendo vivida como deve ser vivida. Assim, o

⁵¹ TAYLOR, Charles. **Fontes do self**. p. 44.

debate acerca de como melhor viver a vida não se decide por meio de argumentos, para cada *self*, mas sim no que cada um considera como constituindo a completude. Sobre religião, isso não se restringe a descrentes: cristãos, por exemplo, podem divergir acerca de qual seria o tipo ideal de vivência cristã passível de fornecer maior completude. Essa parte do debate é, essencialmente, sobre os fins da vida. Essa situação tem por consequência a multiplicação de possibilidades de construções e/ou manifestações de identidade: pois, ao contraporem duas posições diferentes, as pessoas podem acabar por elaborar uma terceira posição, uma nova posição.

2.2. Valorações fortes: Interioridade

*Interioridade*⁵² é um conceito que reflete a importância do pensamento de Agostinho para o começo da investigação de Taylor empreendida em *Fontes do Self*. Para Taylor, como já dito, pois, Agostinho é o primeiro ponto da longa escada de formação do *self* moderno. É necessário repetir a argumentação de Taylor desenvolvida nesse sentido em *Fontes do Self*. Primeiro, temos de caracterizar o ponto inicial, isto é, a primeira etapa formativa do *self* moderno,

⁵² Diz-se *interioridade* porque, com esse conceito, está-se referindo à manifestação de capacidades prospectivas e perscrutadoras do *self* em relação ao seu interior, ou à sua própria consciência. O *self* interiorizado é aquele que investiga profundamente as fontes morais que guarda dentro de si. Taylor coloca Santo Agostinho (354-430) como introdutor da *interioridade* porque sua obra, *Confissões*, foi a primeira grande manifestação desse tipo de investigação na literatura filosófica. Foi, em resumo, o primeiro grande exemplar de um novo nível de autoconhecimento do *self*. Tratou-se de um desenvolvimento necessário à própria fé cristã, pois, como coloca Jacques Le Goff, em *A bolsa ou a vida*, referindo-se à instituição cristã da confissão, “(...) o penitente deve se interrogar sobre a própria conduta e suas intenções, entregar-se a um exame de consciência. Uma frente pioneira está aberta: a da introspecção, que vai lentamente transformar os hábitos mentais e os comportamentos. É o começo da modernidade psicológica. O confessor deverá fazer perguntas convenientes que o levem a conhecer seu penitente, a separar, de seu lote de pecados, os graves, mortais sem contrição nem penitência, e os mais leves, os veniais que podem ser redimidos”. Cf. GOFF, Jacques Le. **A bolsa ou a vida**. Brasília: Brasiliense, 2004. p. 8. Agostinho teria sido, nesse sentido, um pioneiro da introspecção na confissão cristã, e o fundador de um novo tipo de introspecção filosófico-literária.

tratando de seu oposto, ou antecessor, isto é, o *self* pré-moderno, a fim de, então, conceituar propriamente a *interioridade* como característica do *self* moderno, e ausente no *self* pré-moderno.

Taylor começa essa argumentação com Platão. É sabido e de conhecimento geral que, na filosofia moral platônica, age-se bem quando se é governado pela razão, e mal quando se é governado pelos desejos carnisais. Platão apresenta, assim, uma categorização de fontes morais⁵³, opondo um paradigma de moralidade como governança do agir pela razão a outro, próprio do mundo clássico *homérico*, de subordinação – ou melhor, *imersão* – nos sentidos e nos desejos. Trata-se da moralidade do guerreiro: em exemplo citado por Taylor, é a ética esposada pelo *berserk*⁵⁴, que, em batalha, pela batalha e para a batalha, ignora toda sorte de ferimentos, mesmo estando à beira da morte, ao entrar em um *frenesi* – seu objetivo é o de destruir o inimigo e perecer honradamente; em verdade, o que espera é de fato morrer em ação, trocando a vida pela glória.

O *self* moral, no paradigma de Platão, coordena as suas ações e a sua vida com base na razão; orienta-se em direção a um bem ideal, alcançado pela razão. O *self* moral, por outro lado, no paradigma clássico pré-platônico ou homérico, deixa-se imergir nos marés dos desejos controlados e orientados pelos deuses e pelas fúrias. A moralidade, num caso, reside no agir controlado, direcionado ao bem; e, em outro, na livre cessão aos ventos do destino e do momento, residindo na resolução de fazer a melhor apresentação possível para uma plateia invisível. A recompensa, no caso da moralidade platônica, é o próprio bem; e, na moral *homérica*, reside na honra, na memória e na glória – isto é, em bens externos e imanentes⁵⁵.

⁵³ TAYLOR, Charles. **Fontes do self**. p. 155.

⁵⁴ *Ibidem*. p. 157-158.

⁵⁵ Nesse sentido, como coloca Charles Taylor, tem-se a *ética da honra*, ou *ética do guerreiro*, para a qual a posição social e o domínio das artes da guerra são virtudes soberanas. Com ela contrasta a *ética do bem*, que vê no exercício de virtudes interiores de autocontrole e

Poder-se-ia dizer, então, que, em Platão, haveria um passo em direção à *interioridade*, posto que o objetivo do agir moral passara a ser a ligação, a conexão com o *bem*, e não mais a celebração de bens externos e socialmente desejáveis. No entanto, essa colocação seria errônea, posto que, em Platão, a referência ao bem ainda é feita de maneira externa.

Não pode ser dito que seja fácil percebê-lo. O processo de pensamento é, obviamente, por sua natureza, interior; por outro lado, o agir segundo as insinuações do momento, atribuídas a deuses, em busca de bens externos, por outro lado, não o é. Contudo, o que se coloca é que esse *bem* buscado, em Platão, está ainda fora do *self*; o *self* apenas *centraliza* as fontes morais, mas ainda não as *internaliza*. O processo de alcançar o *bem* de Platão é entrar em sintonia com o *bem*, de apenas o *conhecer*. O *self* percebe uma ordem natural no universo – cria uma noção de *cosmos* – e passa a orientar sua ação de acordo com essa visão; passa a ser governado, assim, pela razão, uma vez que tenha “percebido” esse *bem*. Isto é, reorienta a sua visão em direção a algo que não havia percebido antes – a presença do *bem*.

O processo de interiorização só começa, realmente, a partir de Agostinho. Por influência direta do cristianismo, não basta apenas entrar em sintonia com uma ordem externa: a alma, isto é, o *self*⁵⁶, deve se transformar, tornando-se cristão; e isso não exige apenas a “percepção” do bem, mas a reorganização da *vontade*. A estrada que leva a Deus está dentro do homem. Por isso, entra em foco a atividade de conhecer, onde antes estava o campo dos objetos⁵⁷: a transformação da alma é algo que exige uma atitude reflexiva e particularizada, pois o *self* não pode se transformar, no sentido pretendido, sem

direcionamento para um suposto *bem* o foco do viver ético. TAYLOR, Charles. **A secular age**. ps. 44, 180, 230, 248, entre outras. Em *After Virtue*, Alasdair MacIntyre também contrasta a ética guerreira da honra esposada em Homero com a ética das virtudes, de Aristóteles, que é uma instância da ética do bem. Cf. MACINTYRE, Alasdair. **After virtue**. p. 121.

⁵⁶ A procura do *self* pelo bem não é apenas um novo aprendizado, isto é, conhecer o bem. A ignorância não seria a fonte do mal, e conhecer o bem não seria o suficiente para que se produzisse o *agir bem*. O *self* teria, na nova concepção, de reorientar o seu interior, a sua *vontade*, para o bem, o que necessariamente exige um exame introspectivo.

⁵⁷ TAYLOR, Charles. **Fontes do self**. p. 172.

autoexame de si mesmo. Assim, “a virada de Agostinho para o *self* foi uma virada para a reflexão radical”⁵⁸. A perspectiva de *primeira pessoa* nasce e se torna fundamental.

Essa grande mudança pode também ser explicada por meio de análise da famosa frase socrática “conheça-te a ti mesmo”. Ao passo que, na primeira situação, pré-interioridade, isso significa, para o *self*, não mais do que saber o lugar que é próprio que ocupe no *cosmos*, a partir do processo de interiorização passa a ser entendido pela compreensão corrente inclusive entre nós, modernos: conhecer seus limites, aptidões, desejos, potenciais, amores. A transformação é resultado do processo de interiorização, que culmina com a interiorização das fontes morais.

Esse processo de interiorização das fontes morais, que será característica preponderante do *self* moderno, no entanto, só terá atingido o seu cume com Descartes. Novamente, coloca-se que as idéias dos filósofos servem, nesses casos, como casos exemplares; são bons exemplificativos de situações e de transformações que já vinham se definindo. Sua participação no processo transformativo, por outro lado, pode até mesmo ter sido praticamente nula.

A transformação operada nesse sentido, como pode ser observada exemplarmente em Descartes, foi a de ter eliminado a externalização das fontes morais. Tanto em Platão como em Agostinho, o *self* percebia uma ordem no *cosmos*, uma ordem moral e teleológica; a diferença entre os dois modelos, como já visto, residia no processo de percepção, isto é, no conhecimento, sendo comum entre ambos o apelo a um *bem* externo ao *self*, isto é, a uma realidade configurada por um *logos* ôntico.

Descartes eliminou essa externalização. A referência a um mundo de idéias passa a ser intrapsíquica; deixa, assim, de ser algo que *descobrimos*, passando a ser algo que *construímos*⁵⁹. A realidade, por sua vez, passa a ser

⁵⁸ TAYLOR, Charles. **Fontes do self**. p. 174.

⁵⁹ *Ibidem*. p. 191.

tomada como matéria inerte, desprovido de dimensão moral ou espiritual⁶⁰; ou seja, um objeto desencantado aguardando a investigação do *self* acerca de seus mecanismos de funcionamento. Os campos espiritual e moral passam a ser relativos apenas ao mundo interior do *self*: estabelece-se um dualismo entre mente e corpo que permite que sejam encontradas fontes morais apenas na mente, campo do *self*, e não no corpo, na matéria – na realidade.

A própria racionalidade, assim, é transformada. O processo de “entrar em sintonia com a ordem”, presente no *self* platônico e agostiniano, desaparece. No *self* cartesiano, não há ordem alguma que possa exigir uma reorientação ou uma sintonização do *self* para consigo. A racionalidade desejada e possível para o *self* passa a ser a organização de seus próprios pensamentos. Se o *self* é a fonte moral, sua atribuição de sê-lo depende de dominar as exigências do pensar. O rigor no método é o que conta para o fim pretendido – a certeza.

Eis aí, assim, o que se chama de *desengajamento*⁶¹. Trata-se da tentativa e da atitude típicas do imaginário social moderno de separar o *self* da realidade a fim de tentar compreendê-la. O primeiro passo para fazê-lo é anular as propriedades normativas do objeto, neutralizando-o: assim, ele pode ser objeto pleno de pensamento.

O “desengajamento” foi primeiro executado para com o mundo natural, já plenamente desencantado. De representação de uma ordem cósmica, ou de um mundo transcendente de Idéias, ou mesmo de elementos mágicos repletos de significados, o mundo natural passara a ser matéria inerte, completamente passível de ser compreendida, e, assim, alterada e manipulada segundo os desígnios de quem tiver desvendado seus segredos. Mais importante, porém, a

⁶⁰ Ver, sobre o tema, a obra de Jesus Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*. Cf. BALLESTEROS, Jesus. **Postmodernidad: decadencia o resistencia**. Tecnos: Madrid, 1989.

⁶¹ Por *desengajamento* se quer dizer a postura de abandono da posição de agente, trocando-a pela de mero espectador. O *self* moderno se percebe como um observador de uma realidade moralmente neutra. Assim, afastado da realidade, pode estudá-la, entendê-la, dominá-la e controlá-la, moldando-a de acordo com seus desígnios.

significação moral do mundo natural havia desaparecido⁶²: assim como a mudança de compreensão ocorrida entre o *self* moderno e o pré-moderno, citada por Taylor, da relação entre a bile e a melancolia⁶³, os elementos do mundo natural perderam, no imaginário social, sua ligação entre si mesmos e os elementos morais da ordem cósmica.

A revolução no imaginário social, porém, foi além dessa transformação na sua compreensão do mundo natural. Passou a abarcar também a própria existência e juízos do agente. No imaginário social da interioridade, cada homem passou a ser juiz supremo da verdade: não, porém, no sentido de que cada pessoa seria capaz de e legitimada a definir o que é e o que não é verdadeiro, mas que os agentes deveriam *admitir* quem quer que desse a última palavra sobre a verdade. Os agentes levam em consideração ou seguem a opinião do *expert* porque, primeiro, lhe renderam a legitimidade, em seu juízo, para emitir opiniões acerca de determinado assunto; não é que *ontologicamente o expert*, pela sua condição de estudioso, filósofo, cientista ou santo, tenha conquistado um lugar, na ordem cósmica, suficientemente elevado para poder emitir opiniões: é o juízo dos agentes – especialmente quando cristalizado na opinião pública – que legitima o *expert*.

Esse processo de neutralização se estendeu à compreensão da sociedade humana. Onde antes o dado estado de coisas entre as diferentes classes e posições sociais era visto como algo próprio da ordem social humana, para o *self* interiorizador das fontes morais isso deixou de fazer e de ter sentido, a ponto de ser, para si, quase que incompreensível a posição pré-moderna.

⁶² No novo mundo desprovido de significação moral, os elementos da ordem natural deixam de ter sentido moral. Assim, nenhum dever ou orientação para o bem passa a ser extraído da natureza por si só. O mundo natural deixa de ser um loco extraordinário onde se percebe uma gradação da imagem que Deus teria colocado em cada uma das obras da Criação, com seu próprio *telos*, para ser, primeiro, mero fruto inerte e sem sentido moral da vontade criadora divina, e, segundo, no deísmo, mera criação divina bem ordenada, e de funcionamento tão perfeito quanto o de um relógio ou o de uma máquina, mas, igualmente, moralmente neutra.

⁶³ TAYLOR, Charles. **A secular age**. p. 37. Taylor menciona o fato de que, para o *self* pré-moderno, a melancolia não era um simplesmente um estado de espírito ou psíquico causado pela presença de bile em excesso no organismo – a bile *era a própria melancolia*.

Contemplemos que, por exemplo, para Aristóteles, “alguns homens são, pela natureza, escravos”⁶⁴; da mesma forma, já dentro do cristianismo, a ordem social era percebida como tendo sido divinamente ordenada, tendo Deus entregue a cada homem o seu lote⁶⁵. Isto é, para o *self* pré-moderno, a ordem social era percebida como sendo algo com significado moral e espiritual: era uma parte da ordenança do *cosmos* na qual acreditava, tal e qual as fontes morais – ou o *bem* – que percebia externamente a si. Não mais para o *self* moderno: a ordem social deixa de ter qualquer *status* moral e teleológico, tendo, com isso, passado a ser algo neutro, objetificável, até mesmo maleável, cujo propósito – se tanto – seria o de prover segurança e/ou conforto para os seus membros⁶⁶. O rei, para o *self* moderno, encontra-se nu de significados.

2.3. Afirmação da vida cotidiana e humanismo exclusivo

A terceira característica do *self* moderno é a de rejeitar modos de vida ditos "superiores". O *self* moderno, nesse sentido, afirma a vida cotidiana: o modo de vida ligado à prática prepondera sobre os modos de vida contemplativos ou teóricos. Não se trata de mera prática burguesa, contudo: a afirmação da vida cotidiana significa valorar fortemente bens relativos à vida humana como produção e tecnologia, em detrimento de bens que (se supõe) não produziram nenhuma vantagem imediata. Essa característica também

⁶⁴ A citação encontra-se no Livro I, Capítulos III a VIII da *Política* de Aristóteles.

⁶⁵ Nesse sentido, por exemplo, Tomás de Aquino coloca que o tipo de governo dotado de mais virtudes, e, portanto, mais desejável, seria a monarquia. Na filosofia medieval tomista, essa conclusão é reflexo da presença, no imaginário social, da idéia de um *cosmos* hierarquizado, onde todas as coisas teriam e encontrariam seu lugar – com Deus no topo. A monarquia seria, assim, um reflexo da ordenança celestial. Cf. AQUINAS, Thomas, **On kingship to the king of cyprus**. Pontifical Institute of Medieval Studies: Toronto. 1949, pg. 11.

⁶⁶ TAYLOR, Charles. **A secular age**. p. 130.

baseia o "humanismo exclusivo", fundamento do secularismo (como se verá no próximo subcapítulo).

Essa característica é oriunda de longa transformação, que começa na Renascença. Esta época, para Taylor, é onde reside o parentesco visível mais distante da modernidade. Não se trata apenas de uma época na qual o homem passa a ter noção de sua civilidade em oposição ao estado "cru" do homem não-civilizado, o selvagem: isso já havia se passado antes e em outros lugares. A característica distintiva é realmente outra: pela primeira vez esse padrão de civilidade não é mais considerado "exclusivo" de uma elite, mas sim preferencialmente extensível a todos.

Para Taylor, trata-se de uma posição de pró-atividade que não pode ser compreendida apenas com base em fatores externos e circunstanciais, como, por exemplo, a desejabilidade de uma população ordeira para a manutenção da paz social (e, logo, do poder das elites), ou para o sucesso econômico ou militar do país. Que a intervenção da elite no sentido de "civilizar" a população sofreu influências desses fatores, Taylor não põe em dúvida; no entanto, questiona sua preponderância.

O que parece realmente relevante, para Taylor, é que a demanda por civilidade não teve por objetivo a mera civilidade. Não é possível deixar de contar a história dessa transformação sem mencionar as mudanças no imaginário religioso. Esse tipo de mudança comportamental teria sido, assim, preponderantemente, originado de aspirações para reformas religiosas, primeiramente protestantes, depois Católicas. O que se buscava era que todos os fiéis passassem a viver de acordo com as exigências do Evangelho: e isso significava que os hábitos comuns do povo não poderiam ser deixados do jeito que estavam, mas teriam de ser alterados, às vezes forçadamente, para se ajustarem a essas demandas.

E não se tratava apenas de uma exigência de um novo viver elaborada puramente em razão da espiritualidade. Colocava-se ainda, pois, que, de fundamental relevância seria o fato de que uma população que vivesse o

máximo de acordo possível com os Evangelhos possibilitaria uma sociedade mais próxima do Reino dos Céus – colocando, portanto, em termos, uma motivação também material aos apelos. Eis a melhora da vida.

Nesse sentido, tudo teria de ser mudado: para os puritanos, o trabalho passa a ser tomado como essencial, e todo e qualquer modo de vida passivo ou contemplativo tomado por indolência; mendigos e monges passam a não ser socialmente aceitáveis. Uma nova moral sexual, enfatizando a pureza sexual, torna-se comum; a prostituição é fortemente combatida. Leis exigindo o trabalho dos pobres (“*poor laws*”) são promulgadas. O carnaval é condenado⁶⁷.

O novo código moral de vida, de civilidade, é, portanto, em princípio e de fato, estendido a toda a população. No entanto, isso não poderia ter sido feito senão havendo a existência, ou após a criação, de um largo corpo de instituições religiosas, sociais e governamentais cujo objetivo fosse o de fomentá-lo e aplicá-lo. E essas se pautavam em rígidos e novos métodos de disciplina moral em seus ensinamentos.

A exemplo da Antiguidade, coloca Taylor⁶⁸, a partir de então métodos de controle e de disciplina de uma natureza crua e indomada são desenvolvidos e aplicados em larga escala. No entanto, ressalta, não são exatamente iguais aos antigos: contam com uma forte ênfase na vontade do sujeito, e uma imposição de forma numa matéria considerada inerte, instrumental.

A ciência também muda radicalmente. Ao invés da procura pela forma platônica, tem-se a busca pela causalidade eficiente das coisas – de modo que se possa controlar a natureza e utilizá-la para os desígnios impostos e estipulados por Deus. A razão da ciência passa a ser exclusivamente compreender como a natureza opera.

⁶⁷ Taylor faz um breve comparativo entre as instâncias desse novo código de vida nos países católicos – Espanha, Milão e França. Coloca Taylor que, na Espanha, teria havido resistência, em especial de parte de ordens de frades mendicantes; ao passo que, em Milão, e também em Paris, a nova moralidade teria sido recebida de braços abertos.

⁶⁸ TAYLOR, Charles. **A secular age**. p. 86.

A ordem deixa de ser concebida como um reino de formas, buscando sua realização finalística. Ao contrário, as coisas tais como são – a natureza – já trabalham segundo um plano divino que impõe que operem em conjunto, como um relógio. Uma vez que se aja de acordo com esse plano divino, está-se agindo da forma que se deve agir. A finalidade reside no plano, e não na natureza, pois.

O Estado também se torna um operador de instrumentos, um engenheiro de práticas sociais e da moral. De acordo com Taylor, isso teria se dado sobre a base de um estoicismo modernizado, exemplificado pelas idéias de Lipsius. Com o eclipse de certos elementos cristãos cruciais, quais sejam, a Graça e Agapé⁶⁹, o pilar espiritual de adoração a Deus passou a ser o cultivo da razão e da constância. Ter Fé não é mais ser como Cristo; é fazer o que parece ser a Sua Vontade, e nada mais, de forma disciplinada militarmente. É a tarefa de criar e estabelecer essa ética de vida – que redundava na ética protestante do trabalho de Weber – que, segundo Taylor, o Estado toma para si, ativamente, por meio da burocracia.

O *ethos* de todo o projeto era o de reformar por completo a sociedade, produzindo uma nova era que estaria de acordo com os Evangelhos; e a premissa menor era a de que as pessoas seriam infinitamente maleáveis e adestráveis nos caminhos da civilidade. Absolutamente nada, em princípio, estaria no caminho desse ideal de engenharia social. A percepção de que há um abismo entre a cidade de Deus e a dos homens deixa de existir. O novo ideal de ordem não admite concessões, exceções e limites.

É tendo como pano de fundo essa novel preponderância da razão e da constância como constituintes fundamentais do *self* que surge uma nova concepção da lei natural que não mais parte da análise da finalidade do homem, mas sim do que é considerado seu carácter fundamental – seu estado de agente criado por Deus dotado de razão para compreender e agir. Essa nova teoria da

⁶⁹ *Agapé*, ou o amor dotado de caridade. É o amor cristão por excelência, aquele que almeja o beneficiamento e a melhora do objeto amado, independentemente de qualquer fator externo ou condição. *Graça*, por sua vez, é a atuação divina desse amor, um favor divino.

lei natural, segundo Taylor, anda de mãos dadas com o ideal de reconstrução da sociedade: pois não basta que se considere o homem como infinitamente maleável, como também é necessário ter uma base sólida e consensual para essa reconstrução. E essa base é o que a lei natural racionalista fornece.

A nova teoria da lei natural não deixou de ter rivais, Taylor salienta; e um desses foi precisamente a teoria absolutista dos Estados, como a de Bossuet⁷⁰. Ao passo que a teoria da lei natural resolvia os conflitos religiosos do séc. XVI em diante por meio de um apelo a algo pretensamente universal, as teorias absolutistas faziam o contrário, advogando em favor do local, da soberania total de cada reino; e era análoga à concepção da Vontade de Deus – é a teoria do direito divino dos reis.

A nova teoria da lei natural não prescindiu desses elementos de soberania, mas restringiu seu campo de ação para finalidades determinadas pela própria teoria. A teoria da lei natural fornece um plano arquitetônico social que os soberanos devem seguir, ainda que se considere que não há limites para a sua soberania no sentido de realizar tal empreitada. E esta não é apenas uma boa ideia: é o caminho apontado por Deus.

É aí que, segundo Taylor, nasce o que hoje se chama de “desenvolvimento”, acompanhado da noção que algumas sociedades e nações estariam mais aprofundadas nele do que outras; até mesmo a nossa concepção de bem social exige que pensemos em termos de “desenvolvimento”. O próprio tempo passa a ser homogêneo definido em razão do desenvolvimento, seguindo uma linha, ora regredindo, ora progredindo.

E aqui as últimas condições para um humanismo exclusivo aparecem: o último resquício da velha ordem residia na noção de uma natureza quebrada do homem, razão pela qual o ideal de civilidade exigia uma luta constante contra essa natureza falha a fim de se atualizar; a esperança de harmonia plena era tênue. No século XVIII, porém, isso se altera radicalmente: a própria ordem passa a ser vista como naturalmente harmônica desde o começo, a ação

⁷⁰ TAYLOR, Charles. **A secular age**. p. 413.

humana residindo não na tentativa de harmonizá-la, mas sim como indevida e errônea atuação desarmonizadora. São Rousseau ("*le bon sauvage*" – o homem como naturalmente bom e corrompido pela sociedade) e Adam Smith (a economia autorreguladora, atrapalhada pelas intervenções do Estado).

Taylor também apresenta como etapa da transformação a transição que se operou entre uma ética baseada numa concepção de ordem que está a realizar-se na natureza para outra imposta pela vontade. É a ética cartesiana. O cartesianismo arruína qualquer base possível para a primeira, ao adotar uma visão mecanicista do universo material. Deixa de fazer qualquer sentido referir-se às coisas como se estivessem a realizar ou expressar uma forma. Nenhuma explicação causal disso pode, a partir daí, ser feita de maneira inteligível.

A virtude, por sua vez, passa a residir na mente, na forma da vontade, exercendo controle soberano sobre o corpo. Ver a realidade como puro mecanismo torna-se essencial para tanto: a vontade opera sobre uma natureza desprovida de significado e de finalidade, puramente instrumental. Até mesmo as paixões têm de ser postas sobre o controle soberano da vontade e instrumentalizadas segundo seus desígnios. Por isso, o ideal de homem passa a ser aquele que vive de acordo com sua dignidade de agente independente e racional por meio de uma vida planejada e regida pela razão. É o *self protegido*⁷¹, que não teme mais demônios, espíritos e forças mágicas.

Essa disciplina desprendida do *self* e da sociedade tornou-se parte essencial da identidade moderna. Vivendo sob uma concepção de *self* desengajado, na qual o caractere fundamental do homem passa a ser a sua condição de agente racional, resta pouco lugar para o corpo ocupar nas relações entre pessoas que não esteja subordinado ao que for determinado pela razão do agente. Dessa forma, a intimidade entre as pessoas se retrai para aquilo que é possível comunicar de forma desprendida do corpo, e as expressões que são oriundas deste se tornam tabus (excreções, funções sexuais, etc.).

⁷¹ No original, *buffered self*.

Assim surgem os códigos de ética: primeiramente elaborados como forma de distinguir, nos modos, a elite civilizada do povo, em algum tempo as normas de etiqueta passaram a ser estendidas, tanto por imitação como por imposição, às pessoas comuns. As expressões corporais e de intimidade desmedida passam a ser consideradas como indicação de falta de civilidade.

O processo de afirmação da vida cotidiana, no entanto, se deu junto com uma intensificação da religiosidade - o que, a princípio, seria contraditório. Entretanto, a religião acabou por se tornar uma questão de intensa decisão pessoal: num mundo desencantado, que não mais refletia Deus em suas formas, ao crente só restava escorar-se em seus recursos pessoais.

Dentre estes restava a sua própria vida ordinária: quão mais forte e intensa não poderia ser uma fé que estivesse ancorada não apenas em práticas religiosas ocasionais, mas em uma vivência completa e total do Evangelho. É a afirmação da vida ordinária. Pode-se verificar que isso se manifestou até mesmo nos trabalhos de arte: Cristo, os Santos e Maria passam a ser representados como pessoas ordinárias, alguém com quem é possível guardar relações pessoais; a sugestão é de mostrar as grandes figuras da fé como em contextos ordinários da vida, como coloca Taylor⁷². Transcendência e imanência foram unidas no contexto artístico.

Dessa forma, completa-se o quadro da afirmação da vida cotidiana, parte fundamental do *self* moderno. O *self* moderno não concebe tipos de existência ditos “superiores” acessíveis a poucos: a vida dita *completa* tem de estar acessível a todos. Qualquer um pode procurar e encontrar a completude na sua vivência cotidiana – desde que escolhida autenticamente. Isso terá reflexos no que a sociedade política espera do Estado: a escolha de um estilo de vida não pode ser privilegiada (ou prejudicada) em função do que é substancialmente, mas apenas em função de *ter sido*, de fato, uma escolha.

⁷² TAYLOR, Charles. **A secular age**. p. 144.

2.4. Um *self* secular

O *self* moderno é secular. Isso é óbvio para qualquer observador do mundo moderno, sagaz ou não. No entanto, em se tratando de secularidade em relação ao *self*, é necessário explicar, exatamente, do que se fala. Pois “secularidade” não é um termo de significado unívoco. Na concepção de Taylor, pode-se distinguir três diferentes sentidos de secularismo: 1) separação entre Estado e Religião; 2) ausência forçada, ou espontânea, de religiosidade em uma sociedade; e 3) prescindibilidade de fontes morais de cunho religioso para o homem moderno.

O detalhe é que Taylor não excluirá conexões entre os três sentidos do termo. Ao contrário, ele os considera como sendo de relações próximas entre si. Dessa forma, o que Taylor busca tratar é a trilha percorrida entre um estado de pensamento geral tal que era impossível não crer em Deus a outro no qual a fé passa a ser vista até mesmo pelo religioso como apenas mais uma possibilidade no horizonte humano.

Secularidade é, assim, um contexto de compreensão – expressão-chave para Taylor, que quer dizer tanto opiniões manifestamente formuladas por alguns como também um pano de fundo ao pensamento e à experiência de todos em um dado contexto.

Taylor não concorda com a asserção de que o cientificismo teria sido uma causa preponderante do secularismo. Para ele, o cientificismo por si só não poderia ter causado o secularismo na terceira concepção.

O foco da atenção de Taylor é o que significa ser religioso e o que significa ser não-religioso.

O que se chama de “posição intermediária” – em inglês, “*the middle position*” – consiste no que Taylor coloca ao dizer que o homem está entre dois extremos – o terrível desconhecido e a *completude*. Nesse caso, o homem tem alguma ligeira ideia de *completude*, procurando retornar ou atingir esse extremo.

O religioso requer, como referência para tanto, Deus, enquanto que o não-religioso ou coloca algo imanente em seu lugar ou nega a possibilidade mesma de completude.

A condição do homem moderno é a de que a experiência de completude não é mais unânime. A compreensão da experiência de completude de um religioso pode encontrar-se com outras experiências de completude alheias que não são iguais ou têm as mesmas fontes que as suas.

O que isso significa? Que a ligação da experiência de completude com Deus não é mais algo que componha ou seja composto por nosso pano de fundo moral enquanto civilização. E isso vale tanto para religiosos como para não-religiosos.

Como coloca Taylor, *“Uma era secular é aquela em que o eclipse de todos os objetivos além do florescimento humano se torna concebível – ou melhor, se torna imaginável para as massas do povo. Esse é a crucial ligação entre secularidade e o humanismo autossuficiente”*⁷³. Mircea Eliade também a expõe muito bem:

“(…) Mas esse homem não-religioso descende do ‘*homo religiosus*’, e, goste disso ou não, ele também é fruto do homem religioso; a sua formação começou com as situações tomadas por seus ancestrais. Em suma, ele é o resultado de um processo de dessacralização. Assim como a natureza é o produto de uma progressiva secularização do cosmos como trabalho de Deus, o homem profano é o resultado de uma dessacralização da existência humana.”⁷⁴

⁷³ TAYLOR, Charles. **A secular age**. p. 19. No original: *“From this point of view, one could offer this one-line description of the difference between earlier times and the secular age: a secular age is one in which the eclipse of all goals beyond human flourishing becomes conceivable; or better, it falls within the range of an imaginable life for masses of people. This is the crucial link between secularity and a self-sufficing humanism”*.

⁷⁴ ELÍADE, Mircea. **The sacred and the profane**. p. 204. No original: *“But this nonreligious man descends from ‘homo religiosus’ and, whether he likes it or not, he is also the work of religious man; his formation begins with the situations assumed by his ancestors. In short, he is the result of a process of desacralization. Just as nature is the product of a progressive secularization of the cosmos as the work of God, profane man is the result of a desacralization of human existence”*.

Como se percebe, a ascensão da secularidade no *self* moderno teve sua origem na afirmação da vida cotidiana, com a subsequente dessacralização da vida. Como já dito, as formas (pretensamente) mais elevadas de vida foram preteridas em favor do ordinário, do cotidiano. O centro gravitacional do *self* moderno passou a ser a melhoria da vida, em desfavor da contemplação, por exemplo. E, em verdade, a ênfase em atividades (pretensamente) mais elevadas passou a ser percebida como conduta antissocial, contrária à própria vida, por absolutamente inútil e desperdiçadora. Esse contexto de compreensão é parte do pano de fundo do imaginário social moderno.

Taylor acredita que o movimento de Reforma no Cristianismo, com o objetivo de alçar a vivência da fé pelos fiéis a níveis mais altos - obliterando as diferenças entre "níveis de fé" que existiam na Idade Média - foi um fator preponderante para a secularização. O *self* autodisciplinado da Reforma substituiu o *self* "poroso", vulnerável a forças externas, anjos e demônios, por um *self* protegido ("*buffered*"), e sua vida tensionada⁷⁵ por uma vida disciplinada e de agência livre em um mundo progressivamente desencantado.

Curiosamente, tal parte do imaginário social moderno é oriunda, ela mesma, do imaginário social que precedeu o humanismo exclusivo, qual seja, o cristão. Pois essa afirmação da vida cotidiana foi originariamente inspirada num tipo de piedade cristã, que condenava o elitismo e exaltava a ágape prática, isto

⁷⁵ Uma temática de Eric Voegelin encontra-se aqui. Taylor de fato fala em *tensão* entre o tempo *finito*, secular, e o tempo *infinito* da eternidade vivenciada pelos homens na vida terrena. Para Taylor, assim como para Voegelin, fato de os homens viverem no tempo finito, porém estando voltados em seu ser para o infinito, é fonte de tensões, que atingem também a sociedade política. Eventos como o Carnaval, na Idade Média, são fruto da compreensão dessa tensão: o festival existia como manifestação dessa tensão, um dia em que a ordem terrena das coisas se invertia em nome da ordem suprema (o bobo se faz rei, e o rei se faz bobo); ou ainda, em outro exemplo mencionado por Taylor, quando alguns monarcas ascendiam ao trono, no dia de seu coroamento os súditos lhes jogavam ovos podres e tomates - como se fosse um lembrete do fato de que seu reinado é apenas do tempo finito, secular. No mundo pós-reforma, a percepção dessa tensão foi progressivamente abolida, passando a acreditar, as pessoas, no projeto de ordenar segundo a fé a sociedade por completo, sem lacunas (e, portanto, sem tensões). Talvez seja ir muito longe chamar a isso de "imanentização do eschaton", e, de fato, Taylor não o faz. No entanto, uma analogia é possível, e é verdade que o próprio Voegelin mencionou alguns movimentos heréticos cristãos dessa época - como o de Joaquim de Flora (em *Nova Ciência da Política*) - como exemplos de imanentização do *eschaton*. Cf. VOEGELIN, Eric. **A nova ciência da política**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982. ps. 87-93.

é, a caridade samaritana do “aqui” e do “agora”. Por isso, a vida ideal havia passado a ser a vivência disciplinada da vida ordinária, segundo os ditames da religiosidade cristã. Tratou-se de uma via dupla: não foi apenas a afirmação da vida cotidiana que alterou a compreensão da religiosidade, mas também a religiosidade que se acomodou em favor da afirmação da vida cotidiana.

O humanismo exclusivo não desenvolveu essa crítica à religiosidade dedicada ao transcendente em detrimento do imanente sem resistências, contudo. Desde o começo se temeu que a vida passaria a ser unidimensional, especialmente em se tratando da ascensão do utilitarismo⁷⁶. Outras viriam depois⁷⁷. Pode-se classificá-las em duas vertentes principais: uma era o retorno da preocupação com o transcendente⁷⁸. Outra era o retorno do *ethos* aristocrático, que contestava os efeitos niveladores da cultura da igualdade e da benevolência não agápica. Percebia-se que a vida humana havia sido privada de sua dimensão heroica, reduzindo-se à vida burguesa, e, principalmente, pequeno-burguesa. Tocqueville se destaca como um dos primeiros a mencionar tal perigo⁷⁹. O caráter fundamental dessa segunda revolta é o de insurgir-se

⁷⁶ “*Facts, facts, facts! Nothing but facts!*”, como na caricatura de um ser humano utilitarista ao absurdo feita por Dickens em seu personagem Thomas Gradgrind, no romance “*Hard Times*”. Gradgrind era um tutor de dois jovens, e se referia às diretrizes de sua educação, na passagem. Mesmo na educação do ser humano, o espaço para as artes liberais passa a ser considerado inútil: o que importa é a apreensão de fatos, passíveis de serem utilizados para o domínio de técnicas, que permitirão o controle do mundo natural, a ser utilizado para determinados desígnios.

⁷⁷ As críticas ficariam mais severas ao longo do período moderno. Com Nietzsche, talvez tenham atingido o seu cume, ao ter sido acusada, a compreensão hierárquica do cosmos e das vocações, de redundar em um *niilismo cristão*: isto é, a mera contemplação e a dedicação da vida ao transcendente seriam condutas antitéticas à vida e ao mundo, como uma afirmação do *nada* em detrimento do que *existe*. Na arte, a forma segundo a qual, por exemplo, Dante retrata o destino das almas santificadas favorece essa tese: elas não se dedicam a absolutamente nada mais além da contemplação de Deus. Nem mesmo Beatriz é capaz de tomar-lhe a atenção diante de Deus. Nada pode ser mais inaceitável para o vitalismo do que isso, a negação do próprio sentimento de amor em face de outra Realidade.

⁷⁸ Em relação às quais Taylor cita Dostoiévski como um bom exemplo. TAYLOR, Charles. **A secular age**. ps. 371, 389, 569, 593, entre outras passagens.

⁷⁹ TOCQUEVILLE, Alexis de. **Democracy in america**. p. 601. "Em povos democráticos, a ambição é, portanto, ardente e contínua, porém não pode mirar muito alto". No original: "*In democratic peoples, ambition is therefore ardent and continuous, but it cannot aim very high*".

contra a apequenação da experiência humana pela afirmação da vida cotidiana. Não está baseada no transcendente, mas em uma ojeriza – ao vulgar e ao ordinário.

De certa forma, essa ojeriza à vida cotidiana leva o *self* para além da vida. Mas o faz não pela afirmação de algo *além* do mundo, mas pela negação da vida ordinária, em especial pela afirmação da vitalidade, e até mesmo da violência e da morte. Pode-se dizer que, no imaginário social desse *self* secular moderno, o *transcendente* foi feito imanente.

Pode-se perguntar, assim: o que fez as pessoas pararem de adotar instâncias de crença religiosa de mil e quinhentos para dois mil, da era comum? Uma resposta possível é a de que perdeu-se o mundo encantado; outra é a de que a vida social desvinculou-se da religiosidade; e, negativamente, que se multiplicaram as fontes morais disponíveis. O *self* moderno interiorizou até mesmo as fontes morais da religião.

Uma das consequências disso foi a retirada da religião da praça pública⁸⁰. Como a religião deixou de ser a principal fonte moral para a ordem pública, isto é, a religião se separou da ordem pública, tornou-se uma exigência de justiça manter todas as religiões publicamente admissíveis algo separadas dos assuntos públicos. A ordem moderna é uma ordem de *consenso sobreposto*, para citar John Rawls⁸¹.

Isso significa, em parte, que, pela primeira vez, o discurso religioso pôde ser trazido a público sem a intermediação de qualquer igreja; como o discurso religioso, na modernidade, está relacionado ao indivíduo como protagonista, e este pode expressar-se livremente, uma vez tendo *interiorizado* o discurso, então o discurso religioso pôde encontrar um canal para a esfera pública – desde que por meio da interioridade do próprio *self*.

⁸⁰ Expressão cunhada por Neuhaus, em *The Naked Public Square*.

⁸¹ RAWLS, John. *The idea of an overlapping consensus*, in **Oxford journal of legal studies**, Vol. 7, No. 1, ps. 1-25. O conceito também é trabalhado na obra *Liberalismo político*. Cf. RAWLS, John. **Liberalismo político**. ps. 24, 50-51, 180-219, entre outras.

Outra faceta relevante da transformação refere-se a outro aspecto da esfera pública. Tem-se que a religiosidade, agora, passou a poder se manifestar pelo próprio *self*: desligada da autoridade tradicional, e da ordem moral, o indivíduo pode escolher integrar a prática religiosa em seu modo de vida de forma que esteja de acordo com o seu *self*, como lhe convier. A compulsão para assumir qualquer religiosidade sumiu; qualquer escolha nesse sentido é, agora, tanto para o público como para o indivíduo, expressão interiorizada do próprio *self*.

Assim, por fim, a própria religião, enquanto fonte moral, foi interiorizada. O *self* moderno, quando religioso, o é por ter assumido integralmente a responsabilidade pela tomada de uma postura religiosa. O *self* moderno, quando religioso, *internaliza* as fontes morais da religião. Ele não obedece a autoridade eclesiástica (quando presente) por causa de uma regra que reconhece como externa a si, que lhe obriga a obedecê-la, mas porque se auto-impõe uma regra que lhe obriga a obedecer. O dever não está “do lado de fora”, mas dentro do próprio *self*.

CAPÍTULO III - REVISITANDO O DEBATE LIBERAL-COMUNITÁRIO: a crítica de Charles Taylor

3.1. Atomismo *versus* Holismo

Taylor trata do tema *atomismo*, especificamente, em dois ensaios, muito embora referências a ele sejam frequentes no conjunto de sua obra. O primeiro desses ensaios é *Atomism*, constante de sua coletânea *Philosophical Papers*⁸². O segundo é *Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário*, constante de outra coletânea, *Argumentos Filosóficos*⁸³. Taylor se refere também ao tema em outras de suas obras como “pano de fundo” ao debate, isto é, *en passant*, de modo que a parte mais significativa da argumentação reside, de fato, nesses dois ensaios.

A fim de colocar a posição de Taylor, é preciso, primeiro, definir os termos utilizados no debate conforme o pensamento do próprio Taylor. Dessa forma, por *atomismo*, entende-se, nas palavras de Taylor:

“O termo ‘atomismo’ é utilizado grosseiramente para caracterizar as doutrinas de contratualismo social que surgiram no século dezessete e também as doutrinas sucessoras que podem não ter feito uso da noção de contrato social, mas que herdaram uma visão de sociedade como sendo constituída por indivíduos com a finalidade de alcançar fins individuais. Algumas formas de utilitarismo são sucessoras dessas doutrinas, nesse sentido. O termo também é aplicável a doutrinas contemporâneas que remontam às teorias do contrato social, ou que tentam defender em algum sentido a prioridade do indivíduo e seus direitos sobre a sociedade, ou que apresentam uma visão puramente instrumental da sociedade.”⁸⁴

⁸² TAYLOR, Charles. **Philosophical papers**, vol. II. p. 187.

⁸³ TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. p. 197.

⁸⁴ TAYLOR, Charles. **Philosophical papers**, vol. II. p. 187. No original: *The term 'atomism' is used loosely to characterize the doctrines of social contract theory which arose in the*

Assim, em se tratando de teorização, *atomistas* são os *individualistas metodológicos*: isto é, como também coloca Taylor, são aqueles que explicam “ações, estruturas e condições em termos das propriedades dos constituintes individuais”. E, por outro lado, “explicar os bens sociais em termos de concatenações de bens individuais”⁸⁵. Assim, em se tratando de extremos, teríamos, para os *atomistas* pensadores tais como Friedrich Hayek, Karl Popper, Robert Nozick, John Rawls e Milton Friedman⁸⁶. É a premissa antropológica e metodológica oculta do liberalismo procedimentalista.

Taylor, por outro lado, não oferece, propriamente, nenhuma definição de *holismo*. Para chegar a alguma definição aceitável, seria necessário, e desejável, assim, inverter a equação acima formulada, sobre o *atomismo*: nesse caso, o que se teria seria que o oposto do *atomismo* – ou, como pretendemos afirmar, o *holismo* – consiste em 1) explicar as ações, estruturas e condições em termos das propriedades dos constituintes *sociais*; isto é, metodologicamente, considerar também os agregados sociais que são irredutíveis aos – ou verdadeiramente pertencentes a ordem de análise diversa dos – bens individuais. E também 2) considerar bens *sociais* que não podem ser reduzidos a nenhum bem *individual* sem perder a sua caracterização de *bem*. Isto é, nas discussões deliberativas, em termos rawlsianos, considerar os bens sociais como de espécie diferente dos individuais⁸⁷.

seventeenth century and also successor doctrines which may not have made use of the notion of social contract but which inherited a vision of society as in some sense constituted by individuals for the fulfillment of ends which were primarily individual. Certain forms of utilitarianism are successor doctrines in this sense. The term is also applied to contemporary doctrines which hark back to social contract theory, or which try to defend in some sense the priority of the individual and his rights over society, or which present a purely instrumental view of society.”

⁸⁵ TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. p. 197.

⁸⁶ Note-se que nenhum desses pensadores de fato utiliza o termo “atomismo” para designar essa parte de seu método. O termo favorecido é “individualismo metodológico”, ou, simplesmente, “individualismo”.

⁸⁷ Por exemplo, as belezas e os monumentos naturais, como o pampa rio-grandense. Não se trata de algo passível de ser reduzido a um *bem individual*, ainda que muitos indivíduos de fato se deleitem com o cenário proporcionado por esse bioma. Trata-se de algo diverso: essa beleza

A maioria das pessoas, isto é, de seres humanos *in concreto*, obviamente, reside no meio, entre esses dois extremos, ora mais próxima de um, ora menos distante do outro. O *self* moderno não se imagina tanto absolutamente liberto de todos os laços sociais como também não estando - o que é mais fácil de perceber - completamente dependente deles. As pessoas, de maneira geral, não deixam de celebrar sua identidade local (especialmente quando se encontram no estrangeiro), e de se referir, em debates cruciais acerca de sua identidade, a bens sociais. Por outro lado, também, com frequência, podem se imaginar algo independentes da sociedade política em que vivem quando peticionam por direitos individuais, como se fossem, ontologicamente, seus.

Assim, uma das características preponderantes do *self atomista* é a *primazia dos direitos individuais*. Toma, o *self*, os seus direitos individuais como sendo algo independentes e mesmo, em algumas formulações, prévios à sociedade política, isto é, à comunidade. Ao invés de conceber seus direitos como frutos da sociedade política, esse *self* os percebe como sendo algo próprio de si, direitos os quais a sociedade política deve respeitar e/ou efetivar, de acordo com as circunstâncias relativas ao próprio *self*. À sociedade política, nada deve o *self* que tenha primazia sobre os *seus* direitos.

Pode-se definir, ainda, nesse nível político, o *atomismo*, por meio do aprofundamento da análise de seu contrário, isto é, da tese oposta a ele. Trata-se, nesse caso, da visão segundo a qual o homem seria um *animal social*, formulada por Aristóteles. Nesse sentido, coloca-se que o homem seria um animal *político*, por causa de sua incapacidade de ser autossuficiente. Fora da sociedade política, pois, o homem “ou é uma besta, ou um deus”. Não há espaço, nessa teorização, para a percepção da sociedade política como sendo apenas um conjunto de unidades autônomas (isto é, indivíduos): o todo é maior do que as partes, e estas, analogamente às engrenagens de um relógio e às células de um organismo, não são a mesma coisa fora do todo do que passam a

presta-se a ser parte do fundamento da identidade de uma comunidade política, sendo, assim, um bem social irreduzível ao nível individual.

ser quando inseridas nele.

Não se trata, contudo, somente do fato de que o homem, fora da sociedade política, não consegue *sobreviver* sozinho. O caso é que as suas faculdades racionais e sua *identidade* não podem ser plenamente desenvolvidas senão *dentro e por meio de* uma sociedade política. Mesmo o agente racional, moral e autônomo tomado por base pelas teorias de cunho atomista só pode existir em uma sociedade política.

As objeções de Taylor ao *atomismo*, assim, podem ser compreendidas como sendo de três níveis: antropológico, social e político, de forma interdependente. Para Taylor, incide, sobre os seres humanos, um *princípio de pertença*, que não é derivado de nenhum outro princípio; é, ao contrário, algo fundamental. Não se baseia em um apelo a quaisquer direitos. Nesse sentido, seres humanos simplesmente *pertencem* a alguma comunidade política, fato diante do qual torna-se inútil perquirir acerca de algum hipotético *consentimento racional*, ou sobre algum *contrato social*. Esse fato – a pertença a alguma sociedade política – gera obrigações para com ela, que independem de consentimento hipotético.

Ademais, o próprio ser humano não se desenvolve por completo enquanto indivíduo – isto é, não manifesta plenamente o seu *self*, inclusive no que toca a pretensões de autonomia – senão dentro de uma sociedade política. É esta que fornece os meios e as dimensões que o ser humano utilizará a fim de formar a sua identidade. As capacidades humanas que comumente reconhecemos – entre elas, precisamente, a da autonomia – só são possíveis socialmente. O ser humano não pode desenvolvê-las fora da comunidade. Mesmo a família não pode fazê-lo, ao menos totalmente, pois não conta com a complexidade estrutural necessária para permitir esse florescimento do *self*.

O *self* é o que se chama de *dialógico*. Isso quer dizer que é somente mediante um *diálogo expressivo* com o *outro* que o *self* pode se desenvolver plenamente; nisso, um *self* contribui para a formação do *outro*⁸⁸. E esse diálogo

é, ele próprio, moldador do discurso do imaginário social que forma e compõe a sociedade política. Trata-se, dessa forma, de uma relação multidirecional, ou, em termos Taylorianos, de *teias de interlocução*, que o *atomismo* perde de vista por se focar na perspectiva de apenas um de seus componentes. Como coloca Taylor, “*é-se um self somente entre outros selfs. Um self não pode jamais ser descrito sem referencia àqueles que o circundam*”⁸⁹.

Por isso, não se deve buscar compreender atomisticamente o *self*: um homem não é uma ilha”, por assim dizer. Antes, o *self* é um mosaico de influências e de elementos que absorveu, por vezes de maneira arbitrária. O *self* nasce das *teias de interlocução*; isto é, é um fenômeno social. O que o holismo postula, em oposição ao atomismo, é que se considerem essas influências e esses elementos como coisas-em-si e partes integrantes do *self*, e não apenas como características quantitativas de *selfs* individualmente considerados.

3.2. Neutralidade e Identidade

A *neutralidade* é característica do Estado liberal-procedimental. Nas palavras de Taylor, este se caracteriza por perceber a sociedade como “*uma associação de indivíduos, cada um dos quais tem uma concepção de uma vida boa ou válida, e, correspondentemente, um plano de vida*”⁹⁰. Nesse sentido, a função do Estado não é a de julgar os *planos de vida* dos indivíduos, ou o de impor a eles um certo plano de vida que considerar como sendo correto ou conveniente: em relação a isso, o Estado deve permanecer neutro. Nenhum plano de vida é considerado como intrinsecamente superior a qualquer outro,

⁸⁸ TAYLOR, Charles. “*The politics of recognition*”, in **Multiculturalism**. ps. 25-26.

⁸⁹ TAYLOR, Charles. **Sources of the self**. p. 35. Tradução livre. No original: “*One is a self only among other selves. A self can never be described without reference to those who surround it*”.

⁹⁰ TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. p. 202.

porque o Estado não é juiz de valores. O princípio reinante é a *igualdade*, tendo por contrapartida a não discriminação. O Estado pode apenas *auxiliar* os indivíduos a desenvolver seus planos de vida. Por fim, as discussões acerca do escopo desse auxílio podem variar, mas mesmo elas têm por pano de fundo a igualdade e a não discriminação (por exemplo, igualdade de oportunidades *versus* igualdade de resultados como objetivo a ser almejado, ou, ainda, pode-se discutir sobre qual é a forma correta de se compreender a *igualdade*).

Pode-se dizer, assim, sem dúvida alguma, que a ideia de neutralidade está ligada à idéia de *tolerância*. Historicamente, o Estado liberal dito “neutro” surgiu após e em decorrência dos conflitos considerados de ordem religiosa dos séculos XVI e XVII na Europa; a primeira formulação de um Estado de *tolerância* pode ser visualizada na obra de John Locke⁹¹. É parte do grande projeto do Iluminismo, que corresponde à permitir e estimular o debate racional acerca de quaisquer temas dignos de interesse público. Tem-se, assim, a proposição de uma radical separação entre os assuntos considerados de ordem *privada*, como a consciência e a prática religiosas, e os de ordem *pública*; na verdade, é concorrencial e concomitante o surgimento da *neutralidade* e da *esfera pública*.

A tolerância surgiu primeiro dentro de uma nova esfera pública. É uma das características da modernidade: na definição de Taylor, trata-se de “*um espaço comum no qual membros da sociedade estão dispostos a se encontrar por meio de uma variedade de mídias (...) para discutir assuntos de comum interesse; e assim se possibilitarem formar um consenso acerca deles*”⁹². Trata-se de algo que surgiu no século XVIII, quando intelectuais e cavalheiros

⁹¹ Mais precisamente, no *An essay concerning toleration* (traduzido por *Carta acerca da tolerância*). Diz Locke: “*No private Person has any Right, in any manner, to prejudice another person in his civil enjoyments, because he is of another church or religion. All the rights and franchises that belong to him as a man, or as a denison, are inviolably to be preserved to him. These are not the business of religion. No violence nor Injury is to be offered him, whether he be Christian or Pagan*”. Cf. LOCKE, John. **A letter concerning toleration and other writings**. Indianapolis: Liberty Fund, 2010. p. 43.

⁹² TAYLOR, Charles. **A secular age**. p. 187. No original: “*I want to describe the public sphere as a common space in which the members of society are deemed to meet through a variety of media: print, electronic, and also face-to-face encounters; to discuss matters of common interest; and thus to be able to form a common mind about these*”.

começaram a se reunir em cafés e em tavernas a fim de discutir os principais assuntos públicos do momento. Não se trata de uma repetição da ágora ateniense, ou de um debate chancelado oficialmente: a *esfera pública*, nesse sentido, se caracteriza precisamente por restar nem acima e nem abaixo do Estado, mas *fora* dele. Trata-se de uma instância de criação e de emissão de opiniões algo polida, desorganizada, e sem poderes determinantes para a política: não sendo, de qualquer modo, uma “discussão oficial”, seu único propósito é o de produzir opiniões consensuais sobre alguns assuntos, e de continuar o debate interminavelmente acerca de outros, novos ou velhos. Em relação ao Estado, seu poder é meramente opinativo ou consultivo; e aqueles que participam da esfera pública, pelas suas opiniões, salvo em alguns casos, em nada respondem.

A independência do político proporcionada pela *esfera pública* permitiu e induziu a independência de outras esferas do político, para cada vez mais grupos. Onde, antes, em *salons* franceses, nobres discutiam os assuntos políticos do dia-a-dia com uma liberdade tal que era vedada ao camponês, logo tornou-se legítimo, no imaginário social, conceber que assuntos de ordem moral e religiosa também poderiam ser tratados livremente no debate. A esfera pública tem a característica de procurar se expandir, e englobar mais pessoas e mais assuntos. Com ela, separaram-se dois aspectos do *self*: o *self* enquanto cidadão e o *self* enquanto indivíduo.

É claro, existe um princípio de *valoração forte* na *neutralidade*. Busca-se defender determinados valores, caros ao Estado liberal, quais sejam, o pluralismo político e os direitos individuais. Tanto a pluralidade de diferentes concepções do que constitui uma *boa vida* e a liberdade gozada pelo *self* no sentido de propor uma para si mesmo são artigos caros do Estado liberal. A neutralidade, enquanto proposição teórica, e também na prática, tem o propósito de defender esses valores.

No entanto, dá-se que a concepção teórica da *neutralidade* do Estado Liberal reside na separação radical entre fatos e valores. O problema, aqui, é

em nível teórico: a prática da *neutralidade*, enquanto defesa de uma esfera pública independente, e da possibilidade de busca de diferentes estilos de vida, não é, em si, equivocada. O que se advoga é que a teoria é inadequada: a neutralidade não existe sem uma *avaliação forte*, isto é, sem alguma idéia de *bem*, e não apenas de justiça. A justiça procedimental não faz jus a toda a gama de bens compreendidos pela *prática* da neutralidade.

Porém, postular que uma sociedade política será mais rica ao não se filiar, oficialmente, a nenhuma concepção de vida ou a nenhum credo religioso em particular, de modo não reduzir, mesmo que apenas em tese, qualquer um de seus membros ao estado de cidadão de segunda classe não é uma posição *neutra* em termos valorativos. O pressuposto necessário a essa mesma postulação é a aceitação de um determinado conjunto de valores, ou melhor, de uma certa *ideia de bem*.

Como se viu, o *self* moderno é composto de quatro eixos de *avaliações fortes*: identidade, interioridade, afirmação da vida cotidiana e secularidade. É um *self* próprio de um tipo de sociedade política, a que esposa o princípio da neutralidade. O que significa que as *avaliações fortes* desse *self* são contempladas, de alguma forma, dentro de uma *ideia de bem* oculta no princípio de neutralidade. Pode-se dizer o mesmo com a inversão dos componentes da equação, isto é, que o princípio da *neutralidade* é um espelho das *avaliações fortes* desse *self* moderno. Isso significa que o Estado não deverá afirmar uma identidade para o *self*, tampouco impedir a expressão da sua interioridade, considerar publicamente alguns estilos de vida como superiores ou “mais elevados” em relação a outros, e impor ou sustentar um credo ou religião como oficiais e cogentes.

Assim, o grande ponto da crítica de Taylor à teorização liberal da *neutralidade* reside, precisamente, no fato de ela não contemplar uma idéia de bem que a *prática* da *neutralidade*, de fato, necessita. O *self* moderno melhor se desenvolve *dentro* de um paradigma de *neutralidade*. Por isso, a própria idéia de *neutralidade* contempla algumas idéias de bem que fazem parte das *avaliações*

fortes desse *self* moderno: ela possibilita o desenvolvimento dessas *valorações fortes*.

3.3. Instrumentalismo

Uma das críticas mais severas e frequentemente citadas de Taylor ao Estado Liberal é o aspecto da *instrumentalidade*, isto é, a ênfase na razão instrumental, ou domínio de técnica, em detrimento da consideração de fins, isto é, do que se deve fazer com a técnica, quais bens buscar, quais males evitar. Pode-se dizer que, no imaginário social típico do Estado Liberal, nesses termos, rende-se importância apenas às causas formais, materiais e eficientes, em detrimento das causas finais ao se analisar fenômenos e formular políticas.

A importância rendida à razão instrumental, no entanto, por si só, pode ser considerada como sendo uma característica *benigna* da modernidade: trata-se do estudo e do controle racionais da natureza, pelo homem. Teve por pressuposto, como já colocado, o *desencantamento* do mundo natural – isto é, a natureza passou a ser vista como sendo *neutra*, e, dessa forma, um objeto passível de estudo e de controle racionais. O *instrumentalismo*, como aqui se coloca, contudo, começa a se fazer presente apenas quando esse método e esse domínio de técnica, antes restritos ao estudo e controle da natureza, passam a ser aplicados também às coisas e aos assuntos humanos, isto é, da sociedade – ou, pode-se dizer, sobre o próprio *self*⁹³.

Taylor identifica quatro *eixos de moléstias* na modernidade, relativos à guinada instrumentalista. O primeiro é a *fragmentação do self*: o *self*, considerado modernamente como algo separável de suas *fontes morais*, passa

⁹³ Pode-se dizer, inclusive, de certa forma, que o grande esforço de Taylor em *Fontes do Self* e em *Secular Age*, em oposição ao marco teórico naturalista, foi no sentido de mostrar que um *approach* teórico da modernidade não deve excluir do estudo as suas *fontes morais*, sejam *expressivistas* – isto é, sentimentais – sejam *teístas* – isto é, religiosas.

a ser considerado fundamentalmente um *agente racional autônomo* e instrumentalizável; segundo, em função dessa mesma característica de agente moral *instrumentalizável*, o *self* moderno se vê colocado na condição de *seguidor de regras* – de uma ética das virtudes⁹⁴, passa-se para uma *ética dos deveres*; ou, o que é considerado como sendo o *bem* passa a ser aquilo que é *dever*, e não mais o dever ser simplesmente fazer o que é *bom*. A vida torna-se normatizada. Terceiro, por causa de sua característica infável de perceber e estudar o geral, a instrumentalização do homem recai em um tipo de *utilitarismo moral*: a ênfase pública passa a ser no sentido de promover os *pequenos confortos*, em detrimento das *grandes virtudes*. Torna-se *normal* o estilo de vida burguês. Quarto, diante de uma natureza e de um homem instrumentalizáveis, a própria vida humana deixa de ter sentido, em especial diante de questões cruciais como a morte e o sofrimento. Mesmo todo o avanço da capacidade técnica oriunda da razão instrumental não parece dar resposta a esses dois eventos.

Assim, em se tratando de políticas públicas, a crítica, dessa forma colocada, se sustenta. Taylor, citando Weber⁹⁵, reconta o problema ou fenômeno da *jaula de ferro*⁹⁶. As sociedades liberais e o Estado Liberal tendem a racionalizar a vida cotidiana ao limite, prendendo os indivíduos num circuito de obsessão por eficiência, cálculo racional e controle burocrático.

Percebe-se, pela crítica de Taylor, vários problemas na ética esposada pelo instrumentalismo liberal. Primeiro, pelo fato de não ser realmente *neutro* como se pretende que seja: retomando-se a crítica de Taylor à dita neutralidade do Estado Liberal, pode-se ver, nas escolhas instrumentais, a opção por determinados bens em detrimento de outros, ou a consideração de certos males,

⁹⁴ Por *ética das virtudes* entenda-se a concepção ética clássica, relativa ao agir do homem, de formulação reputada, comumente, acima de quaisquer outros, a Aristóteles e Tomás de Aquino.

⁹⁵ TAYLOR, Charles. **Ethics of Authenticity**. p. 93.

⁹⁶ Termo cunhado por Weber; em Max Weber, isso se encontra no livro *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, obra pela qual a expressão foi introduzida. Refere-se à intensa burocratização da vida cotidiana nos Estados racionais-legais modernos.

em seus cálculos de custo-benefício, como piores (ou menores) do que outros. Em outras palavras, o instrumentalismo tenta fugir da ética por meio de uma meta-ética⁹⁷.

Segundo, o instrumentalismo ignora largamente consequências públicas das políticas que advoga. Como regra geral, ainda que talvez não passível de verificação *in abstracto*, ou “em princípio”, mas sociologicamente facilmente percebida, sociedades e Estados adeptos do instrumentalismo tendem a grande centralização de suas atividades, burocratizando-as; assim, estruturas encarregadas da execução das mais ínfimas e mundanas políticas públicas se formam, hierarquicamente condicionadas a obedecer instruções minuciosas vindas de inúmeras outras esferas de controle, ligadas umbilicalmente, em uma linha reta vertical, à mais elevada autoridade central.

Um dos efeitos provocados por tal condição dos negócios públicos é precisamente o de “alienar”, ou alijar, o cidadão comum da identificação com a coisa pública. A estrutura burocrática mescla-se à vida cotidiana sob várias formas e em muitos níveis, porém não admite sofrer dela influência alguma. A representação local da estrutura burocrática é, para o cidadão comum, impermeável ao lugar em que se encontra. Obedece somente a ordens e diretrizes vindas de esferas distantes, hierarquicamente e geograficamente. Costumes, tradições e demandas locais não estão fazendo parte de seus objetivos. No entanto, são esses elementos que formam a identidade local. Na sua ausência, a estrutura estatal é vista não como uma parte formadora da identidade do *self*, mas como um objeto amorfo, passível de uso apenas instrumental.

Pode-se perceber reflexos do *instrumentalismo* em outras esferas, ainda. Como também aduz Taylor⁹⁸, boa parte da moderna ou pós-moderna “consciência ambiental” teve por sua origem uma resposta à uma instrumentalização excessiva da natureza, que acabou por tocar o próprio

⁹⁷ TAYLOR, Charles. **Sources of the self**. p. 505.

⁹⁸ TAYLOR, Charles. **Ethics of Authenticity**. p. 112.

humano. Nisso, algumas correntes mais extremas dos movimentos ambientalistas reagiram à instrumentalização do mundo natural por meio de uma espécie de ressacralização da natureza, proclamando sua superioridade sobre o mundo artificial, isto é, humano⁹⁹.

Em quaisquer casos, dá-se uma separação entre o *self* e a possibilidade de realização de uma *identidade* em relação a algo. O exemplo relativo à natureza, considerada instrumentalmente, é bastante claro: uma vez alienada de seu conteúdo normativo, e *desencantado*, o mundo natural torna-se algo tão inerte que nenhuma possibilidade de *identidade* pode ser extraída dele. Nesse paradigma, as possibilidades de criação de *identidade* para o *self* que envolvam o mundo natural depende de ampliação de seu controle sobre ele¹⁰⁰.

Também dessa forma essa separação atinge a política. Instrumentalizada, a sociedade política se vê distante de possibilidades de formação de *identidade* entre o *self* e si. Uma sociedade política *neutra e instrumental*, composta por indivíduos *atomizados*, encontra-se com dificuldades em desenvolver possibilidades de identificação de seus membros para consigo. O *todo* crê que é apenas o somatório de suas partes, cujo objetivo é auxiliá-las a buscarem os *seus* objetivos.

⁹⁹ São as correntes do *ecologismo profundo*, ou *deep ecology*. Note-se, no entanto, que de modo algum isso representou um retorno ao paradigma pré-moderno cristão, do homem enquanto *imago dei*. Como coloca Jesus Ballesteros: “*Mucho mas radical es el punto de vista defendido por los partidarios de la deep ecology (Devall/Sessions, Guattari, Serres), para los que la reduccion o aun la eliminacion de vidas humanas es indispensable para la subsistencia de la vida en general . En esta ultima posicion hay una exaltacion de la naturaleza salvaje, y el olvido de la naturaleza cultivada or el hombre. Nada mas alejado del cristianismo que esta nueva gnosis, que expulsa del hombre su consideracion de imago Dei: no hay libertad, ni intencionalidad, ni proyecto en el hornhre; por tanto, ni culpa, ni responsabilidad*”. Cf. BALLESTEROS, Jesus. **Ecologismo Personalista**. p. 23.

¹⁰⁰ Assim celebram-se as conquistas da tecnologia também em termos de exercício de maior controle sobre o ambiente. Uma área desmatada é vista como símbolo do progresso. A escalada de Hillary e Tergay até o cume do Everest é simbólica de um paradigma de domínio do homem sobre o mundo natural. Catástrofes como os tsunamis ocorridos na costa da Indonésia e do Japão, e tragédias como a do Titanic, são, por outro lado, percebidas como catástrofes não apenas pelo aspecto humano, mas por demonstrarem quão ilusória é, na verdade, a pretensão de controle.

No entanto, deve-se perceber, o domínio de técnica proporcionado pela *instrumentalização*, também na esfera pública, não é ruim em si. É apenas a faceta a instrumentalização dos elementos do *self* que é criticada. O fato de que a tecnologia que o *instrumentalismo* potencializou pode ser utilizada, enfim, para fins benignos ao *self*, como reduzir o sofrimento humano, é, em verdade, algo celebrado por Taylor. Uma vez não separada do *self*, e das *fontes morais*, a instrumentalização, mesmo na política, pode ser algo bom. O mesmo Estado burocrático que, despretensiosamente e em silêncio, instaura uma *jaula de ferro*, é também o Estado que impõe e mantém uma ordem social pacífica e próspera poucas vezes igualada na história. Ou, como coloca Taylor:

“A razão instrumental chega até nós com seu próprio e rico pano de fundo moral. Não foi, de forma alguma, impulsionada por uma *libido dominandi* superdesenvolvida. Ainda assim, contudo, muito frequentemente acaba por servir aos fins de maior controle, de domínio tecnológico. Reencontrar os ricos panos de fundo morais pode mostrar que não é necessário que seja assim, e, com certeza, que em muitos casos, dessa forma, o seu próprio pano de fundo moral está sendo traído.”¹⁰¹

Isto é, de certa forma, os *boosters* da modernidade têm certa razão: poucos engenhos desenvolvidos pelo homem foram tão bem-sucedidos em reduzir o sofrimento humano quanto o Estado moderno. No entanto, rebatem os *knockers*, também com razão, lembrando o fato de que esse mesmo Estado também não só pode se converter em um minucioso vigia de todas as ações de seus cidadãos, como também em instrumento de morte, perpetrador de genocídios em escala antes inimaginável. Tomada por neutra, a razão instrumental pode facilmente ser percebida como possibilitadora tanto de

¹⁰¹ TAYLOR, Charles. **Ethics of authenticity**, p. 105. No original: “*Instrumental reason comes to us with its own rich moral background. It has by no means been simply empowered by an overdeveloped libido dominandi. And yet it all too often seems to serve the ends of greater control, of technological mastery. Retrieval of the richer moral background can show that it doesn't need to do this, and indeed that in many cases it is betraying the moral background in doing so*”.

grandes bens como de males. Mas, tomando-se apenas esses dois lados como os existentes, deixa-se de perceber parte importante do problema.

Como dito, ambos os lados têm razão; mas apenas em parte. Observando o todo, nota-se que, se de um lado os *boosters* ocultam as *fontes morais* em que se baseiam para celebrar as virtudes do Estado moderno, os *knockers* as supõem inexistentes. Talvez seja a hora de colocar a questão em pauta, de se, de fato, existe ou não uma *fonte moral* em que se baseia a estrutura desse Estado, e, caso sim, se passível (ou não) de ser pervertida. Como coloca Taylor, “(...) *não se pode perceber o desenvolvimento da sociedade tecnológica apenas à luz de um imperativo de dominação. Fontes morais mais ricas o alimentaram. Mas (...) essas fontes morais tendem a ser perdidas de vista*¹⁰². É o ocultamento dessas fontes morais que faz com que a instrumentalização seja vista como um mal em si.

3.4. A secularidade e as “pressões cruzadas”

A característica fundamental das sociedades ocidentais modernas não é tanto um declínio do nível de religiosidade da população em geral, muito embora isso tenha acontecido e esteja ocorrendo, mas sim uma fragilização mútua das posições religiosas, bem como dos paradigmas de crença e de descrença. É uma situação de pressões cruzadas: ambos os lados conhecem a fraqueza da própria posição em que se encontram. Há muitas posições diferentes, e alternativas entre si. Inexiste uma opção “melhor do que as demais”, no entender do *self* moderno.

Pode-se perceber, assim, segundo Taylor, a fraqueza das quatro facetas do que chama de “situação de imanência fechada”. A primeira dessas facetas é

¹⁰² TAYLOR, Charles. **Ethics of Authenticity**. p. 96. No original: “(...) *We can't see the development of technological society just in the light of an imperative of domination. Richer moral sources have fed it. But (...) these moral sources tend to get lost from view*”.

a da narrativa do materialismo baseada na ciência e com uma visão reducionista dos fenômenos sociais. O materialismo pode ser mecanicista – conceituado por Taylor como a exclusão de significados e da teleologia das explicações fenomênicas, restando apenas a causalidade eficiente; ou “motivacional”, conceituado, por Taylor, como sendo aquele tipo de materialismo no qual as motivações dos agentes são reduzidas a motivos baixos ou vulgares, no que contrasta com o método de Taylor, de *Fontes do Self*, de explicar as motivações dos agentes segundo suas “avaliações fortes”.

Na crítica de Taylor, a qual não tem por objetivo “refutar” o materialismo, mas sim explicar e questionar a sua ascensão dentro do imaginário social, coloca-se que o materialismo ascendeu tão rapidamente e tão fortemente não apenas pelo fato de que a ciência, de fato, mostrou-se bem-sucedida com utilizando-o como pressuposto de seus métodos, mas também porque, ao sugerir que o cientista deve tomar a terceira via, isto é, a posição de observador externo ao que se estuda, o materialismo se tornou algo particularmente sedutor.

A extrapolação dessa posição exclusivamente epistemológica para o campo da moral teve consequências amplas. Para o materialista, “nós não queremos mais precisar de ‘muletas’: as coisas podem não ter significados. Nós temos a coragem de percebê-lo e de afirmá-lo”. Ademais, essa tomada de posição moral torna-se ainda mais profunda precisamente por ter afastado a religião e a metafísica. Com ela, e por meio dela, os agentes consideram-se de pleno direito em preocupar-se apenas com o sofrimento humano aqui e agora, isto é, neste mundo.

Mas também há, segundo Taylor, vários tipos de repulsa desse materialismo. Eles em geral partem de concepções de grandeza, ou de florescimento da vida humana, que o superam. Primeiro, a concepção de que temos dignidade, porque somos agentes livres morais e racionais; depois, que temos aspirações espirituais; terceiro, nosso senso de apreciação estética. Qualquer um desses pode servir de barreira a um retorno à fé ortodoxa; e, em

verdade, muitos se apresentam como estando em oposição a ela tanto quanto ao materialismo. Por isso que não se pode dizer que o materialismo negue ou reduza a ética: as forças por trás dele são profundamente morais.

Então, pode-se dizer que o *self* moderno se encontra entre dois extremos, no aspecto religioso – materialismo ateu e ortodoxia religiosa; e, em termos morais, talvez correlacionados, entre a crença em uma verdade moral absoluta e a negação de sua existência (isto é, afirmação do relativismo moral). E não é como se não existissem posições no meio – elas abundam – o que se dá é que se afirmam segundo as fontes morais oriundas de um dos dois extremos. Definem-se pelo que rejeitam.

Algumas das formas de pressões cruzadas em nosso mundo sofrem aversão até mesmo de pessoas que não querem voltar à antiga ortodoxia. Por exemplo, o utilitarismo doutrinário, no qual todos os valores são homogêneos em termos de utilidade e consequências. Um ponto definidor do estado de pressão cruzada é a ojeriza moral a certas doutrinas – a moralidade moderna é um fiel da balança.

Para Taylor, o ponto crucial é o que constitui a completude da vida para cada *self*. Isto é, alguma maneira segundo a qual a vida pareça boa, completa, e que realmente pareça estar sendo vivida como deve ser vivida. Assim, o debate entre crer e descrever não se decide por meio de argumentos, para cada *self*, mas sim no que cada um considera como constituindo a completude. Isso não se restringe a descrentes: cristãos, por exemplo, podem divergir acerca de qual seria o tipo ideal de vivência cristã passível de fornecer maior completude. Essa parte do debate é, essencialmente, sobre os fins da vida. Essa situação tem por consequência a majoração do efeito nova: ao contraporem duas posições diferentes, as pessoas podem acabar por elaborar uma terceira posição, uma nova posição.

Para Taylor, um outro aspecto crucial do imaginário social moderno é a rivalidade entre concepções de nossa situação ética. Haveria cinco posições incluídas em qualquer concepção ética concorrente, no imaginário social

moderno: a) alguma ideia do que nos motiva; b) as motivações que barram nosso caminho até a completude; c) uma noção de como atingir a completude integralmente; d) se é possível transcender as motivações opostas; e e) considerações acerca dos custos de negar ou de superar concepções opostas ou “inimigas”.

A coerência dessas “posições do meio” pode, obviamente, ser questionada. Não raro os advogados e os proponentes das posições morais “dos extremos” o fazem. No entanto, o imaginário social não precisa ser coerente, apenas racionalmente explicável. O *self* tampouco precisa ser coerente. Precisamente por causa disso, com frequência a admissão de incoerência em uma “posição do meio” não leva a uma guinada a um dos extremos, mas à criação de uma nova “posição do meio”. A isso Taylor chama de “efeito nova”: ou, a multiplicação das posições morais.

A possibilidade de multiplicação das fontes morais, cujo ápice foi atingido na modernidade, ocasionou o surgimento de um novo *self* e de uma sociedade política dotada de um Estado própria desse *self*. É o *self* que iremos chamar de *autêntico* e *expressivista*, como reflexo da multiplicidade de fontes morais dentre as quais pode escolher e também pela sua incessante busca de formas de manifestação e de aprofundamento de *identidade*. A relação desse *self* com o Estado que o possibilitou (e, ao mesmo tempo, é reflexo desse *self*) é o tema do próximo capítulo.

CAPÍTULO IV – AUTENTICIDADE E VIRTUDES REPUBLICANAS

Neste capítulo trataremos do teor do argumento principal da presente dissertação. Uma vez já tendo sido expostas as condições para a argumentação – nomeadamente, o que é um imaginário social, a história e a descrição do *self* moderno e os termos do debate entre Taylor e o liberalismo, resta agora estabelecer a ligação entre esses elementos a fim de revelar a ligação entre um tipo específico de *self* e a política de reconhecimento em um Estado liberal “neutro”.

Nos redirigimos à parte das críticas feita por Taylor a teorias da subtração nos termos de que a compreensão do *self* depende do contexto social em que vive; o *self* não é um ente isolado de seu contexto. No entanto, também não é, a estrutura da sociedade política, determinada unilateralmente pelo *self*. Existe uma relação entre os dois: o *self* cria o imaginário social e é influenciado por ele, e este também cria a estrutura e é influenciado por ela. Em contrapartida, determinados tipos de *self* e de estruturas só são possíveis dentro de um certo imaginário social. Isso não significa, de modo algum, que outros fatores também não sejam relevantes para a formação de um determinado tipo de *self* ou de Estado, como já dito: apenas ocorre que não são *apenas* esses fatores que importam, sob pena de, ao sugeri-lo, cairmos em teorias da subtração.

O Estado liberal “neutro” é uma estrutura, dependente de um tipo de configuração de *self* e existente dentro de um determinado imaginário social. Transformações nessa configuração de *self* podem provocar alterações nessa estrutura de Estado. O *self* moderno – o *self* da ética da autenticidade – pode ser um *self* cujas características – principalmente identitárias e valorativas - operam somente dentro desse tipo de sociedade política, em uma relação de dependência mútua. *Esta* é a nossa argumentação. Nela, iremos recompor o estilo de argumentação de Taylor – isto é, por meio de uma mescla de tipos

ideais, exemplos reais atuais e históricos e abstrações. Ela está dividida em quatro partes: primeiro, a descrição da ética do *self* moderno, nos termos de um ideal de autenticidade; segundo, trataremos das críticas de Taylor a uma das objeções liberais às políticas de reconhecimento, no sentido de que podem implicar uma espécie de negação da igualdade; terceiro, consideraremos algumas *avaliações fortes* de certos bens caros ao *self* autêntico e sua posição dentro de um Estado liberal “neutro”; e, por fim, sugeriremos uma síntese, chamada de comunitarismo liberal, ou, do ponto de vista do *self*, e na terminologia de Taylor, individualismo holista, como possibilidade de adequação das pretensões do *self* autêntico às necessidades da sociedade política do Estado liberal “neutro”, enfatizando a relevância das virtudes republicanas.

4.1. O *self* moderno – um ideal de autenticidade

“O que é autenticidade?”. Esta é a pergunta que Taylor tenta responder no capítulo XIII de sua obra *A Secular Age* e em sua obra *The Ethics of Authenticity*. Referindo-se, novamente, às sociedades do Atlântico Norte, porém possivelmente também com ao menos parcial abrangência de todo o Ocidente, Taylor pretende explicar o novo paradigma ético do *self* moderno, desenvolvido após e com o processo de secularização. Situando-nos no tempo, pode-se dizer que fala-se, aqui, de um tempo que começou na segunda metade do século XX, principalmente na década dos sessenta¹⁰³.

Na nova era da autenticidade, duas características se sobressaem, retiradas de períodos diversos e interligadas na modernidade. Além do individualismo espiritual, próprio da Reforma, tem-se o expressivismo individualista típico da era romântica (do final do século XVIII). Não apenas a vivência da espiritualidade é dada de modo individual, assim, mas também a

¹⁰³ TAYLOR, Charles. **A secular age**. p. 473.

expressão do *self* o é. As práticas coletivas religiosas e sociais deixam de ter legitimidade por si mesmas, isto é, sem a intermediação pelo *self*; e, com isso, assim, o *self* perde seu senso de ligação ao coletivo.

Teorias da subtração normalmente tentam reduzir essa transformação a apenas um ou dois fatores: afluência¹⁰⁴, ascensão de um “capitalismo tardio”, novas concepções de família, alterações demográficas e urbanas, etc. Taylor não nega a influência de nenhum desses fatores; no entanto, é de se questionar o seu escopo. Poderiam ser causas suficientes, qualquer um deles?

Para Taylor, não é o caso. Comumente entendida como uma mera guinada para o egoísmo, a transformação ética do *self* moderno não pode ser reduzida a isso. Uma mudança em larga escala da concepção de bem operou-se aqui¹⁰⁵, mesmo que as motivações individuais dos agentes variem bastante, às vezes pendendo para o mais explícito egoísmo ou solipsismo, e outras vezes não, podendo ser, até mesmo, precisamente o oposto disso. Em qualquer caso, o *individualismo* de que se fala aqui é muito mais uma consequência ou um corolário à internalização das fontes morais do que uma prática. As práticas podem ser, de fato, altruístas, objetivamente: mas o processo segundo o qual essas práticas são decididas e escolhidas pelo agente é, moralmente, dado “de dentro” (internalizado), e não “de fora”¹⁰⁶.

Uma das mais óbvias manifestações do individualismo da Ética da Autenticidade foi a revolução nos hábitos de consumo, em especial após o

¹⁰⁴ GALBRAITH, John Kenneth. **The affluent society**. É claro, a obra não trata da transformação do *self*, não esse o objetivo ou o tema da obra, mas sim de um dos aspectos da realidade da contemporaneidade, ao menos das sociedades do Atlântico Norte, que é o da *afluência*. Esta faz parte e é uma característica do imaginário social moderno, como se manifesta na sociedade moderna de consumo.

¹⁰⁵ TAYLOR, Charles. **A secular age**. p. 474.

¹⁰⁶ A imensa variedade dos tipos de ações sociais que se percebe hoje, na sociedade contemporânea, é exemplo disso. Na chamada “Era da Mobilização”, esperava-se que o altruísmo dos agentes se manifestasse Segundo e em acordo com alguma demanda moral e social presente, e, de certa forma, homogênea. Na “Era da Autenticidade”, as ações altruístas dos agentes se baseiam, fundamentalmente, nas suas próprias demandas e expectativas morais, isto é, o processo é internalizado. Cada agente escolhe o que é mais relevante socialmente ou moralmente a fim de determinar o seu agir; isso não é postulado “de fora”.

período das Grandes Guerras, em quase todo o mundo ocidental, mas especialmente no Atlântico Norte¹⁰⁷. É verdade que incrementos na qualidade (material) de vida já vinham sendo produzidos há quase dois séculos. No entanto, somente a partir desse período é que passaram a ser de tal grandeza a ponto de permitir a quebra de relações sociais e familiares que até então pareciam indelévels e imutáveis: por exemplo, os eletrodomésticos facilitaram o paulatino abandono da atividade de “dona de casa”; a invenção, aprimoramento e popularização do automóvel, por sua vez, a retirada das classes média e alta dos grandes centros urbanos para os seus subúrbios; o tempo livre garantido pelas novas invenções facilitou ainda mais a procura por e o exercício de novas atividades, ou *hobbies*, que também auxiliavam na ascensão do individualismo; e a juventude foi elevada a categoria etária autônoma e digna de atenção exclusiva. É o tempo da televisão, da lavadora de roupas, do *rock'n'roll*, das primeiras grandes linhas aéreas e do turismo de massas.

Observando-se o cenário cultural e social como um todo, o que tem são duas linhas congruentes: de um lado, condições materiais que melhoram paulatinamente a qualidade de vida das massas, possibilitando uma crescente independência do indivíduo em relação à sociedade; e, de outro, uma cultura que se torna cada vez mais expressivista, isto é, ao mesmo tempo demandante e possibilitadora de que os indivíduos expressem o seu *self* de forma *autêntica*. Não mais se espera que os indivíduos tomem “de fora” suas fontes morais; ao contrário, toda fonte moral passa apenas pelo indivíduo, que é o juiz de sua validade e de sua legitimidade. Cada um de nós tem seu próprio jeito de manifestar sua condição humana.

De acordo com Taylor, pode-se perceber os elementos desse novel imaginário social por meio do estudo de sua expressão máxima, isto é, a contracultura dos anos sessenta e começo dos anos setenta do século XX¹⁰⁸. Tratou-se de uma revolta majoritariamente generacional; isto é, realizada e

¹⁰⁷ TAYLOR, Charles. **A secular age**. p. 474.

¹⁰⁸ *Ibidem*. p. 476.

empreendida pela juventude da época. Do ponto de vista dos agentes, contra o que eles se insurgiam era a sociedade considerada conformista e engessadora da criatividade e da *expressão* individuais da época; a isso somavam-se muitos ideais utópicos, como uma agenda positiva. No entanto, inclusive pelas origens das idéias que defendiam, percebe-se que a contracultura não foi um acontecimento isolado, mas sim algo oriundo de elementos que já constavam do imaginário social há gerações¹⁰⁹.

Algo ficou disso, passado o período, notadamente já na década dos oitenta do século XX: sumiram os ideais, permaneceu o “solapamento do pano de fundo” pré-contracultura. Taylor dirá que, com a desilusão das utopias – e mais ainda depois de seu fim – no *self* pós-contracultura, o *hippie* se juntaria ao *burguês* – a contracultura faria as pazes com o capitalismo moderno, sem perder sua característica de auto-expressão e de promoção do desenvolvimento pessoal¹¹⁰. É claro, tal manifestação do *self* ainda não é total ou homogênea – ainda existem, no imaginário social, diversos elementos pré-contracultura, de forma que também há até hoje grupos e indivíduos opostos quase que por completo a tudo o que foi oferecido pelos movimentos contraculturais.

Importante ressaltar que essas posições polarizadas – isto é, tanto os radicalmente favoráveis à contracultura como os críticos dela e de suas premissas – são de nicho. Isto é, não representam a posição dominante. Por isso é que se pode dizer que a ética da autenticidade é relativa à posição de “estar no meio”, isto é, entre duas posições polarmente opostas.

Em parte, precisamente por esse fato – o de que as posições polarizadas não são majoritárias, estando, a maior parte das pessoas, “no meio” – que, segundo Taylor, dá-se especial ênfase à possibilidade de *escolha*. Se o imaginário social, pois, é composto de tantas partes contraditórias mas

¹⁰⁹ Thoreau, por exemplo, foi um dos escritores mais lidos por essa geração, tendo sido *Walden* um verdadeiro símbolo dos movimentos contraculturais. Dentre muitos outros; o caso aqui é que se argumenta que a contracultura foi a manifestação popular de elementos de uma ética da autenticidade que já se encontravam havia muito no imaginário social.

¹¹⁰ TAYLOR, Charles. **A secular age**. p. 477.

igualmente legítimas, o que realmente acaba por se tornar o fiel da balança é a possibilidade de escolha. Torna-se um curinga, ou um trunfo, na verdade, ainda de acordo com Taylor¹¹¹. Da mesma forma, certos termos que guardam conexões com possibilidades de escolha – como “direitos”, “discriminação” e “respeito” – também passam a se tornar trunfos e a ter valor quase que sacral em discussões públicas, independentemente de análises aprofundadas de sua aplicação caso a caso.

Em nível social, o princípio crucial passa a ser o da justiça como equidade¹¹², que demanda chances iguais para todos desenvolverem suas próprias identidades por meio da escolha, o que exige amplo respeito às diferenças¹¹³. É o apogeu lógico da prática da tolerância. Faz parte do “pano de fundo” do imaginário social da ética da autenticidade a compreensão de que todos os estilos de vida são igualmente legítimos – de modo que até mesmo aqueles que promovem ou prejudicam o bem comum não merecem maior ou menor proteção do que os demais¹¹⁴.

É fácil, assim, para os críticos da ética da autenticidade – *knockers*, também nesse sentido - condenarem-na como mera afirmação do egoísmo, própria de uma era decadente. Da mesma forma, também é comum os seus proponentes – também *boosters* – favorecerem-na e celebrarem-na desviando a atenção de ou ignorando os problemas que o rompimento com as estruturas antigas pode ter gerado. Para Taylor, tanto uma posição como a outra são inadequadas; os *boosters* aqui erram por trivializarem condições problemáticas, e os *knockers* por ignorarem que se trata de uma transformação irreversível no imaginário social, isto é, não há como fazer o relógio voltar para trás¹¹⁵.

¹¹¹ TAYLOR, Charles. **A secular age**. p. 478.

¹¹² Ou, no original, em inglês, *fairness*.

¹¹³ TAYLOR, Charles. **Ethics of authenticity**. p. 50.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 51.

¹¹⁵ TAYLOR, Charles. **A secular age**. p. 481.

Realmente importante é o que se deu com a ordem de benefício mútuo, que já era há muito parte do imaginário social. Muito embora a ligação com uma concepção teísta de universo e cosmos tenha sido perdida, tal posição foi fortalecida. Os ideais que regem a ética do comércio – e que subjazem a compreensão da ordem econômica como de benefício mútuo – foram estendidos para outras esferas do imaginário social. Respeito mútuo da liberdade alheia, tolerância das diferenças, ênfase na busca individual da felicidade¹¹⁶ – e, ainda, o que se chama de “*harm principle*”¹¹⁷ são aspectos do imaginário social moderno que parecem fortemente enraizados.

Fortemente ligada a isso está a ênfase na razão instrumental, isto é, o tipo de racionalidade utilizado para calcular a aplicação mais eficiente de meios para se atingir determinados fins que não são dados pela própria razão instrumental. É a racionalidade do custo-benefício.

Na Ética da Autenticidade, o elemento central, como já colocado, torna-se a possibilidade de escolha de parte do indivíduo, de modo que as fontes morais passam a só adquirir autoridade uma vez internalizadas. Isto é, elas não mais podem ser referenciadas como autoritativas de um modo que seja “de fora”: o processo segundo o qual elas adquirem essa autoridade é dado pelo consentimento seguido de internalização, iniciado pelo indivíduo. As fontes morais não são reconhecidas como legítimas pelo *self* senão por esse processo de internalização.

Duas consequências e um problema seguem desse processo para a sociedade política. A primeira consequência é a de que passa a ser enfatizado o *processo* e não a escolha em si. Se, na Era da Mobilização, a ênfase que os agentes políticos davam era a determinadas situações de fato que almejavam alcançar, a ênfase, na era da Ética da Autenticidade passa a ser nos

¹¹⁶ Ou, no original, em inglês, *pursuit of happiness*.

¹¹⁷ “*The harm principle*”, de Mill: que ninguém tem o direito de interferir em minha vida nem mesmo para meu próprio bem, senão no sentido de prevenir males que com minha conduta poderia vir a causar a outras pessoas. Cf. MILL, Stuart. **On liberty**. Oxford University Press: Oxford, ps. 21-22.

procedimentos que envolvem a escolha, e não no resultado desta. A justiça, por exemplo, perde tudo o que lhe restava de substancialidade e se torna uma questão de procedimento – majoritariamente, de equidade.

A segunda consequência é a de que a ação do Estado passa a ser admissível e desejável em função da possibilidade de escolhas. Passa a se esperar que o Estado aja de determinada maneira a proteger a liberdade e a possibilidade de escolha que têm os indivíduos. Algumas condições (materiais ou sociais) consideradas como limitadoras dessas possibilidade de escolha passam a ser intoleráveis, e a demandar uma ação do Estado para a sua modificação. Não há um estado de coisas idealizado a ser atingido, como na Era da Mobilização (que contemplava ações na política de natureza idealista), mas sim apenas a manutenção de uma virtualmente infinita combinação de fatores que devem existir apenas para que continuem a “jogar o jogo”.

E o problema, na visão de Taylor, é que, com o reinado da razão instrumental, “algumas coisas que deveriam ser determinadas por outros critérios passarão a ser decididas em termos de eficiência ou de análises de custo-benefício”¹¹⁸. Algumas das instâncias desse problema não escapam a um ligeiro olhar: o panorama arquitetônico de muitas cidades modernas, centrado no uso do automóvel, ou o tratamento puramente tecnocrático rendido a grande parte do meio ambiente, entre outros.

Para nossa discussão, no entanto, a instância que prepondera é a de que há, na Era da Autenticidade, uma perda de liberdade – irônica, posto que oriunda da ênfase na possibilidade de escolha – a qual pode afetar um dos pilares que sustenta a ética que fundamenta o Estado sob o Império da Lei, que permite a própria Ética da Autenticidade. Este não é um problema novo. Ele já havia sido percebido por Alexis de Tocqueville, em seu *Democracia na América*. Numa das passagens mais conhecidas da obra, coloca:

¹¹⁸ TAYLOR, Charles. **Ethics of authenticity**. p. 5. No original: “*The fear is that things that ought to be determined by other criteria will be decided in terms of efficiency or ‘cost-benefit’ analysis (...)*”.

"Penso, assim, que o tipo de opressão de que os povos democráticos estão ameaçados se assemelhará a nada que o tenha precedido no mundo. (...) eu vejo uma incontável multidão de homens parecidos e iguais que girarão em torno de si mesmos sem repouso, em busca dos pequenos e vulgares prazeres com os quais eles ocupam as suas almas (...) como um estranho para o destino dos demais (...) ele existe somente para si mesmo e em si mesmo (...) Acima deles, um imenso poder tutelar se eleva, que, só, toma para si a responsabilidade de assegurar seus prazeres e de vigiar os seus destinos. É absoluto, detalhado, regular, onisciente e moderado, (...) Procura apenas mantê-los irrevogavelmente na infância."¹¹⁹

É o problema do "*soft despotism*" ("despotismo leve"), associado à "tirania da maioria". Uma sociedade política fragmentada pelo individualismo pode acabar se tornando politicamente apática, e dependente de um governo perenemente benevolente, cujo objetivo principal de existência seja o de fornecer os meios materiais adequados aos indivíduos para que possam fazer suas escolhas, ao mesmo tempo em que lhes vigia os usos de suas liberdades. É o que se chama, no vocabulário político americano, de "*nanny state*", ou "Estado babá": um Estado cujo propósito principal de existência é o de garantir uma liberdade vigiada aos cidadãos, rendendo-lhes conforto e segurança por todas as suas vidas. Essa situação de fato, por outro lado, pode acabar por solapar os bons princípios que sustentam a república e esse mesmo estado de coisas, como será arguido a seguir.

Como já dito, o problema não é novo. Tocqueville já o havia percebido, e em plena Era da Mobilização (na primeira metade do século XIX). Isto é, em princípio, não se poderia argumentar que tal problema seja uma inelutável consequência da ascensão da ética da autenticidade, ou mesmo que estaria de algum modo necessariamente relacionado a ela. No entanto, a ela está

¹¹⁹ TOCQUEVILLE, Alexis de. **Democracy In America**, The University of Chicago Press: Chicago, 2002, ps. 662-663. A citação é provavelmente uma das mais reproduzidas do autor. No original: "*I think therefore that the kind of oppression with which democratic peoples are threatened will resemble nothing that has preceded it in the world. (...) I see an innumerable crowd of like and equal men who revolve on themselves without repose, procuring the small and vulgar pleasures with which they fill their souls (...) like a stranger to the destiny of all others (...) he exists only in himself and for himself alone. (...) Above these an immense tutelary power is elevated, which alone takes charge of assuring their enjoyments and watching over their fate. It is absolute, detailed, regular, far-seeing and mild. (...) It seeks only to keep them fixed irrevocably in childhood.*"

relacionado, ainda de que de outra forma que Tocqueville não percebera. O próprio Taylor parece pensar desse modo, ao menos em algum nível, pois, como coloca em *Ethics of Authenticity*:

"Talvez o retrato de um despotismo leve de Tocqueville, por mais que ele tenha procurado distingui-lo da tirania tradicional, ainda pareça muito despótico no sentido tradicional. As sociedades democráticas modernas parecem estar longe disso, porque elas estão cheias de protestos, iniciativas livres e desafios irreverentes à autoridade, e os governos, na verdade, tremem diante da raiva e do desprezo dos governados, como revelam as pesquisas de opinião que os governantes nunca deixam de realizar. (...) Mas se nós concebermos o receio de Tocqueville um pouco diferentemente, então parece realista o suficiente. O perigo não é controle despótico mesmo, mas fragmentação - isto é, um povo cada vez mais menos capaz de formar um propósito comum e levá-lo a termo."¹²⁰

Não se trata, aqui, de negar a ética da autenticidade (e também não de afirmá-la, ao menos em princípio): não somos *knockers*¹²¹. Trata-se apenas da consideração de um problema afirmado e percebido pelo próprio Taylor, entre outros. A solução, em verdade, pode muito bem estar naquilo que Tocqueville já percebera, acerca da heterocomposição das instituições livres e dos elementos aristocráticos em uma democracia¹²². A ideia, nesse caso, é de que a mescla de

¹²⁰ TAYLOR, Charles. **Ethics of authenticity**. p. 112. No original: "*Perhaps Tocqueville's portrait of a soft despotism, much as he means to distinguish it from traditional tyranny, still sounds too despotic in the traditional sense. Modern democratic societies seem far from this, because they are full of protest, free initiatives, and irreverent challenges to authority, and governments in fact tremble before the anger and contempt of the governed, as these are revealed in the polls that rulers never cease taking. (...) But if we conceive Tocqueville's fear a little differently, then it does seem real enough. The danger is not actual despotic control, but fragmentation - that is, a people increasingly less capable of forming a common purpose and carrying it out.*"

¹²¹ E nem o próprio Taylor o é. Como coloca: "O que eu estou sugerindo aqui é uma posição distinta tanto da dos dinamizadores como daquela dos batedores da cultura contemporânea. Diferentemente dos dinamizadores, eu não acredito que tudo está como deveria ser nesta cultura. Nisso eu tendo a concordar com os batedores. Mas, diferentemente destes, eu penso que a autenticidade deve ser levada a sério como um ideal moral." No original: "*What I am suggesting is a position distinct from both boosters and knockers of contemporary culture. Unlike the boosters, I do not believe that everything is as it should be in this culture. Here I tend to agree with the knockers. But unlike them, I think that authenticity should be taken seriously as a moral ideal.*" Cf. TAYLOR, Charles. **Ethics of authenticity**. p. 17.

¹²² Estruturas como bancos centrais, sistema judiciário independente e não sujeito à eleições populares, separação entre chefias de Estado e de governo, um sistema legislativo bicameral,

elementos de diferentes formas de governo levaria a um duradouro equilíbrio institucional, pela contenção das piores características de cada uma dessas formas de governo pelas qualidades das demais.

Em termos de imaginário social, em linguagem algo mítica, para fins exemplificativos, a sociedade clássica antiga pode ser considerada como tendo sido uma composição de Júpiter, Marte e Quirino¹²³, ao passo que o *self* da sociedade contemporânea da ética da autenticidade pode ser colocado como sendo um mosaico de *Afrodite*, *Dionísio* e *Apolo*: ou, expressivismo e autenticidade sensuais e razão, características próprias de um *self* desenraizado e não sujeito a hierarquias e a posições sociais estratificadas.

4.2. O *self* e a política do reconhecimento

Como já foi visto, tem-se que a *identidade* do *self* é formada *dialogicamente*, isto é, com o diálogo entre um *self* e os demais *selfs*. Dessa forma, pode-se dizer que o *self* depende de uma rede de interações entre si e os demais para poder formar plenamente a sua identidade.

Essa rede de interações, contudo, muito embora possa ser criada pelos próprios *selfs* em mera interação uns com os outros, como numa comunidade pré-política, não reflete todo o seu potencial de complexidade senão numa *sociedade política*. Entendendo-se que parcelas da construção do *self* são fornecidas não numa relação dialógica e apenas *atual* com outros *selfs*, mas também por meio de uma interação dialógica entre *selfs* do passado, do presente e do futuro – numa concepção burkeana da sociedade política¹²⁴ - fica

colégios eleitorais, etc., são algumas das criações históricas feitas em certas sociedades políticas a fim de fortalecer a estabilidade do sistema democrático por meio da mescla com elementos exógenos a uma democracia ou "direta" ou simplesmente "pura".

¹²³ Referência à obra **Jupiter, Mars, Quirinus** *essai sur la conception indoeuropéenne de la société et sur les origine de Rome*, de George Dumézil.

claro que a identidade do *self* também é construída por elementos relativos ao que define a *identidade* da sociedade política em que o *self* está inserido. O *self* é um produto social.

Pode-se perceber melhor o fenômeno se considerarmos a rede de interações do *self* ao longo de seu desenvolvimento pessoal. O *self* nasce e cresce em meio a uma família e toma contato com outros *selfs* fora dela, desenvolvendo, nesses contatos, *valorações fortes* relativas a bens que considera caros. Estas variam enormemente: podem se fazer em relação a bens socialmente muito relevantes, como a cidade, o estado ou a nação na qual nasceu, bem como bens socialmente menos relevantes, como o clube esportivo local. Em qualquer caso, essas *valorações fortes* orientam a construção da *identidade* do *self*. Elas são dadas individualmente, porém a sua origem é social e relativa à identidade *da sociedade política* na qual o *self* está inserido.

É essa conexão entre a identidade do *self* e a identidade da sociedade política que a *política do reconhecimento* busca reavivar ou proteger. Numa sociedade de *selfs* autênticos, a *identificação* do *self* com a sociedade política,

¹²⁴ Como coloca Edmund Burke, “*In the state of nature, without question, mankind was subjected to many and great inconveniences. Want of union, want of mutual assistance, want of a common arbitrator to resort to in their differences. These were evils which they could not but have felt pretty severely on many occasions. The original children of the earth lived with their brethren of the other kinds in much equality. Their diet must have been confined almost wholly to the vegetable kind; and the same tree, which in its flourishing state produced them berries, in its decay gave them an habitation. The mutual desires of the sexes uniting their bodies and affections, and the children which are the results of these intercourses, introduced first the notion of society, and taught its conveniences. This society, founded in natural appetites and instincts, and not in any positive institution, I shall call “natural society”. Thus far nature went and succeeded: but man would go farther. The great error of our nature is, not to know where to stop, not to be satisfied with any reasonable acquirement; not to compound with our condition; but to lose all we have gained by an insatiable pursuit after more. Man found a considerable advantage by this union of many persons to form one family; he therefore judged that he would find his account proportionably in an union of many families into one body politic. And as nature has formed no bond of union to hold them together, he supplied this defect by laws. This is political society. And hence the sources of what are usually called states, civil societies, or governments; into some form of which, more extended or restrained, all mankind have gradually fallen. And since it has so happened, and that we owe an implicit reverence to all the institutions of our ancestors, we shall consider these institutions with all that modesty with which we ought to conduct ourselves in examining a received opinion; but with all that freedom and candor which we owe to truth wherever we find it, or however it may contradict our own notions, or oppose our own interests”. B&R Samizdat Express. Kindle Edition.”. BURKE, Edmund. **The Works of Edmund Burke**. B&R Samizdat Express. Kindle Edition, Kindle Locations 649-654.*

muito embora existente, deixa de ser óbvia, isto é, de fazer parte do “senso comum”. O *self* pode facilmente deixar de perceber suas *valorações fortes* como sendo exclusivamente fundadas em seu gosto pessoal, sem qualquer conexão com a sua identidade enquanto membro daquela sociedade política; isto é, o *self* pode considerar sua *identidade* como algo completamente alheio à sociedade política, “desenraizado” dela.

Há ainda situações outras nas quais o *reconhecimento* se torna um tema relevante não pela sua ausência, mas pela oposição existente a ele: por exemplo, quando há grupos que, tendo assumido uma identidade, a veem rejeitada pela sociedade na qual vivem *por não ser reconhecida enquanto tal*. Nas palavras de Taylor, assim, “*a nossa identidade é parcialmente formada pelo reconhecimento ou pela a sua ausência, frequentemente pelo desconhecimento de outros (...) se a sociedade ao redor [das pessoas] reflete uma imagem distorcida, demérita ou condescendente delas*”¹²⁵.

Em um Estado liberal neutro, como já colocado, a própria sociedade política pode esposar esse tipo de visão como sendo correto: a fim de se manter a neutralidade, nega-se a possibilidade de *identidade* entre a sociedade política e o *self*. Nessa configuração, o espaço para o bem comum desaparece, ou, pelo menos, resta reduzido à mera concatenação de fins individuais, isto é, de auxílio à concretização de bens almejados pelas *valorações fortes* dos indivíduos. Bens irredutíveis ao nível meramente individual são, assim, ou deixados de fora dos cuidados da sociedade política, ou forçadamente colocados no leito de Procusto das razões e dos interesses individuais, e, assim, significativamente diminuídos¹²⁶.

¹²⁵ TAYLOR, Charles. *The politics of recognition*. In **Multiculturalism**: the politics of recognition. p. 25. No original: “(...) *our identity is partly shaped by the recognition or its absence, often by the misrecognition of others (...) if the people or society around them mirror back to them a confining or demeaning or contemptible picture of themselves*”.

¹²⁶ No Estado de bem-estar social, por exemplo, assim que o Estado passa a ser percebido como um gestor neutro de benefícios, a cidadania passa a contemplar preponderantemente o gozo de direitos sociais e de benefícios, e não a participação ativa na coisa pública, com deveres e responsabilidades. Eventuais reivindicações políticas se tornam relativas à capacidade de

Uma das primeiras perdas que a sociedade política começa a sofrer com isso é a da *identidade*. Na ética da autenticidade, está posto o cenário para que apareça um conflito entre um *self* que busca expressar-se de forma autêntica (isto é, o *self da autenticidade*), que se percebe como “desenraizado” de suas origens, e uma sociedade política que, conscientemente ou não, ainda conta com uma *identidade* a ser defendida. *Identidade* esta que exige algum nível de participação do *self* autêntico a fim de ser sustentada.

Por isso, ocorre que, eventualmente, a proposição e a realização de *políticas de reconhecimento* em algum nível podem ser necessárias para a manutenção da *identidade* do *self* em relação a uma determinada sociedade política. Isto é, a parcela da *identidade* de cada *self* pertencente a uma sociedade política referente a sua *identidade* como membro dessa sociedade política pode, em determinadas circunstâncias, exigir que sejam elaboradas e empreendidas políticas amplas para a sua proteção, com esse mesmo objetivo, às vezes, inclusive, negando ou reduzindo direitos individuais.

É o que se pode extrair, por exemplo, do caso citado por Taylor em relação à província de Quebec, no Canadá, em seu ensaio constante da obra *Multiculturalism*¹²⁷. No ocorrido, após a adoção da Carta de Direitos Humanos pelo Canadá em 1982, legislações identitárias promovidas pela província francófona de Quebec, situada em um país majoritariamente anglófono, entraram em conflito com a Carta. Algumas dessas legislações identitárias, pois, restavam por restringir direitos individuais em nome da identidade da sociedade política de Quebec; por exemplo, leis que obrigavam que a língua das escolas nas quais os pais de ascendência *quebecois* poderiam matricular seus filhos fosse a francesa, entre outras instâncias¹²⁸. Esta lei foi mantida, sendo considerada constitucional, pela Suprema Corte do Canadá.

gestão desses benefícios e direitos – e não mais acerca de reorientações gerais de valores e de fins.

¹²⁷ TAYLOR, Charles. *The politics of recognition, in Multiculturalism: examining the politics of recognition*. ps. 52-54.

O que se busca exemplificar com isso é que, às vezes, políticas identitárias conflitam com direitos individuais consagrados, como, no caso mencionado, a liberdade de contratar. Mais do que isso, podem também fazer surgir discriminações entre grupos: no exemplo de Quebec, a restrição pertinente à educação dos filhos era limitada apenas aos francófonos, e não aos cidadãos de ascendência não-*quebecois*. Ou seja, um grupo, igualmente inserido na sociedade política canadense, restaria discriminado em relação a outro. Taylor nota que, mesmo que não haja limitação alguma de direitos individuais num caso, ainda assim haveria discriminação, posto que o Estado estaria rendendo tratamento superior a um grupo do que o oferecido a outros¹²⁹.

Assim formulam-se as objeções mais comuns a essas políticas: uma, a de que seriam injustas, posto que afetam negativamente direitos individuais, em muitos casos; e, outra, a de que prejudicam a igualdade na sociedade política. Podem também existir críticas relativas a eficácia de políticas de reconhecimento, porém elas não são relevantes para o assunto aqui tratado, posto que pressupõem que essas políticas seriam justas, se fossem também eficientes para alcançar os objetivos propostos.

No entanto, vimos que o *self* é dialógico, e que os direitos individuais prestam-se a proteger a possibilidade de expressão autêntica do próprio *self*. Isto é, o *self* se desenvolve em interação com os demais *selves*, e isso acontece *dentro* de uma sociedade política. Esse processo interativo entre os *selves* também absorve elementos constantes da sociedade política para ocorrer. A própria linguagem usa constantemente referentes da estrutura social que não foram criados ou desenvolvidos pelos *selves* que estão a interagir. Os *selves* em interação, assim, interagem usando a estrutura de uma sociedade política. Eles não se manifestam de forma isolada da sociedade política: esta participa no processo de desenvolvimento de suas identidades enquanto *selves*.

¹²⁸ Havia outra lei que determinava que todos os documentos comerciais fossem redigidos em francês, que, diferentemente da primeira, foi derrubada pela Suprema Corte do Canadá.

¹²⁹ TAYLOR, Charles. *The politics of recognition, in Multiculturalism: examining the politics of recognition*. p. 55

A objeção (liberal) relativa às políticas de reconhecimento como ofensivas aos direitos individuais e à igualdade falha nesse aspecto. Esses direitos protegem a expressão autêntica do próprio *self*, o que é de suma importância, e algo que não é passível de ser negado, em uma Era da Autenticidade; no entanto, a possibilidade de desenvolvimento pleno do próprio *self* também depende de uma estrutura, de uma sociedade política, que participa do processo formativo de sua identidade enquanto *self*. Isto é, para que a expressão de identidade do *self* seja autêntica, uma estrutura é necessária que permita essa expressão. É essa estrutura que as políticas de reconhecimento buscam proteger. Na expressão de Taylor, “*a sociedade política não é neutra entre aqueles que valorizam permanecer fiéis à cultura dos ancestrais e aqueles que podem querer cortar os laços em nome de algum objetivo de auto-desenvolvimento*”¹³⁰. As políticas do reconhecimento, nesse caso, não objetivam apenas aumentar o grau de satisfação das pessoas que existem, mas assegurar a continuidade da identificação de uma comunidade enquanto alguma coisa.

Contudo, as políticas de reconhecimento contam com um limite. Elas devem ser usadas para manter a *identidade* de sociedades políticas, porém sem negar os direitos fundamentais, precisamente porque estes são parte da própria identidade de uma sociedade liberal. Trata-se de um equilíbrio delicado: quando as demandas identitárias da sociedade política conflitam com a expressividade autêntica do *self*, em uma sociedade liberal, não é considerado aceitável solapar o conflito por meio da proibição da forma de expressão autêntica em questão.

Por outro lado, tratar a sociedade política como mera fornecedora de direitos desprovida de qualquer identidade revela-se um pacto suicida. Quando tudo o que se presume que sociedade política seja se resume a um somatório de interesses de seus membros, consolidados num pacto, sem qualquer alusão identitária, o que se deveria esperar que aconteça uma vez que esses interesses deixem de existir? Ademais, do ponto de vista do *self*, já foi visto que não seria

¹³⁰ TAYLOR, Charles. **Multiculturalism**. p. 58. No original: “*Political society is not neutral between those who value remaining true to the culture of our ancestors and those who might want to cut loose in the name of some individual goal of self-development*”.

correto postular que a sua identidade enquanto *self* gozaria de completa autonomia em relação à identidade da sociedade política em que o *self* se formou.

É nesse espaço entre a demanda individual do *self* de expressão autêntica e a afirmação da identidade da sociedade política que reside o que se pode chamar de uma parte do *bem comum*, ou, ainda, o seu denominador comum: os pontos em comum que ligam os cidadãos uns aos outros e à sociedade política de forma suficiente para que esta funcione. Esse é um dos pontos que dividem liberais de comunitaristas de forma bastante radical. Os primeiros sugerem o modelo do “consenso sobreposto” procedimentalista, com preponderância do justo sobre o bem; os comunitaristas, por sua vez, sugerem algo substancialmente de maior grau participativo e valorativo, focado no objetivo de integração política em detrimento da ética procedimentalista. A seguir, será apresentada uma versão de resolução do conflito baseada em Taylor.

4.3. Virtudes republicanas

É interessante lembrar que, em *Fontes do Self*, Charles Taylor inicia sua investigação tomando por base a filosofia de Santo Agostinho¹³¹. Logo nos capítulos iniciais, como já dito, Taylor remete a criação da *interioridade* (ou *descoberta* da interioridade) a Santo Agostinho. Desnecessário colocar, a filosofia de Agostinho exerceu forte influência sobre Taylor. No entanto, a idéia aqui é a de colocar que parte da filosofia de Agostinho, de maneira geral, teria exercido influência sobre a ideia geral do próprio comunitarismo – ou, ao menos, o pressuposto, ou o *pano de fundo* fundamental do comunitarismo.

¹³¹ Trata-se da segunda parte, *Inwardness*, de *Sources of the self*. Cf. TAYLOR, Charles. **Sources of the self**. p. 111.

Remetemo-nos aqui à idéia esposada por Santo Agostinho em *Cidade de Deus*, acerca da diferença entre a *polis* segundo Cícero e a sua percepção. Para Cícero, como se denota da sua *República*, a *polis* é mantida pela união de interesses. Conforme diz:

“Uma república é propriedade do público. Mas o público não é todo tipo de reunião humana, congregando-se de qualquer maneira, mas uma numerosa reunião posta junta por consentimento legal e pela comunidade de interesses.”¹³²

A filosofia dos interesses de Cícero pode ser entendida do seguinte modo: o que mantém e forma a *polis* seria a união dos interesses de seus componentes. Interesses sempre são individuais, porém, quando em comum o suficiente uns com os outros, acabariam por formar um vínculo forte o suficiente para possibilitar uma união política forte e estável – a *polis*. Pode-se perceber aí elementos precursores do contratualismo do século XVII. Em ambos os casos, pois, o que se sugere que seja essencial à sociedade política é a *vontade* de seus constituintes em permanecer unidos a ela (“*consentimento legal*”) – e que essa *vontade* seria fundamentalmente integrada pelos interesses dos constituintes em se manterem ligados à *polis*.

Em claro contraste com a filosofia de Cícero, reside a de Santo Agostinho. Para Agostinho, não é, de forma alguma, o mero *interesse* dos constituintes que formaria e manteria a *polis*, mas o que chama de *amor*. Como coloca o próprio Agostinho, evidenciando o contraste entre a filosofia de Cícero e a sua:

“Se descartamos a definição [de Cícero] de um povo e, tomando por premissa outra, dissermos que um povo é um conjunto de seres humanos racionais unidos por um acordo comum quanto aos objetos de seu amor, então, a fim de descobrir o caráter de qualquer povo, temos apenas de observar o que ele ama. De acordo com essa nossa

¹³² CÍCERO. *Republic*, in **The republic and the laws**. Oxford: Oxford University Press, 1998, p 19. Na tradução constante da obra citada: “*A republic is the property of the public. But a public is not every kind of human gathering, congregating in any manner, but a numerous gathering brought together by legal consent and community of interest*”.

definição, o povo romano é um povo e seu bem-estar é sem dúvida alguma uma comunidade ou república.”¹³³

Esse *amor* corresponde a uma percepção de *identidade* nas coisas da *polis*. O constituinte deseja formar e pertencer a uma *polis* não em função do que esta projeta ou garante para si, mas sim em razão do que a *polis* tem que seja passível e digno de ser amado pelo constituinte¹³⁴. Isso abarca uma dimensão social e outra política: quer dizer, o cidadão, ou constituinte, pode definir o seu amor pela *polis* em função de aspectos não-políticos, como a beleza de seus campos, os trejeitos do povo, os costumes, etc. Para os fins aqui pretendidos, mais relevantes são os aspectos *políticos*: ama-se (por exemplo) a democracia, a *ágora*, a liberdade de expressão, a monarquia, os pais fundadores, etc. Há várias possibilidades.

¹³³ AGOSTINHO. **City of god**. p. 527. Na tradução constante da obra citada: “If we discard [Cicero’s] definition of a people, and, assuming another, say that a people is an assemblage of reasonable beings bound together by a common agreement as to the objects of their love, then, in order to discover the character of any people, we have only to observe what they love. . . . According to this definition of ours, the Roman people is a people, and its weal is without doubt a commonwealth or republic”.

¹³⁴ Um exemplo anedótico, mas também de cunho social bastante abrangente, reside na canção *The house I live in, that’s what America is to me* de Neil Diamond. Diz a canção (que não será traduzida por razões de reserva poética): “What is America to me/ A name, a map, or a flag I see/ A certain word, democracy/ What is America to me/ The house I live in/ A plot of earth, the street/ The grocer and the butcher/ Or the people that I meet/ The children in the playground/ The faces that I see/ All races and religions/ That’s America to me/ The place I work in/ The worker by my side/ The little town the city/ Where my people lived and died/ The howdy and the handshake/ The air a feeling free/ And the right to speak your mind out /That’s America to me/ The things I see about me/ The big things and the small/ That little corner newsstand/ Or the house a mile tall/ The wedding and the churchyard/ The laughter and the tears/ The dream that’s been a growing/ For more than two hundred years/ The town I live in/ The street, the house, the room/ The pavement of the city/ Or a garden all in bloom/ The church the school the clubhouse/ The millions lights I see/ Especially the people/ That’s America to me”. A América, ou os Estados Unidos, não é/são o fornecimento de *food stamps*, ou os serviços sociais, como saúde e educação. A América sequer é o fornecimento de serviços básicos do governo, como de policiamento. Não: para o *eu lírico*, a América é as coisas que ele ama e que ele vê e viu, durante toda a sua existência como membro daquela sociedade política. Não as imensas burocracias, um onipresente governo federal e as poderosas forças armadas, mas o “alô” e o “aperto de mão” do dia-a-dia, a igreja e o clube, o riso e as lágrimas das pessoas. Por outro lado, as referências ao aspecto *político* do *ser Americano* também não dizem respeito a qualquer coisa que poderia se chamar de *interesse* do *eu lírico*, mas sim de seu afeto, ou amor: a democracia, a liberdade, a diversidade racial e religiosa – enfim, características passíveis de *amor*, mas não de *interesse*.

Os detratores (*knockers*) da modernidade com grande frequência acusam-na de ter deturpado valores muito caros, os quais seria um dever defender¹³⁵, isto é, de negar valores considerados – pelos *knockers* – como fundamentais, e dignos de defesa. No entanto, se há um nível político no qual a participação dos constituintes, isto é, dos cidadãos, em defesa de uma sociedade política que não se pode considerar outra coisa que não *moderna* – isto é, do *self* moderno em defesa de uma sociedade política construída de forma *moderna*, e compreendia também de forma *moderna*, e, se a premissa agostiniana encontra-se acertada, é de se perguntar onde é que se encontram os valores dignos de amor, na sociedade moderna – e se esses não são caros e dignos de defesa também. Isto é: não teria, a modernidade, valores ocultos, escondidos, sobre os quais, inadvertidamente, põem os pés, os seus defensores?

Parte do corpo teórico de Taylor advoga, precisamente, que a modernidade tem fontes morais ocultas¹³⁶. Isso quer dizer que os detratores – *knockers* – da modernidade estariam enganados ao negar a existência dessas fontes, ou ao dizer que o projeto da modernidade seria contraditório em relação a essas mesmas fontes. Ora, vimos que a modernidade está em sincronia com um *self* – o *self* moderno, o *self* da autenticidade. Então, também em nível individual, deve ser possível encontrar *fontes morais* ocultas e escondidas – as quais, podemos supor, correspondem a *virtudes modernas*. Novamente, focaremos no aspecto político da questão – razão pela qual chamamo-las de *virtudes republicanas*.

Mas o que seriam essas virtudes? Comumente, no imaginário social moderno, no que se pensa ao se tratar de virtudes republicanas é na dureza e na severidade da república de Esparta, ou nos excessos e nos crimes empreendidos em nome da virtude quando do período revolucionário francês, no século XVIII. No entanto, mesmo nesses casos, em que pesem as faltas, há

¹³⁵ Como o já referido Alasdair MacIntyre, em seu *After Virtue*, dentre outros.

¹³⁶ TAYLOR, Charles. **Ethics of authenticity**. p. 23.

uma valoração forte efetuada em relação a alguns bens. Esses bens são os bens republicanos.

O que poderíamos chamar de *bens republicanos*, nesse sentido, consiste nos bens políticos existentes em certas *valorações fortes* tipicamente modernas. Isto é: são bens, dos quais decorrem virtudes, que encontram baluartes em parte do imaginário social moderno do *self* autêntico. São os princípios, as premissas de *amor* desse *self* à sociedade política, em termos Agostinianos, que originam *valorações fortes* de certos bens políticos.

Não devemos procurar essas *valorações fortes*, portanto, senão nos bens políticos caros ao *self* autêntico. Sabemos que Taylor não nega a existência de fontes morais no *self* moderno; apenas postula que estão ocultas, protegidas por uma camada de não-afirmação. Mas elas podem ser descobertas: basta procurar os bens políticos, dos quais se originam virtudes políticas, que encontram correspondentes nas *valorações fortes* do *self* autêntico moderno.

Podem ser verificados exemplos dessas virtudes na Declaração da Virgínia¹³⁷ e também na declaração de independência norte-americana. Mais precisamente: “*Nós tomamos estas verdades por auto-evidentes, que todos os homens foram criados iguais, e dotados por seu criador de certos direitos inalienáveis, e que, dentre esses, encontram-se a vida, a liberdade e a busca da felicidade*”¹³⁸. Deve-se ainda mencionar o lema das revoluções liberais, liberdade, igualdade e fraternidade.

Esses bens – a liberdade, a igualdade e a fraternidade – são espelhamentos de um *self* autêntico. O *self* autêntico, de um lado, não admite

¹³⁷ Em sua seção primeira: “*That all men are by nature equally free and independent and have certain inherent rights, of which, when they enter into a state of society, they cannot, by any compact, deprive or divest their posterity; namely, the enjoyment of life and liberty, with the means of acquiring and possessing property, and pursuing and obtaining happiness and safety*”.

¹³⁸ No original, em inglês: “*We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness*”. Do sítio do Arquivo Nacional dos Estados Unidos da América: http://www.archives.gov/exhibits/charters/declaration_transcript.html.

desigualdade de consideração ou de respeito – um reflexo de sua ojeriza pela afirmação de “modos mais elevados de vida”, pela afirmação da vida cotidiana. Da mesma forma, o *self* moderno busca expressar-se de forma *autêntica* – o que é uma valoração forte decorrente do bem da *liberdade* – buscando a felicidade nessa forma autêntica de se expressar.

Esses bens republicanos, contudo, exigem a manifestação de algumas virtudes a fim de serem defendidos, e não só perante as críticas dos *knockers* da modernidade, como também de excessos decorrentes de seu mau uso¹³⁹. O *self* autêntico pode ser autodestrutivo, caso oriente o seu exercício de sua expressividade autêntica em sentido contrário à origem das valorações fortes que lhes são caras. Além disso, a própria sociedade política moderna – o Estado Liberal “neutro” – também pode trair as virtudes que lhe são caras, por ignorar as valorações fortes que lhes dão origem.

Partindo-se da evolução do imaginário social do *self* moderno, tem-se, primeiramente, que, nas sociedades anglo-saxãs, a idéia moderna de igualdade de direitos enraizou-se de tal forma no imaginário social que desalojou as visões antigas de ordem, desde então associadas, no imaginário social, ao continente europeu, como a hierarquização e a posição social determinada desde o nascimento. Mais tarde, esse imaginário social se tornaria característico da modernidade como um todo.

A idéia moderna de ordem refere-se a um imaginário social que apresenta a sociedade de forma horizontal, isto é, repleta de diferentes “esferas” (a “esfera pública”, a economia, etc.), e de acesso direto. O imaginário social pré-moderno, em contraste, era fortemente hierárquico: o acesso das pessoas

¹³⁹ Parte significativa da “modernidade líquida” de que fala Zygmunt Bauman é decorrente da ignorância ou do destrato dessas fontes morais. A “liquidez” de vários tipos de relações humanas – por exemplo, as relações de trabalho – tem sua origem na busca de expressividade autêntica do *self*, porém mal orientada. A volatilidade dessas relações permite que o *self* possa ter acesso a um maior número de formas de expressividade, seja no trabalho, seja no amor, seja no consumo. Não deixa de pagar um alto preço por elas, no entanto: ao invés de direcioná-las ao *bem* pretendido – a busca da felicidade – elas se tornam um fetiche, uma coisa a ser valorizada por si mesma – a possibilidade de troca, a facilidade de expressão autêntica, deixa de ser um meio para se tornar um fim.

ao sistema se dava por meio de diversos intermediários, e essas posições eram prévias à pessoa e tampouco eram passíveis de ser criadas por meio de ação comum: a ordem era ontologicamente estável. A história dos últimos três séculos pode ser percebida, em parte, como um processo de substituição de um imaginário social por outro.

Taylor menciona o caso da Grã-Bretanha, em especial da Inglaterra, como exemplar¹⁴⁰. De acordo com Taylor, o país gradualmente instituiu esferas diferenciadas e modernas, dando-lhes ênfase, como a economia e a esfera pública, ao mesmo tempo em que manteve estruturas típicas da ordem antiga, como a monarquia e as instituições nobiliárquicas (títulos, a Câmara dos Lordes), gradualmente adaptando-lhes à coexistência com as instituições e ordens típicas do imaginário social moderno. O modo horizontal de sociedade pôde, assim, conviver com as estruturas verticais.

Essa síntese incluía a convivência entre as esferas pública, econômica e a presença de uma crescente possibilidade de acesso direto (pela idéia de nacionalidade, como bretão ou inglês). No entanto, a isso se adiciona um quarto elemento, referente ao ideal de civilização, que já estava se desenvolver no mundo europeu ocidental.

De fato, no período, já se percebia, no imaginário social moderno, a distinção entre um modo de vida considerado *civilizado*, por moderno, e outro *selvagem* ou *primitivo*, referente ao imaginário social pré-moderno. A indistinção ou não diferenciação entre as três esferas referidas era característica dessa percepção; porém, mais do que isso, contemplava-se, no imaginário social moderno, então, uma dimensão disciplinar da sociedade: nas palavras de Taylor, “*ser civilizado significava ter-se internalizado uma disciplina exigente, autocontrole, altos padrões de comportamento governados pela ética, etiqueta e outras convenções sociais necessárias*”¹⁴¹.

¹⁴⁰ TAYLOR, Charles. **A secular age**. ps. 393-394.

¹⁴¹ Ibidem. p. 394.

Era a manifestação, no imaginário social, da noção do que são virtudes republicanas. Em contraste com o imaginário social pré-moderno, uma sociedade dita civilizada – ou dotada de virtudes republicanas - era considerada como sendo aquela na qual não apenas vigorasse o Estado de Direito – parte fundamental de um Estado liberal “neutro” moderno - como uma certa disciplina de parte dos cidadãos; uma certa moderação nos assuntos públicos e uma certa disciplina na vida privada.

Entretanto, já não se vive mais em uma *sociedade disciplinar*, na qual o exercício e o cultivo dessas virtudes seriam impostos a todos. A sociedade moderna, onde se situa o Estado liberal “neutro”, é uma sociedade secular e de *pressões cruzadas*: não apenas é vedado ao poder público afirmar um estilo de vida como melhor ou superior a outros, como também o *self* moderno se vê diante de inúmeras opções de estilos de vida diferentes, sendo que os termos da escolha que fará devem ser dados apenas por ele mesmo e por mais ninguém. O exercício das virtudes republicanas é apenas uma dessas escolhas possíveis. O *self* expressivo autêntico, assim, pode criar um problema para o exercício das virtudes republicanas, no Estado liberal “neutro”. O *self* expressivo autêntico não tem qualquer obrigação de escolher exercê-las.

Contudo, como Taylor coloca¹⁴², um mínimo de virtudes cívicas – virtudes republicanas – é necessário para que uma sociedade livre, própria de um Estado liberal “neutro”, sobreviva e floresça. Nos períodos pré-modernos, pré-*self* autêntico e expressivista, a força dos costumes e da religião inseriam a obrigação de virtude cívica no imaginário social de forma sutil, porém irresistível. Numa era secular, autêntica, expressivista e instrumental, por outro lado, tanto os costumes como a religião perderam grande parte da capacidade de influenciar o *self*. Este faz as próprias escolhas, e seu poder de fazê-las é considerado, ele próprio, integrante indelével do imaginário social. Por isso, perguntamos: poderia existir algum meio de tornar a escolha pela virtude republicana importante para o *self* autêntico?

¹⁴² TAYLOR, Charles. **Philosophical arguments**. ps. 171-175.

4.4. Um comunitarismo liberal?

E aqui chegamos ao ponto final do presente trabalho. Aqui, trataremos da criação da filosofia de Taylor – um republicanismo modulador do Estado liberal “neutro” e do *self* autêntico e expressivista, protetor do que estes têm de melhor, isto é, suas valorações fortes e os bens políticos que lhes são caros. Taylor advoga o que se pode chamar de um “liberalismo autoconsciente”, na expressão de Nicolacopoulos¹⁴³, isto é, um liberalismo ciente de sua especificidade cultural e temporal, bem como de suas ligações com determinadas idéias de bem. O argumento central é o de que as virtudes republicanas são uma condição para a manutenção de uma sociedade livre¹⁴⁴, e são um bem político, frutos de uma *valoração forte* do *self* autêntico expressivista que é próprio do Estado liberal “neutro”. Todas as idéias e todos os conceitos trabalhados até agora convergem para esse ponto. Como Taylor coloca:

“Podemos, portanto, dizer que a solidariedade republicana está na base da liberdade, por ser ela que proporciona a motivação para a disciplina auto-imposta; ou então que ela é essencial a um regime livre, porque é pedido a seus membros que façam coisas que meros súditos evitam.”¹⁴⁵

Nomeadamente, o patriotismo é a primeira das virtudes republicanas de que depende a manutenção de uma sociedade livre. Tratando-se de uma construção frágil, esta só pode ser preservada mediante uma clara disposição dos cidadãos de agir em sua defesa; a motivação para tomar um conjunto de

¹⁴³ NICOLACOPOULOS, Toulia. **The radical critique of liberalism**: in memory of a vision. p. 47.

¹⁴⁴ TAYLOR, Charles. **Philosophical arguments**. ps. 171-172.

¹⁴⁵ TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. p. 209.

atitudes destinadas a preservar a sociedade livre. Esta disposição é o que chamamos de *patriotismo*.

Contudo, uma postura liberal poderia facilmente caracterizar a virtude republicana advogada – o patriotismo – como necessária, porém dotada de caráter apenas instrumental. Isto é: seria de fato bom para a sociedade política que os cidadãos a manifestassem. No entanto, diante da vedação de preferência oficial de um estilo de vida em detrimento de outros, não seria razoável argumentar em favor dessa virtude republicana apenas porque seria, esta, útil para a sociedade política. O homem não é, pois, poderia se alegar, um instrumento da sociedade política. Por conseguinte, a preferência pelo republicanismo resultaria na negação das liberdades caras ao liberalismo. Como o próprio Taylor admite, em relação a uma instância do patriotismo, o “autogoverno participativo”:

“Os liberais procedimentais tendem a negligenciá-lo, tratando o autogoverno como mero instrumento do regime de direito e de igualdade. Com efeito, tratá-lo como o trata a tradição republicana, que o vê como essencial a uma vida de dignidade, como sendo em si o bem político mais elevado, nos faria ultrapassar as fronteiras do liberalismo procedimental. Uma sociedade organizada ao redor dessa proposição partilharia e endossaria, qua sociedade, ao menos essa noção da boa vida. Trata-se de um claro e nítido ponto de conflito entre liberais procedimentais e republicanos. Pensadores como Hannah Arendt e Robert Bellah têm sem dúvida um ideal político incompatível que esse liberalismo não pode incorporar.”¹⁴⁶

A objeção é a de que o patriotismo representaria um problema insolúvel para o Estado liberal “neutro”. Mesmo que a teoria liberal admitisse que o patriotismo é algo benéfico a uma sociedade livre, ainda assim não seria possível defendê-lo ou promovê-lo, posto que negaria a *identidade* da sociedade política liberal, no tocante ao seu aspecto não-instrumental e à sua característica de não ser privilegiadora de qualquer estilo de vida em detrimento de outros.

O argumento de Taylor, no entanto, vai além disso. Para Taylor, a virtude republicana que consiste no patriotismo não é apenas um bem

¹⁴⁶ TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. p. 216.

instrumental, isto é, um meio, mas um fim e um bem em si mesma. O patriotismo, pois, é parte da defesa do processo de construção da *identidade* desse mesmo *self* autêntico expressivista que floresce na sociedade livre, no seio do Estado liberal “neutro”. O próprio entendimento do *self* acerca de si mesmo – a sua *interioridade* – depende da relação dialógica gerada no contato com outros *selves*, dentro de uma sociedade política.

Ademais, sociologicamente, não se verifica, contrariamente ao que sugere a tese liberal, que, de qualquer modo, a objeção liberal esteja correta. Em diversas circunstâncias se percebe que o patriotismo ainda importa; e que é parte integrante da identidade de muitas pessoas em se tratando de sua conexão com determinada sociedade política. Pode-se verificá-lo diante da consternação e indignação populares nas histórias recentes de muitas sociedades livres, face a escândalos públicos e políticos. Nesses casos, o público vê a identidade de sua sociedade política ser maculada por más ações de certos agentes públicos e políticos, aos quais o povo deu importância. As pessoas não fazem isso por acreditarem ser seu auto-interesse maior fazê-lo: o fazem por e para afirmarem identidade enquanto membros daquela sociedade política, e em prol desta, às vezes até mesmo em prejuízo de seu interesse particular e racional. A motivação das pessoas não pode ser reduzida ao mero cálculo utilitário. O atomismo falha, aqui.

Além disso, as próprias instituições livres dos Estados liberais “neutros” não são moralmente inertes ou irrelevantes. Na verdade, muito do que as argumentações liberais em prol da existência dessas instituições têm de convincente se deve ao aspecto moral intrínseco a essas instituições: elas devem ser celebradas como “*realizadoras de uma liberdade significativa*”, e que “*salvaguarda a dignidade dos cidadãos*”¹⁴⁷. As instituições caras ao liberalismo procedimental têm um caráter moral bastante forte; são bens políticos. Por isso, são dignas de valorações fortes, que as pessoas de fato fazem.

¹⁴⁷ TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. p. 216.

As instituições da sociedade livre são um bem político, e um bem político necessário à república. Entretanto, não é por serem um bem que, para Taylor, os cidadãos as defendem: é por serem identificadas pelo *self* como relacionadas às suas *valorações fortes*. Esses bens políticos estão espelhados na identidade do *self*, o qual consegue perceber isso. Assim, é afastada a objeção liberal de que, ao se considerar publicamente determinada conduta – o *patriotismo* – como desejável, estaria sendo violada a neutralidade do Estado em relação a estilos de vida. Inexiste, aqui, a sugestão de que o patriotismo é parte essencial de uma vida ideal, ou de uma “boa vida”. O patriotismo é importante para a república por ser necessário para a sua manutenção, e, para o *self*, por ser a ponte que mantém a relação entre os bens políticos da república e a sua *identidade*. O Estado pode ser neutro em relação a estilos de vida, mas não necessariamente no que toca à disposição, à virtude republicana do patriotismo¹⁴⁸.

O patriotismo envolve um sentimento de estar envolvido em um conjunto de propósitos, ideais e valores comuns. Um patriota, no Brasil, seria alguém que se sentisse vinculado aos seus compatriotas por um sentimento de defesa de bens políticos e valorações fortes comuns do povo brasileiro; seriam, estes, elementos integrantes de sua *identidade* enquanto *self*. Essa pessoa levaria esses sentimentos em comum para os processos deliberativos de que, na política prática, tomasse parte. Considerando que existe uma conexão entre a disposição patriótica e o senso de identidade, teríamos, como coloca Taylor, que, em uma sociedade política na qual houvesse uma forte percepção dessa conexão entre a identidade do *self* e a identidade da sociedade política:

“O modelo procedimental não se adequará a essas sociedades porque elas não podem declarar neutralidade entre todas as definições possíveis da vida virtuosa. Uma sociedade como Quebec não pode deixar de se dedicar à defesa e à promoção da língua e da cultura francesas, mesmo que isso envolva alguma restrição às liberdades individuais. Ela não pode fazer da orientação cultural-linguística uma questão de indiferença. Um governo capaz de ignorar esse requisito ou não estaria refletindo a vontade da maioria ou mostraria uma sociedade

¹⁴⁸ TAYLOR, Charles. **Philosophical arguments**. ps. 181-182.

a tal ponto desmoralizada que estaria próxima da dissolução. Seja como for, as perspectivas da democracia liberal não seriam boas.¹⁴⁹

Mas, até aqui, tratamos da importância da virtude republicana do patriotismo para a sociedade livre. Resta ainda saber se o patriotismo pode ser defendido por uma república sem que ela caia na negação de suas liberdades fundamentais, ou, pior, em uma espécie de fascismo pós-moderno.

Primeiramente, tem-se que o Estado moderno não é, de modo algum, percebido como fundamentado em algo transcendental, em alguma justificativa transcendental ou cosmológica¹⁵⁰. Por isso, não há razão segundo a qual haveria algum dever de obediência irrecusável de parte dos cidadãos. Legitimidade não é um mandamento divino.

Segundo, há uma diferença entre nacionalismo e patriotismo operando aqui. Pelo nacionalismo, é a identidade pré-política que fundamenta o amor pela pátria; e o Estado é emanção dessa identidade. No patriotismo, por outro lado, opera uma identificação política: ama-se a pátria pela identidade política que esta assumiu, por exemplo, a de um Estado liberal, fundado por um determinado povo. Taylor dirá que é esta a forma que assumiram as revoluções francesa e americana¹⁵¹. Ao negar sua identidade liberal, o Estado trairia e revogaria sua identificação com o *self* autêntico e expressivista. O patriota não ama o Estado por ser Estado, mas porque verifica uma conexão identitária entre o *self* e o Estado.

Terceiro, porque o fundamento do patriotismo para as sociedades livres é, precisamente, a defesa dos bens políticos que lhes são caros. Isto é, a defesa das liberdades que permitem ao *self* moderno ser autêntico e expressivista. Portanto, a defesa do patriotismo seria algo contraditória se partisse da negação dessas mesmas liberdades no que elas têm de essencial. A sociedade livre

¹⁴⁹ TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. p. 220.

¹⁵⁰ TAYLOR, Charles. **Dilemmas and connections**. p. 87.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 91.

trabalhar com uma linguagem de *direitos*, que representam um certo número de imunidades e de liberdades que não pode ser infringido; o primado dos direitos pode ser dito como sendo uma parte integrante da identidade de uma sociedade política livre. No caso mencionado por Taylor, relativo a Quebec, temos que, muito embora algumas liberdades individuais tivessem sido restringidas, a possibilidade de autenticidade e de expressividade não o foi – precisamente porque a sociedade política *quebecois* buscava proteger o esquema institucional que assegurava a identidade do *self* para o qual essa possibilidade de autenticidade e de expressividade é cara.

Quarto, conflitos relativos à relação de grupos minoritários e grupos majoritários, ou a identificação de certos grupos com o que é considerado como sendo a identidade da sociedade política podem ser endereçados por meio de políticas de reconhecimento. Importante ressaltar, contudo, que, para Taylor, isso é algo a ser trabalhado caso a caso, e para o que não existem soluções fáceis ou simples¹⁵².

Esse liberalismo, ciente de sua ligação a um determinado tipo de *self*, não deve temer afirmar e de defender bens políticos caros a esse *self*, pois tem com ele uma relação de dependência mútua. O *self*, por sua vez, por mais autêntico e expressivo que seja, sempre terá sua identidade dialogicamente formada em uma sociedade política. É pelos bens políticos que possibilitaram sua autenticidade expressiva que deve restar orientado para a defesa dessa sociedade política e para a participação nela.

¹⁵² TAYLOR, Charles. **Diemmas and connections**. ps. 144-145.

CONCLUSÃO

O que se pretendeu mostrar, na presente dissertação, foi que o Estado liberal “neutro”, próprio da sociedade moderna, não é absolutamente neutro em relação a todos os valores relevantes para a sociedade política. Que há uma disposição, que é uma virtude republicana, qual seja, o patriotismo, em relação à qual esse Estado não necessita adotar uma postura absolutamente neutra. A virtude republicana do patriotismo é relevante.

Buscou-se mostrá-lo sequencialmente: no capítulo primeiro, explicitamos e explicamos o método de Charles Taylor, com a sua devida bibliografia, que servem de fundamento para o presente trabalho. No capítulo segundo, tratamos das características principais do *self* moderno, em relação ao tema trabalhado. No capítulo terceiro, mencionamos as críticas de Charles Taylor às falhas das teorias liberais ou procedimentalistas acerca da natureza do Estado liberal “neutro” e sua relação com o *self* moderno. E, por fim, no capítulo quarto, apresentamos nosso argumento: de como o *self* moderno encarna ou assume um ideal de *autenticidade* e de quais reflexos tal condição produz nas relações desse *self* com o Estado liberal “neutro”, sugerindo a virtude republicana do patriotismo como meio de resolução do conflito, novamente, com base na filosofia de Charles Taylor.

O argumento defendido no presente trabalho foi o de que, tanto do ponto de vista dos cidadãos dotados de tal disposição como do próprio Estado, a virtude republicana do patriotismo é importante. Que há uma conexão entre a identidade desse Estado como “liberal” e “neutro”, enquanto entidade inserida e criada por uma sociedade para a qual essas características são caras. O Estado é “liberal” e é “neutro” porque a sociedade política na qual estão situados valoriza essas características. Por outro lado, o *self* moderno, expressivista e autêntico, requer que o Estado assim seja, a fim de poder exercer a sua expressividade e a sua autenticidade de forma desimpedida.

Um Estado – liberal e neutro – é reflexo das características do *self* que o sustenta e que lhe dá apoio, o *self* autêntico e expressivista. No entanto, esse mesmo *self*, caso permaneça cego para as fontes morais que são caras para a sua própria *identidade*, pode acabar por miná-las. Esse *self* não pode prescindir de conhecer quais são as suas fontes morais, a fim de não agir contrariamente a elas.

A Era da Autenticidade trouxe grande liberdade para o *self*. Nela, pôde, o *self*, pela primeira vez, agir com total expressividade: a escolha dos estilos de vida é livre, e cabe ao próprio *self* internalizar as suas fontes morais. Ninguém está obrigado a seguir os mandamentos de religião e de costume: cada *self* é senhor de si, e essas tradicionais fontes morais só adquirirão autoridade, para o *self*, após terem passado, de acordo com a vontade do *self*, por um processo pessoal de internalização. Inexiste qualquer obrigação ou mesmo expectativa, de parte da sociedade, de que o *self* vá fazê-lo, no entanto. O *self* pode ignorar todas as fontes morais tradicionais, e pretender viver sem nenhuma, ou somente com aquelas de sua própria criação.

Contudo, a possibilidade de que o *self* autêntico e expressivista o seja – isto é, a liberdade existente para o *self* de que possa ser autêntico e expressivista – não é senão dependente de um conjunto de fatores sociais, culturais e históricos. O Estado liberal “neutro” é reflexo desse conjunto, e existe como sustentáculo e pilar institucional para que o *self* autêntico e expressivista exerça essas características. Esse Estado liberal “neutro” pode não existir fora desse conjunto numeroso de elementos, mas também o *self* autêntico e expressivista se veria gravemente prejudicado no exercício de sua autenticidade e de sua expressividade caso esse Estado liberal “neutro” que o sustenta deixasse de sê-lo.

É nisso que a virtude republicana do patriotismo se apresenta. Ela evidencia, em nível de atitudes pessoais, a conexão existente entre um tipo de *self* – autêntico e expressivista – e um tipo de Estado, o liberal e “neutro”. O *self* autêntico e expressivista deve manifestar essa disposição, essa virtude

republicana que convenciamos chamar de patriotismo porque é por meio dela que irá salvaguardar, dentro das escolhas livres que fizer, enquanto *self* autêntico e expressivista, a identidade correlacionada própria do Estado liberal “neutro” em que vive e o qual permite que exerça sua autenticidade e expressividade.

Da mesma forma, também o Estado liberal “neutro” não se portará de forma antitética ao exercício da autenticidade e da expressividade, pelo *self*. A *identidade* desse mesmo Estado é dada pelo respeito e pela consideração das liberdades que permitem e potencializam a possibilidade de expressividade e de autenticidade. O patriotismo do *self* moderno, autêntico e expressivista, não é um patriotismo espartano, mas antes a identificação com e a defesa de um Estado que lhe garante a vida, a liberdade e a busca da felicidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBEY, Ruth (org.). **Charles Taylor: contemporary philosophy in focus.** Cambridge University Press: Cambridge, 2004.

ABBEY, Ruth. **Charles Taylor: philosophy now series.** Princeton University Press: Princeton, 2001.

ARISTÓTELES. **The basic works of Aristotle.** The Modern Library: New York, 2001.

AQUINAS, Thomas, **On kingship to the king of cyprus.** Pontifical Institute of Medieval Studies: Toronto. 1949.

BALLESTEROS. **Ecologismo personalista: cuidar la naturaleza, cuidar al hombre.** Madrid: Tecnos, 1995.

BALLESTEROS, Jesus. **Postmodernidad: decadencia o resistencia.** Tecnos: Madrid, 1989.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida.** Zahar: Rio de Janeiro, 2000.

BERLIN, Isaiah. **Four essays on liberty.** Oxford University Press: New York, 1990.

BLOOM, Alan. **The closing of the American mind.** Simon & Schuster Paperbacks: New York, 1997.

DWORKIN, Ronald. **Taking rights seriously.** Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1978.

FRANCO, Paul. *Michael Oakeshott as a Liberal Theorist? in **Political Theory: Sage Publications Inc**, vol. 18, n. 3 (Aug., 1990), ps. 411-436. Também disponível em: <http://www.jstor.org/pss/191595>.*

GALBRAITH, John Kenneth. **The affluent society.** Houghton Mifflin Company: New York, 1998.

HAYEK, Friedrich. **The constitution of liberty.** Oxford University Press: Oxford, 1960.

HAYEK, Friedrich. **Law, Legislation and Liberty** (3 vols.). University of Chicago Press: Chicago e London, 1971, 1976, 1983.

KIRK, Russell. **Rights and duties: reflections on our conservative constitution.** Spence Publishing Company: Dallas, 1997.

KIRK, Russell. **The politics of prudence.** ISI Books: Wilmington, DE, 1993.

KIRK, Russell. **The Roots of the American Order**. ISI Books: Wilmington, DE, EUA, terceira edição, 2008

KIRK, Russell. **The assault on religion**: commentaries on the decline of religious liberty. University Press of America: Lanham, MD, 1986.

MACINTYRE, Alasdair. **After virtue**. University of Notre Dame Press: Notre Dame, terceira edição, 2007.

MACINTYRE, Alasdair. **Whose justice? Which rationality**. University of Notre Dame: Notre Dame, 1988.

MANENT, Pierre. **An intellectual history of liberalism**. Princeton University Press: Princeton, 2005.

MANENT, Pierre. **A cidade do homem**. Editora Instituto Piaget: Lisboa, 1994.

MARITAIN, Jacques. **Man and the state**. University of Chicago Press: Chicago, 1951.

MISES, Ludwig Von. **Human action**: the scholar's edition. Ludwig Von Mises Institute: Auburn, AL, 1998.

NEUHAUS, Richard John. **The naked public square**. William B. Eerdmans Publishing Company: Grand Rapids, Michigan, 1984.

NICOLACOPOULOS, Toula. **The radical critique of liberalism**: in memory of a vision. Re- press: Victoria, 2008.

OAKESHOTT, Michael. **Rationalism in politics and other essays**. Liberty Fund: Indianapolis, 1991.

OAKESHOTT, Michael. **On human conduct**. Oxford University Press: New York, 1975.

PANICHAS, George A. (org.). **The essential Russell Kirk**: selected essays. ISI Books: Wilmington, DE, 2007.

RAWLS, John. **A theory of justice**. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1999.

RAWLS, John. **Liberalismo político**. Editora Ática: São Paulo, 2000.

SMITH, Nicholas H.. **Charles Taylor**: meaning, morals and modernity. Polity Press: Cambridge, 2002.

TAYLOR, Charles. **A Catholic modernity?**. Oxford University Press: New York, 1999.

TAYLOR, Charles. **A secular age**. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 2007.

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

TAYLOR, Charles. **As fontes do Self**: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2005.

TAYLOR, Charles. **Dilemmas and connections**: selected essays. Harvard: Harvard University Press, 2011.

TAYLOR, Charles. **Hegel**. Cambridge University Press: Cambridge, 1975.

TAYLOR, Charles. **Hegel and modern society**. Cambridge University Press: Cambridge, 1998.

TAYLOR, Charles. **Modern social imaginaries**. Duke University Press: Durham e London, 2004.

TAYLOR, Charles. **Multiculturalism**. Ney Jersey. Princeton University Press, 1994.

TAYLOR, Charles. **Philosophical arguments**. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1995.

TAYLOR, Charles. **Sources of the self**: the making of the modern identity. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1989.

TAYLOR, Charles. **The Ethics of Authenticity**. Cambridge. Harvard University Press, 2000.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **Democracy in America**. The University of Chicago Press: Chicago, 2000. Translated by Harvey Mansfield and Delba Winthrop.

TÖNNIES, Ferdinand. **Community and society**. Dover Publications: Mineola, NY, 2002.

TOURAINÉ, Alain. **Crítica da Modernidade**. Editora Vozes: Petrópolis, sétima edição, 2002.

TOURAINÉ, Alain. **Um novo paradigma**: para compreender o mundo hoje. Editora Instituto Piaget: São Paulo, 2005.

VOEGELIN, Eric. **A nova ciência da política**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1982.

WALZER, Michael. **Spheres of justice**: a defense of pluralism and equality. Basic Books: EUA, 1983.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**. Editora Universidade de Brasília: Brasília, 2000.