

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

ROGERIO FOSCHIERA

AUTENTICIDADE E EDUCAÇÃO EM CHARLES TAYLOR

São Leopoldo

2008

ROGERIO FOSCHIERA

AUTENTICIDADE E EDUCAÇÃO EM CHARLES TAYLOR

Tese de Doutorado
Para obtenção de grau de Doutor
Em Teologia
Escola superior de Teologia
Instituto Ecumênico de Pós-Graduação
Área: Religião e Educação

Orientador: Prof. Dr. Alceu Ravanello Ferraro

São Leopoldo

2008

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F747e Foschiera, Rogerio
Autenticidade e educação em Charles Taylor / Rogerio
Foschiera ; orientador Alceu Ravello Ferraro. – São
Leopoldo : EST/IEPG, 2008.
277 f.

Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia.
Instituto Ecumênico de Pós-Graduação. Doutorado em
Teologia. São Leopoldo, 2008.

1. Taylor, Charles, 1931- . 2. Educação –
Filosofia. 3. Educação – Aspectos morais e éticos. 4.
Hermenêutica. 5. Autenticidade (Filosofia). I. Ferraro, Alceu
Ravello. II. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da Escola Superior de Teologia

(FOLHA DE APROVAÇÃO)

Agradeço ao Deus

que nos criou para sermos autênticos.

Que possamos experimentar,

conhecer,

comunicar,

partilhar

e enriquecer essa dádiva.

Agradeço às pessoas e às instituições que tornaram possível este trabalho:

- Prof. Dr. Charles Taylor pelos belos textos que são a fonte deste trabalho.
- Prof. Dr. Alceu Ravanello Ferraro pela orientação, companheirismo e cobrança.
- Prof. Ir. Blásio Donato Hillebrand pelo auxílio na apropriação da língua inglesa.
- Escola Superior de Teologia por acolher meu projeto e dar todas as condições para que acontecesse.
- Rede La Salle por ser o espaço onde exercito educação e autenticidade.

“To be a full human agent, to be a person or a self in the ordinary meaning, is to exist in a space defined by distinctions of worth. A self is a being for whom certain questions of categorical value have arisen, and received at least partial answers.”

“The interpretation aims to bring to light an underlying coherence or sense.”

“What expression manifests can only be manifested in expression.”

“The background that makes sense of any given act is thus wide and deep. It doesn’t include everything in our world, but the relevant sense-giving features can’t be circumscribed; because of this, we can say that sense giving draws on our whole world, that is, our sense of our whole predicament in time and space, among others and in history.”

“When we think of a human being, we do not simply mean a living organism, but a being who can think, feel, decide, be moved, respond, enter into relations with others; and all this implies a language, a related set of ways of experiencing the world, of interpreting his feelings, understanding his relation to others, to the past, the future, the absolute, and so on.”

(CHARLES TAYLOR)

RESUMO

Analisando a perspectiva tayloriana da autenticidade através de uma hermenêutica de suas principais obras para propor o significado de educar na autenticidade a partir de Charles Taylor. Com autenticidade e ontologia moral Taylor apresenta uma antropologia ancorada na moral e na ontologia. A perspectiva da autenticidade supõe uma visão integral de ser humano, uma *paideia* (formação), um olhar que considere os elementos objetivos constitutivos do ser humano e que precisem da ciência objetiva para serem tratados, mas inseridos numa visão mais ampla e que resguarde o fenômeno humano e social numa linguagem rica. Educar na autenticidade é implementar uma nova leitura de si mesmo e uma nova postura na atividade educativa. Quem educa o humano é o humano. Só o humano constrói o humano. Com autenticidade e epistemologia se percebe que a perspectiva da autenticidade não exclui o paradigma científico, mas necessita de outros paradigmas, principalmente do hermenêutico. Com a hermenêutica é possível, sob a ótica tayloriana, salvar os fenômenos humanos e sociais. Os referenciais formativos de pais, professores e cidadãos precisam ser revistos, já que nossa época tende a valorizar e pôr em destaque justamente aquilo que é científico, útil, técnico, objetivo, racional e material, descuidando-se de, ou desvalorizando elementos subjetivos, afetivos, valorativos e transcendentais. Com autenticidade e linguagem evidencio a compreensão de Taylor sobre a natureza da linguagem e o destaque que ele dá à definição de ser humano como “animal portador de *logos*”, bem como o significado e as decorrências da perspectiva expressivista. Em autenticidade e política destaco que a modernidade veio para ficar e com ela algumas instâncias sócio-políticas como a economia de mercado, a esfera pública, a democracia e a liberdade. Questões problemáticas se acentuam, principalmente ligadas ao individualismo e às possibilidades de manipulação. Nisso cresce a demanda pelo reconhecimento e a necessária abertura ao multiculturalismo. Duas políticas: a da igualdade de direitos de todos e a do reconhecimento das diferenças estão integradas na perspectiva tayloriana da autenticidade. Necessariamente, o ser humano, para ser autêntico, estará em constante referência a horizontes de sentido que transcendem o indivíduo, é o que apresento com autenticidade e transcendência. Taylor situa a questão com a tônica do *homo religiosus* (homem religioso), reconfigurando-a a partir da experiência pessoal e numa abertura ao pluralismo.

Palavras-chave: autenticidade, Taylor, educação, hermenêutica.

ABSTRACT

I analyse the Taylor perspective of the authenticity through a hermeneutics of his main works to propose the meaning of educating in the authenticity as of Charles Taylor. With moral authenticity and ontology Taylor presents an anthropology anchored in the morals and in the ontology. The perspective of the authenticity supposes an integral vision of the human being, a *paidéia* (formation), a look that considers the objective elements constituent of the human being and that need the objective science to be treated, but inserted in a more ample vision and that guards the human and social phenomenon in a rich language. To educate in the authenticity is to implement a new reading of oneself and a new posture in the educative activity. He who educates the human is the human. Only the human builds the human. With authenticity and epistemology one perceives that the perspective of the authenticity does not exclude the scientific paradigm, but needs other paradigms, mainly the hermeneutics. With the hermeneutics it is possible, under the Taylor optics, to save the human and social phenomena. The formative references of parents, teachers and citizens must be revised, as our epoch tends to valorize and put stress on what is exactly scientific, useful, technique, objective, rational and material, not taking care of, or devaluating subjective, affective, valuable and transcendental elements. With authenticity and language I evidence Taylor's comprehension about the nature of the language and the emphasis he gives to the definition of the human being as "animal bearer of *logos*", as well as the meaning and the derivations of the expressive perspective. In authenticity and politics I point out that modernity came to stay and with it some social-politic instances as the economy of market, the political sphere, the democracy and liberty. Problematic questions are stressed, mainly linked to the individualism and to the possibilities of manipulation. In this the demand for recognition and the necessary opening to the multiculturalism grow. Two politics: the one of the rights of equality for all and the one of the recognition of the differences are integrated in the Taylor perspective of the authenticity. Necessarily, the human being, to be authentic, will be in constant reference to horizons of a sense that they transcend the individual, is what I present with authenticity and transcendence. Taylor situates the question with the stress of the *homo religious* (religious man), reconfiguring it as of the personal experience and in an opening to the pluralism.

Keywords: authenticity, Taylor, education, hermeneutics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 AUTENTICIDADE E ONTOLOGIA MORAL.....	40
1.1 A Antropologia filosófica como elemento integrador.....	40
1.2 O humano como ontologicamente moral.....	43
1.3 A identidade conectada com o espaço ético.....	46
1.4 Avaliações fortes: condições transcendentais do existir humano.....	49
1.5 Os sentimentos morais como modo de ser ciente afetivamente das coisas.....	53
1.6 As configurações morais como distinções qualitativas.....	58
1.7 O <i>self</i> expressivo ou a vida como narrativa.....	61
1.8 A construção do ideal moral da autenticidade.....	64
1.9 O ser humano autêntico.....	69
2 AUTENTICIDADE E EPISTEMOLOGIA.....	72
2.1 A modernidade e a primazia da razão instrumental.....	72

2.2 A perspectiva de superar a epistemologia.....	81
2.3 Contra a neutralidade e o naturalismo.....	85
2.4 As práticas ou os saberes encarnados.....	95
2.5 Hermenêutica ou interpretação nas ciências humanas.....	99
3 AUTENTICIDADE E LINGUAGEM.....	107
3.1 Natureza e relevância da linguagem.....	108
3.2 O ser humano como “animal que possui <i>logos</i> ”.....	112
3.3 Herder: consciência reflexiva e expressão.....	116
3.4 Decorrências da perspectiva expressivista.....	128
3.5 Possibilidades contemporâneas da linguagem.....	134
4 AUTENTICIDADE E POLÍTICA.....	143
4.1 Hermenêutica tayloriana da modernidade. Uma nova ordem moral.....	142
4.2 Questões problemática da modernidade. A inutilização da hermenêutica.....	155
4.3 Reconhecimento e multiculturalismo: a política da diferença e a política da igualdade.....	164
4.4 Bens irreduzivelmente sociais e autenticidade.....	176
4.5 O imaginário social moderno e a educação para a autenticidade.....	180
5 AUTENTICIDADE E TRANSCENDÊNCIA.....	196
5.1 Horizontes de sentido que transcendem o indivíduo.....	196
5.2 A primazia da experiência religiosa.....	204

5.3 Profissão de fé no pluralismo.....	217
5.4 <i>Homo religiosus</i>.....	229
5.5 Uma nova configuração do sagrado.....	241
5.6 Uma era secular.....	248
CONCLUSÃO.....	253
REFERÊNCIAS.....	275

INTRODUÇÃO

Charles Taylor¹ é um pensador dinâmico, atual, profundo e principalmente complexo. Com um pensamento unitário, sem ser um sistema, Taylor constrói uma argumentação hermenêutica tratando dos temas mais variados e por isso se constituindo num pensador orgânico. Sua personalidade intelectual pode aparecer até elusiva, difícil de etiquetar, pois articula, de forma especial, presente, passado e futuro e integra conhecimentos de diversas áreas numa perspectiva claramente filosófica. Para alguns, Taylor é, de fato, essencialmente um anômalo - por causa de sua origem e formação - estudioso de Hegel; para outros, é um expoente, mais ou menos representativo, da recente escola comunitarista; para outros, ainda, não passa de um agudo crítico do comportamento, um neoaristotélico, um enésimo expoente da *koiné* (corrente) hermenêutica contemporânea, um teórico do multiculturalismo, um defensor do republicanismo (um 'social-democrata toqueviliano', como gostava de se definir ele mesmo), um defensor do nacionalismo quebequense ou, mais simplesmente, por causa de suas múltiplas vertentes, mais um filósofo social católico. Podem-se destacar quatro linhas de sua investigação: a concepção hermenêutica das ciências humanas, unida a uma visão do homem como ser de significados; a linguagem como articulação desses significados; e a filosofia política como âmbito público da identidade significativamente configurada.²

¹ É importante não confundir o filósofo canadense Charles Taylor (1931 -) com o engenheiro americano Frederick Winslow Taylor (1856-1915). Usamos o termo *tayloriano/a* para nos referirmos ao primeiro, enquanto que o termo *taylorista* refere-se normalmente ao segundo. É igualmente importante não confundir o filósofo canadense Charles Taylor com o ex-ditador Charles Taylor que presidiu a Libéria de 1997 a 2003.

² Para maiores informações sobre vida e obra de Charles Taylor, confira: COSTA, Paolo. **Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor**. Milano: Edizioni Unicopoli, 2001. Veja também: LLAMAS, Encarna. **Charles Taylor: una antropología de la identidad**. Barañáin (Navarra), España: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. – EUNSA, 2001. p. 19-25. E ainda: FOSCHIERA, Rogério. **A ética da autenticidade em Charles Taylor**. São Leopoldo, 2003, 143p. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-graduação em Filosofia, UNISINOS, 2003.

Nascido em Montreal (Québec, Canadá) em 1931 de pai anglófono e mãe francófona, Charles Taylor viveu num ambiente profundamente católico. Graduou-se em História na McGill University em Montreal em 1952. Tomou contato com autores que influenciaram muito em sua obra: Hegel, Marx, Tocqueville, Weber e Merleau-Ponty. Depois, transferiu-se para Oxford, onde, em 1955, concluiu sua segunda graduação, agora em filosofia. Sempre em Oxford, Taylor completou depois os estudos de doutorado, cujo fruto principal é o volume de 1964, *The explanation of behaviour*. Conheceu nesses anos Bernard Williams, Elisabeth Anscombe e Isaiah Berlin. Com eles o contato com a obra de Wittgenstein, Aristóteles, Herder e Vico. Berlin, a quem conheceu em 1956 e de quem disse que foi “um professor inspirador e um amigo durante décadas”, teve um papel especial na vida de Taylor. Seu orientador de doutorado lhe despertou o interesse por autores românticos como Herder.

No final dos anos 50, Taylor foi também um expoente da novel *New Left* (Nova Esquerda) inglesa. Mas, em 1961, no final de seu ciclo de estudos doutorais, Taylor, que nunca escondeu o profundo vínculo que o une a sua terra natal, decidiu voltar a Québec, onde não só ensinou na McGill e na Universidade de Montréal, mas participou ativamente na vida política de seu país, contribuindo para o surgimento do *New Democratic Party* (o renovado Partido Social-democrático Canadense), sob cuja bandeira, entre 1962 e 1968, concorreu quatro vezes, sem êxito, a uma cadeira no Parlamento Federal. Numa destas ocasiões, foi derrotado por seu velho amigo e futuro primeiro ministro do Canadá, Pierre Elliot Trudeau.

Pouco após a publicação do panfleto *The pattern of politics* - o mais claramente político de seus escritos - Taylor abandonou, porém, a política ativa e se dedicou de alma e corpo à carreira de estudos, concentrando-se, em particular, na compilação de seu volume sobre Hegel, que foi publicado em 1975. A publicação deste livro representou um momento decisivo na carreira acadêmica de Taylor. E, com efeito, em 1976, Taylor foi chamado a ocupar a cadeira de *Chichele Professor* (professor estatutário nomeado em honra a Henry Chichele) de teoria política e social em Oxford. Estes foram anos de intensa produção de ensaios, durante os quais o filósofo canadense elaborou, em alguns breves trabalhos, boa parte de suas idéias fundamentais sobre a condição humana. No outono de 1979, porém, por ocasião do primeiro dos *referendos* promovidos pelo Partido de Québec para a autonomia de

Québec, Taylor decidiu voltar novamente ao Canadá, com o objetivo de contribuir com mais eficácia para a campanha daqueles setores da sociedade franco-canadense favoráveis a uma profunda renovação das instituições nacionais e à manutenção de Québec na estrutura federal do Estado. Daí por diante, a posição de Taylor acerca da independência de Québec continuou sem mudanças: total aceitação de reconhecimento a Québec do estatuto de *sociedade distinta*, mas dentro da estrutura federal canadense, em sintonia com seu ideal de uma comunidade fundada em identidades plurais e concêntricas. Isso expressa confiança na *experiência canadense em matéria de diversidade profunda*, que ele considera de fundamental importância para o mundo inteiro.

Os anos da década de 80, ao contrário, são os anos do aceso debate entre *liberals* e *communitarians* (liberais e comunitários), para o qual Taylor contribuiu, sobretudo, com a publicação de sua monumental obra *Sources of the self*, uma importante crítica das múltiplas fontes morais da identidade moderna; os anos da década de 90, para Taylor, são anos da definitiva consagração internacional. Desde 1991 seus escritos se centram em questões antropológicas e éticas, começado com a publicação, em 1991, de *The malaise of modernity (La ética de la autenticidad)* e *Multiculturalismo e a política do reconhecimento* em 1992. Em 1995 publica *Argumentos filosóficos*, volume em que recolhe alguns de seus melhores artigos de filosofia política e razão prática. A partir de 1999, com *A catholic modernity?* e em 2003 com *Varieties of Religion Today: William James Revisited* seus escritos são centrados no tema *Cristianismo e secularização*, culminando com a publicação de *Modern social imaginaries* em 2004.

Como facilmente se vê, a complexidade da figura de Charles Taylor é, antes de tudo, um retrato de sua particular formação intelectual, que está não só entre duas tradições filosóficas muito diversas (a anglo-saxônica e a continental), como também responde a insistências e interesses de tipo filosófico e também de caráter histórico e concretamente político. Ao contrário do que se poderia pensar, tudo isso não faz de Taylor um pensador *eclético*. Com efeito, deve-se, antes, admirar a coesão de sua reflexão, que se pode explicar como produto de uma profunda unidade de intentos. É exatamente em razão desta unidade e inspiração que Taylor pôde

descrever surpreendentemente a própria obra como a de um *monomaniaco*, um *ouriço*, segundo a imagem usada por Isaías Berlin no título de um célebre ensaio.³

Conforme Venturi Jr., Taylor alinha três grupos ou correntes que, por vias e perspectivas distintas, alimentariam as fontes do mal-estar contemporâneo: “os que se acham profundamente imersos na ‘cultura do narcisismo’ [...], os adeptos da razão tecnológica [...] e os defensores da mera liberdade negativa”⁴, grupos que, por atitude e/ou convicção, contribuiriam para a força e o prestígio atuais, respectivamente, do individualismo, da tecnologia e da gestão burocrática. Nas palavras de Venturi Jr.:

Evidente que as três tendências podem se combinar, potencializando-se umas às outras, e ser encontradas na mesma pessoa: com certeza não é estranha a nenhum de nós a imagem de homens ou mulheres que, centrados em projetos de auto-realização, canalizam todas as suas ações em benefício dos seus próprios interesses, sejam menos ou mais imediatos, e a partir do próprio ‘sucesso’, socialmente reconhecido e recompensado, perseguem e usufruem as ‘maravilhas’ do avanço tecnológico, ficando, evidentemente, entre demandas de trabalho e tantas possibilidades hedonistas, ‘sem tempo’ para considerações e ações voltadas à crítica e eventual intervenção na esfera pública – vale dizer, voltadas para a construção ou desenvolvimento das condições de sua efetiva autodeterminação, não apenas como indivíduos, mas também como membros de uma comunidade.⁵

Disso decorre o entendimento e a proposta de Taylor em torno da ética da autenticidade. Originada em fins do século XVIII, para Taylor o ponto de partida da ética da autenticidade pode ser fixado na noção, então corrente, de que os seres humanos estão dotados de sentido moral, de um sentimento intuitivo do que está bem e do que está mal – uma idéia enunciada inicialmente por outros, mas que apareceria em sua forma decisiva para a modernidade em Rousseau. Ele dá voz a um novo sentido para esse contato do indivíduo consigo mesmo, convertendo-o em algo que devemos alcançar com o *fim* de sermos verdadeiros e plenos seres humanos, registrando um pronunciado *giro subjetivo* da cultura moderna, em que

³ BERLIN, Isaiah. O ouriço e a raposa. In.: BERLIN, Isaiah. **Estudos sobre a humanidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 447-505.

⁴ TAYLOR, Charles. **La ética de la autenticidad**. Barcelona: Paidós. 1994, p. 46.

⁵ VENTURI JR., Gustavo. **Democracia e autonomia moral. Universalismo moral e relativismo ético em teorias normativas da democracia**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Orientador: Prof. Dr. Gabriel Cohn. São Paulo, 2003. p. 91-92.

terminamos por pensar em nós mesmos como seres investidos de uma profundidade interior, até então não reconhecida.⁶

A ética da autenticidade, filha do período romântico, é desde o começo crítica com a racionalidade não comprometida e com um atomismo que não reconhecia os laços da comunidade. Posteriormente, o autor agrega a ela a noção de *originalidade*, segundo a qual cada um de nós tem uma forma original de ser humano. Taylor valoriza a formulação de Herder de que todo homem tem sua própria medida e ao mesmo tempo uma voz própria de todos os seus sentimentos com respeito aos demais. Aquele componente crítico ao atomismo e ao racionalismo não comprometido, combinado com a busca de uma integridade íntima e de originalidade, teriam constituído “o pano de fundo do ideal moderno de autenticidade, e das metas de auto-realização e desenvolvimento de si mesmo em que habitualmente nos fechamos”.⁷

Mas, no meio do caminho, a busca da autenticidade teria sua vocação emancipadora desvirtuada pelo seu componente individualista, em combinação perversa com as tendências atomizantes da sociedade contemporânea. Isso também se deve ao subjetivismo moral da nossa cultura, segundo o qual a razão não pode mediar as disputas morais, e a uma relutância da sociologia em admitir o quanto estas mudanças de cultura e de perspectiva devem algo ao seu poder intrínseco como ideais morais. Por isso, segundo Venturi Jr., Taylor retoma sua crítica às doutrinas éticas de cunho kantiano, as quais, por seu formalismo, se encontrariam impedidas de defender qualquer ideal moral substantivo, acabam por permitir que a tolerância dê sustentação ao relativismo que elas mesmas, proclamando-se universalistas, pretendem combater.⁸

No intuito de recuperar a importância do ideal da autenticidade para que possa ajudar a restaurar a prática, Taylor defende três coisas, todas elas controvertidas: a validade da autenticidade como ideal; a idéia de que argumentações razoáveis fazem diferença; e a de que se pode argumentar

⁶ Cf. TAYLOR, 1994, p. 61-62 e VENTURI JR., 2003, p. 94-95.

⁷ TAYLOR, 1994, p. 61-65 e VENTURI JR., 2003, p.95.

⁸ VENTURI JR., 2003, p. 96.

razoavelmente sobre os ideais e sobre a adequação da prática com esses ideais.⁹

Conforme Venturi Jr.:

Ao individualismo relativista Taylor contrapõe uma autenticidade universalizável (enquanto potencial humano à originalidade); à razão instrumental (atomizada e heterônoma), presa a cálculos de custo-benefício, uma razão (dialógica e autônoma) capaz de exercer a crítica axiológica e a hierarquização das formas do bem-viver; ao conformismo alegre e hedonista com as benesses (reais ou prometidas) do despotismo brando e ao conformismo cínico que encara as fontes de mal-estar como contrapartida inevitável dos ganhos de liberdade (um mal necessário do rompimento com a velha ordem de papéis sociais rígidos e pré-definidos), contrapõe a possibilidade da autodeterminação de nosso destino.¹⁰

Criticando as correntes ‘pós-modernas’ que deslegitimam os horizontes de significado, como em Derrida, Foucault e seus seguidores, Taylor sintetiza a complexidade do ideal de autenticidade:

Em resumo, podemos afirmar que a autenticidade (A) envolve (i) criação e construção assim como descobrimento, (ii) originalidade, e com frequência (iii) oposição às regras da sociedade e, inclusive, potencialmente, àquilo que reconhecemos como moralidade. Mas também é certo, como já vimos, que (B) requer (i) abertura aos horizontes de significado (pois de outro modo a criação perde o pano de fundo que pode salvá-la de sua insignificância) e (ii) uma autodefinição no diálogo. Há de se admitir que essas exigências possam estar em tensão. Mas o que resulta errôneo é privilegiar simplesmente uma sobre a outra, (A), por exemplo, em detrimento de (B), ou vice-versa.

É isso que as tendências tão em voga da ‘desconstrução’ fazem hoje em dia. Dão ênfase a (A.i), a natureza construtiva, criativa das nossas linguagens expressivas, enquanto esquecem por completo de (B.i), [sua relação com horizontes de significado]. E captam as formas extremas de (A.iii), a amoralidade da criatividade, ao mesmo tempo em que esquecem sua trama dialógica [B.ii], que nos liga aos demais (tradução própria).¹¹

Para compreender o que existe de novo nisto, é necessário considerar a analogia com anteriores visões morais, nas quais estar em contato com alguma fonte – por exemplo, Deus, ou a Idéia de Bem – se considerava essencial para uma

⁹ TAYLOR, 1994, p. 59.

¹⁰ VENTURI JR, 2003, p. 97.

¹¹ *En resumen, podemos afirmar que la autenticidad (A) entraña (i) creación y construcción así como descubrimiento, (ii) originalidad, y con frecuencia (iii) oposición a las reglas de la sociedad e incluso, en potencia, a aquello que reconocemos como moralidad. Pero también es cierto, como ya vimos, que (B) requiere (i) apertura a horizontes de significado (pues de otro modo la creación pierde el trasfondo que puede salvarla de la insignificancia) y (ii) una autodefinition en el diálogo. Ha de permitirse que estas exigencias puedan estar en tensión. Pero lo que resulta erróneo es privilegiar simplemente una sobre la otra, (A), por ejemplo, a expensas de (B), o viceversa.*

Es esto lo que las tendencias tan de moda de la “desconstrucción” encierran hoy en día. Dan énfasis a (A.i), la naturaleza constructiva, creativa de nuestros lenguajes expresivos, mientras olvidan por completo (B.i). Y captan las formas extremas de (A.iii), la amoralidad de la creatividad, a la vez que olvidan su entramado dialógico, que nos liga a los demás. (TAYLOR, 1994, p. 99).

existência plena. Agora a fonte com a qual se tem que entrar em contato reside no interior de cada um. Isto é parte do giro subjetivo da cultura moderna. Instaure-se aqui uma forma nova de interioridade, na qual se termina por pensar a si mesmo como um ser investido de uma essencialidade interior. Em princípio, esta idéia de que a fonte reside no interior não exclui a ligação com Deus ou com as Idéias. Pode-se considerá-la como uma forma particular de relação com eles. Em certo sentido, pode-se tomar como uma continuação e intensificação da evolução iniciada por Santo Agostinho, que observou que o caminho que conduzia a Deus passava pela consciência reflexiva sobre si mesmo.¹²

Segundo o filósofo canadense, esse processo de enraizamento pode ajudar a explicar este deslizamento da cultura da autenticidade. As formas egocêntricas se perverteram. Elas tendiam a centrar a realização no indivíduo, convertendo seus laços pessoais em algo puramente instrumental e a pressionar em direção a um atomismo social. Elas consideravam a realização como algo que diz respeito apenas ao eu, descuidando ou deslegitimando as exigências que provinham de além dos seus desejos e aspirações, quer viessem da história, da tradição, da sociedade, da natureza ou de Deus. Essas formas egocêntricas engendraram um antropocentrismo radical.¹³

Mas existem também razões internas ao ideal de autenticidade que facilitaram o deslizamento. Na verdade dois tipos de deslizamento: o primeiro em direção a formas egocêntricas do ideal de auto-realização da cultura popular do nosso tempo; o segundo em direção a um movimento da *alta* cultura para uma espécie de niilismo, uma negação de todos os horizontes de significação. A noção de que cada um de nós tem sua forma original de ser humano obriga cada um a descobrir o que significa ser ele mesmo. O descobrimento não se dá consultando modelos pré-existentes, por hipóteses. Só é possível realizar-se articulando pessoalmente o significado. Descobre-se o que há em cada um ao converter-se nesse modo de vida, dando expressão nas palavras e na ação àquilo que é original em si. A noção de que a revelação se alcança através da expressão é o que Taylor quer dizer ao falar do *expressivismo* na noção moderna de indivíduo. O artista se

¹² TAYLOR, 1994, p. 62.

¹³ TAYLOR, 1994, p. 93.

converte no exemplo paradigmático de como as pessoas alcançam auto-definição. O auto-descobrimento passa pela criação, pela realização de algo original e novo.¹⁴

A autenticidade é em si mesma uma idéia de liberdade; propõe que cada um encontre o propósito de sua vida frente às exigências de conformidade com o mundo exterior. Mas a noção de liberdade, levada aos extremos, não reconhece fronteira alguma, nada de concreto que se tenha que respeitar no exercício da escolha autodeterminada. Pode inclinar-se até às formas extremas de antropocentrismo.

A autenticidade legítima não pode nem deve ir sempre de mãos dadas com a autenticidade autodeterminada. E onde a tradição da autenticidade cai por qualquer outra razão no antropocentrismo, a aliança se torna irresistível. Isso porque o antropocentrismo, ao abolir todos os horizontes de significado, conduz à perda destes e à trivialização da condição humana. A situação se torna trágica: estamos sozinhos no universo mudo, carentes de significado intrínseco, condenados a criar valores.

Em um mundo achatado, no qual os horizontes de significado se tornam mais porosos, o ideal de liberdade autodeterminada exerce uma atração muito poderosa. Parece que pode conferir significação mediante a escolha, fazendo da vida um exercício de liberdade, mesmo quando fracassam todas as demais fontes. A liberdade autodeterminada é em parte a solução da cultura da autenticidade, e, ao mesmo tempo, sua perdição, já que intensifica ainda mais o antropocentrismo. Este círculo vicioso perverte o ideal da autenticidade e a ética do reconhecimento da diferença.

Taylor lembra que descreveu a cultura da autenticidade como algo impulsionado, ainda em suas variantes mais *narcisistas*, por um ideal de autenticidade que, devidamente entendido, condena estas variantes. É uma cultura que sofre de uma tensão constitutiva. Isto contrasta com a visão comum das formas egocêntricas de auto-realização como meros produtos de um egoísmo auto-

¹⁴ TAYLOR, 1994, p. 95.

indulgente, ou como algo motivado por um ideal que não é melhor que as menos admiráveis de suas práticas.¹⁵

Utilizo a terminologia “educação” para me referir aos processos educativos que se estabelecem no âmbito familiar, escolar e social, isto é, trato a questão em sentido amplo. Contudo estarei também fazendo referências específicas ao papel dos pais no seio familiar, ao papel dos professores e das instituições de ensino e também ao papel da cultura e do estado no plano social amplo. Família, escola e cultura exercem influências um sobre o outro, de tal modo que, mesmo abordando situações específicas não se pode esquecer os demais aspectos.

Charles Taylor oferece uma filosofia o que me possibilita uma leitura dessa filosofia em termos de educação, uma filosofia da educação, sendo a educação vista nesses três âmbitos: familiar, escolar e social.

Educar para a autenticidade é papel da família e quando falo da família, parto de uma experiência pessoal. Sou da quarta geração de imigrantes italianos (Foschiera: Francesco, Adone, Esmael, Rogerio) que no final do século XIX saíram da Itália (Lombardia, Mântova, San Benedetto Pó) para o Brasil (Rio Grande do Sul, Pinto Bandeira, São Domingos do Sul). Os Marchetti (mãe) têm uma trajetória similar. Agricultores com extrema dedicação ao trabalho, à vida familiar e aos laços da comunidade civil e religiosa. Minha família é numerosa (sou o mais novo de nove irmãos) e sem muitas condições econômicas, o que determinou que cada qual fizesse novas migrações em busca de trabalho e/ou estudo. Assim se dá minha trajetória no âmbito escolar que descrevo a seguir.

Cabe também à escola educar para a autenticidade. Quando falo de escola, falo de uma experiência inicial em escola pública, até os 12 anos e uma experiência posterior em escola cristã católica, ou seja, lassalista. Desde os 13 anos ingressei na Congregação dos Irmãos das Escolas Cristãs, lassalistas, como estudante e interno, com o propósito de ser também um Irmão de La Salle. Paralelamente aos anos escolares normais, somo uma experiência de formando lassalista e de educador lassalista. Agrega-se a isso o fato de cursar Ciências Religiosas numa instituição católica marista (PUCRS) e de cursar Filosofia, Psicologia e Mestrado em Filosofia

¹⁵ TAYLOR, 1994, p. 103.

numa instituição católica jesuítica (UNISINOS) e finalmente o Doutorado numa instituição luterana (EST). Minha experiência profissional como Professor nos diversos níveis de ensino, Coordenador, Psicólogo, Diretor e Pró-reitor acontece nas Organizações La Salle e sempre na condição de Irmão Lassalista, isto é, como sócio.

À sociedade, igualmente, é fundamental a busca da autenticidade e a educação para a autenticidade. Ao falar de sociedade falo desde o ponto de partida pessoal que descrevi acima, e inserido numa realidade ampla gaúcha, brasileira e mundial. Nasci no período pós-revolução de 64 e passei meus anos de infância sob o regime militar. Desde a adolescência compartilhei dos ideais democráticos e também socialistas que marcam os anos da década de 80. A partir dos anos da década de 90 voltei minha atenção para a busca de ideais de liberdade pessoal e à subjetividade (daí o interesse pela Psicologia e, nela, a Psicanálise) e minha identificação com propostas políticas que garantam a liberdade e os laços sociais e comunitários. Charles Taylor, que descobri no Mestrado (2001) me tem servido para unificar diversas questões que tenho relido e reconfigurado em minha vida e também representa uma perspectiva que estou disposto a defender em termos culturais e políticos.

Portanto, quando falo de educação, nesta tese, falo de tudo isso. Vou precisar a que aspecto específico me referirei. Contudo, meu pano de fundo é esse que descrevi resumidamente, de tal forma que, mesmo tratando-se de algum aspecto específico, trata-se de algo que emerge desse pano de fundo amplo. Mas o propósito desta tese não é tratar de mim mesmo. Considero a mim mesmo para poder fazer uma hermenêutica da obra de Charles Taylor e com ele uma hermenêutica da realidade global da educação hoje: familiar, escolar e social. Isso permitirá apontar algumas perspectivas para a educação, ou seja, uma possível filosofia da educação para o hoje e para o futuro.

Agrega-se a isso o elemento teológico que marca minha vida pessoal e acadêmica. Minha configuração é teológica, como mostra a trajetória familiar e lassalista. Além disso, defendo uma perspectiva teísta para a moral e para a educação. Esse pano de fundo: minha configuração pessoal e minha perspectiva teísta, vão orientar as diversas abordagens, mesmo quando não me refiro

especificamente ao tema e mesmo quando utilizo a linguagem filosófica. Sou teísta, cristão, católico, lassalista, mas vou tratar da questão em termos de transcendência, resguardando a perspectiva ecumênica da qual partilho e mesmo outras possibilidades de viver a transcendência que não sejam religiosas, pois não pretendo discutir o que é melhor se é uma fonte moral teísta ou não, e se teísta se cristã ou não, e se cristã se católica ou não, e se católica se lassalista ou não. Apesar de minha posição pessoal, tematizo e defendo uma perspectiva aberta, pois me parece mais importante salvar o fenômeno da transcendência neste momento, do que esta ou aquela opção.

E, retornando ao tema central, esta tese de doutorado vai tematizar a perspectiva tayloriana de educar na autenticidade. Busco aprofundar o sentido da autenticidade em Charles Taylor, perpassando as dimensões ontológico-moral, epistemológica, de linguagem, política e transcendente.

Parto de um particular interesse pela filosofia e especialmente pelo enfoque tayloriano da mesma. Continuando a pesquisa do mestrado: *A ética da autenticidade em Charles Taylor*, busco estudar sua perspectiva da autenticidade em suas decorrências para a educação.

Tenho 20 anos de experiência no magistério, atuando em docência nos diversos níveis e em funções administrativas várias. Percebo o quanto é importante ter marcos teóricos consistentes que permitam ler a realidade e articular o que se quer com a educação. Nisso, penso que Charles Taylor com seus conceitos, especialmente o de autenticidade, tem muito a contribuir.

A educação se tem caracterizado pela ausência de uma postura mais clara em termos antropológicos, éticos, políticos e axiológicos. Com Charles Taylor busco oferecer condições para que a educação encontre posicionamentos viáveis e coerentes, resgatando autonomia, capacidade reflexiva e eficácia educativa.

Penso que, com Charles Taylor posso articular os principais elementos teóricos capazes de dar consistência à educação. Na questão da autenticidade o autor vai integrar as principais correntes do pensamento filosófico, o que lhe permite estabelecer um contraponto àqueles que pensam que a filosofia terminou e que por isso só nos resta escutar a técnica.

Afinal, quais são os fundamentos da autenticidade em Charles Taylor e quais são as decorrências dessa perspectiva para a educação? A partir dessa questão situo cinco dimensões e para cada qual uma questão.

- a) Dimensão ontológico-moral: como se constitui o autenticamente humano em Taylor e qual sua relação com a educação?
- b) Dimensão epistemológica: em Taylor, o modelo de compreensão da ciência é suficiente para uma autêntica compreensão e educação dos seres humanos e dos processos sociais?
- c) Dimensão da linguagem: o que significa expressivismo para Taylor e para o educar na autenticidade?
- d) Dimensão política: em Taylor, qual a importância do reconhecimento da identidade e qual a importância do reconhecimento universal das diferenças, para que se constitua a autenticidade na educação?
- e) Dimensão transcendente: qual a posição de Taylor diante das perspectivas modernas denominadas de humanismo exclusivo e qual o papel do transcendente na educação?

Para responder às questões levantadas, me proponho um objetivo geral e cinco objetivos específicos que traduzem os diferentes passos e partes da pesquisa.

Objetivo Geral. Descrever os fundamentos e as decorrências para a educação da perspectiva tayloriana da autenticidade.

Objetivo 1. Compreender a relação entre autenticidade e ontologia em Charles Taylor e suas decorrências antropológicas para a educação.

Objetivo 2. Situar a perspectiva da autenticidade tayloriana na epistemologia moderna e suas implicações para a educação, principalmente na relação entre ciência e hermenêutica.

Objetivo 3. Aprofundar o sentido tayloriano de expressivismo e sua relação com a questão da educação para a autenticidade.

Objetivo 4. Analisar as implicações político-sociais da educação para a autenticidade em Charles Taylor.

Objetivo 5. Compreender a importância da dimensão ética e transcendente da autenticidade em Charles Taylor.

Esta pesquisa é teórica e tem um cunho eminentemente filosófico. Por isso utilizo uma metodologia hermenêutica. Darei atenção especial às seguintes obras de Charles Taylor: *A catholic modernity?*; *Varieties of religion today: William James revisited*; *Argumentos filosóficos*; *As fontes do self*; *La ética de la autenticidad*; *Hegel*; *Hegel e a sociedade moderna*; *Human agency and language: Philosophical papers I*; *Philosophy and the human sciences: Philosophical papers II*, *Modern Social Imaginaries* e *A secular age*, e de alguns comentadores: Jessé Souza - *A gramática social da desigualdade brasileira* e *A modernidade seletiva*; Paolo Costa - *Verso un'ontologia dell'umano e Modernità e transcendenza*; Juan Enrique Morales - *Taylor, Charles. 2004. Modern Social Imaginaries*; Isabel de Assis Ribeiro de Oliveira - *O mal-estar contemporâneo na perspectiva de Charles Taylor*; Rubem Barboza Filho - *Sentimento de democracia*; Gustavo Venturi Jr. *Democracia e autonomia moral. Universalismo moral e relativismo ético em teorias normativas da democracia*. Paulo Roberto M. de Araújo. *Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento*.

Na leitura dos textos de Taylor e dos comentadores resgatarei a perspectiva da autenticidade localizando-a em seus contornos ontológicos, epistemológicos, de linguagem, políticos e de transcendência e suas implicações para a educação. Esse processo ajudará a situar a perspectiva tayloriana da autenticidade e fornecerá elementos para situar possibilidades e decorrências para a educação.

Do grego *hermenéia*, hermenêutica significa interpretação. Nisso se pode fazer uma referência ao deus *Hermes*, o mensageiro. Segundo Paul Ricoeur (1913-2005), “a hermenêutica é a teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação dos textos”.¹⁶ Temos uma longa tradição na reflexão hermenêutica, sendo que o divisor de águas entre a clássica e a moderna é Schleiermacher. A hermenêutica clássica era vista como um conjunto de regras da interpretação. Aristóteles usa o termo como adjetivo: *hermeneutiké técne* (técnica da

¹⁶ RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1983. p. 17

interpretação). Os Estóicos, com a doutrina do *lógos*, vão distinguir entre razão (*logos indiátetos*) e palavra (*logos proforikós*). No período medieval vale um destaque para a formulação feita por Agostinho da Dinamarca em 1285, já com seu acento exegético: *littera gesta decet* (sentido literal, como foram os fatos); *quid caedas, allegoria* (sentido espiritual, o que vais crer); *moralis, quid agas* (sentido moral, como vais agir); *quo tendas, anagogia* (sentido escatológico, para onde vais te orientar).

Para Friedrich Schleiermacher (1768-1834) a hermenêutica é a arte do compreender em geral (*Kunstlehre des Verstehens*). Usa a teoria da Congenialidade (*Kongenialitätslehre*) entre autor e intérprete – para que o intérprete chegue ao pensamento do autor.¹⁷ A razão se estabelece como alicerce único. Para sua perspectiva iluminista, a razão será o universal.

Em Wilhelm Dilthey (1833-1911) a hermenêutica é a arte de compreender expressões da vida deixadas por escrito. Explicar (*erklären*) cabe às ciências da natureza. Compreender (*verstehen*) cabe às ciências do espírito e é o encontro do espírito consigo mesmo.¹⁸ A hermenêutica será o método das ciências humanas. Nesse sentido, todas as ciências humanas seriam hermenêutica. E como o objeto das ciências humanas é a vida, cabe à hermenêutica buscar no texto o vivido que nele se expressa.

Já em Martin Heidegger (1889-1976) a hermenêutica será a arte do reencontro com o autor. O Ser-aí é constitucionalmente compreensão da existência, como possibilidade, como projetualidade. Há sempre uma pré-compreensão. Para interpretar e gerar nova compreensão é necessário compreender o interpretado, isto é, a compreensão pressupõe sempre uma pré-compreensão.¹⁹ Para ele o ser humano existe hermeneuticamente.

Hans Georg Gadamer (1900-2001) defende a universalidade ontológica do compreender. A historicidade caracteriza o sujeito, o objeto e o compreender – princípio da “história dos efeitos” (*Wirkungsgeschichte*). O texto vem mediado por interpretações sem impedir novas interpretações. Daí a necessidade da “fusão de

¹⁷ GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. p. 58.

¹⁸ GIBELLINI, 2002, p. 58-59.

¹⁹ GIBELLINI, 2002, p. 59-60.

horizontes” (*Horizontverschmelzung*). O ser que pode ser compreendido é linguagem.²⁰ O autor diz que a consciência hermenêutica “tem sua verdadeira força de atuação no fato de deixar e fazer ver onde está a questão”.²¹ Por isso:

O que constitui uma autêntica associação entre as pessoas é o fato de cada um ser primeiramente uma espécie de círculo de linguagem para si. Só então esses círculos se tocam e vão fundindo-se cada vez mais. Nesse caso o que fica de pé é sempre de novo a linguagem, com seu vocabulário e gramática, com antes e agora, e jamais sem a infinitude interna do diálogo que está em curso entre o que fala e seu interlocutor. É a dimensão fundamental do elemento hermenêutico. A tarefa comum dos homens é criar uma linguagem autêntica, que tem algo a dizer e por isso não dá sinais previsíveis, mas procura palavras pelas quais possa alcançar o outro.²²

Charles Taylor, no escrito de 1967, *Neutrality in political science* e no ensaio de dez anos antes *Can political philosophy be neutral?*, critica a idéia de que a filosofia, especialmente a política, possa legitimamente aspirar a um ponto de vista neutro ante as opções de valor em campo, sustentando que semelhante aspiração está inevitavelmente destinada a provocar uma perda das próprias premissas axiológicas implícitas.²³

Contra a idéia bastante difundida de que uma disciplina, para ser plenamente científica, deva isolar e descrever os fatos nus e crus e procurar limitar o mais possível o papel que os valores do pesquisador, querendo ou não, assumem no caminho que leva ao conhecimento exato, Taylor sustenta, ao contrário, que, pelo menos no ambiente da teoria política, dimensão normativa e análise dos fatos não podem ser rigidamente separados. O componente normativo está sempre implicado na operação de definição dos “quadros de referência teóricos” e das “estruturas conceituais” que é indispensável para tornar os dados empíricos significativos e suas conclusões explicativas.²⁴

Assim, Taylor reassume, numa passagem, os termos da questão:

O quadro de referência nos oferece, por assim dizer, a geografia do espectro de fenômenos em questão, diz-nos como podem variar, quais as principais dimensões de variação. Mas desde que nos ocupamos de questões de suma importância para os seres humanos, um determinado mapa terá, por assim dizer, sua própria interna graduação de valores.

²⁰ GIBELLINI, 2002, p. 63-64.

²¹ GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Vol 2. Petrópolis: Vozes, 2002., p. 265.

²² GADAMER, 2002, p. 269-270.

²³ COSTA, Paolo. **Verso un'ontologia dell'umano**. Antropologia filosófica e filosofia política in Charles Taylor. Milano: Edizioni Unicopli, 2001. p. 51.

²⁴ COSTA, 2001, p. 53.

Equivale isto a dizer que determinada dimensão de variação de norma determinará, por si só, como deveríamos julgar o que é bom e o que é mal, em razão de sua relação com evidentes desejos e necessidades humanas (tradução própria).²⁵

Para o filósofo canadense, não é possível cindir determinado quadro de referência teórico da imagem do homem que ela veicula. Ou seja:

A conexão entre determinado quadro de referência explicativo e certa idéia da lista das necessidades, desejos e fins que parece mediar a inferência de uma teoria axiológica não é casual. [...] Pois determinado quadro de referência está ligado a determinado conceito do elenco das necessidades, desejos e fins humanos, de tal forma que, se tal elenco se revela errado em medida significativa, o próprio quadro de referência não se pode manter. Um conceito das necessidades humanas entra, pois, numa determinada teoria política e não pode ser tido como algo de estranho que se acrescenta depois ao quadro de referência para dar vida a um conjunto de juízos de valor (tradução própria).²⁶

Para Taylor, “salvar os fenômenos” quer dizer não reduzir o agir do homem a mero acontecimento neurofisiológico, não seccionar de maneira não natural o ambiente intencional em que os indivíduos se orientam à ação. No caso da política, “salvar os fenômenos” significa colher o nexos não extrínsecos entre a comunidade política e a idéia de vida boa que nela se encarna, já que os seres humanos se orientam a fins que, coletivamente entendidos, representam a realização de um modelo de convivência que satisfaça às suas necessidades, desejos, aspirações e projetos e, neste preciso sentido, possa ser razoavelmente definido como bom.

Como alternativa ao modelo do olhar “absoluto” e distante das ciências naturais, a Taylor se oferece como via de saída, quase obrigatória, o atalho traçado pelo conceito hermenêutico da dialética entre compreensão e pré-compreensão. Na perspectiva hermenêutica, a atitude de compreensão é concebida não tanto como método cognoscitivo, mas como o fundamental e iniludível modo de ser no mundo

²⁵ *The framework gives us as it were the geography of the range of phenomena in question, it tells us how they can vary, what are the major dimensions of variation. But since we are dealing with matters which are of great importance to human beings, a given map will have, as it were, its own built-in value-slope. That is to say, a given dimension of variations will usually determine for itself how we are to judge of good and bad, because of its relation to obvious human wants and needs.* (TAYLOR, Charles. **Philosophy and the human sciences: Philosophical papers II.** Cambridge: Cambridge University Press, 1985b. p. 73).

²⁶ *The connection between a given framework of explanation and a certain notion of the schedule of needs, wants, and purposes which seems to mediate the interference to value theory is not fortuitous. [...] For a given framework is linked to a given conception of the schedule of human needs, wants, and purposes, such that, if the schedule turns out to have been mistaken in some significant way, the framework itself cannot be maintained. [...] A conception of human needs thus enters into a given political theory, and cannot be considered something extraneous which we later add to the framework to yield a set of value judgments.* (TAYLOR, 1985b, p. 74-75).

pelo homem e, portanto, como uma categoria ontológica antes que gnosiológica. Com isso Taylor vai minar *ab origine* (na origem) as pretensões objetivantes do paradigma naturalístico.²⁷

No começo dos anos setentas Taylor publica o ensaio *Interpretation and the sciences of man*, apresentado, na primeira versão, por ocasião de um simpósio realizado em 1970 nos Estados Unidos, simpósio de que participaram também Hans Georg Gadamer e Paul Ricoeur.

Ao se perguntar pelo sentido da retomada hermenêutica das ciências humanas, Taylor se detém, sobretudo, em dois aspectos problemáticos de tal retomada. O primeiro deriva exatamente da necessidade de compreender melhor o que é que se esconde na própria noção de interpretação, uma vez que esta é interpretada como uma tentativa de esclarecer, de dar sentido (*make sense of*) a um objeto de estudo. Para Taylor são três as pré-condições necessárias ao exercício interpretativo: a) a existência de um objeto de que se pode falar em termos de coerência/ausência de coerência, sentido/não sentido; b) a possibilidade de distinguir entre o sentido e sua expressão ou encarnação; c) o nexos necessário com um sujeito ao qual o sentido em questão se revele como tal.²⁸

O segundo aspecto problemático, para Taylor, está representado pelo caráter necessariamente circular da operação hermenêutica, isto é, pelo fato de que essa pressupõe sempre um contexto de sentido que não se pode transcender de modo absoluto. Tal limitação, evidentemente, torna árduo o procedimento de verificação da validade de cada interpretação e a própria resolução de um eventual conflito entre interpretações concorrentes. A intuição que subjaz ao paradigma hermenêutico se nos impõe como uma força a que não podemos subtrair-nos: com efeito, nós nos reportamos ao universo social em que vivemos numa atitude totalmente análoga à que nos voltamos a um texto, numa dialética de pergunta e resposta, que pressupõe uma pré-compreensão do universo simbólico comum.²⁹

²⁷ COSTA, 2001, p. 55-56.

²⁸ COSTA, 2001, p. 57.

²⁹ COSTA, 2001, p. 57.

Taylor chama o “dar sentido” de “experencial”, pois pressupõe um sujeito para quem é tal, um algo do qual isso é o significado e, finalmente, a relação com outros significados:

Desta forma, temos necessariamente um círculo hermenêutico. Nossa convicção de que a explicação tem sentido está vinculada ao modo de lermos a ação e a situação. Mas estas interpretações não podem ser explicadas ou justificadas a não ser em relação a outras interpretações similares e sua relação com o todo. Se um interlocutor não compreende este tipo de interpretação ou não entende aceitá-la como válida, não há outro caminho possível para a argumentação. Definitivamente, uma boa explicação é o que dá sentido ao comportamento; mas, então, para valorizar uma boa explicação, deve-se concordar com o que dá sentido: o que dá sentido é uma função das próprias interpretações e estas, por sua vez, estão baseadas no tipo de sentido que se compreende (tradução própria).³⁰

Para o filósofo canadense, a prioridade crucial da crítica hermenêutica não está mais representada pela urgência de demolir a ilusão neopositivista de uma pura ciência, mas pela necessidade de levar a sério e compreender em termos novos a diferença que ainda subsiste entre a circunscrita virtuosidade do círculo onde se move a interpretação do universo dos significados humanos e a específica fecundidade do saber produzido pelas ciências naturais modernas.³¹

Antes de tudo a perspectiva hermenêutica tayloriana se realiza em continuidade com o intento de “salvar os fenômenos”. Os principais fenômenos em questão, finalmente, mostraram-se como sendo as práticas sociais em que estão imersos os homens, as quais, em boa parte, são constituídas por um saber não tematizado, sobre o qual devem apoiar-se todas as tentativas de dar-lhes razão e de compreendê-las. A proposta de Taylor poderia ser definida como um holismo prático-teórico, isto é, uma visão circular em que a natureza eminentemente prática de nosso ser no mundo não exclui que aí desempenhe um papel importante a reflexão humana, em particular aquele tipo de consciência que se expressa primariamente na linguagem.³²

³⁰ *Thus we necessarily have a hermeneutical circle. Our conviction that the account makes sense is contingent on our reading of action and situation. But these readings cannot be explained or justified except by reference to other such reading, and their relation to the whole. If an interlocutor does not understand this kind of reading, or will not accept it as valid, there is nowhere else the argument can go. Ultimately, a good explanation is one which makes sense of the behavior; but then to appreciate a good explanation, one has to agree on what makes good sense; what makes good sense is a function of one's readings; and these in turn are based on the kind of sense one understands.* (TAYLOR, 1985b, p. 24).

³¹ COSTA, 2001, p. 63.

³² COSTA, 2001, p. 65.

No capítulo 1 explicitarei que o alvo de Taylor, como aparece em *As fontes do self*, é a ontologia moral que articula as intuições morais e espirituais. Os fundamentos morais quer sejam teístas quer seculares tendem a manter-se inexplorados. Inclusive pode haver resistência para sua exploração devido à falta de adequação entre o que as pessoas acreditam, por assim dizer, oficial e conscientemente, e aquilo de que precisam para dotar de sentido algumas de suas atitudes morais. Há uma supressão motivada da ontologia moral entre os contemporâneos, em parte pela natureza pluralista da sociedade moderna, mas também por causa do grande peso da epistemologia moderna e da perspectiva espiritual associada a ela. Contudo, outro motivo que leva a essa supressão é a natureza indefinida, tateante, incerta de muitas das crenças morais. A maioria ainda está no processo de procurar respostas para isto. Trata-se de uma condição essencialmente moderna.³³

Em Taylor, os seres humanos estão dotados de um sentido moral, de um sentimento intuitivo do que é bem e do que é mal. Isso se relaciona com a liberdade autodeterminada, com a política e com a autenticidade. Taylor denomina *avaliação forte* aquilo que envolve discriminações acerca do certo ou errado, melhor ou pior, mais elevado ou menos elevado, que são validadas pelos desejos, inclinações e escolhas, mas existem independentemente destes e oferecem padrões pelos quais podem ser julgados. A autenticidade, em Taylor, se relaciona com o que ele denomina traço central da vida humana: seu caráter fundamentalmente dialógico, ou seja, que a gênese da mente humana não é *monológica* - algo que cada qual atinja por si mesmo -, mas é dialógica.

O que Taylor entende por *identidade*? Qual o papel dos laços sociais, das exigências além do eu e da auto-criação? Na perspectiva tayloriana da autenticidade, como o *self* se articula com o bem e com os conceitos: avaliações fortes, ontologia moral, configurações morais, princípio da melhor descrição, hiperbens e articulação? Existe, em Taylor, um limite para o concebível na vida humana? Segundo o autor, os homens são agentes corpóreos que vivem em condições dialógicas, que habitam o tempo de um modo especificamente humano, a

³³ TAYLOR, 1994, p. 22-24.

saber, dando sentido a suas vidas na forma de uma história que conecta o passado do qual procedem com os futuros projetos.

Segundo Barbosa Filho, Taylor estabelece uma distinção entre as concepções morais pré-modernas e modernas. As primeiras estariam vinculadas a um bem constitutivo transcendente. Não teríamos apenas uma teoria moral da ação obrigatória, mas uma atitude moral que envolveria o amor por ele próprio, capacitando e movendo os homens para fazer o bem e buscar a perfeição além dos limites do obrigatório. Para Taylor as configurações do mundo moderno são problemáticas, precisamente porque desencantadas no sentido. No entanto, isto não significa que não existam fontes morais na modernidade. O desenvolvimento característico do mundo moderno consistirá na internalização dessas fontes, reinventando ao longo do tempo a interioridade humana como a morada do bem constitutivo. O que quer que cumpra esse papel adquire o estatuto de fonte moral. E ainda mais, Taylor desenvolve a noção de *self*. Nas palavras de Barbosa Filho:

Somos um *self* à medida que descobrimos nossa interioridade, que nos damos à condição de seres de profundidade e complexidade, e que nos movemos num espaço de indagações procurando a orientação para o bem. Em outras palavras, somos *selves* ao articularmos uma configuração de bens, construindo uma identidade. Para Taylor, essa não é uma circunstância que comporte opção: simplesmente não temos como evitá-la. E só podemos realizá-la no interior de uma comunidade lingüística – Taylor vale-se de Wittgenstein para insistir no caráter transcendental e não pessoal da linguagem – que é, simultaneamente, uma comunidade definitiva de nossa identidade. Se a interdependência inerente à linguagem é a condição ontogenética de nossa identidade, por outro lado esta só se oferece com plenitude ao concebermos nossa vida na forma de uma narrativa. A posse da identidade implica em dizer de que modo me tornei o que sou, recuperando o passado como uma sucessão de marcos identificados pela configuração de valores que construí, e com a qual também antecipo ações no futuro. Posso, por isso, ter uma idéia da minha vida como um todo, com base na natureza do bem pelo qual me oriento e pela maneira como estou situado em relação a ele. Por esse ângulo, construção do *self* e internalização das configurações morais na interioridade humana tornam-se processos indissociáveis e constitutivos do mundo moderno.³⁴

No capítulo 2, demonstrarei que para o conceito tayloriano de autenticidade operar na cultura atual, faz-se necessário enfrentar a epistemologia predominante da modernidade, assim como sua predominante concepção sobre a natureza da linguagem e a cultura política da modernidade. A partir da modernidade e particularmente na contemporaneidade todos têm seus próprios valores e é

³⁴ BARBOZA FILHO, Rubem. Sentimento de democracia. **Lua Nova**. São Paulo, n. 59, 2003. p. 16.

impossível argumentar sobre eles. Em que mediada, para Taylor, essa é uma posição epistemológica ou uma postura moral?

O que Taylor está propondo, apesar de toda sua ruptura com a tradição epistemológica, também está numa linha de continuação. Ou seja:

Em vez de buscar uma justificativa fundacional impossível do conhecimento ou de aspirar a atingir uma total clareza reflexiva sobre as bases de nossas crenças, passaríamos a conceber essa autocompreensão como consciência dos limites e das condições de nosso conhecer, consciência que nos ajudaria a superar as ilusões de desprendimento e individualidade atomista que são constantemente geradas por uma civilização fundada na mobilidade e na razão instrumental.³⁵

Em Taylor, tal reflexão envolve conceber a razão como incluindo a capacidade de articular de modo transparente o pano de fundo da própria vida, o que Heidegger chama de “desvelamento”. Em termos de pensamento moral trata-se de uma rejeição de moralidades baseadas puramente na razão instrumental, como o utilitarismo, bem como uma distância crítica das moralidades fundadas numa noção pontual do self, como o são as várias derivações de Kant. Já no campo da teoria social é necessária uma rejeição de teorias atomistas, de teorias causais redutivas (como o marxismo “vulgar” e a sociobiologia), e de teorias incapazes de acomodar o sentido intersubjetivo. Nisso há uma ênfase na liberdade situada e nas raízes de nossa identidade na comunidade, de um lado, e a tradição humanista cívica, do outro.³⁶

O capítulo 3 mostra que Taylor estabelece uma crítica à teoria da origem designativa da linguagem e defende a perspectiva expressivo-constitutiva. Em termos taylorianos, pode-se dizer que existe um estatuto ôntico da linguagem e um poder expressivo. Como, em Taylor, se articulam pensamento, linguagem e ação? Em termos taylorianos, existe saber, significado e pensamento também nas instituições e nas práticas sociais? Como o autor situa o artista como exemplo paradigmático do expressivismo na noção moderna de indivíduo?

A visão instrumental é uma teoria delimitativa, segundo Taylor. A linguagem pode ser vista como surgindo nesse âmbito e cumprindo certa função dentro dele, mas o âmbito em si precede a linguagem e pode ser caracterizado

³⁵ TAYLOR, Charles. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000. p. 26.

³⁶ TAYLOR, 2000, p. 27-28.

independentemente dela. Já na teoria constitutiva, a linguagem possibilita novos propósitos, novos níveis de comportamento, novos significados e a vida humana não podem ser concebidos sem linguagem.³⁷

Para o autor:

De forma resumida, a teoria Hobbes-Locke-Condillac (HLC) procura compreender a linguagem no âmbito da moderna epistemologia representacional tornada dominante por Descartes. No espírito há “idéias”. Essas idéias são parcelas de representação putativa da realidade, boa parte dela “externa”. O conhecimento consiste em ter uma representação correspondente de fato à realidade. [...] A linguagem desempenha um importante papel nessa construção. As palavras recebem significado ao serem vinculadas às coisas representadas pelas idéias representadas.³⁸

Já a teoria constitutiva, segundo Taylor, encontra sua melhor expressão em Herder numa resposta crítica a Condillac.³⁹ A idéia básica de Herder é de que, embora um animal pré-linguístico possa aprender a responder apropriadamente a algum objeto, interagindo com ele, só o ser dotado de linguagem pode identificar o objeto como sendo de certo tipo, pode atribuir-lhe esta ou aquela propriedade. Os seres de linguagem usam a palavra certa e a identificam com um objeto que tem as propriedades que justificam o uso dessa palavra.⁴⁰

Herder estabelece para a linguagem a dimensão da reflexão, central a todo relato da linguagem, à qual Taylor traduz por dimensão semântica. Herder percebeu que a instauração dessa dimensão tem de transformar a vida do agente. Segundo Taylor, ela será a sede de novas emoções. Nos seres lingüísticos, ou com a linguagem, surgem novos sentimentos que refletem afetivamente seu sentido mais rico de mundo: com a raiva, surge a indignação; com o desejo, surge amor e admiração. A partir das emoções e das novas relações se torna possível o valor no sentido forte. Só seres lingüísticos podem identificar as coisas como merecedoras de desejo ou de aversão por si mesmas. Essa teoria da linguagem que atribui um lugar privilegiado à dimensão semântica merece a designação “constitutiva” no sentido de que a língua está presente em toda a gama de sentimentos, atividades e relações

³⁷ TAYLOR, 2000, p. 116.

³⁸ TAYLOR, 2000, p. 117.

³⁹ Cf. HERDER, Johann Gottfried. **Ensaio sobre a origem da linguagem**. Lisboa: Edições Antígona, 1987.

⁴⁰ TAYLOR, 2000, p. 118.

crucialmente humanas, ou a torna possível. Ela também exhibe um traço central: ela concede um papel criativo à expressão.⁴¹

Na noção que Herder desenvolve de expressão a linguagem constitui a dimensão semântica. A posse da linguagem nos capacita a nos relacionarmos com as coisas de novas maneiras, bem como a ter novas emoções, metas ou relacionamentos e, mais do que isso, a sermos responsivos a questões que envolvam valores fortes, na expressão que é cara a Taylor. Ou seja:

A linguagem introduz novos significados em nosso mundo: as coisas que nos cercam tornam-se portadores potenciais de propriedades; podem ter uma nova significação emocional para nós, como objetos de admiração ou de indignação; nossos vínculos com os outros podem contar para nós de novas maneiras, como amantes, cônjuges ou concidadãos; e podem ter valor forte.⁴²

Como se apresenta no capítulo 4, Taylor afirma que a esfera pública que emerge no século XVIII “é um espaço comum metatópico”.⁴³ Ela é o lócus de uma discussão que envolve potencialmente todos, de modo que a sociedade possa chegar a uma idéia comum acerca de questões importantes. E afirma:

Essa idéia comum é uma visão reflexiva, que emerge do debate público, e não apenas uma soma de eventuais concepções que a população viesse a ter. Logo, ela tem um status normativo: o governo deve escutá-la.⁴⁴

E, segundo Taylor, não só o governo é sábio ao seguir a opinião do povo, como está moralmente obrigado a fazê-lo. “A esfera pública é, pois, um lócus onde são elaboradas as concepções racionais que devem guiar o governo. Isso passa a ser visto como característica essencial de uma sociedade livre.”⁴⁵ Diferente da pólis grega onde o debate sobre as questões públicas acontecia em inúmeros ambientes: entre amigos num simpósio, entre os que se reuniam na *ágora* (praça pública) e depois na *ekklesia* (assembléia popular), em que a questão era finalmente decidida. “As discussões ‘extra-oficiais’ não são isoladas, não recebem um estatuto próprio, não são vistas como constituindo uma espécie de espaço metatópico”.⁴⁶ Outra questão importante para Taylor é a do reconhecimento.

⁴¹ TAYLOR, 2000, p. 120-121.

⁴² TAYLOR, 2000, p. 122.

⁴³ TAYLOR, 2000, p. 281.

⁴⁴ TAYLOR, 2000, p. 281.

⁴⁵ TAYLOR, 2000, p. 282.

⁴⁶ TAYLOR, 2000, p. 282.

O conceito de reconhecimento aparece já na antigüidade e, entre os clássicos, em Hegel. Atualmente, principalmente nos debates sobre o multiculturalismo e o respeito às diferenças. Honneth, Hirschmann, Habermas e Taylor. O que distingue nosso autor dos demais? Em Taylor, qual a importância do reconhecimento da identidade? E qual a importância do reconhecimento universal das diferenças? E, tratando-se do multiculturalismo, como Taylor combina o reconhecimento das diferenças afirmadas pelas identidades culturais coletivas com a busca da igualdade universal nunca plenamente obtida?

Segundo Taylor, todos têm o direito de desenvolver sua própria forma de vida, fundada num sentido próprio do que tem importância ou tem valor. Pede-se às pessoas que sejam fiéis a si mesmas e busquem sua auto-realização, o que se poderia chamar de individualismo da auto-realização. Como Taylor lida com o liberalismo da neutralidade, com o subjetivismo moral, o utilitarismo e com a perspectiva das ciências sociais para defender o ideal moral da autenticidade?

Taylor quer mostrar que é isto que acontece com a esfera pública moderna: “Ela é um espaço de discussão autoconscientemente visto como estando fora do poder”.⁴⁷ Vem com a esfera pública moderna a idéia de que o poder político tem de ser supervisionado e controlado por alguma coisa fora dele. Uma segunda faceta da novidade da esfera pública é sua secularidade radical. É radical por contrastar não só com um fundamento divino para a sociedade, mas também com toda idéia de sociedade como constituída em algo que transcenda a ação comum contemporânea. Ou seja:

A esfera pública é uma associação constituída por nenhuma coisa fora da ação comum que realizamos nela: chegar a uma idéia comum, quando possível, por meio da troca de idéias. Sua existência como associação é precisamente nosso agir juntos dessa maneira. A ação comum não é possibilitada por um arcabouço que precise ser estabelecido em alguma dimensão que transcenda a ação: um ato de Deus, uma grande cadeia do ser ou uma lei vinda até nós das camadas remotas do tempo. É isso que torna a esfera pública radicalmente secular.⁴⁸

E o capítulo 5 deixa claro que, para Taylor, antes do período moderno as pessoas só se podiam ver constituídas por algo transcendente à ação, seja Deus, uma cadeia do ser ou alguma lei tradicional. A partir do século XVIII a esfera pública

⁴⁷ TAYLOR, 2000, p. 285.

⁴⁸ TAYLOR, 2000, p. 285.

passa a ser: “um espaço comum e um agir comum metatópicos sem uma constituição transcendente à ação, um agir fundado puramente em suas próprias ações comuns”.⁴⁹ Resumindo:

A esfera pública foi um novo espaço metatópico em que membros da sociedade podiam trocar idéias e chegar a uma idéia comum. Como tal, ela se constitui como agente metatópico, mas um agente que se compreende existir fora da constituição política da sociedade e completamente no tempo profano.⁵⁰

Em Taylor o pano de fundo da autenticidade é o imaginário social moderno. Segundo ele, o homem, a partir do século XVII, começa a gozar de uma nova liberdade sobre a base da não-interferência, da não-intervenção paternalista. Não há espaço para um deus ou um rei. Segundo Taylor, entre os modernos se destacam as questões em torno do sentido da vida. Nisso, qual o papel da narrativa para que o ser humano moderno encontre um sentido de si mesmo, segundo o autor? E quais os requisitos do *fazer sentido* da vida?

Reconhecer o transcendente significa, para o filósofo canadense, aspirar para além da vida ou abrir-se a si mesmo a uma mudança na identidade. Mas se você faz isto, onde você fica com relação ao florescimento humano? Há muita divisão, confusão e incerteza a respeito disto. Religiões históricas têm, de fato, combinado preocupação pelo florescimento e transcendência na sua prática normal.⁵¹

Taylor destaca que contra isto, alguns reformadores têm considerado a relação complementar entre renúncia e florescimento uma farsa. Eles insistem em retornar a religião à sua pureza, e põem os objetivos de renúncia por conta deles como objetivos para cada um, desintrincados da busca de florescimento. Alguns são mesmo movidos a denegrir a busca anterior juntos, para declará-la não importante ou um obstáculo à santidade.⁵²

Mas, para o autor, no Cristianismo e no Budismo renunciar – aspirar para o além da vida – não apenas leva você embora, mas também traz você de volta ao florescimento. Em termos cristãos, se a renúncia descentraliza você em relação com Deus, a vontade de Deus é que os humanos floresçam, e assim você é levado de

⁴⁹ TAYLOR, 2000, p. 287.

⁵⁰ TAYLOR, 2000, p. 289.

⁵¹ TAYLOR, Charles. A catholic modernity? In: HELFT, James L. **A católic modernity. Charles Taylor's marianist award lecture.** Oxford University Press, 1999. p. 21.

⁵² TAYLOR, 1999, p. 21.

volta a uma afirmação deste florescimento, que é chamado biblicamente de *ágape* (caridade). Em termos budistas, a Iluminação não apenas volta você ao mundo; também abre os portões da inundação de *metta* (bondade amorosa) e *karuna* (compaixão). Assim, fora da postura que aceita a simbiose complementar da renúncia e do florescimento, e além da postura da pureza, há uma terceira, que se poderia chamar de postura do *ágape/karuna*.⁵³

Segundo Taylor, bastante tem sido dito para trazer para fora o conflito entre a cultura moderna e o transcendente. De fato:

Um poderoso aspecto constitutivo da espiritualidade moderna ocidental está envolvida numa afirmação da vida. Talvez seja evidente na preocupação moderna de preservar a vida, trazer prosperidade, e reduzir o sofrimento mundial, que é, acredito, sem precedente na história (tradução própria).⁵⁴

Costa lembra que Taylor está plenamente consciente que o fato de ter uma crença apropriada não é uma solução para os dilemas da nossa época. O objetivo realista de sua pesquisa é apenas de propor uma representação mais adequada, mais sensata, da situação na qual todos se encontram, esperando que ela ilumine. Nada mais. Nem uma tentativa de mostrar a veracidade dos ditames cristãos, nem muito menos de provar a existência de Deus. Taylor enfrenta seu desafio de pensador cristão propondo uma viagem pela modernidade inspirando-se em Matteo Ricci e convidando a todos a tomarem certa distância, se não geográfica, ao menos histórica, nos confrontos com o próprio tempo. Nessa viagem, Taylor descobre as fontes morais da cultura moderna e um panorama espiritual constituído por várias fontes, sendo que nenhuma pode ser considerada como privada de significado. No dizer de Costa, para Taylor, de um lado estão os humanistas seculares que sustentam uma ética da benevolência, mas fechados a toda forma de transcendência; de outro lado estão os neonietzschianos, anti-humanistas seculares, céticos quanto à esperança de renovação moral e de transformação social, violentamente críticos da cultura burguesa moderna; por último, estão os defensores de uma abertura à transcendência, sem ser um retorno ao passado, e esses se dividem entre os que são opositores ferozes e implacáveis da modernidade e os que

⁵³ TAYLOR, 1999, p. 21-22.

⁵⁴ *a powerful constitutive strand of modern Western spirituality is involved in an affirmation of life. It is perhaps evident in the contemporary concern to preserve life, to bring prosperity, and to reduce suffering worldwide, which is, I believe, without precedent in history.* (TAYLOR, 1999, p. 22).

são admiradores com reserva (entre estes últimos, se coloca o filósofo canadense).⁵⁵

A partir da compreensão da perspectiva da autenticidade em Charles Taylor, é fundamental se perguntar sobre algumas de suas decorrências para a educação. O problema não estará na visão teísta da Idade Média, ou na busca de autonomia da modernidade, ou na subjetivação hoje defendida? Ou o problema começa quando esses olhares se tornam tiranos? A educação pode ser teísta sem ser medieval? O conteúdo teísta pode ser apresentado a partir da autenticidade? A escola cristã pode defender a autonomia e a liberdade em coerência com o teísmo e a autenticidade? Para que a educação seja autêntica ela precisa dar conta de algumas questões.

Como a escola pode implementar criação, construção e descobrimento? Será que ela necessita partilhar dos referenciais pedagógicos e de educação na fé que não partem de verdades prontas ou de dogmas, e sim, da experiência e da vivência, fazendo caminho muito mais que chegada?

É necessário ser original sempre, todo dia e em cada nova situação cultural ou social? As padronizações fomentam autenticidade? É preciso gerenciar a originalidade e a diferença?

Qual o papel da crítica, do fomento à capacidade de oposição a tudo o que está estabelecido? Esse é um processo humano necessário e imprescindível? Sem a capacidade crítica, o ser humano pode se constituir na autonomia e muito menos na autenticidade?

É importante abrir-se a horizontes de significado que sejam institucionais, que façam parte da cultura organizacional e que possam ser compartilhados pelos clientes?

Como autodefinir-se no diálogo? A identidade pode ser fechada? O que acontece com uma instituição que perde a capacidade de dialogar com o seu tempo?

⁵⁵ COSTA, Paolo. Modernità e trascendenza. **Paradigmi. Revista di critica filosofica**. Schena editore, Anno XVIII, n. 54, nuova serie, p. 601-617, set/dic 2000. p. 616-617.

Segundo Costa, nesse panorama irredutivelmente plural, a proposta de Taylor não é buscar uma unidade que anule todas as diferenças, mas de realizar uma recomposição/reconciliação das divisões da modernidade que a preservem dos riscos de um desvio ou de um colocar de cabeça para baixo os ideais humanísticos soltos no seu seio. Eis um programa fantástico para as práticas educativas. Para Taylor, necessitamos de uma linguagem ou de uma perspectiva que possa considerar essas alternativas, e que objetivos similares possam ser juntados apenas lentamente, procedendo em círculo, num processo de correção dos erros, das unilateralidades e aceitação dos elementos válidos presentes em cada uma de suas críticas. Taylor está convencido de que o humanismo moderno representa uma parte constitutiva da nossa identidade, e que é impossível e errado querer libertar-se totalmente dele, como se fosse apenas um conjunto de crenças e opiniões e não uma parte constituinte de nós mesmos. Portanto, segundo Costa, para Taylor o nosso escopo deveria ser o de melhorar o humanismo moderno, através de um trabalho de articulação dos seus pressupostos e de uma adequada tomada de consciência daquilo que se pode tornar efetivo espiritualmente. É nessa ótica que Taylor interpreta a possibilidade de uma modernidade católica. Sua sensibilidade pela complexidade da dinâmica histórica e pela tenacidade e irredutibilidade das diferenças culturais nos pode ajudar para que nos orientemos nos dilemas da modernidade.⁵⁶ Nesse sentido pode ser colocada a tarefa da educação, e nela a de perspectiva cristã.

⁵⁶ COSTA, 2000, p. 617.

1 AUTENTICIDADE E ONTOLOGIA MORAL

A busca pelo sentido da autenticidade em Taylor passa necessariamente por sua concepção antropológica e ontológica. Isto é, como o autor define o ser humano e como considera nisso a ontologia e a moral. Como expressa o título deste capítulo, Taylor apresenta uma antropologia ancorada na moral e na ontologia. Desde sempre o humano é moral e desde sempre o humano é humano. Por isso Taylor não pode concordar com as perspectivas antropológicas que colocam o ser humano numa posição meramente material ou positivista, nem com os modelos behavioristas ou empiristas de tratar do humano e nem com as perspectivas morais calcadas no dever ou no útil.

A perspectiva da autenticidade supõe uma visão integral de ser humano, uma *paidéia* (formação), um olhar que considere os elementos objetivos constitutivos do ser humano e que precisam da ciência objetiva para serem tratados, mas inseridos numa visão mais ampla e que resguarde o fenômeno humano e social numa linguagem rica, daí os temas aqui propostos: antropologia filosófica, ontologia moral, identidade, avaliações fortes, sentimentos morais, configurações morais, *self* expressivo e ideal moral.

Em termos de práticas educativas, isso remete a novas ou renovadas posturas no âmbito familiar, escolar e social. Uma nova leitura de si mesmo e uma nova postura na atividade educativa. Quem educa o humano é o humano. Só o humano constrói o humano. Um ideal a ser articulado e construído em meio a uma cultura marcada por perspectivas contrárias àquela que Taylor defende.

1.1 A Antropologia filosófica como elemento integrador

A noção tayloriana de autenticidade possui uma perspectiva ontológica que merece atenção pela força conceitual que isso pode ter para a educação, especialmente a de orientação cristã. No centro da reflexão de Charles Taylor está a noção de *human agency* (agir humano), ou, seu equivalente, a de *embodied agency* (agir encarnado). Trata-se da imagem do agir humano como práxis intencional necessariamente encarnada em um corpo. A dimensão corpórea marca a antropologia tayloriana e garante que não seja uma antropologia idealista nem racionalista. Isso é fundamental para embasarmos filosoficamente a educação para a autenticidade. O corpo é um espaço de subjetividade, de individualidade e de ética.⁵⁷

O interesse de Taylor pela antropologia filosófica é abertamente reconhecido pelo próprio autor dos volumes de *Philosophical papers*.⁵⁸ Taylor se expressa assim:

Apesar da aparente variedade nos documentos publicado nesta coleção, eles são o trabalho de um monomaniaco; ou talvez melhor, o que Isaiah Berlin chamou de ouriço. Se não uma única idéia, então pelo menos uma única ordem do dia muito firmemente relacionada é a base de todos eles. Se a pessoa tivesse que achar um nome para onde esta ordem do dia desaba a geografia de domínios filosóficos, o termo "antropologia filosófica" seria talvez melhor, embora este termo pareça deixar os filósofos de língua inglesa intranquilos (tradução própria).⁵⁹

A intuição de fundo que está na base da prospectiva antropológica tayloriana é que o homem é um ser ao qual o mundo se apresenta já carregado de significado, de diferentes qualidades intrínsecas diante das quais é chamado a articular um profundo senso moral. O humano é ação, é corpo, é relação, é significante, é ético.⁶⁰ Ou seja:

⁵⁷ Partilhamos da conceituação de Sara Pain e Alicia Fernandez quando distinguem organismo, corpo, inteligência e desejo. O corpo é o material subjetivado pelo desejo e pela inteligência, bem como pela relação com os outros. O corpo é simbólico.

⁵⁸ Cf. TAYLOR, Charles. **Human agency and language: Philosophical papers I**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985a.

_____. **Philosophy and the human sciences: Philosophical papers II**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985b. (Nas duas obras a introdução é a mesma e com a mesma paginação).

⁵⁹ *Despite the appearance of variety in the papers published in this collection, they are the work of a monomaniac; or perhaps better, what Isaiah Berlin has called a hedgehog. If not a single idea, then at least a single rather tightly related agenda underlies all of them. If one had to find a name for where this agenda falls in the geography of philosophical domains, the term "philosophical anthropology" would perhaps be best, although this term seems to make English-speaking philosophers uneasy.* (TAYLOR, 1985a e 1985b, p. 01).

⁶⁰ Na perspectiva do filósofo Lima Vaz, consideramo ética e moral como sinônimos, ambos dizem respeito tanto a um conjunto de normas que regem o comportamento, quanto à reflexão sobre essas normas.

Ser um agente humano pleno, ser uma pessoa ou um *self* no significado ordinário, é existir em um espaço definido por distinções de valor. Um *self* é um ser para quem certas perguntas de valor categórico surgiram, e receberam respostas parciais pelo menos. Talvez estas foram autoritariamente determinadas pela cultura mais que elaborados na deliberação da pessoa interessada, mas elas são dele no sentido de que elas estão incorporados na sua auto-compreensão, em algum grau e esforço. Minha reivindicação é que isto não é só um fato contingente sobre agentes humanos, mas é essencial ao que nós entenderíamos e reconheceríamos como agir humano pleno, normal (tradução própria).⁶¹

A antropologia filosófica de Taylor é essencialmente uma filosofia moral e não apenas no sentido genérico de que toda antropologia filosófica acaba por veicular uma componente normativa. A ligação é absolutamente constitutiva, já que Taylor não separa questões morais e questões de identidade. O ser humano normal é um ser ético, situado num espaço dialógico, portador de distinções valorativas e capaz de aprender a distinguir o certo do errado, o bem do mal. A educação tem aí uma referência antropológica e um compromisso. Na prospectiva tayloriana o sujeito moral não cessa nunca de ser aquele agente humano encarnado, isto é, o ser que cresce fisicamente e que vai conhecendo seu próprio corpo também vai crescendo moralmente e aprendendo fazer distinções valorativas. Em Taylor há uma valorização dos sentimentos morais, das emoções que acompanham necessariamente as avaliações fortes dos indivíduos. Para a educação é fundamental considerarmos os sentimentos morais e as avaliações fortes. Taylor nos oferece uma boa antropologia e com ela podemos fazer uma boa educação.

Segundo Costa a antropologia filosófica de Taylor é constitutivamente interpretativa e comparativa; não alcança nunca um ponto de vista objetivo, “absoluto”, no próprio objeto de estudo e se limita a oferecer melhores relatos (*best accounts*) daquilo que existe de articulável na experiência moral dos indivíduos que submete às interrogações. Não pode, portanto, ser idealista. As noções fundamentais da antropologia filosófica tayloriana são: avaliações fortes e fracas, quadros de referência indubitáveis, articulações e *self*, ou do agente humano

⁶¹ *To be a full human agent, to be a person or a self in the ordinary meaning, is to exist in a space defined by distinctions of worth. A self is a being for whom certain questions of categoric value have arisen, and received at least partial answers. Perhaps these have been given authoritatively by the culture more than they have been elaborated in the deliberation of the person concerned, but they are his in the sense that they are incorporated into his self-understanding, in some degree and fashion. My claim is that this is not just a contingent fact about human agents, but is essential to what we would understand and recognize as full, normal human agency.* (TAYLOR, 1985 a e 1985b, p. 03).

enquanto portador de uma identidade, de um determinado tipo de orientação no espaço moral. Segundo Costa, diante da pergunta “que coisa é um homem?”, Taylor antepõe outra, “que coisa somos nós?” ou, “que coisa é o *self*?”. Ele está convicto de poder voltar a pensar de modo adequado, a unidade e a variedade do homem.⁶²

As questões que serão tratadas a seguir vão clareando a perspectiva antropológica tayloriana. Primeiramente, a ontologia e sua natureza moral.

1.2 O humano como ontologicamente moral

Em *Sources of the self* o filósofo canadense fala especificamente de uma ontologia moral ou humana, caracterizando a condição transcendental da experiência moral. Não se trata apenas de uma descrição fenomenológica, mas uma exploração dos limites do concebível na vida humana, uma descrição de suas condições transcendentais. Educar para a ética significa, na linguagem tayloriana, dar voz ao autenticamente humano. O humano, em Taylor, é ontologicamente moral, não se pode conceber o humano fora desse espaço valorativo, trata-se de um limite do concebível para a vida humana. Portanto, educar é também limitar, é oferecer contornos de identidade subjetivados e situados nos espaços da corporeidade, da dialogicidade e da moralidade.

Segundo Taylor, questões como o respeito à vida, à integridade, ao bem-estar e à prosperidade dos outros são exigências sentidas como morais em todas as sociedades humanas, “são intuições morais incomumente profundas, potentes e universais”⁶³, como que arraigadas no instinto e, em contraste com outras reações morais provindas da educação, parece haver uma compunção natural, inata. “A cultura e a criação podem ajudar a definir as fronteiras dos *outros* relevantes, mas não parecem criar a reação básica em si.”⁶⁴

Por isso, para Taylor, as reações morais têm duas facetas: “de um lado são quase como instintos, comparáveis ao amor por doces, [...] do outro, parecem envolver afirmações, implícitas ou explícitas, sobre a natureza e condição dos seres

⁶² Cf. COSTA, Paolo. **Verso un'ontologia dell'umano**. Antropologia filosófica e filosofia política in Charles Taylor. Milano: Edizioni Unicopli, 2001. p. 101-145.

⁶³ TAYLOR, Charles. **As fontes do self**. A construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997. p. 17.

⁶⁴ TAYLOR, 1997, p. 17.

humanos.”⁶⁵ Na segunda temos a aceitação ou a afirmação de uma ontologia do humano. Taylor considera cômodo e tentador contentar-se com a perspectiva da consciência naturalista moderna, que destaca apenas as reações morais instintivas e considera a ontologia que lhe confere articulação racional um mero palavreado, como coisas sem sentido de uma época que passou.

Taylor diz que essa divisão tão nítida não pode ser mantida. Comparando o gosto pelos doces ou a náusea por certos odores com as escolhas morais, vê que parece não haver outro critério para um conceito do nauseante além das reações; já na resposta vinculada a um objeto apropriado, a reação seria apenas bruta. As reações morais têm esses dois lados: “não são apenas sentimentos *viscerais*, mas também reconhecimentos implícitos de enunciados concernentes a seus objetos”.⁶⁶

A educação humana está sempre inserida num espaço onde pode contar com sentimentos viscerais, mas que, principalmente, deverá lidar com distinções valorativas, com configurações morais e com posturas éticas que se articulam em cada indivíduo e em cada cultura. Essas questões precisam ser tematizadas, questionadas e sempre de novo articuladas. No âmbito da família entra em questão a articulação dos pais, no âmbito escolar a articulação dos professores e das instituições e no âmbito social as articulações culturais e estatais. Essas instâncias são as proponentes do discurso e das articulações. E nisso a infância e a juventude são, em primeiro lugar, sintoma da realidade familiar, escolar e social.

Para o filósofo canadense, as várias explicações ontológicas atribuem predicados aos seres humanos que parecem análogas aos predicados teóricos das ciências naturais. Em Platão, por exemplo, a explicação ontológica que está na base da moralidade era idêntica a sua teoria *científica* do universo.⁶⁷ Contudo, as explicações ontológicas têm o estatuto de articulações dos instintos morais. Elas articulam as afirmações implícitas nas reações. Existe, portanto, uma objetividade moral. Contudo, essa objetividade não é a mesma das ciências naturais a partir do século XVII, baseadas na neutralidade. A introversão moral requer que se neutralizem algumas reações, mas não se trata de prescindir por inteiro das reações. O

⁶⁵ TAYLOR, 1997, p. 17.

⁶⁶ TAYLOR, 1997, p. 20.

⁶⁷ Segundo Taylor, à teoria das Idéias de Platão subjaz tanto sua explicação ontológica que está na base da moralidade, quanto sua teoria científica do universo. (TAYLOR, 1997, p. 21).

paradigma científico moderno não pode ser utilizado para estabelecer a ética. O humano autêntico não pode ser objetivado, ele sempre está implicado e por isso nunca temos um discurso absoluto ou definitivo, mas sempre estamos em busca de uma melhor descrição.

O alvo de Taylor é a ontologia moral, ou o pano de fundo que articula as intuições morais e espirituais modernas. Ele constata que os fundamentos morais, quer sejam teístas ou seculares, tendem a manter-se inexplorados. Inclusive pode haver resistência para sua exploração devido à “falta de adequação entre o que as pessoas acreditam, por assim dizer, oficial e conscientemente, [...] e aquilo de que precisam para dotar de sentido algumas de suas reações morais”⁶⁸ - isto é, articular aquilo que torna essas respostas apropriadas. E Taylor aprofunda assim essa supressão:

Há, a meu ver, uma supressão motivada da ontologia moral entre os contemporâneos, em parte porque a natureza pluralista da sociedade moderna torna mais fácil viver dessa maneira, mas também por causa do grande peso da epistemologia moderna [...] e da perspectiva espiritual associada a essa epistemologia. [...] uma terceira razão: a natureza indefinida, tateante, incerta de muitas das crenças morais. [...] A maioria ainda está no processo de procurar respostas para isso. Temos aí, como tentarei argumentar a seguir, uma condição essencialmente moderna.⁶⁹

Educar para a autenticidade é também dar voz à ontologia moral constitutiva da família, da escola e da sociedade. E nisso poder ver suas contradições implícitas e, mais ainda, estar disposto a mudar e alinhar o que se acredita ou se deseja, com as práticas constitutivas.

Taylor se mostra inabalável na convicção de que a experiência moral dos indivíduos seja algo de último, diante da qual não se pode recuar. Ela representa de fato, aos seus olhos, uma unidade com o agir, com o orientar-se em um mundo que é desde o princípio um mundo humano, social, rico de diferenças carregadas de um significado essencial para o indivíduo agente. Para o filósofo canadense, não é possível cindir determinado quadro de referência teórico da imagem do homem que ela veicula. Ou seja:

A conexão entre determinado quadro de referência explicativo e certa idéia da lista das necessidades, desejos e fins que parece mediar a inferência de uma teoria axiológica não é casual. [...] Pois determinado quadro de

⁶⁸ TAYLOR, 1997, p. 23.

⁶⁹ TAYLOR, 1997, p. 23-24.

referência está ligado a determinado conceito do elenco das necessidades, desejos e fins humanos, de tal forma que, se tal elenco se revela errado em medida significativa, o próprio quadro de referência não se pode manter. [...] Um conceito das necessidades humanas entra, pois, numa determinada teoria política e não pode ser tido como algo de estranho que se acrescentaram depois ao quadro de referência para dar vida a um conjunto de juízos de valor (tradução própria).⁷⁰

Segundo Costa, a prospectiva filosófico-antropológica de Taylor se move na direção da definição, a partir de um específico interrogativo histórico, relativo a uma identidade cultural, de um núcleo unitário profundo da experiência moral dos indivíduos cuja existência é a condição necessária para a realização da potencialidade inexpressa do gênero humano.⁷¹

Dar voz às intuições morais e espirituais que constituem o ser humano é tarefa educativa primordial, ou seja, é a própria essência do fazer educativo. Trata-se de permitir que a voz do humano que está desde sempre em cada um encontre expressão na linguagem e no agir. E no momento em que se submetem anseios e desejos à linguagem, abrem-se os mais profundos questionamentos. Abrem-se possibilidades, mas também se estabelecem limitadores. Educar, portanto, é colocar o humano em questão, o humano que está nos pais, nos professores e na sociedade e que esses querem que esteja nas crianças e nos jovens. Com isso, quem mais se educa é sempre quem propõe a educação do outro. A identidade cultural e individual de cada um sempre estará em questão.

1.3 A identidade conectada com o espaço ético

A preocupação com a formação de uma identidade pessoal sadia é central para a educação contemporânea. Uma preocupação carregada de ambigüidades, pois, muitas vezes, leva ao esquecimento das exigências para além do eu, o que, em termos taylorianos, está totalmente equivocado. O que Taylor entende por *identidade*? Para Taylor trata-se de *quem somos e de onde viemos*. “Constitui-se no pano de fundo no qual gostos e desejos, opiniões e aspirações adquirem sentido.”⁷²

⁷⁰ *The connection between a given framework of explanation and a certain notion of the schedule of needs, wants, and purposes which seems to mediate the inference to value theory is not fortuitous. [...] For a given framework is linked to a given conception of the schedule of human needs, wants, and purposes, such that, if the schedule turns out to have been mistaken in some significant way, the framework itself cannot be maintained. [...] A conception of human needs thus enters into a given political theory, and cannot be considered something extraneous which we later add to the framework to yield a set of value judgments.* (TAYLOR, 1985b, p. 74-75).

⁷¹ COSTA, 2001, p. 110.

⁷² *Constituye el transfondo en el que nuestros gustos y deseos, y opiniones y aspiraciones, cobran sentido.* (TAYLOR, Charles. **La ética de la autenticidad**. Barcelona: Paidós, 1994. p. 69).

Conforme o filósofo canadense, “para algumas pessoas isto poderia parecer uma limitação, da qual poderiam aspirar libertar-se.”⁷³ Mas, o que ele quer deixar claro é o traço dialógico da condição humana e as exigências inerentes ao ideal da autenticidade. Ao mesmo tempo, quer mostrar que as formas mais egocêntricas e *narcisistas* da cultura contemporânea são manifestações inadequadas. Ele afirma:

Mais particularmente, quero mostrar que as formas de vida que optam pela auto-realização sem considerar (a) as exigências dos laços com os demais ou (b) as exigências de qualquer tipo que emanam de algo que está além ou fora dos desejos ou aspirações humanas são contraproducentes, destroem as condições para a realização da autenticidade (tradução própria).⁷⁴

Ter uma identidade, para Taylor, significa saber onde se está, onde cada um se situa em relação ao próprio horizonte moral de referência. Para ele, um homem sabe quem é quando sabe que coisa fazer em uma determinada situação, por que reconhece aquilo que é importante para ele e o que não é. Só existe uma identidade enquanto se é autor e portador de avaliações fortes, enquanto se discrimina de maneira mais ou menos reflexiva e autoconsciente entre aquilo que é bem e aquilo que é mal, entre o que é torpe e o que não é, entre o que é virtuoso e o que não é. Assim Taylor resume os termos da questão:

O tipo de identidade que é realmente crucial para se ter um coerente senso de si (*a coherent sense of self*) é uma identidade que se conecta com um espaço ético. Ter uma identidade significa saber de onde se vem quando estão em jogo questões de valor, ou questões relevantes (*importance*). A própria identidade define o fundo graças ao qual se sabe onde cada um se coloca em relação a tais questões. Quando isso é colocado em discussão ou torna-se incerto, não se sabe como reagir e isso equivale a não mais saber quem se é neste sentido específico. Uma vez que tudo esteja estabelecido se podem arriscar as seguintes teses: os seres humanos possuem sempre um senso de si mesmos que se situa no espaço ético. O sentido de si mesmos é definido em parte por uma identificação de quais são as questões ou os critérios ou os bens ou as demandas realmente importantes; e, em conexão com isto um senso de onde se situa em relação a eles (tradução própria).⁷⁵

⁷³ *A algunas personas esto podría parecerles una limitación, de la que uno podría aspirar a liberarse.* (TAYLOR, 1994, p. 70).

⁷⁴ *Más en particular, quiero mostrar que las formas que optan por la autorrealización sin considerar (a) las exigencias de nuestros lazos con los demás o (b) las exigencias de cualquier tipo que emanan de algo que está más allá o fuera de los deseos o aspiraciones humanas son contraproducentes, destruyen las condiciones para realizar la autenticidad misma.* (TAYLOR, 1994, p. 71).

⁷⁵ *Il tipo d'identità che è davvero cruciale per avere un coerente senso dei sé (a coherent sense of self) è un'identità che ci connette a uno spazio etico. Avere un'identità significa sapere 'da dove si viene' quando sono in gioco questioni di valore, o questioni di rilevanza (importance). La propria identità definisce lo sfondo grazie al quale si sa dove ci si colloca*

Conforme Costa, a identidade individual, em Taylor, é necessariamente uma identidade moral, uma modalidade de orientação no espaço ético que pode ser compreendida apenas intrinsecamente, ou seja, a partir do tipo de valoração, das tomadas de posição moral que pressupõe. Obviamente, se o “sentido de si” pode ser definido como uma propriedade universal dos homens, os conceitos específicos, as visões de si mesmo enquanto indivíduos são necessariamente plurais: a identidade, como a auto-interpretação dos indivíduos, é constitutivamente diversa e múltipla, como múltiplas e diferentes são os mapas morais, as topografias morais. Por sua vez, a posse de uma identidade pressupõe a existência de uma rede de interlocuções, de um “espaço público”, no qual a significação deste universo de diferenças de valores possa encontrar uma adequada radicação. E isto é possível apenas em uma realidade que não seja apenas particular ou idiossincrática.⁷⁶

Os indivíduos necessitam de um espaço social de reconhecimento e mais do que nunca, sabe-se o quanto cabe uma valorização das qualidades e potencialidades para que crianças e adolescentes se possam formar positivamente. Cabe também propor-lhes horizontes de significação que os transcenda e que possibilite a cada um situar-se no mundo da linguagem, do humano, do ecológico, do social, do político... O “narrativo” da noção tayloriana de identidade pessoal convoca os mediadores educacionais para dupla responsabilidade: apresentar o humano aos humanos em formação, e dar voz a quem só se constitui na expressão de si.

Penso em identidade individual, bem como em identidade familiar, escolar e social. Como cada família se define, como cada escola se define e como cada cultura se define? Mas essa não é uma pergunta retórica nem teórica, trata-se de perguntar pelos próprios horizontes de significado, pelos próprios mapas morais e

*rispetto a tali question. Quando esso viene messo in discussione o diviene incerto non si sa come reagire e ciò equivale a cessare di sapere chi si è in quest'ultimo specifico senso. Una volta stabilito tutto ciò, si possono azzardare le seguenti tesi: gli esseri umani possiedono sempre un senso di sé, in questo senso, che si situano da qualche parte in uno spazio etico. Il loro senso di chi essi sono è definito in parte da un'identificazione di quali sono le questioni o i criteri o i beni o le richieste davvero importanti; e, in connessione a ciò, da un senso di dove essi si situano rispetto a questi o a che altezza sono rispetto a essi o entrambe le cose. (TAYLOR, Charles. **The dialogical self**. p. 305-306 Apud COSTA, 2001, p. 117).*

⁷⁶ COSTA, 2001, p. 119

pelos bens que realmente importam. Avanço, pois, para a questão das avaliações fortes.

1.4 Avaliações fortes: condições transcendentais do existir humano

Propor à pessoa humana questões éticas, em termos taylorianos, é dar-lhe a chance de ser autenticamente humano. Uma das teses antropológicas principais de Taylor é a de que o homem é um “avaliador forte” (*strong evaluator*), um ser que não apenas pode discriminar reflexivamente entre os próprios desejos de base, mas fazê-lo, por necessidade, orientando-se por diferenças intrínsecas de valores e defendendo com isso a própria identidade pessoal. Harry Frankfurt afirma:

Seres humanos não estão sós tendo desejos e motivos, ou fazendo escolhas. Eles compartilham estas coisas com membros de outras espécies alguns dos quais até mesmo parecem se ocupar em deliberação ou tomar decisões baseado em pensamento anterior. Parece ser peculiarmente característica de humanos, porém, que eles podem formar... desejos de segunda ordem (tradução própria).⁷⁷

E ainda: “nenhum animal além do homem parece ter aquela capacidade de auto-avaliar-se reflexivamente que se manifesta na formação de desejos de segunda ordem.”⁷⁸ Segundo Taylor, no primeiro caso que chama de avaliação fraca, a preocupação é com resultados; no segundo, avaliação forte, com a qualidade da motivação. Taylor interpreta com base em “avaliações” a capacidade toda humana de discriminar reflexivamente entre os próprios desejos; simplesmente ele propõe distinguir entre avaliações fracas, que seriam exclusivamente interessantes para o êxito de tais discriminações, e avaliações fortes, que dependem da qualidade da motivação. Ou seja:

Em avaliação fraca, para algo ser julgado bom é suficiente que seja desejado, considerando que em avaliação forte há também um uso de

⁷⁷ *Human beings are not alone in having desires and motives, or in making choices. They share these things with members of certain others species, some of which even appear to engage in deliberation and to make decisions based on prior thought. It seems to be peculiarly characteristic of humans, however, that they are able to form ... second order desires...* (FRANKFOURT, Harry. Freedom of the will and the concept of a person, **journal of philosophy**, 67:1 (jan 1971). p. 5. Apud TAYLOR, 1985a, p. 15).

⁷⁸ “no animal other than man [...] appears to have the capacity for reflective self-evaluation that is manifested in the formation of second-order desires”. (FRANKFOURT, 1971, p. 6 Apud TAYLOR, 1985a, p. 16).

'bom' ou algum outro termo avaliativo para o qual ser desejado não é suficiente (tradução própria).⁷⁹

Em Taylor, essa orientação moral fundamental é essencial para ser um interlocutor humano capaz de responder por si mesmo. Falar de orientação é pressupor um análogo espacial dentro do qual está o caminho. Ela só representa o papel de orientar, de proporcionar a estrutura na qual as coisas têm sentido. A orientação no espaço não é a resposta a uma questão artificial e dispensável. A questão pertence à classe das perguntas incontornáveis, isto é, faz parte de o agir humano existir num espaço de indagações sobre bens sujeitos a avaliações fortes, anterior a qualquer escolha ou mudança cultural adventícia. A pessoa desprovida por inteiro de configurações estaria fora do espaço de interlocução; ela não teria uma posição no espaço em que todos estão. Isso seria julgado patológico.⁸⁰

Para Taylor, a pessoa que decide não aceitar as configurações tradicionais que distinguem entre fins superiores e inferiores, mas que prefere fazer cálculos racionais acerca da felicidade constitui-se no ideólogo utilitarista que vive num horizonte moral que não pode ser explicado por sua própria teoria moral. Em termos taylorianos, não se trata apenas de uma explicação fenomenológica como o naturalismo poderia protestar, mas se trata de um exame dos limites do concebível na vida humana, uma explicação de suas *condições transcendentais*.⁸¹

Em termos de educação é necessário pensar quais são as condições transcendentais do sujeito, da família, da escola e da sociedade? Colocar esse tipo de questão significa uma luta contra a ideologia hoje dominante que não admite avaliações fortes, uma luta contra as formas degradadas de autenticidade e uma construção do ideal da autenticidade.

Segundo Costa, é propriamente a referência à qualidade da motivação que representa o verdadeiro ponto de decisão. Um avaliador forte, de fato, está interessado no valor qualitativo (*qualitative worth*) dos diferentes desejos e não na sua instrumentalização pelo prazer que possa trazer. Nas palavras de Costa:

⁷⁹ *In weak evaluation, for something to be judged good it is sufficient that it be desired, whereas in strong evaluation there is also a use of 'good' or some other evaluative term for which being desired is not sufficient.* (TAYLOR, 1985a, p. 18).

⁸⁰ TAYLOR, 1997, p. 46-48.

⁸¹ TAYLOR, 1997, p. 49.

O ser humano não se limita a favorecer estrategicamente alguns desejos com relação a outros, mas identifica-os e os organiza hierarquicamente à luz de predicados antagônicos como bom/mau, elevado/baixo, conveniente/inconveniente, e com tais discriminações determina também que tipo de pessoa é ou aspira ser (tradução própria).⁸²

Conforme o próprio Taylor: “nós refletimos sobre nossos desejos nos termos da pessoa que somos por possuí-los ou por colocá-los em prática”.⁸³ Diferente de simplesmente escolher alternativas, a avaliação forte se move num universo moral articulado segundo diferenças qualitativas que não estão fixadas de uma vez por todas na sua forma atual.

Segundo Costa, Taylor faz constante referência a uma capacidade de avaliações fortes (*capacity for strong evaluation*) e como ela é essencial para a sua noção de sujeito humano, sem a qual o sujeito humano não teria um tipo de profundidade essencial para a humanidade. Costa diz:

O homem enquanto capaz de avaliações fortes vive de necessidades num universo moral articulado segundo diferenças de valor intrínsecas. Mas tais articulações do mundo morais dos homens não são tanto o produto direto da sua atividade deliberativa quanto o fundamento iniludível contra o qual todos os indivíduos necessariamente se colocam. Aos homens não é concedido, como queria Nietzsche, criar livremente os próprios valores, ou como pensava Sartre, de cumprir as escolhas radicais que ao seu tempo abrem e resolvem por si os dilemas morais. Ao contrário, segundo Taylor, os homens experimentam a existência dos dilemas morais porque são *ab origine* situados em um espaço marcado pela diferença de valor, articulados segundo uma alta e baixa moral, entre bem e mal, nobre e não nobre, virtuoso e desprezível (tradução própria).⁸⁴

Como disse Taylor:

As nossas avaliações não são escolhidas. Ao contrário, são articulações do nosso senso daquilo que tem valor, ou que é superior, ou mais integrado,

⁸² *l'essere umano non si limita, infatti, a favorire strategicamente alcuni desideri rispetto ad altri, ma per l'appunto, li identifica e li organizza gerarchicamente alla luce di coppie di predicate antinomici come buono/cattivo, elevato/infimo, disdicevole/commendevole ecc., e con tali discriminazioni determina anche quale tipo di persona sia o aspiri a essere.* (COSTA, 2001, p. 123).

⁸³ “we are reflecting about our desires in terms of the kind of being we are in having them or carrying them out” (TAYLOR, 1985a, p. 26).

⁸⁴ *L'uomo, in quanto valutatore forte, vive di necessità in un universo morale articolato secondo differenze di valore intrinseche. Ma tale articolatezza del mondo morale degli uomini non è tanto il prodotto diretto della loro attività deliberativa quanto, piuttosto, lo sfondo ineludibile contro cui tutti gli individui necessariamente si collocano. Agli uomini non è concesso, come avrebbe voluto Nietzsche, di creare liberamente i propri valori o, come pensava Sartre, di compiere delle scelte radicali che al contempo dischiudono e risolvono da sé dei dilemmi morali. Al contrario, secondo Taylor, gli uomini sperimentano l'esistenza di dilemmi morali perché sono ab origine situati in uno spazio contrassegnato da differenze di valore, articolato secondo un alto e un basso morale, tra bene e male, nobile e disonorevole, virtuoso e spregevole.* (COSTA, 2001, p. 124).

ou mais realizador, etc. Mas como articulações elas oferecem outra noção ao conceito de responsabilidade (tradução própria).⁸⁵

É fundamental que os educadores se autorizem a perceber que o ato de valorar no sentido forte, ou seja, de discriminar entre opções qualitativamente diversas, dotadas de menor ou maior valor é um exercício que o ser humano faz desde sempre enquanto humano. Trata-se de um exercício que não tem fim. Essa articulação de um horizonte de significado se apresenta desde a originária experiência afetiva do mundo até as mais elaboradas e racionais posturas ou teorias explicativas do viver humano. Portanto, colocar-se e colocar aos alunos questões éticas é viabilizar e libertar o autenticamente humano e não, como querem fazer pensar alguns, reprimir o humano.

O sujeito tayloriano não é um sujeito desencanado, é um sujeito ao qual as coisas desde o princípio se apresentam como não neutras, como ricas de significado, como intencionais. Enquanto avaliador forte, o homem não está empenhado na criação do nada do próprio universo moral, como se este representasse um produto exclusivo de sua atividade de deliberação. Na realidade, a capacidade e a necessidade do homem de formular avaliações fortes são o correlato natural e a condição de existência dos quadros de referência morais iniludíveis que, para Taylor, representam a componente essencial da identidade: “nossa identidade é definida pelas nossas avaliações fundamentais.”⁸⁶

No capítulo quarto da primeira parte de *As fontes do self* Taylor aprofunda a questão das *fontes morais* a partir da pergunta: *qual o sentido da articulação do bem?* Para existirem, os bens de tipo moral necessitam de alguma articulação, eles só se tornam disponíveis em alguma cultura, quando são expressos. Não que a articulação seja suficiente para haver adesão, mas é condição necessária. Para o autor, *articulação* tem um sentido amplo e abrangente, incluindo outros tipos de linguagem, além da prosa. Mas, a busca de uma articulação em linguagem descritiva, advém do fato de o homem não ser pleno até poder dizer o que o move e

⁸⁵ *Our evaluations are not chosen. On the contrary they are articulations of our sense of what is worthy, or higher, or more integrated, or more fulfilling, and so on. But as articulations, they offer another purchase for the concept of responsibility.* (TAYLOR, 1985a, p. 35).

⁸⁶ *our identity is defined by our fundamental evaluations.* (TAYLOR, 1985a, p. 34).

em torno do que se constrói sua vida. Além disso, a articulação pode aproximá-lo mais do bem como fonte moral e pode conferir-lhe poder.⁸⁷

Taylor também retoma alguns conceitos fundamentais. Bem forte: “o que quer que seja selecionado como incomparavelmente superior numa distinção qualitativa”⁸⁸. Bem: “qualquer coisa considerada valiosa, digna, admirável, de qualquer tipo ou categoria [...] aquilo cujo amor nos move à boa ação”⁸⁹. Bem constitutivo:

[...] é uma fonte moral, [...] é algo cujo amor nos capacita a fazer o bem e a ser bons. [...] O bem constitutivo não se restringe a definir o conteúdo da teoria moral. O amor dele é o que nos capacita a ser bom. Em consequência, também amá-lo é parte daquilo que é ser um bom ser humano.⁹⁰

A partir de Taylor, a prática educativa deve colocar questões relacionadas com o Bem e com as Fontes Morais. Cada ser humano necessita elaborar sua própria articulação. Teístas ou seculares, as fontes morais são uma demanda recorrente do ser que por ser humano é um avaliador forte. O diálogo é a única forma de mantermos um profundo respeito pelas diferenças pessoais e culturais, típicas da modernidade. Isso significa que nenhuma fonte moral pode ser imposta, ela precisa ser decorrente do diálogo e da livre escolha. Contudo, outro erro, hoje muito presente, é o de ignorarmos essa discussão e com isso tratarmos o ser humano instrumentalmente. E o ponto de partida da convicção de Taylor sobre a necessária avaliação forte está nos sentimentos morais, como veremos a seguir.

1.5 Os sentimentos morais como modo de ser ciente afetivamente das coisas

A recente atenção ao afetivo tem colocado tarefas difíceis para a educação. Tratar da subjetividade e formar para a autenticidade sem cair no subjetivismo é a direção que se pode inferir da perspectiva tayloriana. Já no ensaio de 1970 *Explaining action*, Taylor aborda os sentimentos como sendo o nosso modo de ser ciente afetivamente das coisas. Em *Hegel* ele retoma a questão nos seguintes termos:

⁸⁷ TAYLOR, 1997, p. 125-126.

⁸⁸ TAYLOR, 1997, p. 127.

⁸⁹ TAYLOR, 1997, p. 127.

⁹⁰ TAYLOR, 1997, p. 129

Sentimentos são assim modos de consciência, seu conteúdo de pensamento é interno a eles, e eles podem ser qualitativamente diferenciados por pensamentos ou consciência que eles encarnam. Uma hierarquia de sentir está, assim inseparavelmente sobreposta com a hierarquia de autoconsciência, e com uma hierarquia de disposições da vontade, porque o Impulso é a força motriz de nossa existência, e tem que permanecer isto como nosso saber mais nobre. Consequentemente o amor é a forma mais nobre de saber, como é o sentimento mais nobre (tradução própria).⁹¹

A idéia de fundo, para Taylor, é que as emoções e os sentimentos humanos devem ser vistos como estados intencionais, como a expressão de uma disposição em relação aos objetos, “um estilo de parcialidade” que discrimina qualitativamente e que é caracterizada por uma forma de articulação: “as emoções são uma espécie de consciência afetiva dos seus objetos; enquanto tais são modos de não ser indiferente aos mesmos objetos.”⁹² No fundo está a imagem do agente como sujeito de inclinações, como um ser que é parcial. Nas palavras de Costa:

Segundo Taylor, o homem é parcial no seu encontro com o mundo porque não é apenas visão; não é tanto um sujeito que representa o mundo, quanto um sujeito em conquista com o mundo e para o qual o mundo se abre, sobretudo afetivamente: o homem é aquele ser para quem as coisas importam constitutivamente. Por isso a dimensão do sentido representa uma condição e uma componente iniludível da nossa experiência, potencializando a nossa constitutiva passividade enquanto seres encanados, enquanto seres pulsionais, que não podemos escapar. (tradução própria).⁹³

O entrelaçamento entre atividade e passividade é fundamental na concepção tayloriana das emoções e com isso na sua prospectiva antropológica e na sua filosofia moral. É através das emoções que os homens têm acesso ao próprio universo moral. As emoções veiculam de maneira original uma experiência qualitativa do significado do mundo que nos circunda. Como afirma Taylor,

⁹¹ *Feelings are thus modes of awareness, their thought content is internal to them, and they can be qualitatively differentiated by thoughts or awareness they embody. A hierarchy of feeling is thus inseparably bound up with the hierarchy of self-awareness, and with a hierarchy of dispositions of the will, for Impulse (Reize) is the driving force of our existence, and it must remain this even in our noblest knowing. Hence love is, the noblest form of knowing, as it is the noblest feeling.* (TAYLOR, Charles. **HEGEL**. Cambridge, EUA: Cambridge University Press, 1975. p. 21-22).

⁹² Charles TAYLOR, Charles. **Explaining action**. Apud COSTA, 2001, p. 126.

⁹³ *Secondo Taylor, l'uomo è parziale nel suo incontro col mondo perché non è un puro occhio; non è tanto un soggetto che si rappresenta il mondo, quanto un soggetto alle prese col mondo e a cui el mondo si apre innanzitutto affettivamente: l'uomo, per l'appunto, è quell'essere a cui le cose costitutivamente importano. Proprio per questo la dimensione del senso rappresenta una componente e una condizione ineludibile della nostra esperienza a cui la stessa "forza", la nostra stessa costitutiva passività in quanto esseri incarnati, in quanto esseri pulsionali, non può in alcun modo sottrarsi.* (COSTA, 2001, p. 126).

[...] muitos dos nossos sentimentos, emoções, desejos, grande parte das motivações que experimentamos, são tais que dizer exatamente a que coisas equivalem implica exprimir um juízo sobre o objeto. [...] Exprimir uma dada emoção implica expressar a nossa situação como carregada de significado, enquanto pela atribuição de tal significado não é suficiente o simples fato que eu sinto assim, mas o significado que oferece os motivos ou a base do sentimento. Isto porque dizer a que coisa equivale uma emoção significa tornar explícito o sentido da situação que ela incorpora, ou, nos termos atuais, o significado da situação tal como a experimentamos (tradução própria).⁹⁴

Segundo Costa, as emoções são, para Taylor, o primeiro lugar no qual se manifestam as nossas avaliações fortes, as nossas discriminações de valores. Elas revelam um senso daquilo que é significativo (*important*) para nós enquanto sujeitos, um senso do que significa ser humano, daquilo que tem importância (*matters*) para nós enquanto sujeitos humanos. Se o sentimento é um modo de ser afetivamente consciente da situação (*an affective awareness of situation*), aquilo que se vê nestes sentimentos reflete a situação moral como ela verdadeiramente é.⁹⁵ Como afirma Taylor em *As fontes do self*:

Portanto, nossas reações morais nesse domínio têm, por assim dizer, duas facetas. De um lado, são quase como instintos, comparáveis a nosso amor por doces, nossa aversão a substâncias nauseantes ou nosso medo de cair; de outro, parecem envolver afirmações, implícitas ou explícitas, sobre a natureza e a condição dos seres humanos. Nesta segunda perspectiva, uma reação moral configura-se como uma aceitação, uma afirmação, de uma dada ontologia do humano. [...] As explicações ontológicas têm o estatuto de articulações de nossos instintos morais.⁹⁶

Em Taylor, a experiência moral é mais uma expressão direta de uma identidade moral do que da complexa e arquitetônica tábua de valores. Bem entendido, isto não significa que:

A ontologia moral seja pura ficção, como costumam supor os naturalistas. Deveríamos antes tratar nossos mais profundos instintos morais, nosso senso irradicável de que a vida humana deve ser respeitada, como nossa forma de acesso ao mundo em que as afirmações ontológicas são discerníveis e podem ser discutidas e analisadas racionalmente.⁹⁷

⁹⁴ [...] many of our feelings, emotions, desires, in short much of our experienced motivation, are such that saying properly what they are like involves expressing or making explicit a judgement about the object they bear on. [...] that experiencing a given emotion involves experiencing our situation as bearing a certain import, where for the ascription of the import it is not sufficient just that I feel this way, but rather the import gives the grounds or basis for the feeling. And that is why saying what an emotion is like involves making explicit the sense of the situation it incorporates, or, in our present terms, the import of the situation as we experience it. (TAYLOR, 1985a, p. 47 e 49).

⁹⁵ COSTA, 2001, p. 127.

⁹⁶ TAYLOR, 1997, p. 18 e 21.

⁹⁷ TAYLOR, 1997, p. 21-22.

Costa deixa claro que o tipo de experiência moral que Taylor tem em mente não é a experiência de um sujeito desencarnado, privado de paixão, e sim a experiência de um sujeito que é constantemente imerso em sentimentos e contrastes: amor/ódio, atração/repulsa, ímpeto/relutância, dos quais o seu universo interior nunca se priva. Por isso, aos olhos de Taylor a distinção – tradicional no contexto da filosofia analítica – entre moral (enquanto dimensão das obrigações) e ética (enquanto esfera das disposições individuais) resulta artificial e postiça. O homem é para ele um ser que avalia “fortemente”, mas, antes de tudo, é um ser que sente “fortemente”.⁹⁸ Por isso Taylor adverte: “Falei das avaliações fortes como juízos, mas eles estão ancorados em sentimentos, emoções, aspirações; caso contrário não nos poderiam motivar”.⁹⁹

O sujeito tayloriano, enquanto animal que se auto-interpreta, deve ser visto como um todo indivisível, uma unidade dinâmica. Os seus sentimentos, as suas emoções não existem sem interpretação – “a vida humana não está nunca privada de sentimentos interpretativos, a interpretação é constitutiva dos sentimentos”¹⁰⁰ – e, ao contrário, a articulação individual pressupõe um encontro afetivo com a dimensão do sentido e dos imperativos morais mais basilares que possam direcionar e orientar. Estas duas polaridades da existência humana, passividade e atividade, se implicam reciprocamente, não existe uma sem a outra. O homem, enquanto animal que se auto-interpreta, é gerado em uma relação constitutiva com o mundo a respeito do qual é sujeito ativo e passivo. Tais colocações do homem se situam exatamente no cruzamento entre a dimensão objetiva e aquela subjetiva. Ou seja:

Trata-se de um animal cuja vida emocional incorpora um sentido daquilo que para ele é verdadeiramente importante, da forma de suas aspirações, que precisa ser compreendido e que não é nunca adequadamente compreendido. A sua compreensão se explica constantemente na linguagem que usa para falar de si, dos próprios fins, daquilo que sente (tradução própria).¹⁰¹

⁹⁸ COSTA, 2001, p. 128-129.

⁹⁹ *I have spoken of these strong evaluations as assessments, but they are anchored in feelings, emotions, aspirations; and could not motivate us unless they were.* (TAYLOR, 1985a, p.67).

¹⁰⁰ *human life is never without interpreted feeling; the interpretation is constitutive of the feeling.* (TAYLOR, 1985a, p.63).

¹⁰¹ *This is an animal whose emotional life incorporates a sense of what is really important to him, of the shape of his aspirations, which asks to be understood, and which is never adequately understood. His understanding is explicated at any time in the language he uses to speak about himself, his goals, what he feels.* (TAYLOR, 1985a, p.74).

Para Taylor o ser humano, para viver, possui uma necessidade intrínseca de orientação, de sentido, e nenhum homem pode viver de forma solitária a obra de articulação do significado da própria experiência e do próprio universo moral. Ao contrário, recebe no contexto comunitário no qual o homem está desde sempre inserido numa série de concretas e específicas interpretações, expressões, *embodiments* (incorporações), sem os quais o indivíduo não pode, de algum modo viver. Os homens existem em uma rede de práticas, de narrações coletivas, de ritos, até de contextos arquitetônicos, de ambientes urbanos que contribuem para oferecer aos indivíduos um mapa dos *imports*, uma específica hierarquia de significação, um quadro de avaliação forte, dos quais se depreende a identidade de uma cultura historicamente determinada.

A articulação é a condição natural do homem e é por isto que o homem é um *self-interpreting animal* (animal que se auto-interpreta), é numa realidade de significados, não é senão na auto-referencialidade da circularidade hermenêutica do seu ser. A linguagem é o principal instrumento de articulação, enquanto a articulação é a razão de ser da mesma linguagem:

O delinear limites é essencial à linguagem; e, vice-versa, é apenas com a linguagem que podemos delinear este tipo de limites. [...] Apenas uma criatura dotada de linguagem pode fazer este tipo de distinção, onde se compreende um aspecto em oposição a outro. É o delimitar, o traçar limites um dos muitos serviços que a linguagem oferece. [...] As condições da linguagem são inerentemente contrastivas, como Spinoza e Hegel discutiram [...] Assim, pela linguagem nós formulamos coisas e temos uma visão articulada do mundo. Nós tomamos consciência das coisas, no sentido de que vamos ter consciência explícita delas (tradução própria).¹⁰²

Desde os mais primários movimentos humanos, aqui representados pelas emoções, está o humano. Desde que nasce, ainda que incapaz de dominar as ferramentas da linguagem, o ser humano está na linguagem e é linguagem. Disso decorre que, em termos taylorianos, é preciso escutar o humano no choro ou nas emoções. O ser humano que é escutado aprende a se escutar e nisso se constitui

¹⁰² *The drawing of boundaries is essential to language; and conversely, it is only in language that we can draw this kind of boundary, through language that we can delimit what we are attending to in the matter at hand. [...] And it is one of the main offices of language to delimit, make boundaries, so that some features can be picked out, not just in the sense that we respond to them obvious of the others, but that we pick them out from the field of others. [...] The terms of language are inherently contractive, as Spinoza and Hegel argued. [...] Thus through language we formulate things, and thus come to have an articulated view of the world. We become conscious of things, in one very common sense of this term, that is we come to have explicit awareness of things.* (TAYLOR, 1985a, p. 258).

como animal que se auto-interpreta. Uma tarefa fundamental para a educação: aprimorar a linguagem de cada ser para que se possa incluir na cultura, mas também escutar a linguagem das emoções de quem desde sempre é humano e precisa ser compreendido para se compreender.

Família, escola e sociedade partilham de uma tarefa importante: ser espaço de linguagem, onde os impulsos e sentimentos possam circular e se situar nos limites do concebível para o humano. Vale destacar a contribuição da Psicanálise, principalmente a partir de Lacan, para fazer ver o quanto o ser humano precisa da linguagem que vem do outro para se constituir, e o quanto cada ser precisa submeter seu mundo interno, seus sentimentos e impulsos, ao outro na linguagem. Com a linguagem se traz à tona e se constituem as configurações morais.

1.6 As configurações morais como distinções qualitativas

Taylor trata das configurações morais com fundamentos, que podem ser implícitos ou explícitos, para juízos, intuições ou reações morais. A orientação é, sobretudo, espontânea, não plenamente consciente. Apenas em situações de crise, quando se está ao ponto de perder toda a orientação, ali emerge a necessidade de conseguir uma orientação explícita do horizonte de sentido. Taylor percebe que nos dias atuais a maioria nos homens das sociedades ocidentais contemporâneas se encontra numa condição de desorientação e, por isso, precisam empenhar-se numa obra de recuperação do sentido profundo do seu universo moral. Mas, afirma Taylor:

Desejo defender a tese forte de que é praticamente impossível à pessoa humana prescindir das configurações; em outras palavras, que os horizontes no seio dos quais levamos a vida e a compreendemos, têm de incluir essas discriminações fortes.¹⁰³

Taylor entende por *configuração* um conjunto de distinções qualitativas. Por isso que pensar, sentir, julgar no âmbito de tal configuração é funcionar com a sensação de que alguma ação ou modo de vida ou modo de sentir é incomparavelmente superior aos outros que estão mais imediatamente ao alcance. Alguns bens morais se tornam dignos ou desejáveis de modo *incomparável* e passam a merecer reverência, respeito ou admiração. A isso Taylor também denomina de *avaliação forte*: o fato de que esses fins ou bens têm existência

¹⁰³TAYLOR, 1997, p. 43.

independente de desejos, inclinações ou escolhas. Duas facetas, portanto: os bens que merecem reverência também têm de funcionar em algum sentido como padrões.¹⁰⁴ Em *As fontes do self*, Taylor dá alguns exemplos de configurações:

Uma forma de articulação é a ética da honra:

A vida do guerreiro, do cidadão ou do cidadão-soldado é considerada superior à existência meramente privada, dedicada às artes da paz e ao bem-estar econômico. [...] Estar pronto a arriscar a própria tranqüilidade, a riqueza e até a vida em nome da glória é a marca de um verdadeiro homem e aqueles que não conseguem dispor-se a isso são julgados, com desprezo, *efeminados*.¹⁰⁵

Existe também a ética platônica:

A vida superior é aquela regida pela razão, sendo a própria razão definida em termos de uma concepção de ordem, no cosmos e na alma. A vida superior é aquela na qual a razão – pureza, ordem, limite, o imutável – governa os desejos e sua inclinação para o excesso, a insaciabilidade, a efemeridade, o conflito.¹⁰⁶

Um terceiro tipo de articulação é a ética do estoicismo: trata-se de uma variante platônica que na modernidade se agrega ao ideal do *self* desprendido, “capaz de objetificar não só o mundo circundante, como também suas próprias emoções e inclinações, medos e compulsões e de atingir uma espécie de distanciamento e autocontrole que lhe permitem agir *racionalmente*”¹⁰⁷ - com eficácia instrumental, maximização do valor buscado e auto-coerência.

Outra é a ética da transformação da vontade: variante teísta do pensamento judeu e cristão. “Trata-se do entendimento da vida superior como advinda de uma transformação da vontade” por obra da graça ou, numa transposição secularizante, no ideal do altruísmo. “A dedicação real aos outros ou ao bem universal obtém admiração. A qualidade crucial que merece respeito aqui é um certo direcionamento da vontade”.¹⁰⁸

Taylor dá um destaque também para a ética da visão e poder expressivo: “a crença hoje disseminada de que o artista vê mais longe que as outras pessoas”.¹⁰⁹

¹⁰⁴TAYLOR, 1997, p. 34-36.

¹⁰⁵TAYLOR, 1997, p. 36.

¹⁰⁶TAYLOR, 1997, p. 36.

¹⁰⁷TAYLOR, 1997, p. 37.

¹⁰⁸TAYLOR, 1997, p. 37 e 38.

¹⁰⁹TAYLOR, 1997, p. 38.

Tem sua origem platônica, onde ele pensa, no Fedro, o poeta como alguém capaz de ver o que as pessoas sóbrias não podem. E se ancora na modernidade onde as configurações dependem do poder de expressão e invenção.

Por fim, o autor cita a ética naturalista: a tentativa de negar liminarmente essas configurações. Rejeita todas as distinções qualitativas e concebe todos “os objetivos humanos como estando em pé de igualdade, suscetíveis, por conseguinte, de quantificação e cálculo comum de acordo com alguma *moeda* comum.”¹¹⁰ Esta ética diz respeito à *afirmação da vida cotidiana*, que tem sua principal fonte nas teologias da Reforma. O destino está na produção e na reprodução e não em alguma esfera pretensamente superior. Defende a dignidade e o valor da realização e do desejo humanos comuns.

Através da configuração nós entendemos espiritualmente nossa vida: “não ter uma configuração é cair numa vida espiritualmente sem sentido. Logo, a busca é sempre uma busca de sentido.”¹¹¹ E tal é para Taylor a condição geral da nossa época: uma difusa percepção da ausência de sentido e a inquietante busca de novas fontes de sentido.

Aqui está um ponto-chave para a educação: viabilizar configurações morais. Como fazer isso? Em primeiro lugar é importante que pais e educadores sejam formados para tal, que tenham consciência de suas configurações e das configurações possíveis para a contemporaneidade. Diante disso é possível acolher as diferenças sem discriminar, é possível desencadear processos onde cada pessoa, cada grupo e cada cultura possam trazer à tona suas configurações e buscar uma “melhor descrição”, buscar uma articulação que se faça no diálogo e na integração entre o subjetivo, o particular e o universal. É muito importante que família, escola e sociedade se dêem conta das próprias configurações. Elas podem ser difusas, confusas, desatualizadas, incoerentes ou mal articuladas, mas elas existem. A partir desse delicado diagnóstico se pode buscar uma melhor descrição, uma melhor articulação e, enfim, uma melhor configuração. O fundamental é não cair na tentação de naturalizar a questão, afinal o sujeito se faz na expressão e ele sempre se expressa no social, na linguagem, na família, na escola ou na sociedade.

¹¹⁰ TAYLOR, 1997, p. 38-39.

¹¹¹ TAYLOR, 1997, p. 33.

1.7 O *self* expressivo ou a vida como narrativa

Formar o próprio eu ou o *self* é uma demanda contemporânea salutar que necessita ser acolhida pela educação. Mas o que isso significa? Segundo Oliveira, para Taylor o *self* só se constitui pelo diálogo, mesmo conflituoso, com as identidades que o outro reconhece. Definir “quem sou?” significa definir

O lugar de onde falo, na rede familiar, no espaço social, na ‘geografia dos *status* e funções sociais’, na minha relação íntima com aqueles que amo e, sobretudo, ‘no espaço de orientação moral e espiritual dentro do qual minhas relações definidoras mais relevantes estão sendo vividas’.¹¹²

Em termos taylorianos o *self* só existe numa rede de interlocuções e por referência a uma comunidade; a identidade se define no horizonte de posicionamentos e no processo narrativo. Isto significa admitir que eu sou o sujeito de minha história e o reconhecimento de que sou um sujeito da história dos outros. Ou seja:

Ser o sujeito da própria história equivale a responder pelas ações e experiências que compõem essa vida narrável. A identidade pessoal pressupõe, portanto, a unidade do caráter que a narrativa requer. Sem isso, não há história para contar. Por outro lado, se sou parte da história dos que comigo vivem, minha narrativa tem uma co-autoria. É isso que me leva a perguntar ao outro por que agiu desta ou daquela forma, pois que sou parte dessa história que o outro fez.¹¹³

Taylor usa o termo *self*, distinguindo-o dos usos surgidos na psicologia e na sociologia, e mesmo do *ego* no sentido freudiano. Só se é um *self* na medida em que certas questões importam. O que se é enquanto *self*, sua identidade, define-se essencialmente pela maneira como as coisas têm significação para si. Não se é um *self* da mesma maneira como se é organismo, nem se tem um *self* tal com se tem um coração. Só se é um *self* na medida em que se move num certo espaço de indagações, em que busca e encontra uma orientação para o bem. O *self* não pode ser colocado no mesmo plano dos objetos de estudo da ciência, pois se constitui por suas auto-interpretações e por isso suas interpretações nunca podem ser plenamente explícitas, é impossível uma articulação plena. Estudar pessoas é estudar seres que só existem em certa linguagem, ou que são por ela parcialmente constituídos. Só se é um *self* no meio de outros. Um *self* nunca pode ser descrito

¹¹² OLIVEIRA, Isabel de Assis Ribeiro de. O mal-estar contemporâneo na perspectiva de Charles Taylor. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 21, n. 60, 2006. p. 138.

¹¹³ OLIVEIRA, 2006, p. 139.

sem referência aos que o cercam. Só existe *self* no âmbito das *redes de interlocução*.¹¹⁴

Segundo Taylor, a principal herança do romantismo é o paradigma expressivista, que trouxe consigo a afirmação de uma imagem da obra de arte como lugar privilegiado de manifestação do ser. Isto favoreceu o reconhecimento de que o ser humano só pode encontrar sua identidade na autonarração: a vida deve ser vista com uma história.

A narração é, portanto, para Taylor uma forma indispensável de autoclificação moral e existencial. Mas, diante da oscilação de sentido existente entre as noções correlatas de articulação e expressão, a dimensão narrativa não é para Taylor apenas uma componente importante do trabalho de articulação do sujeito, apenas é um aspecto constitutivo da existência individual. No segundo capítulo de *As fontes do self* Taylor aponta para a unidade narrativa da existência como uma das três condições “transcendentais” da experiência humana de ser, junto com a orientação para o bem e com o caráter dialógico da formação da identidade. Afirma:

Aqui, fazemos uma conexão com outra característica inevitável da vida humana. Estive defendendo a idéia de que, a fim de entender minimamente nossa vida, para ter uma identidade, precisamos de uma orientação para o bem, o que significa algum sentido de discriminação qualitativa, do incomparavelmente superior. Vemos agora que esse sentido do bem tem de ser incorporado á minha compreensão de minha vida como uma história em andamento. Mas isso é afirmar outra condição básica do processo de encontrar sentido em nós mesmos, a de que compreendemos nossa vida numa *narrativa*.¹¹⁵

E continua:

Meu sentido de mim mesmo é de um ser que está evoluindo e se tornando. É da própria natureza das coisas que isso não possa ser instantâneo [...] enquanto ser que evolui e se torna, só posso conhecer a mim mesmo por meio da história de minhas maturações e regressões, triunfos e fracassos. Minha autocompreensão tem necessariamente profundidade temporal e incorpora a narrativa.¹¹⁶

Em Taylor a linguagem ocupa um lugar central, junto com a faculdade expressiva. O diálogo, a conversação se situa no centro da compreensão da vida

¹¹⁴ TAYLOR, 1997, p. 50-55.

¹¹⁵ TAYLOR, 1997, p. 70.

¹¹⁶ TAYLOR, 1997, p. 74.

humana, uma chave indispensável para a sua plena inteligência. Tal centralidade é devida primeiramente ao fato que a nossa identidade é sempre definida em conversações com outros ou através dos saberes comuns que estão na base das práticas da nossa sociedade. Nas palavras de Taylor:

A linguagem serve para pôr uma questão em aberto entre os interlocutores. Poder-se-ia dizer que a linguagem consiste em colocar as coisas no espaço público. O fato que qualquer coisa emerge naquilo que se define como espaço público significa que não é apenas uma questão para mim, ou para qualquer outro separadamente, mas é para nós juntos. [...] A linguagem cria aquilo que se poderia definir como espaço público, ter um ponto de vista comum, observar juntos o mundo (tradução própria).¹¹⁷

Em *As fontes do self* Taylor recupera esta noção de espaço público próprio para clarear de que modo se estrutura o processo de definição da identidade moral:

Não há outra maneira de podermos ser levados a alcançar a condição de pessoas além da iniciação numa linguagem. Começamos a aprender nossas linguagens de discernimento moral e espiritual ao ser introduzidos numa conversação em andamento daqueles a quem cabe nossa educação. Os significados que as palavras-chave tiveram pela primeira vez para mim são os significados que elas têm para nós, isto é, para mim juntamente com meus parceiros de conversação. Neste ponto tem relevância uma importante característica: ao falar sobre algo, você e eu fazemos disso um objeto para ambos, isto é, não simplesmente um objeto para mim que por acaso também o é para você [...] o objeto é para nós num sentido forte, que tentei descrever alhures com a noção de “espaço público” ou “espaço comum”. Os vários usos da linguagem estabelecem, instituem, enfocam ou ativam esses espaços comuns, do mesmo modo que parece que a aquisição inicial da linguagem depende de uma protovariante desta.¹¹⁸

Segundo Costa, no espaço público a pluralidade dos olhares dá vida a um mundo comum que não está ali separadamente para mim e para ti, mas está ali essencialmente porque eu e tu somos um “nós” antes mesmo de um “eu” e um “tu” distintos. Esta é a peculiaridade para Taylor dos bens comuns e não simplesmente compartilhados (*shared*), que os primeiros existem apenas e exclusivamente enquanto usufruto comum e não como qualquer coisa sobre a qual convergimos enquanto indivíduos separados: os bens comuns, para serem tais, pressupõem a existência de algo similar a um espaço público. Para tentar explicar esta diferença, Taylor recorre à imagem do que ele define como ações “dialógicas”, ou seja, aquelas

¹¹⁷ *Language, serves to place some matter out in the open between interlocutors. One might say that language enables us to put things in public space. That something emerges into what I want to call public space means that it is no longer just a matter for me, or for you, or for both of us severally, but is now something for us, that is for us together. [...] Language creates what one might call a public space, or a common vantage point from which we survey the world together.* (TAYLOR, 1985a, p. 259).

¹¹⁸ TAYLOR, 1997, p. 54.

ações nas quais a coordenação vem em um certo sentido antes dos gestos e da direção; esta é sua íntima razão de ser.¹¹⁹

Portanto, a educação, sob a ótica de Taylor, deverá fomentar a formação do *self* inserido na coletividade, não tanto como um limitador, mas como um potencializador do autenticamente humano. O *self* só pode constituir-se na medida em que se expressa e que é reconhecido. O *self* emerge da coletividade e passa a agir sobre ela. É fundamental o resgate da perspectiva sócio-interacionista. Em Vygotsky o pensamento, a linguagem e a identidade primeiro são interpessoais e depois passam a ser intrapessoais. Isso coloca a família, a escola e a sociedade como espaços originadores do sujeito. As críticas que normalmente pais, educadores e adultos fazem aos jovens e às crianças, são autocríticas. O desafio é bem distinto do que o meramente técnico. Trata-se da necessidade de resgatar e construir um ideal moral.

1.8 A construção do ideal moral da autenticidade

O que se espera da educação, em termos taylorianos, é que trabalhe na construção do ideal moral da autenticidade. Taylor critica severamente a idéia de juventude cultivada nos dias atuais. O traço principal desta visão da vida é a aceitação de um relativismo acomodatório. Todos têm seus próprios valores e é impossível argumentar sobre estes. Trata-se de uma moral em que qualquer valor deve ser aceito sem discussão. Tais valores são objeto de decisões pessoais e como tais têm que ser respeitados, sem que se pergunte por uma norma geral, válida para todos.¹²⁰

Assim resume Venturi Jr.:

Em *The malaise of modernity*, já de 1991, Taylor constata um mal-estar da modernidade que localiza em três fenômenos: um individualismo superficial e atomizado, cuja emergência moderna e forte expansão nas sociedades ocidentais contemporâneas considera decorrência da “dissolução dos horizontes morais”; a primazia da razão instrumental, eclipsando quaisquer fins que não assentados em cálculos de custo-benefício, [...] o terceiro fator do mal-estar moderno estaria em duas expressões evidentes da vida política nas sociedades democráticas contemporâneas. De um lado, “uma grande perda de liberdade”, [...]. De outro, uma tendência a certa alienação

¹¹⁹ COSTA, 2001, p. 141.

¹²⁰ TAYLOR, 1994, p. 49.

política em função de uma preferência por “ficar em casa e gozar as satisfações da vida privada”.¹²¹

Em outras palavras, pode-se caracterizar a época atual, dessa forma, segundo Taylor:

Todos têm o direito de desenvolver sua própria forma de vida, fundada num sentido próprio do que tem importância ou tem valor. Pede-se às pessoas que sejam fiéis a si mesmas e busquem sua auto-realização. Em que isto consiste cabe, em última instância, a cada um determinar. Nenhuma pessoa pode ditar seu conteúdo. Esta é hoje uma postura bastante conhecida. Reflete o que se poderia chamar de individualismo da auto-realização, tão difundido em nossa época, e que se fortaleceu especialmente nas sociedades ocidentais desde os anos 60. [...] Este individualismo centra-se no eu e numa inconsciência das grandes questões ou inquietudes que transcendem o eu, sejam elas religiosas, políticas ou históricas (tradução própria).¹²²

Como conseqüência a vida se limita e, ao final, perde o sentido. Contudo, Taylor não se coloca numa posição de desprezo pela cultura que está descrevendo. Ele reconhece que existe um poderoso ideal moral em ação, por mais confusa que possa ser sua expressão. “O ideal moral que sustenta a auto-realização é o ideal de ser fiel a si mesmo, em uma compreensão especificamente moderna do termo.”¹²³ Taylor toma de Lionel Trilling o termo *autenticidade* para definir o ideal contemporâneo.¹²⁴

A partir disso Taylor coloca a seguinte questão: o que se entende por ideal moral? Para Taylor, trata-se de “um modo de vida melhor ou superior, em que *melhor* e *superior* se definem não em função do que se deseja ou do que se

¹²¹ VENTURI JR., Gustavo. **Democracia e autonomia moral. Universalismo moral e relativismo ético em teorias normativas da democracia.** Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Orientador: Prof. Dr. Gabriel Cohn. São Paulo, 2003. p. 89-90.

¹²² *Todo el mundo tiene derecho a desarrollar su propia forma de vida, fundada en un sentido propio de lo que realmente tiene importancia o tiene valor. Se les pide a las personas que sean fieles a sí mismas y busquen su autorrealización. En qué consiste esto debe, en última instancia, determinarlo cada uno para sí mismo. Ninguna otra persona puede tratar de dictar su contenido. Ésta es hoy por hoy una postura bastante conocida. Refleja lo que podríamos llamar el individualismo de la autorrealización, tan extendido en nuestra época, y que se ha fortalecido especialmente en las sociedades occidentales desde los años 60. [...] Este individualismo entraña centrarse en el yo junto a una obturación concomitante, o una inconsciencia incluso, de las grandes cuestiones o inquietudes que trascienden al yo, sean religiosas, políticas o históricas.* (TAYLOR, 1994, p. 49-50).

¹²³ *El ideal moral que sostiene a la autorrealización es el de ser fiel a uno mismo, en una comprensión especificamente moderna del termino.* (TAYLOR, 1994, p. 51).

¹²⁴ Em *Sincerity and authenticity* Lionel Trilling desenvolve: sinceridade, sua origem e papel; a alma honesta e a consciência desintegrada; o sentimento de ser e o sentimento da arte; o heróico, o belo e o autêntico; sociedade e autenticidade; e o inconsciente autêntico.

necessita, mas de se oferecer uma norma do que se deve desejar.”¹²⁵ Termos como *narcisismo* ou *hedonismo* fazem crer que neles não atua nenhum ideal moral, fazendo-os operar só na superfície ou na auto-indulgência. Taylor diz que a retórica da auto-realização tenta dar um encanto a esta vida, mas não há nada de especialmente nobre. Admira-se a luta pela sobrevivência ao invés do heroísmo. Não há dúvidas de que narcisismo e hedonismo são descrições válidas para algumas pessoas, até para muitas, mas constitui um grande erro pensar que expressam tudo o que está havendo na atual mudança da cultura. É fundamental compreender esse ideal se se quiser explicar, inclusive, por que é utilizado como desculpa por parte dos auto-indulgentes.¹²⁶

Neste caso, é importante compreender a força moral que respalda noções como a da auto-realização. Para Taylor, enquanto se explica isto simplesmente como uma espécie de egoísmo, ou uma auto-indulgência com respeito a uma época anterior, mais dura e exigente, perde-se o rumo. “Falar de *permissividade* é errar o alvo. Lassitude moral existe e esta época não é singular nisto. O que é preciso explicar é o que de peculiar existe hoje.”¹²⁷

Nosso autor afirma que o que se perde nesta crítica é a força moral do ideal da autenticidade, que fica implicitamente desacreditada, junto com suas formas contemporâneas. Quando a adesão à autenticidade toma a forma de relativismo fácil, significa que a defesa do ideal moral ficou de fora. “Porém, de modo coerente ou não, esta é a postura habitualmente adotada. O ideal se apresenta como axioma, algo que não se põe em discussão, porém, que tampouco se explica.”¹²⁸

Taylor destaca que, ao adotar o ideal, as pessoas da cultura da autenticidade prestam apoio ao liberalismo da neutralidade. “Um de seus princípios básicos é que uma sociedade liberal deve ser neutra em questões que dizem

¹²⁵ *un modo de vida mejor o superior, en el que “mejor” o “superior” se definen no en función de lo que se nos ocurre desear o necesitar, sino de ofrecer una norma de lo que deberíamos desear.* (TAYLOR, 1994, p. 51).

¹²⁶ TAYLOR, 1994, p. 52.

¹²⁷ *Hablar de “permissividad” yerra el blanco. Laxitud moral la hay, y nuestra época no es singular en esto. Lo que necesitamos explicar es lo que de peculiar tiene en nuestro tiempo.* (TAYLOR, 1994, p. 52).

¹²⁸ *Pero, de modo coherente o no, ésta es la postura habitualmente adoptada. El ideal descende al nivel del axioma, algo que no se pone en tela de juicio pero que tampoco se explica.* (TAYLOR, 1994, p. 53).

respeito ao que constitui o bem viver.”¹²⁹ O bem viver é decidido pelo indivíduo e não cabe ao governo tomar partido. Por isso a incapacidade para articular o ideal constitutivo da cultura moderna. “Seus adversários o depreciam e seus partidários não podem falar dele. O debate em seu conjunto permanece na sombra.”¹³⁰

Segundo Venturi Jr., para Taylor, o desenvolvimento da democracia gerou a importância dada ao reconhecimento de identidades coletivas. Isso advém de uma mudança no *status* e na percepção da identidade individual, decorrente de duas novidades trazidas pela modernidade: o declínio do valor da *honra*, privilégio da nobreza, e a ascensão do valor da *dignidade*, em princípio extensível a todos os seres; e a formação do ideal de autenticidade, ao longo do século XVIII.¹³¹ E o autor esclarece:

Se antes as identidades básicas eram previamente definidas (servo ou senhor), conhecidas já ‘no berço’ e para toda a vida, a emergência da ordem burguesa com seu ideal de democracia e possibilidade de mobilidade social, coloca a questão da identidade em outros termos: os papéis sociais já não derivam exclusivamente da origem social, esta já não é suficiente ou capaz de fixar as identidades. Enquanto o privilégio da honra expressava uma distinção fundada em diferenças tidas como naturais – e por isso definidoras de identidades não problemáticas –, o direito à dignidade teve como premissa a noção (à época, emergente) de igualdade universal, cuja afirmação, bem como das identidades dela derivadas, desde então dependem de reconhecimento recíproco, já que é no reconhecimento mútuo de nossa igualdade jurídica e moral que, no Estado de Direito, afirmamos, ao menos formalmente, nossa dignidade cidadã.¹³²

A formação do ideal da autenticidade, nas palavras do próprio Taylor, é bem diferente do processo de introspecção em busca de um *eu* profundo essencializado, como supõe versão superficial e banalizada no senso-comum:

Descobrir minha identidade por mim mesmo não significa que eu a elabore isoladamente, mas que a negocie, por meio do diálogo, em parte aberto, em parte introjetado, com outros. Essa é a razão pela qual o desenvolvimento de um ideal de identidade gerado a partir do interior outorga uma importância nova e crucial ao reconhecimento. Minha própria identidade depende de modo crucial de minha relação dialógica com os outros. [...] A questão não reside em que esta dependência dos demais tenha surgido com a época da autenticidade. [...] O problema da identidade interiormente derivada, pessoal e original, é que não desfruta desse reconhecimento a

¹²⁹ *Un de sus principios básicos es que una sociedad liberal debe ser neutral en cuestiones que atañen a lo que constituye la vida buena.* (TAYLOR, 1994, p. 53).

¹³⁰ *Sus adversarios lo desprecian, y sus partidarios no pueden hablar de él. El debate en su conjunto pugna por dejarlo en la sombra, por hacerlo invisible.* (TAYLOR, 1994, p. 53-54).

¹³¹ VENTURI JR., 2006, p. 99.

¹³² VENTURI JR., 2006, p. 99.

priori. Tem de conquistá-lo por meio do intercâmbio, e pode fracassar nesse empenho (tradução própria).¹³³

Em suma, segundo Venturi Jr., sem reconhecimento da dignidade, na perspectiva tayloriana, não há identidade individual. Esta passa pela percepção de pertença a grupos sociais, por isso o reconhecimento tem de ser estendido à identidade coletiva dos grupos – reconhecimento de especificidades e diferença. Um reconhecimento cuja ausência “pode causar prejuízos àqueles a quem seja negado”, uma vez que “a projeção de uma imagem inferior ou degradante do outro pode realmente distorcer e oprimir, na medida em que seja interiorizada”.¹³⁴ Nas palavras de Venturi Jr.:

No plano social, o princípio crucial é o da justiça, que exige igualdade de oportunidade para que todo mundo desenvolva sua própria identidade, o que inclui [...] o reconhecimento universal da diferença, nas formas em que isto resulte pertinente para a identidade, já sejam de sexo, raciais, culturais, ou estejam relacionadas com a orientação sexual.¹³⁵

Mas, voltando ao ideal de autenticidade, este se converte, segundo Taylor, em algo de crucial importância devido a uma evolução que teve lugar depois de Rousseau e que está associada a Herder, como enunciador e não como autor. Herder adiantou a idéia de que cada um tem uma forma original de ser humano. Para Herder cada pessoa tem sua *medida*. Esta idéia tem penetrado profundamente na consciência moderna. Antes do século XVIII ninguém pensava que as diferenças entre os seres humanos tivessem esse tipo de significado moral.¹³⁶

De Herder, Taylor depreende que existe certa forma de ser humano que constitui a forma de cada um. Cada um está destinado a viver sua vida desta forma, e não a imitar alguém. Daí a importância de ser fiel a si mesmo para não perder de vista o que significa ser humano para cada um. Se alguém adota uma posição instrumental consigo mesmo, perde-se a capacidade de escutar esta voz interior.

¹³³ *Descubrir mi identidad por mí mismo no significa que yo la elabore aisladamente sino que la negocio por medio del diálogo, en parte abierto, en parte introyectado, con otros. Ésa es la razón por la que el desarrollo de un ideal de identidad generada desde el interior otorga una importancia nueva y crucial al reconocimiento. Mi propia identidad depende de modo crucial de mi relación dialógica con otros. [...] La cuestión no estriba en que esta dependencia de los demás surgiera con la época de la autenticidad. [...] El problema de la identidad interiormente derivada, personal y original, es que no disfruta de este reconocimiento a priori. Ha de ganárselo por medio del intercambio, y puede fracasar en el empeño.* (TAYLOR, 1994, p. 81-82).

¹³⁴ VENTURI JR., 2006, p. 84.

¹³⁵ VENTURI JR., 2006, p. 84.

¹³⁶ TAYLOR, 1994, p. 64.

Assim como não devemos dobrar-nos às exigências do mundo exterior, também não podemos encontrar fora de nós o modelo para viver, só em nós mesmos.¹³⁷

Taylor destaca que

Ser fiel a si mesmo significa ser fiel à própria originalidade, e isto é algo que só eu posso enunciar e descobrir. Ao enunciá-lo, estou me definindo a mim mesmo. Estou realizando um potencial que é o meu. Nele reside a noção de fundo do ideal moderno de autenticidade e das metas de auto-realização e desenvolvimento de si mesmo nas quais habitualmente nos encontramos. Este é o pano de fundo que outorga força moral à cultura da autenticidade, mesmo em suas formas mais degradadas, absurdas ou trivializadas. Isto é o que dá sentido à idéia de *fazer o próprio de cada um* ou *encontrar a forma de realizar-se* (tradução própria).¹³⁸

O ideal da autenticidade é, para a educação pensada em termos taylorianos, o ideário de sua práxis. Cabe aos educadores resgatar para si mesmos a consciência de que um ideal moral pode ser formado e faz muita diferença. Um ideal moral pode e deve ser discutido e em consenso se pode chegar ao que lhe diz respeito. O ideal moral da autenticidade é, talvez, o único possível hoje, ou pelo menos, o único que mantém coerência com as demandas de subjetividade, que respeita as possibilidades multiculturais e que está aberto à universalização. Educar para a autenticidade na família, na escola e na sociedade é propor a construção do ideal da autenticidade, num resgate coerente dos diversos conceitos esclarecidos por Taylor: *self*, identidade, avaliação forte, configurações morais. Enfim, educar para a autenticidade é educar em coerência com a antropologia filosófica tayloriana e com sua ontologia moral.

1.9 O ser humano autêntico

Com a discussão feita se percebe o quanto Taylor busca na noção de autenticidade, mais do que um conceito, a expressão de uma perspectiva, ou seja, um conjunto de pressupostos, articulações, situações histórico-culturais, e finalidades. A perspectiva da autenticidade se compõe do paradigma científico, do paradigma hermenêutico e do paradigma expressivista.

¹³⁷ TAYLOR, 1994, p. 65.

¹³⁸ *Ser fiel a uno mismo significa ser fiel a la propia originalidad, y eso es algo que sólo yo puedo enunciar y descubrir. Al enunciarlo, me estoy definiendo a mí mismo. Estoy realizando un potencial que es en verdad el mío propio. En ello reside la comprensión del trasfondo del ideal moderno de autenticidad, y de las metas de autorrealización y desarrollo de uno mismo en las que habitualmente nos encerramos. Es el trasfondo que otorga fuerza moral a la cultura de la autenticidad, aún en sus formas más degradadas, absurdas o trivializadas. Es lo que da sentido a la idea de "hacer lo propio de cada uno" o "encontrar la forma de realizarse".* (TAYLOR, 1994, p. 65).

O ser humano tayloriano é visto como um agente, um agente encarnado – dotado de um corpo que constitui parte essencial do seu ser – e como um agente que se orienta em um horizonte de significados, que incorpora discriminações de valores que não podem ser prescindidos. Tais avaliações fortes contribuem de maneira essencial para plasmar o sentido de ser do agente, que não é unicamente produto dos seus esforços pessoais, mas fruto de um complexo processo de orientação e negociação com os outros - é dialógico - que inclui também a compreensão temporal, projetual, narrativa que o agente tenha de sua própria história pessoal.

Tal articularidade constitutiva do agente está integrada com o fato que o homem é um ser expressivo e dotado de linguagem. Tudo se estrutura como linguagem, como texto expressivo, como veículo de significado, enfim, como narrativa. Neste sentido o agente tem uma identidade estruturalmente instável, enquanto é sempre produto de uma intercambiável circularidade hermenêutica, um *self-interpreting animal*, sempre em busca da *best account*. O homem não é pura mente, pura atividade, mas é também corpo, passividade, afetividade, dependência dos outros: é *articulacy* (articularidade).

Concluindo, o sujeito tayloriano é *embodied, engaged and agency*, é faculdade e liberdade de agir, mas também vínculo; é *self*, mas um *self* expressivo. É inclinação e potencialidade expressiva, mas encarnado e situado no universo que é ao mesmo tempo físico e moral – ontologicamente moral, configurado desde as emoções até as opções de valor - e que requer do agente um empenho pessoal. O sujeito tayloriano está desde sempre encarnado num corpo, na linguagem, na cultura e no mundo moral; engajado com a humanidade, com avaliações fortes e com horizontes de significado; e sua ação é sempre comprometida, afinal ele nunca está sozinho e nunca está – a não ser patologicamente – fora do emocional, do social, do cultural e do moral.

A partir da antropologia filosófica tayloriana, de sua ontologia moral, de sua noção de identidade; tendo por base os sentimentos morais em Taylor, o *self* expressivo, suas configurações morais, as avaliações fortes e o ideal moral, pode-se dizer que é possível fazer educação, é possível discutir ética, construir personalidades, preservar culturas e buscar expressões universais para valores

fundamentais. Com esses conceitos taylorianos é possível pensar uma teologia que respeite o ser humano e que contribua com ele e com seu mundo. Com Taylor se pode construir uma hermenêutica de si mesmo, do momento histórico-cultural atual e das diversas concepções teóricas que circundam. Em termos taylorianos não há respostas definitivas, busca-se a melhor descrição.

2 AUTENTICIDADE E EPISTEMOLOGIA

A perspectiva antropológica tayloriana, que tratei no primeiro capítulo, aponta para um confronto inevitável com a epistemologia moderna. Não que Taylor negue os avanços e a contribuição da ciência moderna. Contudo, é preciso ir além dela. Para o filósofo canadense, o grande perigo é o de submetermos os fenômenos humanos e sociais ao paradigma científico. Seria o mesmo que reeditarmos o Leito de Procusto e reduzirmos o ser humano e a cultura humana a uma forma um tanto apertada e, com isso, não darmos conta do conjunto dos elementos constitutivos humanos.

O paradigma da autenticidade não exclui o paradigma científico, mas necessita de outros paradigmas como veremos, principalmente do hermenêutico. Com a hermenêutica se pode, sob a ótica tayloriana, salvar os fenômenos humanos e sociais. Daí minha atenção a temas como a razão instrumental, a superação da epistemologia, a neutralidade e o naturalismo, o saber encarnado e a hermenêutica.

Esta é uma questão que interessa em muito à educação. Os referenciais formativos de pais, professores e cidadãos precisam ser revistos, já que esta época tende a valorizar e pôr em destaque justamente aquilo que é científico, útil, técnico, objetivo, racional e material, descuidando-se de, ou desvalorizando elementos subjetivos, afetivos, valorativos e transcendentais. Mas, afinal, como superar a epistemologia moderna e como aproximar as outras alternativas que se alinhem com o paradigma da autenticidade?

2.1 A modernidade e a primazia da razão instrumental

A educação deve muito à modernidade e à ciência. Noções como liberdade, direitos individuais, organização escolar, infância, adolescência, respeito às culturas

e às diferenças são tipicamente modernas e representam um avanço realmente significativo. Além disso, os avanços técnicos e seus decorrentes benefícios para a vida familiar, para a saúde, para o conhecimento, para o desenvolvimento humano e social são de uma grandeza quase indescritível. Contudo, a modernidade tem alguns mal-estares que precisam ser seriamente considerados.

Segundo Charles Taylor, o desencantamento do mundo que hoje experimentamos se relaciona a um fenômeno extraordinariamente importante da era moderna que inquieta muitas pessoas. Pode-se chamar isso de primazia da razão instrumental:

Por *razão instrumental*, entendo o tipo de racionalidade da qual nos servimos quando calculamos a aplicação mais econômica dos meios para um determinado fim. A eficiência máxima, a melhor relação custo-benefício, é sua medida de êxito (tradução própria).¹³⁹

Taylor lembra que, com a modernidade, foram suprimidas as velhas ordens, isto é: a sociedade deixa de ter uma estrutura sagrada; as convenções sociais e os modos de atuar deixam de estar assentados na ordem das coisas ou na vontade de Deus; as criaturas perderam o significado que correspondia a seu lugar na cadeia do ser. Com isso foi ampliado imensamente o alcance da razão instrumental. De certo modo, esta mudança tem sido libertadora. Existe, porém, um desassossego ante a razão instrumental que ameaça apoderar-se da vida. Surge assim um temor de que

[...] aquelas coisas que deveriam determinar-se por meio de outros critérios se decidam em termos de eficiência ou de análise *custo-benefício*, que os fins independentes que deveriam ir guiando nossas vidas se vejam eclipsados pela exigência de obter o máximo rendimento (tradução própria).¹⁴⁰

Conforme o filósofo canadense, a primazia da razão instrumental se comprova também “no prestígio e na aura que rodeia a tecnologia e nos faz crer que deveríamos buscar soluções tecnológicas, mesmo quando o que se requer é algo

¹³⁹ Por “razón instrumental” entiendo la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado. La eficiencia máxima, la mejor relación coste-rendimiento, es su medida del éxito. (TAYLOR, 1994, p. 40).

¹⁴⁰ [...] aquellas cosas que deberían determinarse por medio de otros criterios se decidan en términos de eficiencia o de análisis “coste-beneficio”, que los fines independientes que deberían ir guiando nuestras vidas se vean eclipsados por la exigencia de obtener el máximo rendimiento. (TAYLOR, 1994, p. 41).

muito diferente.”¹⁴¹ Por exemplo, o enfoque tecnológico da medicina tem feito com que se trate o paciente como um problema técnico, esquecendo que é uma pessoa completa, com uma trajetória vital. Outro exemplo dado por Taylor é o contraste entre o ter calefação em casa, em forma de caldeira ou calefação central, com o tipo de calefação do tempo dos colonizadores, quando a família inteira tinha que se dedicar à tarefa de cortar e recolher lenha. E ainda, um administrador pode ver-se forçado pelas condições do mercado a adotar, contra sua própria orientação, uma estratégia maximizadora que julgue destrutiva. Um funcionário, apesar de sua intuição pessoal, pode ver-se forçado pelas regras sob as quais trabalha a tomar uma decisão que sabe que vai contra a humanidade e o bom senso.¹⁴²

Considerando a educação no âmbito familiar, percebe-se o quanto se tem privilegiado processos técnicos em detrimento dos relacionamentos e da dimensão humana. As famílias hoje tendem a regular os tempos de forma mecânica para dar conta de uma série de compromissos aos quais, mesmo as crianças, são submetidas. A educação escolar também está hoje regulada por estatísticas e demandas de melhor classificação em termos de resposta a conteúdos. Quase não há espaço para a construção de relações humanas mais sadias e éticas. A queda das hierarquias também tem colocado situações novas e não tão bem assimiladas na família, na escola e na sociedade. Infância e adolescência se têm tornado modelos sociais pela crença num gozo ilimitado e fora dos limites éticos.

Educar para a autenticidade significa resgatar de forma nova alguns valores básicos para a constituição do ser humano e da sociedade. A liberdade, a auto-realização, a técnica e a democracia precisam ser situadas em espaços éticos, em processos humanizadores, construídos no diálogo e dentro do concebível para o humano e o social. Educar para a autenticidade é preservar as quatro dimensões definidas pela UNESCO: aprender a fazer, aprender a conhecer, aprender a conviver e aprender a ser.¹⁴³

¹⁴¹ *en el prestigio y el aura que rodea a la tecnología y nos hace creer que deberíamos buscar soluciones tecnológicas, aun cuando lo que se requiere es algo muy diferente.* (TAYLOR, 1994, p. 41).

¹⁴² TAYLOR, 1994, p. 41-43.

¹⁴³ Cf. DELORS, Jacques et alli. **Educação: um tesouro a descobrir**. São Paulo: Cortez Editora, MEC, UNESCO. Brasília, DF, 1998. p.89.

Taylor lembra que Weber designou essa situação de *jaula de ferro*. Para alguns a humanidade estará desamparada enquanto não desmantelar totalmente as estruturas institucionais com as quais conviveu durante os últimos séculos, a saber, o mercado e o Estado. Mas esta aspiração parece hoje tão irrealizável, que é o mesmo que declarar-se impotente. Taylor acredita que estas teorias da fatalidade são abstratas e errôneas, já que o nosso grau de liberdade não é igual a zero. Ou seja:

Tem sentido refletir sobre os nossos fins e se a razão instrumental deveria ter menos incidência em nossa vida do que tem. A verdade destas análises, porém, é que não é somente questão de mudar a atitude dos indivíduos; não se trata apenas de uma batalha para ganhar os *corações e as mentes*, mesmo que isto seja importante. A mudança neste terreno terá que ser também institucional, mesmo que não possa ser tão definitiva e total como propuseram os grandes teóricos da revolução (tradução própria).¹⁴⁴

Para Taylor, no tocante à razão instrumental se encontram posições extremas. Alguns consideram o advento da sociedade tecnológica como uma decadência cultural. Perdeu-se o contato com a terra e os ritmos que os antepassados tinham. Perdeu-se o contato consigo mesmo e com o ser natural, e cada um se vê impulsionado por um imperativo de dominação que o condena a uma incessante batalha contra a natureza tanto dentro de si como a seu redor. Nosso autor afirma:

Esta queixa contra o *desencantamento* do mundo foi articulada várias vezes desde o período romântico, com a nítida sensação de que os seres humanos haviam sido triplamente divididos pela razão moderna: dentro de si mesmos, entre si mesmos e frente à natureza.¹⁴⁵

Conforme Taylor, os defensores da tecnologia pensam que existe solução para todos os problemas humanos e se mostram impacientes com os que questionam o desenvolvimento. Os defensores da autenticidade se acham com freqüência na direita e os da tecnologia, na esquerda. Alguns dos que se mostram críticos com a

¹⁴⁴ Tiene sentido reflexionar sobre cuáles deberían ser nuestros fines, y si la razón instrumental debería tener menos incidencia en nuestras vidas de la que tiene. Pero la verdad de estos análisis es que no es sólo cuestión de cambiar la actitud de los individuos; no se trata tan sólo de una batalla por ganarse "los corazones y las mentes", siendo importante como es. El cambio en este terreno tendrá que ser también institucional, aunque no pueda ser tan tajante y total como el que propusieron los grandes teóricos de la revolución. (TAYLOR, 1994, p. 43-44).

¹⁴⁵ Esta queja contra el "desencantamiento" del mundo ha sido articulada una y otra vez desde el período romántico, con su nítida sensación de que los seres humanos habían sido triplemente divididos por la razón moderna: dentro de sí mismos, entre sí mismos, y frente a la naturaleza. (TAYLOR, 1994, p. 122).

ética da auto-realização são grandes partidários do desenvolvimento tecnológico, enquanto muitos dos que se encontram profundamente imersos na cultura contemporânea da autenticidade partilham de pontos de vista dos que são contrários ao domínio tecnológico sobre a natureza.¹⁴⁶

Para nosso autor, a razão instrumental nos impõe o endurecimento de uma perspectiva atomista e uma insensibilidade com relação à natureza. Assim, perdem-se de vista as fontes morais em função de valores atomistas e instrumentalistas. Recuperá-los permitiria que se encontrasse o equilíbrio no qual a tecnologia não fosse um imperativo insistente e irrefletido.¹⁴⁷

Para o filósofo canadense, o atomismo é gerado pela perspectiva científica que acompanha a eficiência instrumental, além de permanecer implícito em certas formas de ação racional, como a do empresário. E assim essas atitudes adquirem quase o status de normas e parecem respaldadas por uma realidade social inalterável. Tem-se a ilusão de dispor de uma capacidade de escolha real, mesmo quando a tendência é cegar-se ante as opções que se abrem. Se a sociedade tecnológica moderna fechasse as pessoas numa *jaula de ferro*, toda a discussão ética não passaria de um gastar saliva em vão.¹⁴⁸

Se considero, por exemplo, as organizações escolares – refiro-me às privadas – vejo que nos últimos anos elas têm se alinhado com o mundo empresarial e buscado profissionalizar sua gestão para poder adequar-se às exigências do mercado e à ampla concorrência. Contudo, isso não significa que se tenham perdido todos os valores humanos e educacionais que constituem o humano e sua cultura. O grande desafio é como continuar formando pessoas sadias em meio aos imperativos do mercado, da economia, do marketing e dos resultados estatísticos. Uma tarefa complexa, contudo, educar para a autenticidade é também aprender a lidar com essas amarras, tanto no plano organizacional quanto pessoal.

Em *As fontes do self*, Taylor destaca o papel de Descartes na constituição da razão desprendida moderna, ao rejeitar a forma teleológica de pensamento e abandonar a teoria do *logos óntico* (o em si do conhecimento). O universo passa a

¹⁴⁶ TAYLOR, 1994, p. 123-124.

¹⁴⁷ TAYLOR, 1994, p. 123.

¹⁴⁸ TAYLOR, 1994, p. 124.

ser compreendido mecanicamente e conhecer a realidade é ter uma representação correta das coisas. A ordem das representações deve gerar certeza, por meio de uma cadeia de percepções claras e distintas. Clareza e diferenciação exigem um passo para fora de si mesmo e uma perspectiva desprendida.¹⁴⁹

Taylor destaca que para Descartes a racionalidade, ou a capacidade de pensar, constitui uma capacidade de construir ordens que satisfaçam os padrões exigidos pelo conhecimento, ou compreensão, ou certeza. Para Descartes o autodomínio da razão consiste em que essa capacidade seja o elemento controlador da vida, e não os sentidos; o autodomínio consiste em que a vida seja moldada pelas ordens que a capacidade de raciocínio construir de acordo com os padrões apropriados.¹⁵⁰

Assim se expressa Taylor:

A ética de Descartes, assim como grande parte de sua epistemologia, exige desprendimento em relação ao mundo e ao corpo e a adoção de uma postura instrumental em relação a eles. É da essência da razão, tanto especulativa quanto prática, impelir-nos ao desprendimento. Obviamente, isso envolve um conceito de razão muito diferente de Platão. Assim como o entendimento correto não vem mais de nos abrimos para a ordem das Idéias (ônticas), mas de construirmos uma ordem de idéias (intramentais) segundo os cânones da *évidence*, também quando a hegemonia da razão se torna controle racional não é mais compreendida pelo fato de estarmos sintonizados com a ordem das coisas que encontramos no cosmo, e sim por nossa vida ser moldada pelas ordens que construímos de acordo com as exigências do domínio da razão, isto é, os "*jugements fermes et determines touchant la connaissance du bien et du mal*", de acordo com os quais decidimos viver.¹⁵¹

E Taylor faz ver que disso decorre que a racionalidade não se define mais em termos substantivos, a partir da ordem do ser, e sim procedimentalmente, conforme os modelos que ordenam a ciência e a vida. Para Platão, ser racional significa respeitar a ordem das coisas. Já, para Descartes, significa pensar de acordo com certos cânones. Agora a racionalidade é uma propriedade interna do pensamento subjetivo, e não mais uma visão da realidade. Para Descartes o objetivo é obter uma certeza auto-suficiente.¹⁵²

¹⁴⁹ TAYLOR, 1997, p. 189-191.

¹⁵⁰ TAYLOR, 1997, p. 192-194.

¹⁵¹ TAYLOR, 1997, p. 205.

¹⁵² TAYLOR, 1997, p. 206-207.

Segundo Taylor, foi Locke quem adotou uma postura realmente radical, aquela que estabeleceu os termos em que o *self* pontual viria a ser definido durante o Iluminismo e depois. Ele foi além de Descartes e rejeitou toda e qualquer forma da doutrina das idéias inatas. E ao rejeitar a idéia do inato, Locke também está dando vazão à sua perspectiva profundamente antiteleológica da natureza humana, tanto em conhecimento como em moralidade.¹⁵³ Diz Taylor:

A respeito do conhecimento, Locke coloca-se contra qualquer visão que nos considere naturalmente inclinados para a verdade ou sintonizados com ela, seja a variante antiga, de que, enquanto seres racionais, tendemos constitucionalmente a reconhecer a ordem racional das coisas, seja a variante moderna, de que temos idéias inatas, ou uma tendência inata a desenrolar o pensamento na direção da verdade.¹⁵⁴

Nas palavras de Ralph Cudworth:

O conhecimento é uma Energia Interior e Ativa da Mente em si, e a expressão de seu próprio Vigor Inato interior, por meio do qual ele Vence, Domina e Comanda seus Objetos e assim cria uma Percepção Clara, Serena, Vitoriosa e Satisfatória dentro de si.¹⁵⁵

Para Taylor, Locke reifica a mente de forma radical, ao adotar um atomismo da mente. As idéias são “materiais”, e tudo que a mente humana pode fazer é juntá-las, ou colocá-las lado a lado, ou separá-las por completo. E Taylor resume assim a questão:

A concepção moderna de razão é [...] procedimental. O que somos chamados a fazer é não nos tornar contempladores da ordem, e sim construir uma descrição das coisas de acordo com os cânones do pensamento racional. Esses cânones são diferentes para Descartes e Locke, mas a respeito dessa noção básica da razão, esses dois pensadores são unânimes. O objetivo é chegar ao modo como as coisas realmente são, mas estes cânones oferecem a melhor possibilidade de conseguirmos isso. A racionalidade é, sobretudo, uma propriedade do processo de pensar, e não o conteúdo substantivo do pensamento.¹⁵⁶

O sujeito que pode adotar esse tipo de postura radical de desprendimento para si mesmo é o que Taylor chama de *self* pontual. Adotar essa postura é identificar-se com o poder de objetificar e refazer e, por meio disso, distanciar-se de todas as características particulares que são objetos de mudança potencial. Nisso está a imagem do ponto, ou seja, o verdadeiro *self* não tem dimensão. Tanto a

¹⁵³ TAYLOR, 1997, p. 209-211.

¹⁵⁴ TAYLOR, 1997, p. 216.

¹⁵⁵ CUDWORTH, Ralph. **Concerning eternal and immutable morality**. Londres, 1731, livro IV, cap. 1, p. 126. *Apud* TAYLOR, 1997, p. 216.

¹⁵⁶ TAYLOR, 1997, p. 220.

epistemologia de Locke, quanto seu desprendimento e reificação radicais da psicologia humana tiveram enorme influência no Iluminismo. Segundo Taylor, Locke se tornou o grande mestre do Iluminismo por apresentar a nova ciência como conhecimento válido, mesclada com uma teoria de controle racional do *self*, e associou as duas sob o ideal de auto-responsabilidade racional.¹⁵⁷

E Taylor destaca:

Aqui vemos a origem de um dos grandes paradoxos da filosofia moderna. A filosofia do desprendimento e da objetificação ajudou a criar uma visão do ser humano, em seu maior extremo em certas formas de materialismo, da qual os últimos vestígios de subjetividade parecem ter sido eliminados. É uma visão do ser humano de uma perspectiva inteiramente de terceira pessoa. O paradoxo é que essa perspectiva rigorosa está ligada, ou melhor dizendo, baseia-se na atribuição de um lugar central à postura de primeira pessoa.¹⁵⁸

Taylor destaca o quanto a sociedade moderna empurra para o atomismo e para o instrumentalismo. Porém, tal visão de sociedade não se sustenta por ser demasiado simplificadora e por se esquecer do essencial. “Os seres humanos e suas sociedades são muito mais complexos do que uma teoria tão ingênua pode explicar. [...] é certo que as filosofias do atomismo e do instrumentalismo gozam hoje de uma posição privilegiada.”¹⁵⁹ Mas existem muitos pontos de resistência a elas como o movimento da época romântica e hoje o movimento ecológico, que questionam tais categorias. Para Taylor a razão instrumental é equivocada porque:

Oferece uma imagem ideal de um pensamento humano que desvincula da nossa constituição corpórea, de nossa situação dialógica, de nossas emoções e nossas tradicionais formas de vida a fim de se converter em racionalidade pura e auto-verificadora (tradução própria).¹⁶⁰

Taylor lembra que Descartes foi o mais famoso entre os porta-vozes deste modo de razão não comprometida. Esta forma de pensar constitui um ganho para a consecução de certos propósitos, permitindo conceber o pensamento humano a partir do modelo do computador, além da sensação de controle e autonomia. Mas

¹⁵⁷ TAYLOR, 1997, p. 227.

¹⁵⁸ TAYLOR, 1997, p. 229.

¹⁵⁹ *Los seres humanos y sus sociedades son mucho más complejos de lo que puede explicar una simple teoría cualquiera. [...] es cierto que asimismo que las filosofías del atomismo y el instrumentalismo gozan en nuestro mundo de una posición privilegiada.* (TAYLOR, 1994, p. 126).

¹⁶⁰ *Ofrece una imagen ideal de un pensamiento humano que se ha desligado de su confusa incrustación en nuestra corpórea constitución, de nuestra situación dialógica, de nuestras emociones y nuestras tradicionales formas de vida a fin de convertirse en pura y autoverificadora racionalidad.* (TAYLOR, 1994, p. 128).

Taylor defende que, por constituição o pensamento é corpóreo, dialógico, carregado de emoções e refletindo os modos da cultura. Esta forma cartesiana de ver-se constitui, para Taylor, uma lamentável confusão.¹⁶¹

O que dá crédito à razão instrumental, segundo o autor, é que ela permite controlar o entorno. Mas, além dessa dominação da natureza pode-se acrescentar a sensação de si mesmo como razão não comprometida. Isto se funda num ideal moral, o do pensamento auto-responsável, auto-controlador, um ideal de liberdade, de pensamento autônomo e auto-gerado. Outro aspecto importante diz respeito à afirmação da vida cotidiana, à sensação de que a vida da produção e da reprodução, do trabalho e da família, é o que se tem de mais importante. Em Taylor, a afirmação da vida cotidiana faz dar uma importância sem precedentes à criação de condições de vida dotadas de uma abundância cada vez maior e da possibilidade de aliviar sofrimentos numa escala cada vez mais ampla.¹⁶²

Para Taylor, está claro que as instituições da sociedade tecnológica não impõem uma hegemonia da razão instrumental, porém são ilusórias as esperanças dos projetos que queriam situar as pessoas totalmente fora dessas instituições. O colapso das sociedades comunistas tornou inegável que os mecanismos de mercado são indispensáveis para uma sociedade industrial, por sua eficiência econômica e por sua liberdade. A estabilidade e a eficiência não poderiam sobreviver ao abandono da economia por parte dos governos. Contudo, mais certo ainda é que a liberdade não pode sobreviver muito tempo num capitalismo realmente selvagem, com suas desigualdades e sua exploração sem compensações.¹⁶³

Culturas, escolas e famílias se encontram diante de uma realidade complexa, marcadamente técnico-científica e centrada em resultados imediatos e numéricos. Educar para a autenticidade não é tarefa simples. Requer um resgate de dimensões e valores hoje quase esquecidos e por vezes quase que um remar contra a corrente. Nisto estão a riqueza e a fraqueza desta época. Todo educador hoje necessita de uma boa leitura de mundo, uma aguçada capacidade hermenêutica,

¹⁶¹ TAYLOR, 1994, p. 129.

¹⁶² TAYLOR, 1994, p. 130.

¹⁶³ TAYLOR, 1994, p. 134.

um senso crítico aprimorado e renovado e uma postura criativa e empreendedora. Uma tarefa muito pessoal, por isso autêntica, mas que pode e precisa aliar-se a iniciativas coletivas partilhadas e dialogadas. Educar para a autenticidade só é possível pensando numa superação da epistemologia moderna.

2.2 A perspectiva de superar a epistemologia

A epistemologia moderna, essa cartesiana ou lockeana, essa instrumental e cientificista, é parte do paradigma da autenticidade, contudo, na medida em que se torna hegemônica e exclusiva, ela gera inautenticidade. Portanto, a educação, ao propor-se construir autenticidade, deverá lutar pela superação de tal epistemologia, isto é, valer-se dela para ir além.

Taylor considera o que ele denomina de “superar a epistemologia” como um dos temas que há mais tempo o incomoda. Compara a questão com a Hidra cujas cabeças serpentina lançam a destruição em toda a cultura intelectual da modernidade – na ciência, na crítica, na ética, no pensamento político. Segundo o autor, a Hidra é a própria “epistemologia”. Trata-se dos pressupostos a que Descartes conferiu articulação; nisso é central a idéia de se poder chegar a um acordo sobre o problema do conhecimento, para mais tarde determinar o que podemos legitimamente dizer sobre outras coisas: Deus, o mundo ou a vida humana. Para Descartes essa é a única maneira possível e defensável e negá-lo seria irresponsabilidade.¹⁶⁴

Nosso autor vê, nessa atitude de Descartes, uma terrível e fatal ilusão, pois supõe erroneamente ser possível ir ao cerne do que é conhecimento sem recorrer à nossa compreensão “nunca-plenamente-articulável”¹⁶⁵ da vida e da experiência humanas. Há aqui a “tentação de uma espécie de clareza autocontida”¹⁶⁶ à qual a modernidade tem sido quase infinitamente suscetível. Tanto que a maioria dos inimigos de Descartes – mesmo nas doutrinas contemporâneas ou consideradas pós-modernas - que pensam estar superando seu ponto de vista, ainda dão primazia à epistemologia, pois praticam o “idealismo estrutural” da era epistemológica, definindo sua ontologia, sua concepção daquilo que existe, com base numa doutrina

¹⁶⁴ TAYLOR, 2000, p. 7-12.

¹⁶⁵ TAYLOR, 2000, p. 08.

¹⁶⁶ TAYLOR, 2000, p. 08.

precedente acerca do que podemos saber. Taylor cita Quine e Derrida como exemplos dos que continuam a agir no âmbito desse universo pós-cartesiano, que para ele é um “mundo de cabeça para baixo”, segundo a expressão de Hegel.

Segundo Taylor, a epistemologia foi o orgulho da filosofia na modernidade, como se o próprio centro da filosofia fosse sua teoria do conhecimento. A ciência seguia em frente e obtinha conhecimentos; a reflexão filosófica tinha por objetivo a validade das reivindicações do conhecimento. Mas, no continente europeu, o desafio à tradição epistemológica tem ampla influência, já com Heidegger e Merleau Ponty. Na América, a publicação de *A Filosofia como Espelho da Natureza*, de Richard Rorty (1979), ajudou a cristalizar e a acelerar uma tendência de repúdio a todo o empreendimento epistemológico. Fica claro que o superar a epistemologia tem a ver com “abandonar o fundacionalismo”. Taylor afirma:

Nesta visão Quine figuraria entre os líderes proeminentes dessa nova virada filosófica, visto propor que se ‘neutralize’ a epistemologia, ou seja, que a privemos de seu caráter apriórico e a consideremos uma ciência entre outras, um de muitos setores mutuamente dependentes de nosso quadro do mundo. E é assim que Rorty parece considerá-la, se bem que com algumas reservas.¹⁶⁷

Para o autor, Descartes é o originador da noção moderna de que a certeza é filha da clareza reflexiva. Locke e Hume seguem o mesmo caminho. Em certos círculos parece ser depositada uma confiança absoluta na definição de relações formais como um modo de alcançar a clareza e a certeza acerca de nosso pensamento, tanto para a teoria da escolha racional aos problemas éticos ou para a grande popularidade dos modelos computacionais da mente.¹⁶⁸ Nas palavras de Taylor:

O ideal da auto-responsabilidade tem para a cultura moderna caráter fundacional. Ele não emerge somente em nosso quadro do crescimento da ciência moderna, assentado no heroísmo do grande cientista, que se opõe à opinião de sua época com base em sua certeza auto-responsável – Copérnico, Galileu, Darwin, Freud. Ela está também estreitamente ligada ao moderno ideal da liberdade como autonomia pessoal [...]. Ser livre no sentido moderno é ser responsável por si mesmo, confiar no próprio julgamento, encontrar o propósito pessoal em si mesmo.¹⁶⁹

¹⁶⁷ TAYLOR, 2000, p. 14.

¹⁶⁸ TAYLOR, 2000, p. 17.

¹⁶⁹ TAYLOR, 2000, p. 19.

Taylor percebe que quando se volta para as críticas clássicas da epistemologia vê uma interpenetração entre o científico e o moral. Hegel, na introdução à *Fenomenologia do Espírito*, fala de um “medo de errar” que “se revela como medo da verdade”. Heidegger fala da ascensão do moderno ponto de vista epistemológico como um estágio no desenvolvimento de uma atitude de dominação do mundo que culmina na sociedade contemporânea atual. Merleau-Ponty extrai conexões políticas e esclarece a noção alternativa de liberdade que vem da crítica do empirismo e do intelectualismo.¹⁷⁰ Por isso Taylor afirma:

É seguro dizer que todos esses críticos se achavam em larga medida motivados por um desagrado diante das conseqüências morais e espirituais da epistemologia [...] um importante componente dessas críticas encontra-se no fato de elas estabelecerem uma nova perspectiva moral pela derrubada da concepção moderna do conhecimento.¹⁷¹

Segundo o autor, na base dessa crítica está a forma kantiana de argumentar a partir de condições transcendentais. Kant fala disso simplesmente como “experiência”; Heidegger querendo ir além das formulações subjetivas, refere-se ao “trazer-à-luz” (*Lichtung*). Há uma continuidade entre Kant e Heidegger, Wittgenstein ou Merleau-Ponty. Todos partem da intuição de que esse fenômeno central da experiência, ou o “trazer-à-luz”, não é tornado inteligível na concepção epistemológica, em sua variante empirista nem racionalista.¹⁷²

Os quatro autores mencionados por Taylor também exploram as condições da intencionalidade que apontam para uma ruptura com a tradição epistemológica e com as crenças antropológicas: crenças no sujeito desprendido, no self pontual e no atomismo. Mesmo para descobrir sobre o mundo e formular descrições desinteressadas, é importante chegar a um acordo com ele, vivenciar, colocar-se a observar, controlar condições. Sempre se está engajado como agente que lida com as coisas. Não se pode recusar o pano de fundo a partir do qual se concebem um objeto para si, por isso a noção pontual do eu, tal como a noção do agente desprendido, torna-se impossível. Por fim, também o atomismo sucumbe diante da noção de coletividade e a linguagem, principalmente com a nova teoria da linguagem surgida no final do século XVIII, particularmente com Herder e Humboldt,

¹⁷⁰ TAYLOR, 2000, p. 20.

¹⁷¹ TAYLOR, 2000, p. 20-21.

¹⁷² TAYLOR, 2000, p. 21.

que situa a linguagem não simplesmente no indivíduo, mas primordialmente na comunidade de fala.¹⁷³

O que Taylor está propondo, apesar de toda sua ruptura com a tradição epistemológica, também está numa linha de continuação. Ou seja:

Em vez de buscar uma justificativa fundacional impossível do conhecimento ou de aspirar a atingir uma total clareza reflexiva sobre as bases de nossas crenças, passaríamos a conceber essa autocompreensão como consciência dos limites e das condições de nosso conhecer, consciência que nos ajudaria a superar as ilusões de despreendimento e individualidade atomista que são constantemente geradas por uma civilização fundada na mobilidade e na razão instrumental.¹⁷⁴

Em Taylor, tal reflexão envolve conceber a razão como incluindo – ao lado das formas familiares da Ilustração – a capacidade de articular de modo transparente o pano de fundo de nossa vida, o que Heidegger chama de “desvelamento”. Em termos de pensamento moral trata-se de uma rejeição de moralidades baseadas puramente na razão instrumental, como o utilitarismo, bem como uma distância crítica das moralidades fundadas numa noção pontual do *self*, como o são as várias derivações de Kant. Já no campo da teoria social há uma rejeição de teorias atomistas, de teorias causais redutivas (como o marxismo “vulgar” ou sociobiologia), e de teorias incapazes de acomodar o sentido intersubjetivo. Nisso há uma ênfase na liberdade situada e nas raízes da identidade na comunidade, de um lado, e a tradição humanista cívica, do outro, como atestam Humboldt e Arent.¹⁷⁵

Parece que tudo poderia rumar para um conjunto de conclusões antropológicas com certa matriz moral-político. Mas isso é alvo de sérias críticas tanto dos defensores da tradição epistemológica quanto dos críticos dessa tradição, particularmente alguns pensadores que se definem a partir de certa leitura de Nietzsche, principalmente Foucault e Derrida. Ele afirma:

A concepção nietzschiana trouxe sem dúvida importantes intuições: nenhuma concepção é inocente, algo sempre é suprimido; e, mais do que isso, alguns interlocutores sempre têm vantagem com relação aos outros, seja qual for a linguagem.¹⁷⁶

¹⁷³ TAYLOR, 2000, p. 21-25.

¹⁷⁴ TAYLOR, 2000, p. 26.

¹⁷⁵ TAYLOR, 2000, p. 27-28.

¹⁷⁶ TAYLOR, 2000, p. 30.

Mas isso não resolve a questão da verdade entre concepções. E Taylor não hesita em dizer que são poucos os argumentos sérios nesse domínio e os neonietzscheanos parecem pensar estar dispensados de apresentá-los. Em suma, os argumentos em favor de não argumentar seriamente são uniformemente ruins.

O problema da superação da epistemologia possui uma amplitude que não se esgota com facilidade e naturalmente não possibilita uma síntese. Também, como todas as questões filosóficas bem colocadas, guarda uma implicação e uma interação com um conjunto de temas que permeiam o mundo do pensar, do sentir e do viver. Taylor faz um caminho próprio e capaz de articular novas demandas à epistemologia. A perspectiva tayloriana da autenticidade representa para a filosofia uma forma nova de se posicionar criticamente sobre a modernidade, resgatando as questões humanas que ficaram esquecidas. E isso é feito numa perspectiva contemporânea, sem ser uma simples volta ao passado. Mais que isso, uma releitura das possibilidades da modernidade, apontando para uma nova forma de encarar os desafios atuais.

Para a educação, trata-se de uma contribuição fundamental. Taylor, se bem compreendido, torna-se um referencial teórico capaz de orientar a busca para dar conta dos problemas atuais no âmbito familiar, escolar e social. Não que ele tenha as respostas para tudo, não se trata disso, trata-se sim de um pensamento filosófico capaz de situar no hoje e ajudar na tarefa hermenêutica com relação às teorias atuais e às práticas culturais atuais. Educar para a autenticidade não é partir de uma teoria e defendê-la. Educar para a autenticidade é potencializar em cada sujeito e em cada cultura uma compreensão de si e do entorno, uma compreensão aberta, nunca plena e não limitada por paradigmas como o da epistemologia moderna. Dando um passo a mais, a seguir, pergunto, com Taylor, a respeito do estatuto epistemológico das ciências humanas.

2.3 Contra a neutralidade e o naturalismo

Tanto a educação quanto a autenticidade dizem respeito ao ser humano no pessoal e no social. Daí decorre a necessidade de aprofundarmos, agora no âmbito das ciências humanas a questão epistemológica. Qual a concepção epistemológica

que pode orientar a educação para que esteja coerente com a perspectiva da autenticidade?

Segundo Costa, o primeiro importante ensaio onde é possível encontrar um tratado extenso de questões relativas ao estatuto epistemológico das ciências humanas é, sem dúvida, o escrito de 1967 *Neutrality in political science*. Neste ensaio, Taylor, em resumo, recompõe de modo mais orgânico e consciente, algumas das convicções que amadurecia desde o ensaio de dez anos antes *Can political philosophy be neutral?*. Neste seu trabalho de juventude,

Taylor criticara a idéia de que a filosofia política pode legitimamente aspirar a um ponto de vista neutro ante as opções de valor em campo, sustentando que semelhante aspiração está inevitavelmente destinada a provocar uma perda das próprias implícitas premissas axiológicas (tradução própria).¹⁷⁷

Para Taylor, no dizer de Costa, o universo em que agem os homens nunca é neutro, mas sempre se apresenta carregado de significados e valores (*imports*). Segundo ele, é exatamente a implementação da particular natureza de nossa “constituição” moral que exige o abandono da lógica dicotômica dos fatos e dos valores, do ser e do dever ser. Este é, com efeito, um nível da experiência humana em que não pode haver movimentação entre fatos e valores na qualidade de espectadores neutros, mas sempre numa correlação constitutiva entre os dois planos. Tal nível consiste na experiência moral do indivíduo,

[...] que age sempre num mundo carregado, desde o início, de significados éticos, onde os fatos se apresentam sempre revestidos de valores não só afetivos, mas morais, e é exatamente este o mundo que se torna objeto, tanto da filosofia política, quanto da ciência política: o mundo da *práxis* (tradução própria).¹⁷⁸

No dizer de Costa, contra a idéia bastante difundida de que uma disciplina, para ser plenamente científica, deva isolar e descrever os fatos nus e crus e procurar limitar o mais possível o papel dos valores do pesquisador, Taylor sustenta que, pelo menos no ambiente da teoria política, a dimensão normativa e a análise dos fatos

¹⁷⁷ Taylor aveva criticato l'idea che la filosofia politica possa legittimamente aspirare a un punto di vista neutrale rispetto alle scelte di valore in campo, sostenendo che una simile aspirazione è destinata inevitabilmente a provocare una rimozione delle proprie implicite premesse assiologiche. (COSTA, 2001, p. 51).

¹⁷⁸ [...] che si attua sempre in un mondo carico fin dal principio di significati etici, in cui i fatti si presentano, cioè, sempre rivestiti di valenze non solo affettive, ma morali, ed è proprio questo il mondo che è fatto oggetto tanto della filosofia politica che della scienza politica: il mondo della *paxis*. (COSTA, 2001, p. 52).

não podem ser rigidamente separadas. A definição dos “quadros de referência teóricos” e das “estruturas conceituais” é indispensável para tornar os dados empíricos significativos e suas conclusões explicativas.¹⁷⁹

Nas palavras do próprio Taylor:

O quadro de referência nos oferece, por assim dizer, a geografia do espectro de fenômenos em questão, diz-nos como podem variar, quais as principais dimensões de variação. Mas desde que nos ocupamos de questões de suma importância para os seres humanos, um determinado mapa terá, por assim dizer, sua própria interna graduação de valores. Equivale isto a dizer que determinada dimensão de variações de norma determinará, por si só, como deveríamos julgar o que é bom e o que é mau, em razão de sua relação com evidentes desejos e necessidades humanas (tradução própria).¹⁸⁰

Um terceiro fator que tem obscurecido a importância da autenticidade como ideal moral tem sido a forma normal de explicação das ciências sociais. Estas se têm absterido de invocar ideais morais e têm assim aberto mão de fatores essenciais em sua explicação. Deste modo os traços da modernidade aqui enfocados: o individualismo e a expansão da razão instrumental têm sido tratados como subprodutos das mudanças sociais ou como efeitos indiretos da industrialização ou da maior mobilidade, ou da urbanização. As relações causais são fundamentais, para explicar as atuais mudanças de cultura e de perspectiva, mas alguns autores tendem a omitir o poder intrínseco dos ideais morais.¹⁸¹

Educar para a autenticidade é educar a pessoa para ser pessoa e não para ser “máquina”. Os referenciais teóricos e valorativos, a subjetividade, o mundo das emoções não podem ser omitidos ou deixados de lado. Isso não significa abrir mão de qualquer objetividade ou de busca de questões coletivas, ao contrário, somente quando se considerar as pessoas como não neutras também se pode articular uma melhor objetividade e uma melhor coletividade.

¹⁷⁹ COSTA, 2001, p. 53.

¹⁸⁰ *The framework gives us as it were the geography of the range of phenomena in question, it tells us how they can vary, what are the major dimensions of variation. But since we are dealing with matters which are of great importance to human beings, a given map will have, as it were, its own built-in value-slope. That is to say, a given dimension of variations will usually determine for itself how we are to judge of good and bad, because of its relation to obvious human wants and needs.* (TAYLOR, 1985b, p. 73).

¹⁸¹ TAYLOR, 1994, p. 55.

Uma das características definidoras do naturalismo, no uso que Taylor dá ao termo, é a crença de que se devem compreender os seres humanos em termos que mantenham continuidade com as ciências de natureza extra-humana. Do mesmo modo como estas progrediram ao afastar-se da linguagem antropocêntrica, por meio da exclusão de descrições que se baseiam na importância das coisas para as pessoas em favor de descrições *absolutas*, assim também os assuntos humanos devem ser descritos idealmente em termos exteriores, não vinculados à cultura. Pensadores de tendência naturalista tendem espontaneamente, ao considerar a ética, a pensar em termos de ação. Essa inclinação tem ajudado a contribuir para a dominância de teorias morais da ação obrigatória em nossa cultura intelectual.¹⁸² Para Taylor, considerações metafísicas, epistemológicas e morais caminham juntas:

A noção antiga do bem quer no modo platônico, como a chave da ordem cósmica; quer na forma do bem viver de Aristóteles, estabelece um padrão para as pessoas na natureza, independentemente da nossa vontade. A noção moderna de liberdade que se desenvolve no século XVII retrata isso como a independência do sujeito, sua determinação de seus próprios propósitos sem a interferência da autoridade externa. [...] o universo ideal é, desse ponto de vista, mecânico, sem propósito intrínseco. [...] Ordens normativas têm de originar-se na vontade. [...] No utilitarismo maduro, a ênfase na liberdade moderna emerge na rejeição¹⁸³ do paternalismo. Cada pessoa é o melhor juiz de sua própria felicidade.

Ao considerar o naturalismo, além do utilitarismo, Taylor dá um destaque à filosofia kantiana. No dizer do nosso autor, Kant reabilita a distinção entre ações praticadas por dever e por inclinação, entre o desejo de felicidade e o respeito à lei moral. Ele rompe com a concepção utilitarista de que as motivações são homogêneas e retorna à intuição agostiniana de que há qualidades radicalmente distintas da vontade. Contudo, Kant compartilha a ênfase moderna na liberdade como autodeterminação: “Os agentes racionais têm uma posição que ninguém mais desfruta no universo. Pairem acima do resto da criação. Tudo o mais pode ter um preço, mas só eles têm *dignidade*.”¹⁸⁴

Essa mistura de concepções kantianas e naturalistas gerou, segundo Taylor, o quadro do agente humano tão familiar em boa parte da filosofia moral contemporânea, que tem prestado imensos serviços ao fortalecimento de filosofias morais modernas de ação obrigatória, as quais tendem a deixar de lado distinções

¹⁸² TAYLOR, 1997, p. 107-110.

¹⁸³ TAYLOR, 1997, p. 113-114.

¹⁸⁴ TAYLOR, 1997, p. 115.

qualitativas, quando não as negam por completo. “Sua concepção de liberdade e sua suspeita epistemológica com relação aos bens fortes unem utilitaristas e naturalistas de todas as linhas, bem como kantianos, nessa supressão.”¹⁸⁵

E nisso, segundo Taylor, há outra motivação dando sua contribuição. Uma característica central da moralidade iluminista, que revela suas raízes cristãs, é a ênfase na benevolência prática. É necessário empenho para deixar o mundo mais próspero, para melhorar a condição humana, aliviar o sofrimento, superar a pobreza.¹⁸⁶

Segundo o filósofo canadense, diversas combinações de motivações tendem a unir kantianos e utilitaristas em torno de teorias de ação obrigatória e em torno da concepção procedimental da ética, onde o bom pensamento corresponde ao bom procedimento. Assim Taylor distingue procedimental de substantivo:

[...] a razão prática era entendida pelos antigos de forma substantiva. Ser racional era ter a visão correta, no caso da *phrónesis* de Aristóteles, uma capacidade acurada de discriminação moral. Mas, uma vez que se deixa de lado um sentido ou concepção do bem e é considerado irrelevante para o pensamento moral, a noção de raciocínio prático deve ter caráter procedimental. A excelência do raciocínio prático define-se em termos de certo estilo, método ou procedimento de pensamento. Para os utilitaristas, a racionalidade é a maximização do cálculo. [...] Para os kantianos, o procedimento definitivo da razão é o da universalização.¹⁸⁷

Com a expressão *transcendental arguments* (argumentos transcendentais), Taylor retoma o legado de Kant na *Analítica transcendental*. E afirma:

Os argumentos que desejo denominar “transcendentais” partem de alguma característica de nossa experiência que eles consideram indubitável e indiscutíveis. Eles passam então a uma conclusão mais forte concernente à natureza do sujeito ou à posição do sujeito no mundo. Fazem esse movimento por meio de uma argumentação regressiva pela qual a conclusão mais forte assim o será se o fato indubitável acerca da experiência for possível (sendo assim, ele tem de ser possível).¹⁸⁸

Mas, segundo Taylor, é Hegel quem vai conseguir demolir o senso comum empírico e atomista da cultura científica moderna, explodindo, do interior, aquela relação distanciada (*disengaged*) com as coisas e o mundo, típica de toda uma tradição epistemológica moderna. Para Hegel a experiência das coisas está ligada à

¹⁸⁵ TAYLOR, 1997, p. 116.

¹⁸⁶ TAYLOR, 1997, p. 115-117.

¹⁸⁷ TAYLOR, 1997, p. 118.

¹⁸⁸ TAYLOR, 2000, p. 33.

interação com elas. O que é pensado em termos de experiência humana consciente é uma consciência que vem à luz num ser que já está às voltas (*engaged*) com seu mundo.¹⁸⁹

Para conhecer o mundo, não basta reportar a ele conservando-o a distância, observando-o, fazendo-se passivos receptores dos fatos sensoriais. O ser no mundo é, antes de qualquer coisa, um orientar-se nele. Para Taylor, tomar consciência disso significa abrir a possibilidade de articular uma visão genética da consciência onde o modo de conceber o mundo se modifica e progride pela transformação que sofrem os modos de ser no mundo.¹⁹⁰ Segundo Taylor:

Como agentes, já teremos uma idéia, embora opaca, inarticulada ou subliminar do que estamos fazendo; em caso contrário, não poderíamos falar de modo algum em conduzir a ação. Neste sentido, a consciência do agente consiste em levar esta idéia vaga à formulação, a articulações ou à plena consciência.¹⁹¹

Segundo Costa, tal processo de tomada de consciência é um processo criativo, expressivo, um vir ao ser onde não só o mundo se modifica, mas o próprio sujeito da atividade se plasma e muda. Para Taylor, em suma, no agir radica a condição fundamental da expressividade humana; no nexos intrínsecos entre desejos, intenções, motivos e ações.¹⁹²

Souza mostra que Taylor, em sua obra *As fontes do self*, buscando os bens constitutivos da cultura ocidental moderna, encontra “o ideal da autonomia calculadora” e “o ideal da expressividade individual”. “Sua estratégia é compreender a gênese ou arqueologia das concepções de bem e de como essas evoluíram e adquiriram eficácia social”.¹⁹³ Identidade e moralidade são temas intimamente relacionados, por isso a identidade é uma hierarquia valorativa. O naturalismo nega essa hierarquia, no nível de pensamento e o utilitarismo a nega na vida cotidiana.

Recorda Souza que, para Taylor, a transição para a modernidade se dá por uma “gigantesca mudança de consciência” a partir de dois princípios: “da

¹⁸⁹ Cf. COSTA, 2001, p. 68-69.

¹⁹⁰ COSTA, 2001, p. 68.

¹⁹¹ *As agents, we will already have some sense, however dim, inarticulate or subliminal, of what we are doing; otherwise, we could not speak of directing at all. So agent's knowledge is a matter of bringing this sense to formulation, articulation or full consciousness.* (TAYLOR, 1985a, p. 80).

¹⁹² COSTA, 2001, p. 70.

¹⁹³ SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. p. 104.

interioridade” e “da afirmação da vida cotidiana”. Apoiando-se em Platão, Agostinho engendra a noção de interioridade que será radicalizada por Descartes. A partir disso se estabelece uma diferença qualitativa entre os seres que simplesmente vivem e os que vivem e têm consciência de que vivem. Descartes dará o passo seguinte ao objetificar toda a realidade exterior à mente inclusive o próprio corpo (o desencantamento da matéria). A ética da honra dá lugar à do controle racional, a razão deixa de ser substantiva e passa a ser procedural (*self* pontual). O *self* despreendido passa a ser naturalizado.¹⁹⁴

Na visão de Taylor, a partir do século XVII o sujeito é visto epistemologicamente, ou seja, a pessoa é considerada como um ser com consciência e consciência como um poder para moldar representações de coisas, o que diferencia as pessoas dos animais. Não se estabelece uma distinção qualitativa, apenas uma distinção de complexidade. Hoje, o raciocínio continua o mesmo quando se trata dos modelos de inteligência baseados no computador. Os computadores não têm consciência, mas é uma questão de tempo, poderão ter em breve.¹⁹⁵

Para o autor, o Behaviorismo, que foi objeto de seu trabalho de doutoramento (*Explanation of behaviour*), tentou ignorar os propósitos e a intencionalidade da consciência. Já as teorias baseadas no modelo do computador ignoram a "significação", o fato que para nós coisas importam. As teorias atomistas não têm nenhum lugar para os significados comuns que são embutidos em nossas instituições e práticas; eles vêem a cultura política como uma questão de "orientações" de indivíduos.¹⁹⁶

Taylor trata de várias teorias com vários enfoques, o que reforça a pergunta se elas realmente formam uma família, apesar de discordarem explicitamente entre si. Por isso ele diz:

Mas eu penso que apesar de tudo eles formam uma família. O que eles têm em comum é certa motivação metafísica. Definir isto é o intento do próximo artigo que está na minha ordem do dia. Na realidade a motivação é multifacetada, mas um modo de definir isto está em se basear no paradigma das ciências naturais como modelo para as ciências do homem.

¹⁹⁴ SOUZA, 2000, p. 105-107.

¹⁹⁵ TAYLOR, 1985a, p. 97-100.

¹⁹⁶ TAYLOR, 1985a e 1985b, p. 2.

Em certo senso do termo, esta família de teorias partilha uma submissão para com o "naturalismo", pelo qual eu não quero dizer só a visão que o homem pode ser visto como parte de natureza - em um sentido ou outro isto seguramente seria aceito por todo o mundo - mas que a natureza da qual ele é parte será entendida de acordo com os cânones que emergiram na revolução do décimo sétimo século na ciência natural. Um dos mais importantes cânones é que nós temos que evitar propriedades antropocêntricas (o que eu chamo na primeira seção de volume 1 capítulo 2 de propriedades "subjetivas"), e dar conta das coisas em condições absolutas. [...] Mas naturalismo é mais que uma visão sobre a linguagem da ciência. Também se ramifica em uma compreensão do agir. Isto também pode ser descrito primeiro negativamente, em termos do que seu temperamento reducionista ignora. O que não reconhece é uma característica crucial de nosso entender ordinário do agir humano, de uma pessoa ou *self* (tradução própria).¹⁹⁷

Isso porque, para Taylor, é crucial para o ser humano a noção de auto-interpretação. Um agente humano é constituído pela compreensão de si mesmo. E essa compreensão de si se dá sobre um pano de fundo de "avaliação forte". Ser um agente humano pleno, ser uma pessoa ou um *self* no significado ordinário, é existir em um espaço definido por distinções de valor. Um *self* é um ser para quem certas perguntas de valor surgiram e receberam respostas parciais pelo menos.¹⁹⁸

Por isso, o programa do naturalismo está, em princípio, severamente limitado. Um ser que só existe na auto-interpretação não pode ser entendido absolutamente; e se só puder ser entendido contra o fundo de distinções de valor não poderá ser capturado por um idioma científico que essencialmente aspira à neutralidade. Além disso, Taylor, como crítico do naturalismo e como pessoa que adota o ponto de vista hermenêutico, quer dar conta da motivação dos adversários. Afinal, por que os naturalistas são tentados a adotar uma teoria reducionista do *self*, ao invés de considerarem as distinções de valor e as avaliações fortes?¹⁹⁹ Para Taylor,

¹⁹⁷ *But I think that to all the diversity of these reductionisms they form a family nonetheless. What they have in common is a certain metaphysical motivation. Defining this has been in a sense the next item on my agenda after the polemic against them. In fact the motivation is many-faceted, but one way of defining it is via the paradigm status accorded to the natural sciences of man. In a certain sense of the term, this family of theories shares an allegiance to "naturalism", by which I mean not just the view that man can be seen as part of nature – in one sense or other this would surely be accepted by everyone – but that the nature of which he is part is to be understood according to the canons which emerged in the seventeenth-century revolution in natural science. One of the most important of these is that we must avoid anthropocentric properties (what I call in the first section of volume 1 chapter 2 "subjective" properties), and give an account of things in absolute terms. [...] But naturalism is more than a view about language of science. It ramifies also into an understanding of agency. This too can be described first negatively, in terms of what its reductionist temper ignores. What it fails to recognize is a crucial feature of our ordinary understanding of human agency, of a person or self. (TAYLOR, 1985a, p. 2-3).*

¹⁹⁸ TAYLOR, 1985a, p. 03.

¹⁹⁹ TAYLOR, 1985a, p. 04.

O ideal de descompromisso define uma certa - tipicamente moderno - noção de liberdade, como a habilidade de agir por si próprio, sem interferência externa ou subordinação para autoridade externa. Define sua própria noção peculiar de dignidade humana, intimamente conectada à liberdade. E estes, por sua vez, estão ligados aos ideais de eficácia, poder, imperturbabilidade que estão originalmente conectados com a cultura moderna. [...] sustento de práticas modernas - econômicas, científicas, tecnológicas, psicoterápicos, e assim por diante - empresta grande peso e crença à imagem desembaraçada do ego. [...] Minha reivindicação é que é esta imagem de agir que oferece apoio crucial à visão de mundo naturalista. Apesar de suas próprias pretensões, o naturalismo não é tão poderoso em suas considerações epistemológicas e científicas (tradução própria).²⁰⁰

Por isso para Taylor a visão de mundo do naturalismo é estreita e ele diz que parece incrível que alguém algum dia pudesse ter levado a sério uma teoria como o behaviorismo. Mas, apesar de o behaviorismo estar fora de moda, não é tão diferente das explicações baseadas no modelo computacional, hoje em moda. E pergunta: se os argumentos epistemológicos e científicos do naturalismo são tão pobres, o que lhes dá tanta força?

Eu acredito que eles derivam sua força da imagem subjacente de *self*, e que isto exerce sua influência em nós por causa do ideal de descompromisso e a imagem de liberdade, dignidade e poder que se associam a isto. Mais especificamente, a reivindicação é que a maioria de nós somos conduzidos a nos interpretar à luz de um quadro de descompromisso, definir nossa identidade por isto, e mais a epistemologia do naturalismo parecerá certa e apropriada a nós (tradução própria).²⁰¹

Taylor destaca que um grande número de teorias e autores têm tentado entender e criticar o naturalismo:

O mais famoso, ou notório, autor de tal teoria foi Nietzsche, e de certo modo no vigésimo século todos foram influenciados em algum grau por ele. Estes incluem Scheler, Heidegger, os escritores da escola de Frankfurt, Foucault, e toda a variedade de "pós-estruturalismo francês", para mencionar os mais conhecidos. Mas eu confesso estar muito insatisfeito com a maioria destas teorias. Eles geralmente compartilham duas grandes desvantagens: eles são freqüentemente indemonstráveis, realmente, mais

²⁰⁰ *The ideal of disengagement defines a certain – typically modern – notion of freedom, as the ability to act on one's own, without outside interference or subordination to outside authority. It defines its own peculiar notion of human dignity, closely connected to freedom. And these in turn are linked to ideals of efficacy, power, unperturbability, which for all their links with earlier ideals are original with modern culture. [...] host of modern practices – economic, scientific, technological, psychotherapeutic, and so on – lends great weight and credence to the disengaged image of the self. [...] My claim is that it is this image of agency which offers crucial support to the naturalist world-view. Despite its own pretensions, naturalism is not mainly powered by epistemological or scientific considerations.* (TAYLOR, 1985a, p. 5).

²⁰¹ *I believe that they derive their force from the underlying image of the self, and that this exercises its hold on us because of the ideal of disengagement and images of freedom, dignity and power which attach to it. More specifically, the claim is that the more we are led to interpret ourselves in the light of the disengaged picture, to define our identity by this, the more the connected epistemology of naturalism will seem right and proper to us.* (TAYLOR, 1985a, p. 6).

impressionisticamente discutidas; e elas também tendem a ser hostis e indiferentes para com a perspectiva científica e a identidade descompromissada. [...] O tipo de crítica do que nós precisamos é uma que possa se livrar de suas pretensões ilusórias para definir a totalidade de nossas vidas como agentes, sem tentar a tarefa fútil e no final das contas auto-destrutiva de rejeitar isto completamente (tradução própria).²⁰²

Além de argumentar negativamente, isto é, que o naturalismo tem uma filosofia da ciência que não é boa, Taylor quer demonstrar como, pelo curso inteiro do desenvolvimento da identidade moderna, a motivação moral foi entrelaçada com o epistemológico, como o posterior sempre foi secundado pelo anterior, mas como paradoxalmente a mesma natureza desta identidade moderna tendeu a nos fazer relutantes em reconhecer esta dimensão moral. Taylor quer colocar a história de nossa consciência científica e filosófica em relação com desenvolvimento inteiro da cultura moderna, e particularmente das interpretações subjacentes do agir humano e do *self*. Com isso ele pensa que poderá separar o que se pode acolher e o que se deve rejeitar, definindo a identidade moderna e os ideais que a constituem.²⁰³ E afirma:

Uma das mais negativas destas características é o atomismo. A identidade descompromissada e sua noção auxiliar de liberdade tendem a gerar uma compreensão do indivíduo como metafisicamente independente de sociedade. [...] Mas o que esconde esta visão é o modo no qual um indivíduo é constituído pela linguagem e cultura que só podem ser mantidas e podem ser renovadas nas comunidades de que ele é parte. A comunidade simplesmente não é uma agregação de indivíduos; nem é simplesmente uma interação causal entre os dois. A comunidade também é constitutiva do indivíduo, no senso que as auto-interpretações que o definem são tiradas do intercâmbio no qual a comunidade propicia. Um ser humano sozinho é uma impossibilidade, não só *de facto*, mas *de jure*. Fora da conversação continuada de uma comunidade que provê a linguagem pela qual nós nutrimos nossas distinções de fundo, o agir humano do tipo que eu descrevo acima seria não só impossível, mas inconcebível. Como organismos nós somos separáveis da sociedade - embora possa ser na realidade difícil de sobreviver como um ser solitário; mas como humanos

²⁰² *The most famous, or notorious, author of such a theory was Nietzsche, and in a sense all those in the twentieth century who have developed such have been influenced to some degree by him. These include Scheler, Heidegger, the writers of the Frankfurt school, Foucault, and various varieties of French "post-structuralism", to mention the best known. But I confess to being very dissatisfied with most of these theories. They generally share two great drawbacks: they are often underdemonstrated, indeed, rather impressionistically argued for; and they also tend to be hostile and dismissive towards the scientific outlook and the disengaged identity. [...] The kind of critique we need is one that can free it of its illusory pretensions to define the totality of our lives as agents, without attempting the futile and ultimately self-destructive task of rejecting it altogether.* (TAYLOR, 1985a, p. 6-7).

²⁰³ TAYLOR, 1985a, p. 07-08.

esta separação é inconcebível. Por nós mesmos, como diz Aristóteles, nós seríamos bestas ou Deuses (tradução própria).²⁰⁴

Portanto, para educar na a autenticidade preciso superar a neutralidade. A questão precisa ser tratada em termos de implicação, de vínculo, de processos educativos que se dão entre humanos, de humano para humano e não numa instância externa e neutra. Na família, na escola e na sociedade transmite-se muito mais do que se pensa transmitir, do que se acredita racionalmente que se esteja transmitindo. Transmite-se o que se é e nunca estamos plenamente conscientes do que somos. Também é preciso superar o naturalismo. O ser humano se faz nos processos reflexivos, na linguagem e no diálogo e isso não acontece naturalmente, mas com processos estabelecidos, com oportunidades, com instâncias que fomentem o humano. E nisso está o papel fundamental da família e da escola, mas também da sociedade como um todo. Educar para a autenticidade é possibilitar que o se humano se forme nela. É premente rever os conceitos que perpassam o conhecimento humano.

2.4 As práticas ou os saberes encarnados

Quando se pensa a epistemologia para a autenticidade e para a educação de perspectiva tayloriana, defronta-se a necessidade de rever o que se entende por conhecimento. Isso significa poder superar o que de imediato se coloca como predominante, que é o conhecimento de cunho científico.

Num ensaio de 1992, *Modernity and the rise of the public sphere*, Taylor, ao referir-se diretamente a três diversos níveis de *understanding* (entendimento),

²⁰⁴ *One of the most negative of these features is atomism. The disengaged identity and its attendant notion of freedom tend to generate an understanding of the individual as metaphysically independent of society. [...] But what it hides from view is the way in which an individual is constituted by the language and culture which can only be maintained and renewed in the communities he is part of. The community is not simply an aggregation of individuals; nor is there simply a causal interaction between the two. The community is also constitutive of the individual, in the sense that the self-interpretations which define him are drawn from the interchange which the community carries on. A human being alone is an impossibility, not just de facto, but as it were de jure. Outside of the continuing conversation of a community, which provides the language by which we draw our background distinctions, human agency of the kind I describe above would be not just impossible, but inconceivable. As organisms we are separable from society – although it may be hard in fact to survive as a lone being; but as humans this separation is unthinkable. On our own, as Aristotle says, we would be either beasts or Gods. (TAYLOR, 1985a, p. 08).*

distingue, implicitamente, também três diferentes níveis de articulação. Assim se expressa Taylor:

Podemos, com efeito, distinguir três níveis de saber (*understanding*) que foram evocados na discussão anterior. Há o nível da doutrina explícita sobre a sociedade, o divino, o cosmos; e há o nível que Bourdieu definiu como *habitus*, o do saber encarnado (*embodied understanding*). Algo de intermediário entre os dois é dado por um nível (com certo temor, tendo em conta que é um termo carregado de significados), que poderemos chamar de simbólico. Entendo com isso qualquer saber (*understanding*) expresso em rituais, em símbolos (no sentido usual do termo), nas obras de arte. O que existe neste nível é algo de mais explícito do que um simples gesto ou ação apropriada, enquanto o ritual ou a obra podem ter uma dimensão mimética ou evocativa e, portanto, indicar algo que eles imitam ou a que fazem apelo, mas não é algo de explícito no modo consciente das formulações doutrinárias, que podem estar sujeitas às prescrições lógicas, possibilitar um meta-discurso, onde estas são, vez por outra, examinadas, e assim vai (tradução própria).²⁰⁵

Agrega-se à idéia de saber encarnado a de prática. No dizer de Costa, por “prática”, Taylor entende uma forma de “saber encarnado” (*embodied understanding*), um saber meta-individual, social, ou seja, de regras - de caráter não representativo (que não representa uma realidade exterior). Um conceito que não pode ter vida fácil na reflexão social contemporânea, já que a perspectiva epistemológica, que dominou totalmente o pensamento filosófico moderno, não deixa espaço nenhum a uma idéia que represente saber – isto é, não um saber da mente, mas do corpo.²⁰⁶ Obviamente, como precisa Taylor,

[...] isso põe o papel do corpo sob nova ótica. Nosso corpo não é só o executante das metas que concebemos, nem o mero *locus* de fatores causais que nos moldam as representações. Nossa compreensão mesma é corporificada. Isto é, nosso conhecimento corporal e a maneira como agimos e os movemos podem codificar componentes de nossa compreensão do *self* e do mundo.²⁰⁷

²⁰⁵ *Potremmo in effetti distinguere tre livelli di sapere (understanding) che sono stati evocati nella discussione precedente. C'è il livello della dottrina esplicita, sulla società, il divino, il cosmo; e c'è il livello che, seguendo Bourdieu, ho definito dell'habitus del sapere incarnato (embodied understanding). Qualcosa di intermedio tra i due è offerto da un livello che (con una certa trepidazione, tenuto conto che è un termine sovraccarico di significati) potremmo chiamare il simbolico. Intendo con ciò qualsivoglia sapere (understanding) che sia espresso in rituali, in simboli (nel senso usuale del termine), nelle opere d'arte. Ciò che esiste a questo livello è qualcosa di più esplicito del semplice gesto o dell'azione appropriata, in quanto il rituale o l'opera possono avere una dimensione mimetica o appello, ma non è qualcosa che essi imitano o a cui fanno appello, ma non è qualcosa di esplicito nel modo autoconsapevole delle formulazioni dottrinali, che possono andare soggette alle prescrizioni logiche, consentire un metadiscorso in cui esse sono volta a volta esaminate, e così via. (TAYLOR, Charles. **Modernity and the Rise of the Public Sphere**. p. 218 Apud COSTA, 2001, p.88).*

²⁰⁶ COSTA, 2001, p. 90.

²⁰⁷ TAYLOR, 2000, p. 186.

Para Costa, o *embodied understanding*, em Taylor, é uma articulação de base, de tipo não reflexivo, que orienta todo o trabalho de articulação. Boa parte deste “saber encarnado” é um saber social, que só existe em virtude do fato de que cada um de nós está constantemente inserido em interações complexas, que na maioria das vezes não chegam à nossa consciência. Tudo isso, porém, não compromete a natureza do saber, mas simplesmente obriga a assumir o fato de que esta não é uma forma de saber de tipo representativo e, por isso mesmo, estranha ao inveterado intelectualismo das principais correntes da filosofia moderna.²⁰⁸

Taylor aprofunda a questão das “práticas”, falando das regras como condição de sentido e não como antecedentes causais das práticas. Ou seja:

A prática não apenas cumpre a regra como lhe confere sua forma concreta em situações particulares. A prática é, por assim dizer, uma interpretação e reinterpretação contínuas do que a regra de fato significa. [...] a relação entre a regra e a prática é como a que existe entre a *langue* e a *parole* de Saussure: a segunda só é possível por causa da preexistência da primeira, mas ao mesmo tempo os atos de *parole* são aquilo que mantém a existência da *langue*. Eles a renovam, ao tempo em que a alteram. Logo sua relação é recíproca. [...] É essa reciprocidade que a teoria intelectualista deixa de fora. Com efeito, o que essa reciprocidade mostra é que a “regra” reside essencialmente na prática. [...] É a isso que Bordieu tenta chegar com a noção de *habitus*. [...] Uma disposição corpórea é um *habitus* quando codifica uma certa compreensão cultural. Nesse sentido, o *habitus* sempre exhibe uma dimensão expressiva. Ela dá expressão a certos significados que as coisas e as pessoas têm para nós, e é precisamente ao dar essa expressão que faz esses significados existirem.²⁰⁹

No dizer de Costa, a concepção tayloriana de práticas diz respeito às disposições corpóreas e não a interpretações no sentido estrito do termo. Representam uma forma de saber, um tipo de consciência de si que, em sentido lato, pode ser definido entre as possíveis interpretações da condição humana. As diferentes linguagens e repertórios simbólicos de determinada cultura podem ser lidos como os portadores de diferentes leituras da comum condição humana, cuja existência, embora não se possa obter um acordo universal acerca do que com isso precisamente se entende, sempre fica uma garantia de que se possa dar um confronto entre as diversas culturas. Para Costa, em Taylor, o espírito objetivo de determinada cultura deveria, pois, ser entendido, para todos os efeitos,

²⁰⁸ COSTA, 2001, p. 91.

²⁰⁹ TAYLOR, 2000, p. 193-194.

herderianamente, como a expressão e a articulação de um dos possíveis modos de compreender a experiência e a condição humana.²¹⁰

Segundo Costa, Taylor defende uma espécie de dialética da mudança histórica:

As diversas representações/encarnações das possibilidades humanas e as idéias do que é bem, que elas veiculam, são de fato, para Taylor, plurais e potencialmente conflitantes. O objetivo de sua futura conciliação, embora desejável, não está inscrito em nenhuma lei do cosmos. A lei do universo humano é, de fato, herderianamente, a lei da pluralidade do pluriprospectivismo expressivista, acompanhado por uma idéia da verdade como algo que, ao mesmo tempo, se revela e se oculta (tradução própria).²¹¹

Souza busca estabelecer alguns paralelos entre Taylor e Bourdieu. Para ambos a sociedade moderna produz uma configuração formada por ilusões. O primeiro denomina de “naturalismo” e o segundo de *doxa*. Mas, os dois se complementam. Falta a Taylor uma teoria contemporânea da luta de classes, já em Bourdieu temos uma sofisticada análise da forma opaca e refratada que a dominação ideológica, mascarando seu caráter de classe, assume na modernidade tardia. A genealogia da hierarquia implícita que comanda nosso cotidiano, desenvolvida por Taylor, ajuda a esclarecer o calcanhar de Aquiles de todo o argumento de Bourdieu, que não percebe que essa mesma luta se dá em um contexto intersubjetivamente produzido.²¹²

Por isso, segundo Souza,

Enquanto, para Taylor, a prática não articulada que comanda nossa vida cotidiana implica a necessidade de articular uma hierarquia de valores escondida, que guia nosso comportamento, daí sua empreitada de nomear e reconstruir as fontes da nossa noção de *self*, para Bourdieu [...] a ênfase recai, ao contrário, sobre o condicionamento pré-reflexivo, automático, emotivo e espontâneo; em outras palavras, “inscrito no corpo” de nossas ações, disposições e escolhas. Nesta análise, a noção de *habitus* é fundamental.²¹³

²¹⁰ COSTA, 2001, p. 92-93.

²¹¹ *Le diverse rappresentazioni/incarnazione delle possibilità umane e le idee di ciò che è bene che esse veicolano sono infatti per Taylor plurali e potenzialmente conflittuali. L'obiettivo di una loro futura conciliazione, per quanto auspicabile, non è inscrito in nessuna legge del cosmo. La legge dell'universo umano è infatti, herderianamente, la legge della pluralità, del pluriprospectivismo espressivista, affiancato da un'idea della verità come qualcosa che al contempo si rivela e si cela.* (COSTA, 2001, p. 95).

²¹² SOUZA, Jessé. A systematic social study on the Brazilian unevenness. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 19, n. 54, 2004. p. 84.

²¹³ SOUZA, 2004, p. 85.

Esse conceito, ao contrário da tradição racionalista e intelectualista, permite enfatizar todo o conjunto de disposições culturais e institucionais que se inscrevem no corpo e que se expressam na linguagem corporal de cada indivíduo, transformando, por assim dizer, as escolhas valorativas culturais e institucionais em carne e osso. Enquanto para Marx a “ideologia espontânea” do capitalismo era o fetichismo da mercadoria, que encobria, sob a máscara da igualdade do mercado, relações de produção desiguais, para Bourdieu, trata-se do conjunto de disposições ligadas a um estilo de vida particular, o qual conforma o *habitus*. Nas palavras de Souza,

Quando chamo a generalização das precondições sociais, econômicas e políticas do sujeito útil, “digno” e cidadão, no sentido tayloriano de ser reconhecido intersubjetivamente como tal, de *habitus* primário, é para diferenciá-lo analiticamente de duas outras realidades também fundamentais: o *habitus* precário e o que gostaria de denominar *habitus* secundário. O *habitus* precário seria o limite do *habitus* primário em sentido descendente, ou seja, aquele tipo de personalidade e de disposição de comportamento que não atende às demandas objetivas para que um indivíduo ou um grupo social possa ser considerado produtivo e útil em uma sociedade moderna e competitiva, podendo gozar de reconhecimento social com todas as dramáticas conseqüências existenciais e políticas aí implicadas. [...] O que denomino *habitus* secundário tem a ver com o limite do *habitus* primário em sentido ascendente, ou seja, com uma fonte de reconhecimento e respeito social que *pressupõe*, no sentido forte do termo, a generalização do *habitus* primário para extensas camadas da população de uma determinada sociedade.²¹⁴

Educar para a autenticidade é educar para um saber encarnado: trazer à tona as práticas próprias de um grupo humano ou de uma pessoa, fazendo-as circular no mundo da linguagem e da possibilidade de escolha, diálogo e discernimento. Educar para a autenticidade é um processo de formação do humano. Isso significa acolher o pano de fundo que constitui cada um e submetê-lo constantemente a uma melhor descrição. Família, escola e sociedade estão em permanente revisão e formação. O processo é necessariamente dialógico e os educadores se educam junto, enquanto os educandos são também porta-vozes do que se precisa rever ou aprimorar. Isso remete ao processo de interpretação e ao círculo hermenêutico, que será tratado a seguir.

2.5 Hermenêutica ou interpretação nas ciências humanas

²¹⁴ SOUZA, 2004, p. 87.

Se, para Taylor e sua perspectiva de autenticidade, a epistemologia moderna deve ser superada e o conhecimento necessita ser conceituado em sentido amplo incluindo o pano de fundo que o constitui, como encontrar uma metodologia que seja coerente com a proposta? Afinal, como Taylor situa a questão da interpretação nas ciências humanas, ou da hermenêutica?

Ao tratar da questão da interpretação nas ciências humanas, Taylor se pergunta se a interpretação é essencial para a explicação nas ciências humanas, ou seja, se há, inevitavelmente, um componente hermenêutico nas ciências humanas.²¹⁵ E parte da seguinte definição:

Interpretação, no sentido pertinente à hermenêutica, é uma tentativa para tornar claro, trazer o sentido de um objeto de estudo. Então, este objeto deve ser um texto, ou um análogo-de-texto, que de algum modo está confuso, incompleto, nublado, aparentemente contraditório - de uma maneira ou de outra, obscuro. A interpretação aponta para trazer à luz uma coerência subjacente ou sentido (tradução própria).²¹⁶

Com isso Taylor observa a necessidade de as ciências hermenêuticas estarem negociando diversos significados. Isso supõe, em primeiro lugar, “um objeto ou de um campo de objetos sobre os quais nós podemos falar em termos de coerência ou sua ausência, de fazer sentido ou não”.²¹⁷ Em segundo lugar, é necessário que se possa fazer uma distinção entre ter sentido ou coerência e uma determinada expressão, já que o significado admite mais de uma expressão. Ou seja, “o objeto de uma ciência de interpretação deve ser passível de descrição em termos de sentido e não-sentido, coerência e sua ausência; e tem que admitir uma distinção entre significado e sua expressão”.²¹⁸ E em terceiro lugar, quando a hermenêutica tenta tornar explícito o significado expresso, o faz por ou para um sujeito ou sujeitos. A noção de expressão faz referência a um sujeito. “O objeto de uma ciência de

²¹⁵ TAYLOR, Charles. Interpretation and the sciences of man. In: **Philosophy and the human sciences. Philosophical papers 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985b.

²¹⁶ *Interpretation, in the sense relevant to hermeneutics, is an attempt to make clear, to make sense of, an object of study. This object must, therefore, be a text, or a text-analogue, which in some way is confused, incomplete, cloudy, seemingly contradictory – in one way or another, unclear. The interpretation aims to bring to light an underlying coherence or sense. (TAYLOR, 1985b, p. 15).*

²¹⁷ *an object of field of objects, about which we can speak in terms of coherence or its absence, of making sense or nonsense. (TAYLOR, 1985b, p. 15).*

²¹⁸ *the object of a science of interpretation must be describable in terms of sense and nonsense, coherence and its absence; and must admit of a distinction between meaning and its expression. (TAYLOR, 1985b, p. 16).*

interpretação, assim, tem que ter: sentido, distinguibilidade da sua expressão, que é para ou por um sujeito”.²¹⁹

Mas o pensamento de Taylor vai à direção da importância de pensar ou não as ciências humanas como hermenêuticas e com isso ele levanta a questão epistemológica. “Nós poderíamos dizer que é um assunto ontológico que tem sido discutido desde o décimo sétimo século em termos de considerações epistemológicas que se apresentam para alguns como incontestáveis”.²²⁰ Mas, quais são os critérios de julgamento numa ciência hermenêutica, ou como alguém sabe que determinada interpretação está correta?

Segundo Taylor, uma interpretação exitosa é aquela que torna claro o significado originalmente presente em uma forma confusa, fragmentária ou nublada. A interpretação deverá fazer sentido no texto original. Temos, então, o círculo hermenêutico:

O círculo também pode ser posto em termos de relações parte-todo: nós estamos tentando estabelecer uma leitura para o texto inteiro e para isso nós apelamos para leituras de suas expressões parciais; e ainda porque nós estamos lidando com significado, com fazer sentido onde expressões só fazem sentido ou não em relações a outras, as leituras de expressões parciais dependem daquelas outras, e no final das contas do todo (tradução própria).²²¹

Para Taylor, nas ciências humanas, lidamos com uma incerteza que é inerente a sua epistemologia. Adotar um critério absurdamente severo de 'certeza' seria privar o conceito de qualquer uso sensato. E Taylor destaca duas tentativas de superar o círculo hermenêutico. A primeira é a 'racionalista', que alcança sua culminação em Hegel, que busca atingir uma certeza tal que nenhum grau mais alto de certeza se torna concebível. A segunda é a 'empírica', uma tentativa de

²¹⁹ *The object of a science of interpretation must thus have: sense, distinguishable from its expression, which is for or by a subject.* (TAYLOR, 1985b, p. 17).

²²⁰ *We might say that it is an ontological issue which has been argued ever since the seventeenth century in terms of epistemological considerations which have appeared to some to be unanswerable.* (TAYLOR, 1985b, p. 17).

²²¹ *The circle can also be put in terms of part-whole relations: we are trying to establish a reading for the whole text, and for this we appeal to readings of its partial expressions; and yet because we are dealing with meaning, with making sense, where expressions only make sense or not in relations to others, the readings of partial expressions depend on those or others, and ultimately of the whole.* (TAYLOR, 1985b, p. 18).

reconstruir conhecimento de tal um modo que não haja nenhuma necessidade de leituras ou julgamentos, busca-se uma certeza além da intuição subjetiva.²²²

O mundo contemporâneo, conforme Taylor, viu florescerem as teorias da inteligência baseadas no modelo do computador, como se o critério da máquina pudesse servir de garantia contra a intuição ou a interpretação. O progresso de ciência natural emprestou grande credibilidade a epistemologias como a dos empíricos lógicos, dos behavioristas ou dos modelos baseados no computador.²²³

Para Taylor, “salvar os fenômenos” quer dizer não reduzir o agir do ser humano a mero acontecimento neurofisiológico, não seccionar de maneira não natural o ambiente intencional em que os indivíduos se orientam para a ação. No caso da política, “salvar os fenômenos” significa colher o nexos não extrínsecos entre a comunidade política e a idéia de vida boa que nela se encarna, já que os seres humanos se orientam para fins que, coletivamente entendidos, representam a realização de um modelo de convivência que satisfaça suas necessidades, desejos, aspirações e projetos e, neste preciso sentido, possa ser razoavelmente definido como bom.

Como alternativa ao modelo do olhar “absoluto” e distante das ciências naturais, a Taylor se oferece como via de saída, quase obrigatória, o atalho traçado pelo conceito hermenêutico da dialética entre compreensão e pré-compreensão. Na perspectiva hermenêutica, a atitude de compreensão é concebida não tanto como método cognoscitivo, quanto como o fundamental e iniludível modo de ser humano no mundo e, portanto, como uma categoria ontológica antes que gnosiológica. Com isso Taylor vai minar *ab origine* as pretensões objetivantes do paradigma naturalístico.²²⁴

No começo dos anos setentas Taylor publica o ensaio *Interpretation and the sciences of man*, apresentado, na primeira versão, por ocasião de um simpósio realizado em 1970 nos Estados Unidos, simpósio de que participaram também Hans Georg Gadamer e Paul Ricoeur.

²²² TAYLOR, 1985b, p. 18-19.

²²³ TAYLOR, 1985b, p. 20-21.

²²⁴ COSTA, 2001, p. 55-56.

Ao se perguntar pelo sentido da retomada hermenêutica das ciências humanas, Taylor se detém, sobretudo, em dois aspectos problemáticos de tal retomada. O primeiro deriva exatamente da necessidade de compreender melhor o que é que se esconde na própria noção de interpretação, uma vez que esta é interpretada como uma tentativa de esclarecer, de dar sentido (*make sense of*) a um objeto de estudo. Para Taylor são três as pré-condições necessárias ao exercício interpretativo: a) a existência de um objeto de que se pode falar em termos de coerência/ausência de coerência, sentido/não sentido; b) a possibilidade de distinguir entre o sentido e sua expressão ou encarnação; c) o nexos necessário com um sujeito ao qual o sentido em questão se revele como tal.²²⁵

O segundo aspecto problemático, para Taylor, está representado pelo caráter necessariamente circular da operação hermenêutica, isto é, pelo fato de que essa pressupõe sempre um contexto de sentido que não se pode transcender de modo absoluto. Tal limitação, evidentemente, torna árduo o procedimento de verificação da validade de cada interpretação e a própria resolução de um eventual conflito entre interpretações concorrentes. A intuição que subjaz ao paradigma hermenêutico se nos impõe como uma força a que não podemos subtrair-nos: com efeito, nós nos reportamos ao universo social em que vivemos numa atitude totalmente análoga à que nos voltamos a um texto, numa dialética de pergunta e resposta, que pressupõe uma pré-compreensão do universo simbólico comum.²²⁶

Taylor chama o “dar sentido” de “experencial”, pois pressupõe um sujeito para quem é tal, um algo do qual isso é o significado e, finalmente, a relação com outros significados:

Desta forma, temos necessariamente um círculo hermenêutico. Nossa convicção de que a explicação tem sentido está vinculada ao modo de lermos a ação e a situação. Mas estas interpretações não podem ser explicadas ou justificadas a não ser em relação a outras interpretações similares e sua relação com o todo. Se um interlocutor não compreende este tipo de interpretação ou não entende aceitá-la como válida, não há outro caminho possível para a argumentação. Definitivamente, uma boa explicação é uma explicação que dá sentido ao comportamento; mas, então, para valorizar uma boa explicação, deve-se concordar com o que dá sentido: o que dá sentido é uma função das próprias interpretações e estas,

²²⁵ COSTA, 2001, p. 57.

²²⁶ COSTA, 2001, p. 57.

por sua vez, estão baseadas no tipo de sentido que se compreende (tradução própria).²²⁷

Quando Taylor fala de “significação”, faz referência a algumas articulações: que ela é para um sujeito humano ou um grupo e por isso não se situa no vazio; que a significação é sempre significação de algo e por isso se pode distinguir o elemento da sua significação; e que a significação sempre está em relação com outra. Assim, a significação que Taylor chama de experiencial sempre é significação de algo para um sujeito em um campo.²²⁸

Para Taylor, “necessitamos transcender os limites de uma ciência baseada na verificação, para uma ciência que estudaria as significações intersubjetivas e comuns inscritas na realidade social.”²²⁹ Essa ciência seria hermenêutica, cujos dados não seriam brutos, mas leituras de significações e seu objeto teria três propriedades: são significações para algum sujeito; são interpretações ou auto definições parcialmente constituídas; essas interpretações podem ser reexaminadas. Ela só pode acontecer no círculo hermenêutico.²³⁰ Taylor exemplifica:

Em física poderíamos sustentar que se alguém não aceita uma teoria verdadeira, é porque não lhe foi mostrado provas (dados brutos) suficientes (as existentes talvez sejam ainda insuficientes) ou porque não pode entender e aplicar uma linguagem formalizada. Porém nas ciências humanas concebidas como hermenêuticas, o rechaço de uma teoria verdadeira ou esclarecedora pode não dever-se a nenhuma dessas razões – a rigor, é improvável que se deva a ambas – mas à incapacidade de apreender o campo do significado em questão, a impossibilidade de fazer e entender leituras deste campo (tradução própria).²³¹

Para a hermenêutica, segundo Taylor, é indispensável certo grau de intuição. Os seres humanos se constituem com autodefinições que entendem e escolhem e outras que não, mas que fazem parte de cada um. “A gente só entende uma

²²⁷ *Thus we necessarily have a hermeneutical circle. Our conviction that the account makes sense is contingent on our reading of action and situation. But these readings cannot be explained or justified except by reference to other such reading, and their relation to the whole. If an interlocutor does not understand this kind of reading, or will not accept it as valid, there is nowhere else the argument can go. Ultimately, a good explanation is one which makes sense of the behavior; but then to appreciate a good explanation, one has to agree on what makes good sense; what makes good sense is a function of one's readings; and these in turn are based on the kind of sense one understands.* (TAYLOR, 1985b, p. 24).

²²⁸ TAYLOR, 1985b, p. 22-23.

²²⁹ *We need to go beyond the bounds of a science based on verification to one which would study the inter-subjective and common meanings embedded in social reality.* (TAYLOR, 1985b, p. 52).

²³⁰ TAYLOR, 1985b, p. 52-53.

²³¹ *In physics we might argue that if someone does not accept a true theory, then either he has not been shown enough (brute data) evidence (perhaps not enough is yet available), or he cannot understand and apply some formalized language. But in the sciences of man conceived as hermeneutical, the non-acceptance of a true or illuminating theory may come from neither of these, indeed is unlikely to be due to either of these, but rather from a failure to grasp the meaning field in question, an inability to make and understand readings of this field.* (TAYLOR, 1985b, p. 53).

‘ideologia’, a que se adere [...]. Aqui o prático e o teórico estão inexoravelmente unidos”.²³² Por isso, para entender é necessário, além de afinar as intuições, também modificar a própria orientação. “Um estudo de ciências humanas é inseparável de um exame das opções entre as quais os homens devem escolher”.²³³

Com isso, no dizer de Taylor, a ciência hermenêutica não pode aspirar exatidão e previsibilidade, por três motivos: o fenômeno humano não pode ser colocado ao abrigo de interferências externas; as interpretações não podem ser medidas em sua exatidão; a forma como o homem se auto-interpreta faz mudar a compreensão de sua natureza. “As ciências humanas são em grande medida uma compreensão *ex post*” (pós fato).²³⁴ E confirmando sua opção pelas ciências hermenêuticas, Taylor conclui:

Não podemos medir tais ciências com a vara das exigências verificacionistas: não podemos julgá-las por sua capacidade profética. Devemos aceitar que estão fundadas em intuições que não todos compartilham e, o que é pior, que estas intuições têm uma estreita ligação com nossas opções fundamentais. Estas ciências não podem ser *wertfrei* (de livre escolha); são ciências morais num sentido mais radical que o século XVIII entendeu. Por último, sua prática exitosa exige um alto grau de autoconhecimento, uma liberdade da ilusão, no sentido do erro arraigado e expresso no nosso modo de vida; pois nossa incapacidade de entender tem suas raízes em nossas autodefinições, e portanto no que somos (tradução própria).²³⁵

Para o filósofo canadense, a prioridade crucial da crítica hermenêutica não está mais representada pela urgência de demolir a ilusão neopositivista de uma pura ciência, mas pela necessidade de levar a sério e compreender em termos novos a diferença que ainda subsiste entre a circunscrita virtuosidade do círculo onde se move a interpretação do universo dos significados humanos e a específica fecundidade do saber produzido pelas ciências naturais modernas.²³⁶

²³² *One only understands an ‘ideology’ which one subscribes to [...]. The practical and the theoretical are inextricably joined here.* (TAYLOR, 1985b, p. 54).

²³³ *A study of the science of man is inseparable from an examination of the options between which men must choose.* (TAYLOR, 1985b, p. 54).

²³⁴ *Human science is largely ex post understanding.* (TAYLOR, 1985b, p. 56).

²³⁵ *We cannot measure such sciences against the requirements of a science of verification: we cannot judge them by their predictive capacity. We have to accept that they are founded on intuitions which all do not share, and what is worse that these intuitions are closely bound up with our fundamental options. These sciences cannot be wertfrei; they are moral sciences in a more radical sense than the eighteenth century understood. Finally, their successful prosecution requires a high degree of self-knowledge, a freedom from illusion, in the sense of error which is rooted and expressed in one’s way of life; for our incapacity to understand is rooted in our own self-definitions, hence in what we are.* (TAYLOR, 1985b, p. 57).

²³⁶ COSTA, 2001, p. 63.

Antes de tudo a perspectiva hermenêutica tayloriana se realiza em continuidade com o intento de “salvar os fenômenos”. Os principais fenômenos em questão, finalmente, mostraram-se como sendo as práticas sociais em que estão imersos os homens, as quais, em boa parte, são constituídas por um saber não tematizado, sobre o qual devem apoiar-se todas as tentativas de dar-lhes razão e de compreendê-las. A proposta de Taylor, para Costa, poderia ser definida como um holismo prático-teórico, isto é, uma visão circular em que a natureza eminentemente prática de nosso ser no mundo não exclui que aí desempenhe um papel importante a reflexão humana, em particular aquele tipo de consciência que se expressa primariamente na linguagem.²³⁷

Portanto, a autenticidade tayloriana remete para processos educativos que se estabelecem sob a ótica da hermenêutica. Com isso se pode salvar o fenômeno humano e social. Educar para a autenticidade é educar na hermenêutica. Família, escola e sociedade precisam habilitar-se ao exercício interpretativo na abertura de corações e mentes para o novo, o diferente, o escondido e, principalmente, na abertura para ver e sentir o conjunto, o todo e a abrangência maior dos fenômenos humanos, culturais, sociais, políticos, econômicos e naturais.

²³⁷ COSTA, 2001, p. 65.

3 AUTENTICIDADE E LINGUAGEM

Os dois primeiros capítulos situaram duas importantes dimensões da autenticidade, ou seja, dois vieses da questão articulada por Charles Taylor, a autenticidade. Ontologia moral e epistemologia reúnem um conjunto de reflexões filosóficas clássicas e fundamentais. Destacou-se a forma original com que Taylor trata de cada uma delas e as perspectivas que aponta nesses campos.

Neste terceiro capítulo vou reservar atenção ao problema da linguagem, não para um exame exaustivo da questão em si, mas para situar nele a autenticidade tayloriana. Uma breve visão histórica colocará a questão básica que é a perspectiva expressivista que nasce no Romantismo e da qual Taylor busca fazer um resgate, pois considera essencial a influência desse enfoque para compreender o momento histórico atual, a demanda por autenticidade e sua relevância.

Vou pôr em evidência a compreensão de Taylor sobre a natureza da linguagem e o destaque que ele dá à definição de ser humano como “animal portador de *logos*”. Considerarei os aspectos centrais do pensamento de Herder sobre a linguagem, referência indiscutível de Taylor, passando brevemente por alguns outros pensadores como Heidegger, também importantes para nosso autor. E, por fim, quero situar o significado e as decorrências da perspectiva expressivista.

Nisso tudo quero dar atenção às possíveis decorrências para a educação. O que o problema da linguagem e sua perspectiva expressivista têm a dizer para a família, para a escola e para a sociedade em termos educativos? No que já vim caracterizando como educar para a autenticidade ou educar na ou com autenticidade, o que é a linguagem e qual sua importância? Os esclarecimentos aqui apresentados sobre a perspectiva tayloriana de linguagem poderão consolidar e alargar os horizontes para pensar a autenticidade e nela a educação.

3.1 Natureza e relevância da linguagem

A conexão do tema da linguagem com a educação parece quase óbvia, contudo não é tão simples assim e principalmente quando se tematiza a autenticidade e se sabe da possibilidade da inautenticidade. Um projeto educativo baseado na autenticidade necessariamente terá que dar conta da sua inerente concepção de linguagem se quiser coerência e consistência. Isso busco nas próximas páginas. Afinal, linguagem é instrumento ou expressão?

Um tema com que Taylor afirma se ter ocupado ao longo dos anos diz respeito “à natureza da linguagem”. Encontra-se essa observação no início de sua obra *Argumentos filosóficos*. Lembra que a tradição ocidental sempre tendeu a definir o ser humano como animal de linguagem, mas que a partir da Renascença assumiu dois novos sentidos: a) a preocupação do século XVII, visível em Locke, com a linguagem como “instrumento primordial da construção de nosso quadro do mundo, a preocupação com seu uso adequado e, de forma bastante ansiosa, com seu potencial de abuso”,²³⁸ b) e a compreensão expressivista da linguagem e da arte no período romântico que critica a concepção lockiana e cuja figura-chave é Herder.

Há uma estreita vinculação entre a questão epistemológica e a da linguagem. Taylor diz:

O lugar da linguagem para Hobbes, Locke e Condillac estava circunscrito por sua teoria do conhecimento. A linguagem era o instrumento crucial do conhecimento. E foi justamente essa instrumentalidade da linguagem que a geração romântica criticou.²³⁹

Para Taylor, os proponentes e formuladores da teoria romântica, por outro lado, figuram entre os críticos da tradição epistemológica, da revisão da Crítica da Razão Pura de Kant feita por Hamann, de Heidegger, do segundo Wittgenstein e de alguns pós-modernistas.

A teoria romântica acentua a natureza constitutiva da linguagem, como aquilo que permite ter o mundo que se tem e há uma combinação de criação e descoberta

²³⁸ TAYLOR, 2000, p. 09.

²³⁹ TAYLOR, 2000, p. 09.

que não é fácil definir. Taylor diz interessar-se pelas duas tradições, mas afirma: “sou em larga medida proponente da concepção ‘romântica’”.²⁴⁰

Taylor, como a maioria das pessoas hoje, se esforça por encontrar uma linguagem para mediar e compreender a diferença cultural. Hoje é necessário falar em “modernidades alternativas”, maneiras distintas de viver as estruturas políticas e econômicas que a época contemporânea torna obrigatórias. Por isso diz:

A teoria instrumental da linguagem fez que a intertradução de linguagens diferentes se afigurasse relativamente fácil. E por trás desse efeito homogenizador da teoria lockiana da linguagem encontra-se a teoria cartesiana do conhecimento, culturalmente autônoma. A visão convergente da modernidade recorre a algumas das mesmas fontes filosóficas a fim de apresentar um quadro da diferença cultural como algo de modo algum intratável, e que de todo modo se estreita com a marcha do tempo.²⁴¹

Em termos educativos, é importante dizer que a teoria instrumental da linguagem cumpre um papel muito importante hoje por sua capacidade em descrever eventos objetivos e objetos de natureza científica ou tecnológica. Contudo, se percebe cada vez mais a importância da teoria expressivista para compreender o fenômeno humano, social e cultural. Com ela é possível a universalização do humano como humano e não como material ou objetivo. Ou defender as diferenças culturais e a igualdade entre os humanos e as culturas a partir da originalidade de cada qual. A linguagem é, por isso, original e autêntica enquanto expressão do original e autêntico que existe em cada ser humano e em cada cultura. A linguagem expressa o diferente e o sempre novo e, por isso, autêntico e não alguma suposta instância abstrata, absoluta ou objetiva. Educar com autenticidade é dar voz ao humano e cultural por aquilo que são e se constituem enquanto se manifestam. Instrumentalizar a linguagem é instrumentalizar o humano e o cultural. Contudo, a autenticidade requer que o humano e o cultural sejam o ponto de partida, que sejam tratados como fim e nunca como meio.

Em seu texto *Language and human nature*, Charles Taylor destaca a centralidade do interesse pela linguagem no século XX. Estruturalistas, transformistas e formalistas fizeram a lingüística crescer de forma explosiva. Jakobson e Chomsky são conhecidos muito além da própria disciplina. Saussure e os formalistas, Lévi-Strauss e os estruturalistas, Barthes e a moda, Lacan e o

²⁴⁰ TAYLOR, 2000, p. 10.

²⁴¹ TAYLOR, 2000, p. 12.

funcionamento do inconsciente, o positivismo lógico e sua “análise lingüística”, a filosofia de Heidegger dão, para Taylor, um panorama do desenvolvimento da linguagem nesse período e uma clara vinculação dessa com a preocupação com a significação. E afirma:

Eles nos ensinaram a colocar a pergunta: o que é a significação?, em um contexto mais amplo que simplesmente o da linguagem. Induziam-nos a ver a linguagem como uma parte do conjunto de meios significativos que os homens podem desdobrar. E esta gama vem a parecer toda mais problemática (tradução própria).²⁴²

Isso culmina, para Taylor, na psicanálise onde a interpretação passa a ocupar papel central não só para o discurso, como também para os objetos artísticos, os lapsos, os sintomas, os gostos. Por isso “interpretação” e “hermenêutica” se tornam fundamentais para a história e para as ciências sociais. O homem passa a ser essencialmente um animal de linguagem e a significação se torna enigmática.²⁴³

Para Taylor não resta dúvida que as coisas e mesmo os eventos simbólicos sempre requerem pensamentos e que esses ocorrem nas mentes individuais, contudo os pensamentos sempre requerem um pano de fundo de significados. Um item lingüístico só tem o significado que tem contra o pano de fundo de uma linguagem inteira. O uso de dado termo, separado desse pano de fundo, é impensável.²⁴⁴

Taylor remete a dois tipos de eventos, os que pressupõem e os que não pressupõem um pano de fundo de significado que estabeleça condições de validade. Aos primeiros chama “eventos puros e simples”; aos segundos “eventos de significado”. As primeiras teorias da linguagem entendiam pensar um pensamento e introduzir uma palavra como eventos puros e simples. Havia uma idéia na mente, um som por perto, e o pensador individual simplesmente estabelecia um vínculo entre os dois. Essas teorias ignoravam por inteiro a existência de eventos de significado, imaginando que podiam lidar com tudo enquanto evento puro e simples. Ora, é

²⁴² *They have taught us to ask the question, What is meaning?, in a broader context than simply that of language. They induce us to see language as one segment of the range of meaningful media that men can deploy. And this range comes to seem all the more problematic.* (TAYLOR, 1985a, p. 216).

²⁴³ TAYLOR, 1985a, p. 217.

²⁴⁴ TAYLOR, 2000, p. 147-148.

precisamente esse erro que subjaz ao atomismo moderno e a seu rebento, o individualismo metodológico.²⁴⁵

Nosso autor diz que quando se lida com eventos de significado não se pode simplesmente tomar por foco o evento que ocorre; é preciso levar em conta o pano de fundo que lhe confere seu significado. Esse pano de fundo, no entanto, não é um evento, nem pode localizar em indivíduos. Trata-se de uma linguagem, e localizá-lo não é tarefa simples. É até impossível localizá-lo porque uma linguagem é criada e mantida nos intercâmbios contínuos que ocorrem em certa comunidade lingüística.

Segundo Taylor, essa é a base da distinção saussuriana entre *langue* e *parole*. A linguagem alegou Saussure, só pode ser compreendida se fizermos essa distinção. Existe um código (*langue*), código a que se recorre em cada ato de fala particular (*parole*). Estes mantêm entre si uma relação circular característica. Os atos de *parole* pressupõem, todos eles, a existência da *langue*, mas esta é constantemente recriada neles.²⁴⁶ O círculo saussuriano aplica-se também a outras questões sociais como papéis, cargos, status. “Só posso cumprir papéis como o de pai ou professor porque há condições de validade definidas no conjunto de práticas e instituições que moldam a vida de minha sociedade”.²⁴⁷ Mas a maneira como eu e outros representamos esses papéis, ou fracassamos em fazê-lo, pode produzir mudanças nessas condições.

O fenômeno humano e cultural, e por isso o fenômeno educativo, visto pela ótica tayloriana da autenticidade será sempre um evento de significado. Educar na autenticidade supõe uma fundamental atitude de escuta. Pais, educadores e cidadãos precisam escutar a si mesmos e escutar os que querem educar. Escutar o humano e o cultural que se manifestam na infância que ainda não sabe utilizar os signos corretos da linguagem; escutar o humano que se manifesta nas diferentes expressões culturais, mais ou menos esclarecidas ou amadurecidas; escutar o humano que se manifesta naquele que não fala, que é aluno e que, por vezes, utiliza formas “não disciplinadas” para trazer sua humanidade à tona. Tal atitude básica de

²⁴⁵ TAYLOR, 2000, p. 149.

²⁴⁶ TAYLOR, 2000, p. 150.

²⁴⁷ TAYLOR, 2000, p. 150.

escuta permite que se crie um clima dialógico, e com isso as melhores expressões.²⁴⁸

3.2 O ser humano como “animal que possui *logos*”

Taylor recorda que tradicionalmente o ser humano é visto como um animal racional, mas em Aristóteles a fórmula é *zôon logon echon*, que, traduzida diretamente do grego significa “animal que possui *logos*”, sendo que *logos* significa “palavra”, “pensamento”, “raciocínio”, “argumentação relatada”, uma perspectiva que relaciona discurso e pensamento.²⁴⁹

E quanto à significação, ou seja, de como palavras ou outros meios *dizem algo*, Taylor destaca duas dimensões: a primeira é a designativa, quando o meio faz referência a um objeto, ou seja, o significado de um signo é a coisa à qual ele se refere ou designa. A segunda dimensão é a expressiva, que expressa minha idéia, minha percepção, minha convicção e que pode ser compartilhada com os outros. Expressar é colocar à vista os sentimentos. Ou seja:

A expressão manifesta uma coisa ao encarná-la. Certamente, uma expressão determinada pode revelar o que transmite de uma maneira parcial, enigmática ou fragmentária. Mas se tratam de manifestações no sentido antes mencionado: mesmo que imperfeitas, não podemos contrastá-las com outro modo de apresentação mais direta, porém menos expressiva. O que a expressão manifesta, só pode se manifestar em expressão (tradução própria).²⁵⁰

Segundo Taylor as duas dimensões se aplicam a contextos diferentes e respondem a perguntas diferentes. Quando se fala: “o livro está sobre a mesa” se tende a explicar o significado da frase em termos designativos. Quando se pensa em um poema ou uma sinfonia se considera seu significado em termos expressivos. A dimensão designativa faz da significação algo simples e objetivo e nisso está o behaviorismo. Já a dimensão expressiva mantém algo de mistério na linguagem. “O

²⁴⁸ Abordagens como as de Emilia Ferreiro nos mostram como, no processo de alfabetização, a criança passa por diversos estágios até conseguir se expressar utilizando os signos culturalmente aceitos. Antes ela expressa com outros signos simplificados.

²⁴⁹ TAYLOR, 1985a, p. 217.

²⁵⁰ *Expression makes something manifest in embodying it. Of course, a given expression may reveal what it conveys in a partial, or enigmatic, or fragmentary fashion. But these are all manifestations in the above sense, that however imperfect we cannot contrast them with another, more direct, but non-expressive mode of presentation. What expression manifests can only be manifested in expression.* (TAYLOR, 1985a, p. 219).

significado de uma expressão não pode ser explicado por sua relação com outra coisa, mas unicamente mediante outra expressão”.²⁵¹

Enquanto a perspectiva designativa, no dizer de Taylor, se alia ao pensamento científico moderno que pretende ser objetivo e descrever o universo sem relacioná-lo com propriedades do sujeito; a expressiva funciona como totalidade e não pode evitar as propriedades subjetivas, pois “a expressão é a faculdade de um sujeito; as expressões *manifestam* coisas e, por isso, remetem em essência a sujeitos para os quais essas coisas podem ser manifestas”.²⁵²

Educar na autenticidade é dar a devida valorização à dimensão designativa da linguagem para poder compreender os fenômenos científicos e objetivos. Mas, principalmente hoje, é preciso dar a essa dimensão um limite claro. Ou seja, é preciso desenvolver para com ela uma postura crítica capaz de delimitar seu alcance. E isso possibilita valorizar adequadamente a dimensão expressiva da linguagem. Educam-se sujeitos e esses são “animais que possuem *logos*” que se constituem na expressão. Educar é dar voz ao sujeito pessoal e cultural.

Por uma incursão histórica ou diacrônica, Taylor recorda que a preocupação com a linguagem é tipicamente moderna. Na antiguidade o pensamento se equiparava ao discurso. *Logos*, palavra, provinha de *logein*, dizer. Segundo Taylor, “Platão disse que somente conhecemos realmente uma coisa quando podemos descrevê-la. No contrário, teremos uma mera opinião (*doxa*) e não um conhecimento real (*episteme*). Porém, “descrever” é a tradução de *logon didona*”.²⁵³ Para ele (Platão, no *Timeu*) a realidade última são as Idéias, das quais as coisas empíricas são cópias. A essa perspectiva Taylor denomina *logos ôntico*, onde as palavras eram mera envoltura externa do pensamento.

Na Idade Média, segundo Taylor, com o cristianismo e nele Santo Agostinho, “assim como nosso pensamento está externamente envolto em palavras, assim é o pensamento de Deus, o *Logos* – o *Verbum*, para Agostinho -, se desdobrou

²⁵¹ *The meaning of an expression cannot be explained by its being related to something else, but only by another expression.* (TAYLOR, 1985a, p. 221).

²⁵² *Expression is the power of subject; and expression manifest things, and hence essentially refer us to subjects for whom these things can be manifest.* (TAYLOR, 1985a, p. 221).

²⁵³ *Plato says that you do not really know something unless you can give an account of it. Otherwise you have just opinion (doxa) and not real knowledge (epistêmê). But ‘give an account’ translates logon didonai.* (TAYLOR, 1985a, p. 222).

exteriormente na criação. Ao criar o mundo, Deus deu encarnação a suas idéias”.²⁵⁴ Esta concepção carece da dimensão designativa, pois toda a criação manifesta o *logos* de Deus ao encarná-lo e por isso é expressiva. “O originador da significação, Deus, é um expressivista”.²⁵⁵

Depois de Agostinho até o início da Renascença, predominaram, segundo Taylor, as “ontologias semiológicas, que imaginavam o mundo como uma ordem significativa ou um texto”.²⁵⁶ Todas as coisas estão conectadas porque encarnam as mesmas idéias e por isso se tem uma teoria expressiva, uma teoria da linguagem de Deus e as palavras humanas têm um papel secundário. Este é o modelo do pensamento-discurso do real (*discourse-thought model of the real*), que será combatido pelo nominalismo medieval, pois negará a existência de universais ou de essências reais das coisas, que são considerados um efeito da linguagem. Com o nominalismo a linguagem passa a ocupar um lugar central e, ao mesmo tempo, se prepara o advento da teoria designativa da significação.²⁵⁷

Conforme Taylor, a revolução científica do século XVII (Descartes, Bacon e Hobbes) rejeitou a visão do mundo como uma ordem significativa e passou a vê-lo como um processo objetivo e para isso se valeu da dimensão designativa da linguagem. “Uma vez que o discurso perde seu estatus ôntico, o que parece explicá-lo não é tanto a dimensão discursiva do pensamento e sim, muito mais, sua dimensão representativa”.²⁵⁸ Trata-se do cartesiano “caminho das idéias” que foi seguido por racionalistas e empiristas. Taylor exemplifica com uma citação dos autores da *Logique* de Port-Royal: “somente podemos ter algum conhecimento do que está fora de nós por intermédio das idéias que estão em nós”.²⁵⁹ Com isso o pensamento ou as idéias mesmas passam a ocupar lugar central de interesse. Predomina o método resolutivo compositivo, presente em Galileu, Descartes e

²⁵⁴ *Just as our thought is clothed externally in our words, so is the thought of God, the Logos – the Verbum, for Augustine – deployed externally in the creation. This is, as it were, God’s speech.* (TAYLOR, 1985a, p. 223).

²⁵⁵ *The originator of meaning, God, is an expressivista.* (TAYLOR, 1985a, p. 223)

²⁵⁶ *semiological ontologies, which pictured the world as a meaningful order, or a text.* (TAYLOR, 1985a, p. 223).

²⁵⁷ TAYLOR, 1985a, p. 224.

²⁵⁸ *Once discourse has lost its ontic status, it is not so much the discursive dimension in thought which seems to account for this, but rather its representative dimension.* (TAYLOR, 1985a, p. 224).

²⁵⁹ *nous ne pouvons avoir aucune connoissance de ce qui est hors de nous que par l’entremise des idées qui sont en nous.* (ARNAULD, Antoine e NICOLE, Pierre. **La logique ou l’art de penser.** Paris: Flammarion, 1970, p. 63). *Apud* TAYLOR, 1985a, p. 225.

Hobbes: “decompomos as coisas em nossas idéias até chegar a seus elementos constitutivos, e então nós as compomos enquanto idéias como elas são na realidade”.²⁶⁰ Por isso pensar é reunir idéias claras e distintas, ou seja, pensar é um discurso mental.

E qual o papel da linguagem? Segundo Taylor a linguagem serve, nessa época, para ordenar em grupos e classes, ou, citando Condillac, a linguagem nos dá “império sobre nossa imaginação”.²⁶¹ E afirma:

Para a teoria desses séculos, a linguagem era um instrumento de *controle* na montagem de idéias que é o pensamento ou o discurso mental. Era um instrumento de controle para alcançar um conhecimento do mundo como processo objetivo. E, portanto deveria ser perfeitamente transparente; não podia ser a sede de um mistério, ou seja, de algo irreduzível à objetividade. Os significados das palavras só podiam consistir nas idéias (ou coisas) que designavam (tradução própria).²⁶²

Segundo Taylor, no final do século XVIII, com o Romantismo, a teoria designativa começou a ser questionada. Dentre outros estão Goethe e Herder, que num sentido geral podem ser chamados de românticos e estão associados ao *Sturm und Drang*. Herder, em seu *Ensaio sobre a origem da linguagem* (1987), examina o relato de Condillac (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1973) sobre a origem da linguagem. Nas palavras de Taylor:

Trata-se de uma fábula de duas crianças no deserto, que conseguem inventar a linguagem. Suponhamos que certos gritos e gestos sejam expressões naturais das sensações. Condillac sustenta que cada uma das crianças, ao ver o outro, digamos, gritam de aflição, chegariam a ver o grito como sinal de algo (por exemplo, o motivo da aflição) e o utilizará para referir-se a ele. As crianças criaram, desse modo, teriam sua primeira palavra. Então, seu vocabulário se incrementaria, elemento por elemento (tradução própria).²⁶³

A visão instrumental é uma teoria delimitativa, segundo Taylor. A linguagem pode ser vista como surgindo nesse âmbito e cumprindo certa função dentro dele,

²⁶⁰ *We break things in our ideas down into their component elements, and then we put them together in idea as they are in reality.* (TAYLOR, 1985a, p. 225).

²⁶¹ *empire sur notre imagination.* (TAYLOR, 1995a, p. 226)

²⁶² *Language for the theory of these centuries is an instrument of control in the assemblage of ideas which is thought or mental discourse. It is an instrument of control in gaining knowledge of the world as objective process. And so it must itself be perfectly transparent; it cannot itself be the locus of mystery, that is, of anything which might be irreducible to objectivity. The meaning of words can only consist in the ideas (or things) they designate.* (TAYLOR, 1985a, p. 226).

²⁶³ *It is a fable of two children in the desert, who come to invent language. We assume certain cries and gestures as natural expressions of feeling. Condillac argues that each, seeing the other, say, cry out in distress, would come to see the cry as a sign of something (e.g., what causes distress), and would come to use it to refer. The children would thus have their first word. Their lexicon would then increase slowly, item by item.* (TAYLOR, 1985a, p. 227).

mas o âmbito em si precede a linguagem e pode ser caracterizado independentemente dela. Já na teoria constitutiva, a linguagem possibilita novos propósitos, novos níveis de comportamento, novos significados e a vida humana não podem ser concebidos sem linguagem.²⁶⁴

Para o autor:

De forma resumida, a teoria Hobbes-Locke-Condillac (HLC) procura compreender a linguagem no âmbito da moderna epistemologia representacional tornada dominante por Descartes. No espírito há “idéias”. Essas idéias são parcelas de representação putativa da realidade, boa parte dela “externa”. O conhecimento consiste em ter uma representação correspondente de fato à realidade. [...] A linguagem desempenha um importante papel nessa construção. As palavras recebem significado ao serem vinculadas às coisas representadas pelas idéias representadas.²⁶⁵

Educar nunca foi tarefa fácil. Todos sabem dos problemas que acompanharam as culturas antiga, medieval e moderna. E cada época tem que dar conta dos seus próprios desafios. Hoje se pode aprender com os gregos, com o cristianismo e com a modernidade, avaliando o que cada uma dessas influências têm de positivo. Em termos de linguagem a moderna teoria designativa da linguagem tende para uma radicalização do instrumentalismo e da representação, deixando para trás a perspectiva da expressão. Por isso, nas próximas páginas, a especial atenção dada a Herder e com ele à perspectiva expressivista defendida por Taylor como fundamental para a autenticidade e para o ato de educar para a autenticidade.

3.3 Herder: consciência reflexiva e expressão

Para acompanharmos o raciocínio de Taylor, é preciso compreender melhor Herder. Para isso valem as observações de Justo e Berlin, além de breve análise do texto próprio de Herder. Com isso é possível situar melhor a importância que este autor tem para Taylor e como lhe servirá de base para a articulação do conceito de autenticidade. Este é um exercício hermenêutico fundamental e que caracteriza a própria busca por autenticidade.

No dizer de Justo, apresentador e tradutor da obra de Herder *Ensaio sobre a origem da linguagem*, Herder (1744-1803) é um precursor do romantismo alemão e

²⁶⁴ TAYLOR, 2000, p. 116.

²⁶⁵ TAYLOR, 2000, p. 117.

sua obra sintetiza muito da reflexão anterior, desenvolvendo-a sistematicamente, mas também, Herder enuncia em termos programáticos algumas das mais importantes teses da produção posterior. Este ensaio de Herder foi publicado em 1772, após ser distinguido pela Academia de Berlim.²⁶⁶

Justo recorda que é desta mesma época Condillac, de uma tradição empirista, com Locke e Berkley. Também Lambert, do eixo iluminista que vem de Leibnitz e Christian Wolff. O problema epistemológico quando compreendido em termos duma gênese que é axialmente gênese da linguagem, prolonga-se necessariamente para dentro da própria reflexão filosófica, já não como “influência” da linguagem “sobre” a filosofia, mas como configuração da filosofia dentro da linguagem, ou seja, como fluência, fluxo discursivo condicionante e gerador da filosofia. Segundo Justo, a Filosofia da Linguagem começa a ocupar o lugar estratégico duma Filosofia Primeira.²⁶⁷

Para compreender o jovem Herder – ainda no dizer de José Justo – é preciso acompanhar o amadurecimento e o desenvolvimento de certos fatores do final do Iluminismo alemão. Um dos fatores é a noção de uma produtividade discursiva da poesia e da narração que vem substituir a idéia de representação pela palavra e, portanto, reconfigurar o problema estético da “imitação” anunciando a viragem romântica para uma estética da expressão. Outro fator notório vem da compreensão da historicidade e metaforicidade da linguagem. Um terceiro fator diz respeito à idéia da fundamentação como condição da validade do labor filosófico.²⁶⁸

Herder não se limitou a combinar certo número de idéias anteriores para obter um conjunto de teses ecléticas. Segundo Justo, ele soube encontrar os dispositivos metodológicos capazes de operar uma “revolução copérnica”. E o dispositivo fundamental é o da “globalidade” ou da “totalidade”. A “globalidade das forças humanas”, que é uma configuração em que se reúnem a “força do pensamento” e “a específica organização dos sentidos humanos”, constitui a definição de um estado, o estado de Reflexão, a partir do qual Herder entende poder esboçar dois passos fundamentais: primeiro, o de explicar a interiorização do primeiro sinal, isto é, da

²⁶⁶ JUSTO, José M. Apresentação. In.: HERDER, Johann Gottfried. **Ensaio sobre a origem da linguagem**. Lisboa: Edições Antígona, 1987.

²⁶⁷ JUSTO, 1987.

²⁶⁸ JUSTO, 1987.

primeira “característica” com função simbólica; depois, o de explicar como, uma vez presente essa função, a configuração inicial se enriquece progressivamente e de modo necessário, mediante transformações que, desembocando em novos estados, preparam outras transformações. Cada estado desse processo é condição daquilo que com essa configuração se pode operar e condição das transformações às quais a configuração será submetida. É uma forma em transformação perpétua que está em condições de se responsabilizar pela unidade interna de cada configuração e do conjunto de processo, e ainda pelo devir concreto – que é a história – de um ser que nunca está definitivamente formado, mas que pode, ele mesmo, entrever o sentido desse devir.²⁶⁹

O próprio Herder em sua obra *Ensaio sobre a origem da linguagem* destaca que enquanto animal o homem possui linguagem, pois todas as impressões do corpo e as paixões da alma exprimem-se imediatamente em sonoridades. Isso, ainda que se encontrasse abandonado numa ilha deserta, sem a presença, sem um vestígio sequer, sem qualquer esperança de vir a encontrar um semelhante capaz de lhe prestar auxílio. É como se respirasse mais aliviado depois de deixar escapar o sopro angustiante que lhe queimava o peito; como se exalasse uma parte da dor e, ao encher os ventos surdos com o seu lamento, fosse pelo menos recolher ao ar vazio, novas forças para levar de vencida o sofrimento.²⁷⁰

No dizer de Herder, essa é a marca materna da mão formadora da natureza. É como se a natureza dissesse: *Sentirás não apenas para ti mesmo; antes farás soar o teu sentir!* E ainda: *Farás soar o teu sentir em uníssono como teu gênero; e serás acompanhado no teu sentir por todos como se de um só se tratasse!* Suspiros e sonoridades que são linguagem, uma linguagem que é lei natural imediata. Ou seja:

Não se pode concluir por uma origem divina, mas, exatamente ao invés, pela origem animal [...]. Para nós são as vogais que constituem o que há de primordial, de mais vivo, o eixo da língua. Por que razão não as escreviam os Hebreus? Porque era impossível escrevê-las. A sua pronúncia era tão viva e tão sutilmente organizada, o sopro tão espiritual e etéreo, que se evaporava sem se deixar aprisionar em letras [...], para os orientais a fala era, por assim dizer, toda ela espírito, sopro contínuo, alma da boca [...]. Tratava-se dum sopro divino, de uma brisa flutuante que se vinha apoderar do ouvido; as letras sem vida que o procuravam representar

²⁶⁹ JUSTO, 1987.

²⁷⁰ HERDER, J. G. *Ensaio sobre a origem da linguagem*. Lisboa: Edições Antígona, 1987. p. 30-32.

era um mero cadáver que era preciso animar com o espírito vivo da leitura.²⁷¹

Herder continua seu argumento lembrando que a magia do orador ou do poeta é transformar o ouvinte de novo em crianças. Sem qualquer consideração consciente, sem ponderação. E o fundamento de tudo isto se reduz a uma lei natural: uma sonoridade da impressão deve deslocar a simpatia de outra criatura para a mesma sonoridade! Supondo então que se chama linguagem a esses sons imediatos da impressão, parece que a origem da linguagem é extremamente natural. Esta origem não só não é sobre-humana, como se revela abertamente animal: “a lei natural de um mecanismo sensível”.²⁷²

Conforme Herder, para Condillac as palavras surgiram porque já havia palavras antes de haver palavras. Rousseau discorda dizendo que, apesar de tudo, a linguagem deve ter sido inventada por meios humanos. Maupertius também não separou suficientemente a origem da linguagem desses sons animais, trilhando, portanto, o mesmo caminho dos outros autores precedentes. Destacam-se ainda Diodoro e Vitruvius. Todos defensores da origem humana da linguagem, em oposição a Sümilch, mas todos discutem a partir de uma base insegura. Afirma Herder:

Condillac e Rousseau tinham que se enganar sobre a origem da linguagem já que se enganaram abertamente e em vários aspectos sobre essa diferença (a diferença entre os animais e os homens): o primeiro transformou os animais em homens e o segundo os homens em animais.²⁷³

Observa Herder que o homem está muito aquém dos animais quanto à força e à segurança do instinto; nada possui das capacidades ou aptidões inatas de que falamos a propósito de tantas espécies animais. Quanto mais agudos são os sentidos dos animais, quanto mais fortes e seguras as aptidões instintivas, quanto mais espantosos os seus produtos, menor é o respectivo círculo e mais específico esse produto. Inversamente, quanto mais forem as atividades e mais complexa for a definição dum animal, quanto mais dispersa por diferentes objetos estiver a sua atenção, quanto mais variado for o seu modo de vida, numa palavra, quanto maior e mais diversificada for a esfera dum animal, mais se observará a repartição e o enfraquecimento da sua organização sensorial. Ou seja:

²⁷¹ HERDER, 1978, p. 33-34.,

²⁷² HERDER, 1978, p. 38-39.

²⁷³ HERDER, 1978, p. 42.

[...] as forças da alma humana dispersam-se pelo mundo todo. Não há aqui direcionamento das representações para uma coisa única; conseqüentemente não há aptidões nem capacidades instintivas e não há - fator que mais nos importa - linguagem animal. [...] Que linguagem há no homem que seja instintiva como a que possui cada espécie animal, segundo a respectiva esfera e dentro dela? A resposta é breve: nenhuma! E, no entanto, esta breve resposta é decisiva.²⁷⁴

Herder mostra que as forças de representação do homem, não se confinam à construção de um favo ou de uma teia e ficando, portanto, aquém da habilidade inata dos animais dessas esferas, obtém por isso mesmo um horizonte mais vasto. O homem não tem uma tarefa única em face da qual a sua ação tenha que permanecer inaperfeiçoável; mas dispõe de espaço livre para se ocupar de muitas coisas e, por isso, para se aperfeiçoar sempre. Nele, os pensamentos não são obras imediatas da natureza, mas, exatamente por isso, podem ser obra dele mesmo. Não sendo já um mecanismo infalível nas mãos da natureza, o homem torna-se meta e finalidade da sua própria elaboração. A diferença não é de grau nem se resume a um suplemento das forças, antes reside num direcionamento e desdobramento totalmente diferente de todas as forças. Quer se seja idealista ou materialista, leibnitzeano ou lockiano. E o autor provoca com a seguinte questão:

Coloque-se o homem - mas o homem sendo o ser que de fato é, com o grau de sensibilidade e de organização que de fato tem - no universo: de todos os lados, por intermédio de todos os sentidos, o universo flui para ele nas impressões. Por intermédio de sentidos humanos? De um modo humano? Então, comparando com os animais, será que este ser pensante é menos afetado? Tem espaço para exprimir mais livremente a sua força e esta relação chama-se racionalidade; onde está nisto a tal mera capacidade? E onde a força racional isolada? É a força positiva, única, da alma que atua segundo o princípio definido: mais sensibilidade, logo menos razão; mais racionalidade, logo menos vivacidade das impressões; maior luminosidade, logo menos obscuridade. Tudo isto parece óbvio! Mas, o estado mais sensível do homem era já um estado humano e, portanto, nele agia já a reflexão, apenas num grau menos notável; do mesmo modo que, nos animais, o menos sensível dos estados é ainda um estado animal e, portanto, por maior clareza que haja nos seus pensamentos, nunca está em ação a reflexão própria dum conceito humano. O resto é brincadeira de palavras!²⁷⁵

Herder diz que se a outros pareceu incompreensível o modo pelo qual a alma humana pôde chegar a inventar a linguagem, para ele parece incompreensível que a alma humana tivesse podido chegar a ser aquilo que é sem, e isto ainda independentemente de haver boca e sociedade. Se ao homem não é possível

²⁷⁴ HERDER, 1978, p. 44-46.

²⁷⁵ HERDER, 1978, p. 54.

possuir razão sem linguagem, então é claro que a invenção da linguagem é tão natural no homem, tão antiga, tão originária, tão específica, como o uso da razão.²⁷⁶

Por um lado a linguagem parece de tal modo sobre-humana que é preciso ser Deus a inventá-la; por outro, parece de tal forma não-humana que qualquer animal que se desse a esse trabalho a podia inventar! Para Herder, a verdade reside num único ponto! Mas, uma vez colocados sobre esse ponto, podemos ver tudo à nossa volta: os motivos pelos quais nenhum animal pode inventar a linguagem, nenhum deus a deve inventar e o homem, enquanto homem, a pode e deve inventar!... “a linguagem constitui o verdadeiro caráter distintivo exterior da nossa espécie, tal como a razão constitui o interior”.²⁷⁷

Segundo Berlin, Herder é um dos líderes românticos que se revolta contra o classicismo, o racionalismo e a fé na onipotência do método científico.²⁷⁸ Berlin afirma:

Herder sustentava que qualquer atividade, situação, período ou civilização histórica possuía um caráter único próprio; de modo que a tentativa de reduzir esses fenômenos a combinações de elementos uniformes e descrevê-los e analisá-los segundo regras universais tendia a obliterar precisamente aquelas diferenças cruciais que constituíam a qualidade específica do objeto em estudo, seja na natureza, seja na história. Às noções de leis universais, princípios absolutos, verdades finais, modelos e padrões eternos na ética ou na estética, na física ou na matemática, ele opunha uma distinção radical entre o método apropriado ao estudo da natureza física e o requerido pelo espírito do homem sempre em mudança e desenvolvimento.²⁷⁹

Berlin situa Herder na contracorrente do pensamento principal do seu tempo e destaca sua originalidade no *expressivismo* como “a doutrina de que a atividade humana em geral e a arte, em particular, expressam toda a personalidade do indivíduo ou do grupo, sendo apenas inteligíveis na medida em que o fazem.”²⁸⁰ A auto-expressão é considerada essencial para o ser humano e acontece de forma mais rica e harmoniosa na auto-realização. Por isso Berlin percebe que Herder busca a unidade de pensamento e sentimento, de teoria e prática, de público e privado e:

²⁷⁶ HERDER, 1978, p. 56-59.

²⁷⁷ HERDER, 1978, p. 70-71.

²⁷⁸ BERLIN, Isaiah. Herder e o Iluminismo. In.: **Estudos sobre a humanidade. Uma antologia de ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 379-446.

²⁷⁹ BERLIN, 2002, p. 379-380.

²⁸⁰ BERLIN, 2002, p. 386.

Odeia profundamente as forças que contribuem para a uniformidade, para a assimilação, na vida ou nos livros dos historiadores, de uma cultura ou modo de vida a outro. [...] Condena a construção de paredes entre um gênero e outro, mas busca o maior número possível de distinções de espécies dentro de um gênero, e de indivíduos dentro da espécie. [...] Herder evitava a tentação de reduzir o fluxo heterogêneo da experiência a unidades homogêneas, de rotulá-las e ajustá-las a estruturas teóricas para ser capaz de predizê-las e controlá-las.²⁸¹

Quanto à doutrina da expressão de Herder, Berlin diz que a linguagem, mais do que ser um veículo, é a própria expressão de tradições e lembranças comuns que unem os grupos humanos, ou seja, “toda a rede de crenças e comportamentos que liga os homens uns aos outros só pode ser explicada em função de um simbolismo comum e público, em particular pela linguagem”.²⁸² Diz Berlin:

A doutrina da linguagem de Hamann – a de que apenas a linguagem era o órgão central de toda a compreensão e ação intencional, de que a atividade fundamental dos homens era falar a outros (aos homens, a Deus ou a si mesmos) e de que apenas pela linguagem era possível compreender os indivíduos ou grupos e os significados que eles encarnavam na poesia, no ritual ou na rede de instituições e modos de vida humanos -, essa grande revelação tornou-se uma questão de fé para Herder.²⁸³

Mas, apesar disso, segundo Berlin, Herder não se deixou influenciar pelo misticismo de Hamann e, mesmo que em alguns momentos se tenha posicionado como clérigo luterano e defendido que a linguagem fora implantada no homem por Deus, sempre “voltou abertamente à crença de que a linguagem era uma parte essencial do processo natural do desenvolvimento da consciência, até da solidariedade humana, que se baseia na comunicação entre os homens”.²⁸⁴

Existe em Herder, segundo Berlin, uma identificação entre pensamento e linguagem, assim como é inconcebível o homem sem sociedade. A linguagem é sempre expressão da experiência de um grupo. “A única identificação que Herder jamais abandona é a que existe entre pensamento e ação, linguagem e atividade.”²⁸⁵ Daí seu encanto por tudo o que é autêntico e natural. E conclui Berlin:

O que é geralmente enfatizado, em primeiro lugar, é seu relativismo, sua admiração por toda cultura autêntica pelo fato de ser o que é, sua insistência em que perspectivas e civilizações devem ser compreendidas a partir de dentro, com base em seus próprios estágios de desenvolvimento, propósitos e pontos de vista; e, em segundo lugar, seu repúdio agudo

²⁸¹ BERLIN, 2002, p. 387.

²⁸² BERLIN, 2002, p. 398-399.

²⁸³ BERLIN, 2002, p. 400.

²⁸⁴ BERLIN, 2002, p. 401.

²⁸⁵ BERLIN, 2002, p. 404.

daquele veio central no racionalismo cartesiano que vê apenas o que é universal, eterno, inalterável, governado por relações rigorosamente lógicas – apenas o objeto da matemática, lógica, física e das outras ciências naturais – como conhecimento verdadeiro.²⁸⁶

Para Taylor, Herder se rebela contra a concepção designativa da linguagem porque ela pressupõe o que se quer explicar, considera a relação de significação como algo natural, como se as palavras estivessem presentes antes de aparecerem. Pois, para Taylor, qualquer pessoa pode aprender o significado de uma palavra, uma vez que tenha linguagem, “mas o que é essa capacidade que nós temos e os animais não, de dotar de sentido os sons, apreendê-los como uma referência a algo e utilizá-los para falar das coisas?”²⁸⁷ Um rato, sendo treinado, reconhece em certo sentido um triângulo, mas somente um usuário da linguagem humana pode saber que se trata de um triângulo e reconhece que “triângulo” é a palavra adequada ou não para ser usada. Ou seja:

Somente se pode dizer, então, que um ser reconhece um triângulo, ao menos no sentido forte, quando é capaz de descrever certas coisas como triângulos. Não somente reagirem diante dos triângulos, mas reconhecemos como tais. Os seres capazes de fazer isso estão conscientes do que experimentam de uma maneira mais plena. Poderíamos dizer que são mais reflexivamente conscientes (tradução própria).²⁸⁸

Segundo Taylor, o papel seminal de Herder na criação da cultura pós-romântica foi ignorado, talvez por ser ele um pensador não tão rigoroso. Contudo, para ser profundamente inovador não é necessário ser rigoroso. Eles podem inspirar mentes mais rigorosamente filosóficas como se percebe na relação de Herder com Hegel. Taylor acredita que Herder é a figura revolucionária que cria um modo fundamentalmente diferente de pensar sobre a linguagem e o significado. Isso principalmente por sua rejeição à teoria da origem da linguagem de Condillac, invocando a reflexão como essencial à linguagem.²⁸⁹

A antiga perspectiva, segundo Taylor, pode ser definida em termos de abordagem “designativa”, onde as palavras adquirem sentido ao serem usadas para designar objetos. Esse pensamento é revitalizado no século XVII com as teorias de

²⁸⁶ BERLIN, 2002, p. 407.

²⁸⁷ But what is this capacity which we have and animals do not to endow sounds with meaning, to grasp them as referring to, as used to talk about things? (TAYLOR, 1985a, p. 228).

²⁸⁸ *So only beings who can describe things as triangles can be said to recognize them as triangles, at least in the strong sense. They do not just react to triangles, but recognize them as such. Beings who can do this are conscious of the things they experience in a fuller way. They are more reflectively aware, we might say.* (TAYLOR, 1985a, p. 228).

²⁸⁹ TAYLOR, 2000, p. 93-94.

Hobbes e de Locke. No século XVIII cresce o interesse por explicar o surgimento da linguagem. Condillac, na seqüela de Locke, fala dos “signos naturais” e dos “signos instituídos”. Os instituídos surgem naturalmente e de forma imitativa dos naturais. Herder ataca Condillac dizendo que o relato pressupõe aquilo que explica, pois sua explicação equivale a dizer que as palavras surgiram porque já existiam. O problema é que Condillac dota a criança desde o começo com a capacidade da linguagem.²⁹⁰

Neste sentido, a lição que Taylor defende se deva deduzir daquela que, de modo um tanto curioso, ele mesmo chama a teoria dos três H (agás) (isto é), Hamann, Herder e Humboldt:

[Devemos] chegar a ver a linguagem como um modelo de atividade com a qual expressamos/realizamos certo modo de estarmos no mundo, aquele que define a dimensão lingüística: mas o modelo pode ser implementado só sobre um fundo que nunca podemos dominar plenamente. Mas é um fundo pelo qual nunca somos totalmente dominados, enquanto o remodelamos continuamente. Remodelá-lo sem dominá-lo, ou sem transcendê-lo significa que nunca sabemos totalmente o que estamos fazendo. Em relação à linguagem, nós somos tanto sujeitos ativos, quanto passivos.²⁹¹

Costa destaca que, se a linguagem em Taylor é entendida como ação, expressão, forma de vida, então é algo bem diverso de um simples instrumento de designação, útil coleção de contra-sinais representativos. Antes, como espiritualidade encarnada, materialização daquele logos que, desaparecido do cosmos, reaparece nas vestes de correlato essencial da subjetividade humana. Sem dúvida, o problema do equilíbrio entre atividade e passividade de cada indivíduo, isto é, na medida em que estes agem ou são manipulados pela linguagem (mas também, portanto, por uma cultura, uma tradição, uma comunidade) é um problema decisivo para a reflexão de Taylor. Em definitivo, trata-se do problema de como pode ser pensado e tematizado (e criticado) o que constitui o horizonte de sentido dos indivíduos e que papéis estes desempenham ao darem forma a um sentido do existente que já não se apresenta mais como algo que simplesmente é, mas como algo que se *faz*.²⁹²

No dizer de Costa, para Taylor a articulação do sentido não é monopólio de cada indivíduo. Segundo ele, existem, de fato, saber, significado, pensamento

²⁹⁰ TAYLOR, 2000, p. 94-95.

²⁹¹ TAYLOR, 2000, p. 97.

²⁹² COSTA, 2001, p. 81.

também nas instituições, nas práticas sociais. Existiria, pois, algo como um espírito objetivo e uma articulação progressiva do saber dos indivíduos, que vai de formas de “saber” sociais não tematizadas, ao conhecimento *stricto sensu* reflexivo, passando por modalidades intermediárias, “simbólicas”, de elaboração do sentido.²⁹³

Taylor mostra que, diferentemente do animal, para quem a correção do sinal é definida pelo sucesso numa tarefa, numa relação unidimensional; na linguagem humana há uma espécie de “encontrar a expressão exata”: verdade, adequação descritiva ou riqueza de evocação. Nas palavras do autor:

Não podemos definir a justeza das palavras em termos de tarefa sem definir a tarefa em termos da justeza das palavras. Uma criatura opera na dimensão lingüística quando pode usar signos – e a eles responder – em termos de sua verdade, ou justeza descritiva [...] Ser uma criatura lingüística é ser sensível a questões irreduzíveis de justeza [...] simplesmente falamos e entendemos. [...] Dessa perspectiva, uma criatura adquire a linguagem no sentido humano quando entra na perspectiva lingüística. [...] Os usuários da linguagem humana dispõem em seu repertório de uma grande variedade de forças ilocucionárias. Porque isso exige de nós o estabelecimento de uma distinção entre significado lingüístico e ação praticada, distinguindo-os ainda, em conjunto, do resultado envolvido (‘o efeito perlocucionário’, na terminologia de Austin²⁹⁴), distinções que de modo nenhum se fazem presentes no caso do grito do pássaro.²⁹⁵

Herder utiliza o termo “reflexão” (*Besonnenheit*) para falar dessa consciência e o considera inseparável da linguagem. E assim resume Taylor: “a linguagem não é só uma série de palavras que designam coisas; é o veículo desse tipo de consciência reflexiva. Esta reflexão é uma capacidade que se realiza exclusivamente no discurso”.²⁹⁶ O ser que não pode falar, no sentido humano, também não pode ter essa consciência reflexiva. Trata-se, segundo Taylor, de uma teoria expressiva da linguagem e não mais diante de uma teoria expressiva do cosmos ou das idéias de Deus. A teoria herderiana expressiva da linguagem é constitutiva, isto é, “a consciência reflexiva só chega a existir na sua expressão”.²⁹⁷ Esta nova perspectiva está presente também na arte do período romântico, ou seja, a arte deixa de ser

²⁹³ COSTA, 2001, p.82-83.

²⁹⁴ John L. AUSTIN (1911-1960): enunciados constatativos (descrevem coisas) e enunciados performativos (fazem coisas) – atos locucionários (o significado da fala), atos ilocucionários (a força presente na fala) e atos perlocucionários (o que a fala faz).

²⁹⁵ TAYLOR, 2000, p. 98-101.

²⁹⁶ *language is not just a set of words which designate things; it is the vehicle of this kind of reflective awareness. This reflection is a capacity we only realize in speech.* (TAYLOR, 1985a, p. 228-229).

²⁹⁷ *reflective consciousness only comes to exist in its expression.* (TAYLOR, 1985a, p. 229).

mimesis, ou imitação do real, para ser uma expressão criativa, uma imitação do autor da natureza. Nisso “a linguagem já não é uma montagem de palavras, mas a capacidade de falar (expressar/realizar) a consciência reflexiva implícita no uso das palavras para dizer algo.”²⁹⁸

Herder percebe que o fundamental para que as crianças aprendam a tomar seus gritos como palavras é que elas passem a operar na dimensão lingüística. Esta é a noção herderiana de *Besonnenheit* (reflexão), a que capacita os usuários da língua. É possível concentrar-se nos objetos por meio de um reconhecimento deles, o que cria, por assim dizer, um novo espaço ao nosso redor. Ou seja:

Em vez de ser afogados pelo ‘oceano de sensações’ enquanto os objetos passam por nós, podemos distinguir uma onda e contemplá-la com atenção calma e clara. É esse novo espaço de atenção, de distanciamento da significação instintual imediata das coisas, que Herder deseja denominar reflexão.²⁹⁹

Educar na autenticidade significa colocar-se dentro dessa perspectiva herderiana da reflexão e, hoje, reunir esforços críticos para conter a influência das teorias designativas. Taylor continua dizendo:

A reificação promovida pela epistemologia moderna a partir de Descartes e de Locke, isto é, o impulso de objetificação de nossos pensamentos e conteúdos mentais, tornou-o mais grave. Atribuiu-se aos conteúdos da mente uma existência reificada, algo que os objetos poderiam ter independentemente de qualquer pano de fundo. A oclusão do pano de fundo preparou o caminho para a elisão total nas modernas teorias comportamentalistas que tentam explicar o pensamento e a linguagem estritamente do ponto de vista do observador externo. As associações de idéias semelhantes a coisas foram transpostas com facilidade para as conexões estímulo-resposta do comportamentalismo clássico. Corre uma evidente linha de filiação de Locke a Watson e Skinner, passando por Helvécio.³⁰⁰

A autenticidade e o educar na autenticidade provoca para numa atitude de participação, implicação e referência ao conjunto. O autêntico é o concebível para o ser humano. Por isso a importância da forma como Taylor caracteriza a perspectiva expressivista:

A linguagem não é a montagem de instrumentos separáveis que, por assim dizer, estão ao alcance da mão de uma maneira transparente e podem ser utilizadas para governar as idéias, com um uso que somos plenamente

²⁹⁸ *language is no longer an assemblage of words, but the capacity to speak (express/realize) the reflective awareness implicit in using words to say something.* (TAYLOR, 1985a, p. 230).

²⁹⁹ TAYLOR, 2000, p. 102.

³⁰⁰ TAYLOR, 2000, p. 104.

capazes de controlar e supervisionar. Trata-se, antes, de algo que tem a natureza de uma rede e, para complicar a imagem, está presente como uma totalidade em qualquer de suas partes. Falar é tocar um fragmento da rede, e o fato de fazê-lo tem repercussões sobre o conjunto. Como as palavras que empregamos só têm sentido por seu lugar na totalidade da rede, em princípio nunca podemos exercer uma vigilância irrepreensível sobre as implicações do que dizemos em qualquer dado momento. Nossa linguagem sempre é mais do que podemos abarcar; em certo sentido, é inesgotável (tradução própria).³⁰¹

Outro aspecto importante da linguagem, destacado por Taylor e em referência a Humboldt, é que sua capacidade representativa se realiza no discurso, ou seja, a linguagem precisa ser pensada como discurso e esse como atividade e não como algo já realizado, isto é, como *energeia* (energia) e não como *ergon* (trabalho). Nas palavras de Taylor: “os falantes humanos se parecem aos marinheiros da parábola de Neurath sobre a imagem do filósofo, que devem consertar seu barco no mar aberto e não podem construí-lo num dique seco”.³⁰²

Segundo Costa, em Herder e na tradição, para cuja inauguração ele contribui, há um vínculo fundante entre linguagem e pensamento. A atividade reflexiva, para Herder, está necessariamente encarnada numa linguagem, naquela distância entre indivíduo e mundo que a existência da linguagem garante a seu modo. Neste sentido, a linguagem é a encarnação constitutiva do universo de pensamento: em sentido próprio, é um mundo. Isto manifesta, necessariamente, os traços de uma totalidade holística onde cada significado pressupõe a inteira rede de significados possíveis: é rede inexaurível, porque sempre potencialmente presente. É esta, obviamente, a idéia humboldtiana da linguagem como *energeia* e *non ergon*, como atividade e não como obra acabada. A linguagem é, com efeito, a exemplificação por excelência daquela idéia de totalidade orgânica e expressiva pela qual estava plenamente dominado o pensamento romântico. Uma linguagem natural é vista aqui como a expressão concreta de uma inteira cultura, de um modo de olhar o mundo; isso são, ao mesmo tempo, os bastidores e o primeiro plano, *langue* e *parole*,

³⁰¹ *Language is not an assemblage of separable instruments, which lie as it were transparently to hand, and which can be used to marshal ideas, this use being something we can fully control and oversee. Rather it is something in the nature of a web, and to complicate the image, is present as a whole in any one of its parts. To speak is to touch a bit of the web, and this is to make the whole resonate. Because the words we use now only have sense through their place in the whole web, we can never in principle have a clear oversight of the implications of what we say at any moment. Our language is always more than we can encompass; it is in a sense inexhaustible.* (TAYLOR, 1985a, p. 231).

³⁰² *Human speakers resemble the sailors in Neurath's image of the philosopher, who have to remake their ship in the open sea, and cannot build it from the base in a dry-dock.* (TAYLOR, 1985a, p. 232).

estrutura e singular ato lingüístico, num emaranhado que se revela inextrincável. A força criativa que ali se exprime é uma força capaz de plasmar um mundo e, em particular, aquele mundo interior de sentimentos e preferências inarticuladas que acompanham indefectivelmente a experiência diária do mundo.³⁰³

Assim como a linguagem, a educação na autenticidade também será sempre tarefa inacabada, independente do papel que ocupa o sujeito, seja ele de pai ou de filho, de professora ou de aluna, de simples cidadão ou governante. Ao mesmo tempo, cada sujeito está sempre em referência e relação com o todo. Quando se educa um sujeito se educa a humanidade; quando o ser humano se constitui autenticamente a humanidade se torna mais autêntica; quando se configura um desenvolvimento cultural em direção à autenticidade, as outras culturas são beneficiadas e cada sujeito também. Por isso, a tarefa de educar na autenticidade pode dar-se em diversas frentes: comigo mesmo, com o outro, com minha cultura, com outra cultura, com uma família, com uma escola, com questões universais, transcendentais, ecológicas, de linguagem ou de globalização. A tarefa é sempre holística, mesmo que a ação seja bem particular.

3.4 Decorrências da perspectiva expressivista

Sem sombra de dúvidas, se tem muito que pensar, articular e implementar em termos de educação e autenticidade, tanto no plano familiar, quanto no escolar e social. Veja-se, pois, outras questões a mais que é possível ativar a partir do enfoque expressivista da linguagem.

Para Taylor, a linguagem é uma atividade com a qual se expressa e se realiza certa forma de ser, um modelo de atividade que só pode acontecer contra um pano de fundo que nunca se pode dominar totalmente, mas que tampouco pode dominar totalmente a pessoa. E aprofunda Taylor:

A teoria expressiva dá acesso a uma nova dimensão. Se a linguagem serve para expressar/realizar um novo tipo de consciência, pode tornar possível não só uma nova consciência das coisas, uma aptidão para descrevê-las, mas também novas maneiras de sentir, de responder a elas. Se ao expressar nossos pensamentos sobre as coisas conseguimos ter novos pensamentos, o resultado da expressão de nossos sentimentos é a aquisição de sentimentos modificados. [...] O usuário da linguagem pode

³⁰³ COSTA, 2001, p. 79.

sentir não só ira, mas indignação, não só amor, mas admiração. [...] A linguagem realiza a humanidade do homem. O homem se completa na expressão (tradução própria).³⁰⁴

Para o filósofo canadense, Herder é uma figura revolucionária na contracorrente que busca recuperar o pano de fundo. Esse contra-impulso se traduz em duas direções. A primeira consiste em articular o pano de fundo de maneira tal que o fato de a pessoa se apoiar nele quando pensa, percebe, vivencia ou compreende a linguagem, se torna claro e inegável. Esse tipo de argumentação está presente em Heidegger, Wittgenstein e Merleau-Ponty, sendo, contudo, Kant o pioneiro. “A segunda direção principal de argumentação do contra-impulso ao cartesianismo-empirismo tem sido a tentativa de situar nosso pensamento no contexto de nossa forma de vida.”³⁰⁵ Herder enfatiza que se tem que entender a razão e a linguagem humanas como parte integrante da própria forma de vida.

No dizer de Taylor, precisamente porque Herder não pode julgar a linguagem um mero acréscimo à natureza animal, ele é levado a perguntar que tipo de transformação da vida psíquica assiste ao surgimento da linguagem. Para essa questão a “reflexão” é a resposta. E Taylor destaca três intuições fundamentais de Herder:

1. A primeira intuição de Herder foi ver que a expressão constitui a dimensão da lingüística. Ou seja:

A reflexão surge numa forma animal que já está lidando com o mundo que o cerca. A linguagem emerge como uma atitude nova, de caráter reflexivo, com relação às coisas. Ela aflora entre nossas atitudes anteriores para com os objetos de desejo ou de medo, para com as coisas que figuram como obstáculos, suportes e coisas desse gênero. Nossas atitudes são literalmente atitudes ou ações corporais sobre objetos ou com relação a eles. A nova atitude não pode estar, em sua origem, inteiramente desvinculada da postura ou da ação corporais. Mas não pode ser uma ação semelhante às outras, visto que estas são definidas fora da dimensão lingüística. Ela tem de ser vista antes como ação expressiva, ato que tanto atualiza essa atitude de reflexão como a apresenta aos outros no espaço público [...] A ação que exprime e atualiza essa nova atitude é a fala. A fala é a expressão do pensamento [...] Ela é constitutiva do pensamento

³⁰⁴ *The expressive theory opens a new dimension. If language serves to express/realize a new kind of awareness; then it may not only make possible a new awareness of things, an ability to describe them; but also new ways of feeling, or responding to things. If in expressing our thoughts about things, we can come to have new thoughts; then in expressing our thoughts about things, we can come to have new thoughts; then in expressing our feelings, we can come to have transformed feelings. [...] The language user can feel not only anger but indignation, not only love but admiration. [...] Language realizes man's humanity. Man completes himself in expression.* (TAYLOR, 1985a, p. 232-233).

³⁰⁵ TAYLOR, 2000, p. 105.

(lingüístico) reflexivo, do pensamento que lida com seus objetos na dimensão lingüística.³⁰⁶

2. A segunda intuição de Herder, segundo Taylor, foi a descoberta de certo holismo de significados. “Uma palavra só tem significado no âmbito de um léxico e de um contexto de práticas lingüísticas, que se acham embutidas em última análise numa forma de vida.”³⁰⁷. Enquanto o rato aprende a andar pela porta com o triângulo vermelho, posso usar a palavra triângulo. Isso se dá no contraste com outras coisas que não são triângulo. A linguagem não pode ser construída com uma palavra de cada vez. A capacidade lingüística madura supõe um todo de linguagem que dê plena força à palavra e a situe num gesto expressivo. Condillac e a perspectiva da concepção designativa ignoram o pano de fundo necessário, como se fosse possível um léxico de uma só palavra. Segundo Taylor, o holismo de significado foi incorporado por Humboldt em sua imagem da linguagem como rede; influencia o celebrado princípio de Saussure de que na linguagem um termo só adquire sentido no campo de seus contrastes; e recebe aplicação na última obra de Wittgenstein na sua devastadora refutação da teoria designativa de Agostinho, falando que as palavras só têm o significado que têm no interior dos “jogos de linguagem”.³⁰⁸

3. E a terceira intuição herderiana, segundo Taylor, advém da combinação do papel constitutivo da expressão e do holismo do significado. Ou seja: as palavras que se usam só têm sentido na rede total; nunca se pode ter uma visão clara das implicações daquilo que se diz; a linguagem é inexaurível; no dizer de Humboldt ela tem de ser vista como atividade da fala, é criada na fala, sendo uma realidade continuamente recriada, ampliada, alterada, remodelada; no que se refere à linguagem, o ser humano é tanto construtor como construído. Taylor continua concluindo dessa terceira intuição de Herder:

A idéia revolucionária implícita em Herder foi à de que o desenvolvimento de novas modalidades de expressão nos capacita a ter novos sentimentos, mais potentes ou mais aprimorados, e por certo mais autoconscientes. Ao serem capazes de exprimir nossos sentimentos, damos-lhes uma dimensão reflexiva que os transforma.³⁰⁹

³⁰⁶ TAYLOR, 2000, p. 106-107.

³⁰⁷ TAYLOR, 2000, p. 108.

³⁰⁸ TAYLOR, 2000, p. 110.

³⁰⁹ TAYLOR, 2000, p. 112.

Isso significa as emoções essencialmente humanas são vivenciadas, não ao descrevê-las, mas ao exprimi-las. A linguagem serve à expressão/realização de sentimentos que não são identificadas nem descritas. Dado que falar sobre é apenas uma das províncias que constitui a fala, a emoção humana é outra; por isso, alguns usos da prosa se assemelham à poesia, à música e à arte. E por fim, a linguagem se desenvolve no diálogo, na comunidade de fala. Fala-se juntos, uns para os outros. Nas palavras de Taylor:

A língua que falo, a rede que jamais posso dominar e controlar, nunca pode ser apenas minha língua; ela é sempre nossa língua [...] não só a comunidade de fala molda e cria a linguagem como também a linguagem constitui e sustenta a comunidade de fala.³¹⁰

A educação para a autenticidade, dessa forma, levanta uma série de questionamentos sobre a forma como se aprende e se ensinam as pessoas a utilizarem os signos oficiais da linguagem escrita e oral. O que tem que ser considerado é que se tratam de formas de vida e não de adestramento ou condicionamento. Os seres humanos aprendem a linguagem porque são e querem ser mais humanos, mais de acordo com os humanos que os amam e que eles amam. Antes de qualquer relação pedagógica ou formalmente educativa, há uma relação amorosa, um investimento afetivo que cria vínculos e que possibilita orientar as vidas em perspectivas comunitárias, éticas e universais. Como diz Taylor:

[...] o âmbito principal do discurso é na conversação. Os homens falam juntos e se falam uns aos outros. A linguagem se modela e cresce, em primeiro lugar, não no monólogo, mas no diálogo ou, melhor, na vida da comunidade discursiva (tradução própria).³¹¹

Com isso Taylor assinala para uma nova concepção de sujeito. Sendo a linguagem essencialmente uma atividade de conversação, ela acontece na vida de uma comunidade discursiva que, por sua vez precisa dela para se constituir. Por isso “a linguagem se tornou elemento central para nossa compreensão do homem”.³¹² E ainda, a origem da própria humanidade está no seu poder de expressão, através do qual se constitui a linguagem. Ou seja:

³¹⁰ TAYLOR, 2000, p. 113.

³¹¹ [...] *the primary locus of speech is in conversation. Men speak together, to each other. Language is fashioned and grows not principally in monologue, but in dialogue, or better, in the life of the speech community.* (TAYLOR, 1985a, p. 234).

³¹² *language has become central to our understanding of man.* (TAYLOR, 1985a, p. 234).

Todos nós nos incorporamos à linguagem por obra de uma comunidade lingüística existente. Aprendemos a falar não só pelo fato de que nossos pais e outras pessoas nos dão as palavras, mas também porque nos falam e, portanto, nos concedem o estatus de interlocutores. Isso é o que implica o fato, de importância fundamental, de que nos dêem um nome. Ao recebê-lo, nos convertemos em seres aos quais é possível dirigir-se e nos inscrevemos na comunidade cujo discurso refaz constantemente a linguagem. Como interlocutores, aprendemos a dizer “eu” de nos mesmos, uma das etapas-chave de nosso desenvolvimento como usuários da linguagem (tradução própria).³¹³

Na interpretação de Costa, para Taylor não só pensamentos, linguagem e ação constituem os traços essenciais da humanidade do homem, mas eles se pertencem reciprocamente de maneira original. Os homens pensam, falam e agem, mas, sobretudo se expressam. E não só no sentido de emprestar a voz aos próprios pensamentos expressam sua singularidade e unicidade, mas enquanto trazem à luz o que há de mais fundamental: seu vínculo com o existente, com a comunidade, com a própria natureza, interna e externa. A linguagem outra coisa não é senão a expressão mais direta desta potencialidade tipicamente humana. A linguagem articula (e, portanto, põe no foco), funda um espaço público onde os indivíduos se encontram e, finalmente, faz do homem um animal moral, um ser de quem distinções de valor não são contingentes, mas possuem uma específica razão de ser.³¹⁴ Em suma, a linguagem descortina um mundo, e é esta sua propriedade intrínseca que faz que “o slogan wittgensteiniano se revele plenamente verdadeiro: para compreender uma língua, é preciso compreender uma forma de vida”.³¹⁵

Educar na autenticidade a partir da teoria expressiva da linguagem, supõe, em primeiro lugar, considerar que, para adquirir a linguagem, o passo central não é adquirir uma capacidade mental de ligar signo e idéia, mas se engajar na atividade explícita da fala. Segundo, a conversação é o lócus primeiro e inescapável da linguagem. A linguagem envolve certos tipos de vínculos com o outro. Cria-se um espaço em comum. E terceiro, a linguagem vai além da descritiva e além da fala em

³¹³ *We are all inducted into language by an existing language community. We learn to talk not only in that the words are given to us by our parents and others, but also in that they talk to us, and hence give us the status of interlocutors. This is what is involved in the centrally important fact that we are given a name. In being given a name we are made into beings that one addresses, and we are inducted into the community whose speaking continually remakes the language. As interlocutors, we learn to say “I” of ourselves, one of the key stages in our becoming language users.* (TAYLOR, 1985a, p. 237).

³¹⁴ COSTA, 2001, p. 80.

³¹⁵ *The Wittgensteinian slogan turns out to be completely true: to understand a language, you have to understand a form of life.* (TAYLOR, 1985a, p. 291).

todas as suas formas, atingindo coisas como o gesto e a atitude. Por isso a linguagem introduz nas emoções propriamente humanas, em determinadas relações humanas e na perspectiva do valor forte. E esses elementos se vinculam a três níveis da forma expressiva: o projetivo, o simbólico (em obras de arte) e o descritivo. Nas palavras de Taylor:

Expressamos nossas emoções, estabelecemos nossas relações e articulamos nossos valores em nossa linguagem, nosso estilo e nossa retórica corporais; mas também podemos articulá-los a todos na poesia, nos romances, na dança, na música, da mesma forma como podemos levá-los todos à articulação descritiva, em que nomeamos os sentimentos, as relações e os valores, assim como os descrevemos e discutimos sobre eles.³¹⁶

Costa recorda que o termo “expressivismo” apareceu, pela primeira vez, nos escritos do filósofo canadense num breve ensaio de 1973, *Socialism and weltanschauung*. Nele Taylor diz:

Contra a noção de homem como sujeito individual de desejo, que manipula o mundo circunstante com o objetivo do próprio prazer, o período romântico desenvolveu um conceito do homem que gostaria de chamar (na esteira de uma expressão usada por Isaías Berlin) de “expressivista”. A vida humana é vista aqui como a expressão exterior do potencial de um homem. Este conceito, que descobrimos em Rousseau, Herder, no romantismo, em Hegel, Marx e, por fim, através de Mill, contagiar também a tradição utilitarista, não volta a modelos pré-modernos do homem. O potencial que um homem expressa é absolutamente dele; parte dele e não se define por uma relação de harmonia com uma ordem mais ampla. Mas, ao mesmo tempo, o conceito expressivista não se limita a cálculo consequencialista do desejo e de sua satisfação. A vida é vista também sob as categorias da expressão, como encarnação autêntica (*true embodiment*) do potencial, ou como máscara que comprime o que são de fato os homens. [...] Pela mesma razão, a relação dos homens com o mundo circundante não é vista simplesmente como manipuladora. O conceito expressivista desenvolveu um ideal de comunhão entre os homens e entre os homens e a natureza que se tornou um dos grandes temas da época romântica. Os homens procuraram recuperar a relação com a natureza enquanto a concebiam como expressão – do espírito, da força vital ou outra - com que suas vidas, enquanto expressão, concordavam. Desta forma, temos, a partir do período romântico, algo que lembra as noções pré-modernas do homem como parte de uma ordem mais ampla, mas com a diferença essencial que nos conceitos anteriores o homem podia encontrar a si próprio, descobrindo a justa relação com a ordem mais ampla, enquanto agora os homens comungam com a natureza descobrindo realmente em si o que têm de exprimir (tradução própria, do italiano).³¹⁷

³¹⁶ TAYLOR, 2000, p. 126.

³¹⁷ *Contro la nozione di uomo come soggetto individuale de desiderio, che manipola il mondo circostante al fine del proprio soddisfacimento il periodo romantico sviluppò una concezione dell'uomo che vorrei chiamare (sulla scia di un'espressione utilizzata da Isaiah Berlin) 'espressivista'. La vita umana è vista qui come l'espressione esterna del potenziale di un uomo. Questa concezione, che vediamo dispiegarsi in Rousseau, Herder, nel romanticismo, in Hegel, Marx e infine, attraverso Mill, contagiare anche la tradizione utilitarista, non ritorna a modelli premoderni di uomo. Il potenziale che un uomo esprime è assolutamente suo; si dispiega da lui e non è definito da una relazione di armonia*

Costa vê nessa citação uma síntese eficiente, onde Taylor reassume todos os aspectos essenciais do paradigma expressivista: a) propõe-se como alternativa, no tocante ao conceito instrumental e dualista da relação sujeito-mundo típica da reflexão iluminista e pós-cartesiana; b) o caráter de retomada radicalmente moderna da exigência antiga de ver conciliados significado e ser (aquele que o próprio Taylor chama de ideal de um *logos óntico*); c) seu vínculo crucial com as noções de potencialidade e de atividade; d) recuperação do sentido de autenticidade implícito nos conceitos românticos de homem e de natureza; e) a constante referência a uma noção de totalidade orgânica (que compreende tanto a idéia da unidade profunda entre homem e natureza, quanto à de solidariedade primária entre os diferentes indivíduos de uma mesma comunidade lingüística); f) o caráter constitutivo e não só expressivo da relação entre o que leva a manifestação e o que é levado à manifestação.³¹⁸

Por isso, educar para a autenticidade, à luz do paradigma expressivista supõe: uma postura crítica diante do iluminismo; associar significado e ser, ou seja, linguagem e forma de vida; dar condições para que a potencialidade humana encontre expressão e se torne ato; valorização do ideal da autenticidade; resgate de valores ligados à ecologia, à solidariedade e à busca permanente de paz, diálogo e de consensos universais; compreender de uma vez por todas que considerar a fala é considerar a pessoa e que ignorar a expressão é ignorar o que é expresso e quem o expressa.

3.5 Possibilidades contemporâneas da linguagem

con un ordine più vasto. Ma, al contempo, la concezione espressivista non si limita al calcolo consequenzialista del desiderio e del suo soddisfacimento. La vita è infatti vista anche sotto le categorie dell'espressione, come un'incarnazione autentica (true embodiment) del potenziale, oppure come un mascheramento che comprime ciò che gli uomini in verità sono.

*Per lo stesso motivo la realizzazione degli uomini col mondo circostante non è vista semplicemente come manipolatoria. La concezione espressivista sviluppò un ideale di comunione tra gli uomini e tra gli uomini e la natura che divenne uno dei grandi temi dell'epoca romantica. Gli uomini cercarono di recuperare un rapporto con la natura in quanto concepivano anche lei come espressione – dello spirito, della forza vitale o che altro – con cui le loro vite, in quanto espressione, si accordavano. In questo modo abbiamo, a partire dal periodo romantico, qualcosa che ricorda le nozioni premoderne dell'uomo come parte di un ordine più vasto, ma con la differenza essenziale che nelle precedenti concezioni l'uomo poteva ritrovare se stesso scoprendo la giusta relazione con l'ordine più vasto, mentre ora gli uomini raggiungono la comunione con la natura scoprendo ciò che hanno davvero in sé da esprimere (TAYLOR, Charles. Socialism and Weltanschauung. In: KOLAKOVSKI, L., HAMPSHIRE, S. (org.). **The socialist idea**. London: Weidenfeld and Nicholson, p. 49-50. Apud COSTA, 2001, p. 70-71.*

³¹⁸ COSTA, 2001, p. 71).

Passo agora a considerar brevemente algumas questões contemporâneas a respeito da linguagem e suas decorrências para o ato educativo autêntico. Aqui não se trata de uma análise exaustiva de autores ou de perspectivas. Isso iria muito além do meu propósito. Continuo, isto sim, atento à postura de Taylor diante de algumas questões, o que poderá situar o contexto contemporâneo e clarear ainda mais a leitura tayloriana deste.

Segundo o raciocínio de Taylor, Heidegger é um teórico constitutivo. Ele se enquadra na tradição de Herder, mas enquanto Herder, ao inaugurar a visão constitutiva, ainda fala em termos de “reflexão”, que soa como uma forma de consciência, Heidegger revira claramente a questão e vê a linguagem como aquilo que dá acesso aos significados. A linguagem desvela. A linguagem é essencial ao *Lichtung*, o trazer-à-luz. O desvelamento não é intrapsíquico, mas ocorre no espaço entre seres humanos. E Heidegger vai além ao dizer que não são os seres humanos que falam, mas a língua. É por meio da linguagem que ocorre o desvelamento aos seres humanos.³¹⁹

Pensando como Hegel, segundo Taylor, a expressão é trazer algo à manifestação e poderia ser o *self*, cuja atividade essencial seria a auto-expressão; ou algo que transcende o *self*, no caso de Hegel o espírito ou o processo cósmico. Outra possibilidade é ver a expressão como um trazer-à-existência. O espaço é algo que fazemos. O aparecimento é parte da potencialidade daquilo que vem à luz, essa criação também é considerada como trazendo essa realidade à completude. Para Taylor, os principais proponentes da concepção radical, “criacionista”, são hoje os desconstrucionistas, particularmente Derrida. Por fim, a perspectiva humboldtiana nos mostra que todos os falantes, ao entrarem em conversação a partir da infância, vêm sua identidade moldada por suas relações no âmbito de um espaço preexistente de expressão. São criaturas desse espaço, mas à medida que se tornam membros plenos da conversação, podem, por sua vez, contribuir para moldar esse espaço, de modo que nenhuma relação simples e unilateral de dependência pode capturar a realidade dos falantes e da linguagem.³²⁰

³¹⁹ TAYLOR, 2000, p. 127-128.

³²⁰ TAYLOR, 2000, p. 132-133.

Taylor observa que: o que emerge com Heidegger é uma nova posição, sendo difícil imaginá-la antes de ele começar a pôr as questões da filosofia à sua própria maneira peculiar. A essência humana não é derivada, no caso de Heidegger, do exame ôntico de uma espécie particular de macaco não peludo que por acaso usa a linguagem. Não derivamos isso da natureza do “animal racional”. Derivamo-lo, pelo contrário, puramente do modo de ser do trazer-à-luz ao atentar para a maneira como a linguagem instaura um trazer-à-luz. Não se trata de algo que cada um realiza, deve existir como contexto necessário para o agir e o fazer. Daí que o sentido da vida tenha de ao menos incluir como elemento central o papel que cada qual desempenha no vir-a-ser do trazer-à-luz. O agente humano é o “pastor do Ser”.³²¹

Já Ferdinand de Saussure ressalta que a questão individual se define na relação com os demais, ao mesmo tempo em que reconhece a importância da atividade discursiva para a linguagem, como destaca Taylor ao afirmar que “a linguagem como código (a *langue* de Saussure) pode ser vista como uma espécie de lançar-se do discurso (a *parole* saussuriana).”³²²

Taylor também concorda com Chomsky ao admitir que a atividade lingüística suponha mecanismos dos quais não se é plenamente conscientes, ou seja, a uma estrutura superficial se relaciona uma “estrutura profunda”. “A tarefa consiste agora em propor uma explicação objetiva dessa estrutura profunda e seu funcionamento, subjacente à atividade da linguagem que observamos”.³²³ Para Taylor, as estruturas profundas elaboradas por Freud e Marx devem muito às teorias românticas, porém eles buscam uma explicação objetiva e nisso seguem o caminho das ciências “duras” da natureza. Afirma:

Freud reconhece a expressão simbólica tanto em nossos sintomas como no que denomina símbolos. Porém, esses se explicam em termos de desejos, que não são desejos de expressão simbólica nem implicam em uma realização propriamente dita. Ao contrário, a proliferação simbólica é a resultante de seu bloqueio ou inibição. [...] Por outra parte, esses desejos deveriam ser, em última instância, explicáveis desde um ponto de vista fisiológico; daí o recurso de Freud à linguagem da eletricidade e da hidráulica. [...] Em Marx também temos o reconhecimento da expressão simbólica na consciência ideológica: a religião, por exemplo, nos dá uma expressão distorcida da condição social humana de sua época. Com a liberação

³²¹ TAYLOR, 2000, p. 134-136.

³²² *Language as a code (Saussure's langue) can be seen as a kind of precipitate of speech (Saussure's parole).* (TAYLOR, 1985a, p. 240).

³²³ *The task is now to give an objective account of this depth structure and its operation, which underlies the activity of language we observe.* (TAYLOR, 1985a, p. 240-241).

trazida pela sociedade sem classes e a vitória da consciência científica sobre a ideologia, tais formas de consciência simbólica serão deixadas de lado (tradução própria).³²⁴

Ambas as doutrinas, segundo Taylor, conseguem um bom desenvolvimento, principalmente através do estruturalismo francês contemporâneo com Lacan, Lévi-Strauss, Barthes e Althusser. O estruturalismo passa a entender o homem como um animal de linguagem e essa passa a ocupar um lugar central, uma maneira de ser especificamente humana. Mas, segundo Taylor, apesar da influência dos filósofos expressivistas, seguem com uma intenção objetivista ou “científica”.³²⁵

Para o filósofo canadense, os contemporâneos são atraídos por duas exigências metafísicas contraditórias: a da clareza e do controle e a da natureza intrínseca irreduzível da expressão. Isto é:

No nosso entendimento científico, tendemos a ser homens de Ilustração e aceitamos o domínio dos valores do Iluminismo – pode se dizer utilitários – quando se trata de estabelecer os parâmetros das políticas públicas. O crescimento, a produtividade e o bem-estar são de fundamental importância. Porém [...] as pessoas experimentam as coisas em termos expressivos: [...] a experiência privada deve ser proporcionada a realização expressiva (tradução própria).³²⁶

Mas isso tem gerado muitas confusões, segundo Taylor, e tem combinado um cientificismo crasso e formas subjetivistas de expressivismo. O que se faz necessário é um “expressivismo contemporâneo que tenta ir além do subjetivismo descobrindo e articulando o que é expressado”.³²⁷

Segundo Taylor, é preciso compreender a vida como uma narrativa. A isso a educação deverá estar atenta se quiser autenticidade. Para ter um sentido de si

³²⁴ *Freud recognizes symbolic expression, in our symptoms as well as in what he calls symbols. But these are explained in terms of desires, which are not themselves desires for symbolic expression, nor do they involve such expression in their proper fulfillment. On the contrary, the symptom proliferation results from their blocking or inhibition. [...] Moreover these desires should ultimately be explicable physiologically; hence Freud's electrical and hydraulic languages. [...] With Marx, we also have a recognition of symbolic expression in ideological consciousness: religion, for instance, gives us a distorted expression of the human social condition of its age. With the liberation of classes society, and the victory of scientific over ideological consciousness, such symbolic forms of awareness are swept aside.* (TAYLOR, 1985a, p. 243).

³²⁵ TAYLOR, 1985a, p. 244).

³²⁶ *In our scientific understanding, we tend to be men of the Enlightenment, and we accept the predominance of Enlightenment – one might say, utilitarian – value in setting the parameters of public policy. Growth, productivity, welfare are of fundamental importance. But [...] people experience things in expressive terms: [...] private experience must be given its expressive fulfillment.* (TAYLOR, 1985a, p. 247).

³²⁷ *a contemporary expressivism which tries to go beyond subjectivism in discovering and articulating what is expressed.* (TAYLOR, 1985a, p. 247).

mesmo, é necessário dispor de uma noção de como se veio a ser e de aonde se está indo. Enquanto ser que evolui e se torna, a pessoa só pode conhecer a si mesma por meio da história de suas mutações e regressões, triunfos e fracassos. Sua auto-compreensão tem necessariamente profundidade temporal e incorpora a narrativa. Existe uma espécie de unidade apriorística de uma vida humana ao longo de toda a sua duração. Visto não poder deixar de se orientar para o bem e, desse modo, determinar sua posição em relação a ele, a pessoa tem inevitavelmente de compreender sua vida em forma narrativa, como uma *busca*.³²⁸

Em termos taylorianos, o resultado dessa busca é a melhor descrição - princípio MD - que se pode dar a qualquer dado momento, e nenhuma consideração epistemológica ou metafísica de um tipo mais geral acerca da ciência ou da natureza pode justificar a exclusão disso. E é claro que os termos da melhor descrição nunca vão figurar numa teoria física do universo. Por isso, assim como a ciência física já não é antropocêntrica, a ciência humana já não pode apoiar-se nos termos da física. Os termos valorativos têm o propósito de fornecer elementos sobre o que é viver no universo como ser humano, coisa bem distinta daquilo que a ciência física afirma revelar e explicar. Educar para a autenticidade é principalmente ajudar o ser humano a viver como ser humano no universo.³²⁹

Para a educação, pensar sobre questões morais sempre significa pensar com alguém. Dispõe-se de um interlocutor, e parte-se de onde essa pessoa se situa, ou da diferença real entre ambos. Não se pensa de baixo para cima, como se se estivesse falando com alguém que não reconhece exigência moral alguma. É impossível discutir sobre o que é bem e o que é mal com uma pessoa que não aceita exigências morais. Assim também é impossível discutir sobre questões empíricas com uma pessoa que se nega a aceitar o mundo da percepção que a rodeia, segundo a visão tayloriana de autenticidade.³³⁰

Está claro que se está discutindo com pessoas que vivem na cultura contemporânea da autenticidade. E isto significa que tratam de configurar suas vidas à luz deste ideal. Não basta que vê-las somente com suas preferências. Partindo do

³²⁸ TAYLOR, 2000, p. 70-76.

³²⁹ TAYLOR, 2000, p. 82-88.

³³⁰ TAYLOR, 1994, p. 67.

ideal se pode perguntar, em termos educativos: quais são as condições da vida humana para realizar um ideal desse tipo? E a que apela o ideal adequadamente entendido? Estes dois tipos de perguntas se entrelaçam e se fundam entre si. No segundo caso, trata-se de definir em que consiste o ideal. Com o primeiro, se querem destacar certos traços gerais da vida humana que condicionam a realização deste ou aquele ideal.

A perspectiva da autenticidade de Taylor evoca, para a educação, um traço central da vida humana, seu caráter fundamentalmente dialógico. Os homens se convertem em agentes humanos plenos, capazes de compreender a si próprios e de definir sua identidade por meio da aquisição de ricas linguagens de expressão humana.³³¹ O autor toma a *linguagem* em seu mais amplo sentido, que abarca não apenas as palavras, mas também outros modos de expressão pelos quais as pessoas se definem a si próprias, incluindo as *linguagens* da arte, do gesto, do amor, e similares. A elas se é introduzido no intercâmbio com os outros. Ninguém adquire por si mesmo as linguagens necessárias para a auto-definição. Cada um é introduzido nelas com os outros que têm importância para ele, aqueles aos quais George Herbert Mead chamava *os outros significantes*. A gênese da mente humana é, neste sentido não *monológica*, e não constitui algo que cada qual atinja por si mesmo, mas é dialógica.³³²

E mais, segundo Taylor, não se trata apenas de algo que acontece na gênese e que pode ser ignorado posteriormente. Não se trata simplesmente de que se aprendam as linguagens com o diálogo e se possa depois utilizá-las sem o diálogo. Naturalmente espera-se que se desenvolvam consideravelmente as próprias opiniões, pontos de vista e atitudes com relação às coisas mediante a reflexão solitária. A identidade, porém, fica definida sempre em diálogo, e, às vezes, na luta com as identidades que os outros significantes querem reconhecer. E mesmo quando se viram as costas para alguns – como pais, por exemplo – e estes desaparecem da vida concreta, a conversação com eles continua dentro de cada um durante toda a vida.³³³

³³¹ TAYLOR, 1994, p. 68.

³³² TAYLOR, 1994, p. 68.

³³³ TAYLOR, 1994, p. 69.

A educação para a autenticidade precisa considerar que o legado dos outros significantes, mesmo sendo no princípio da existência, continua por toda a vida. Não é possível libertar-se nunca, por completo, daqueles de cujo amor e atenção se é objeto muito cedo na vida. Cada um, porém, deve esforçar-se em definir-se por si próprio o mais plenamente possível, para que possa conseguir certo controle sobre a influência exercida pelos pais, evitando cair em qualquer forma de dependência deles. Mas o que Taylor propõe é uma leitura da noção moderna de autonomia, de vez que ela adquire um significado mais amplo que por isso se expressa melhor na noção de autenticidade.

Costa diz que, ao aderir ao paradigma expressivista Taylor assume: 1) uma apaixonada exigência de unidade e totalidade (*wholeness*), que carrega uma forte tensão para superar todos os dualismos herdados da tradição epistemológica moderna; 2) uma idéia de liberdade carregada de referências à necessidade de sentido e de expressão do homem e não só ao estímulo do domínio de si e ao controle da natureza; 3) desejo de nova forma de unidade com a natureza; 4) ideal de comunhão com os demais homens que vá além do modelo atomístico e associativista do contrato moderno.³³⁴

Para Costa, o que mais que qualquer outra coisa fascina Taylor no projeto hegeliano, é a clareza com que o filósofo alemão soube colher a matriz profundamente moderna destas duas divergentes aspirações à afirmação do princípio da subjetividade e, conseqüentemente, a tentativa de sintetizar, de um lado, a necessidade do homem moderno de ver afirmada a própria autonomia como ser racional e, por outro lado, a exigência também irrenunciável de encontrar uma raiz comum de pensamento e ser, de significado e mundo, de natureza e fim.
335

Também Souza ressalta em Taylor a valorização da contribuição da idéia contra-iluminista do romantismo e da concepção da língua como “expressivista”, ou seja, como expressão do eu profundo e não meramente designativa e descritiva. Diferentemente de Hegel, que ao unir a idéia romântica de auto-expressão com o ideal kantiano de autonomia, cria a metafísica do espírito que se objetiva em fases

³³⁴ COSTA, 2001, p. 78.

³³⁵ COSTA, 2001, p. 78.

sucessivas, Taylor percebe que somente a língua poderá substituir a função do espírito objetivo, nas condições pós-metafísicas do mundo moderno.³³⁶ Nas palavras de Souza:

A língua “expressa”, no sentido forte do termo, tanto a vida interna psíquica do sujeito como suas possibilidades de relações intersubjetivas, permitindo a constituição de parâmetros valorativos capazes de guiar sua vida pública e privada. Pessoas só existem em “redes de interlocução” (webs off interlocution).³³⁷

Em Taylor, segundo Souza, a língua é constitutiva do sujeito e da sociedade na medida em que possibilita expressão e auto-esclarecimento de vivências e experiências. Taylor trabalha com a idéia da anterioridade da língua, ou seja,

Os sujeitos não podem ser percebidos como anteriores às relações comunicativas que os definem enquanto tais e constituem o horizonte ético e situacional que confere o contexto inextricável para a construção das suas identidades e, portanto, da suas ações no mundo.³³⁸

Contudo, nos diz Souza que Taylor percebe uma alternativa ao naturalismo, é o que ele chama de “expressivismo”. Conforme o autor:

Taylor percebe a gênese dessa fonte alternativa de autoridade moral primeiro em Montaigne e depois em Rousseau. Montaigne é visto como o pioneiro de toda uma tradição que, precisamente contra a tendência da tradição do *self* desprendido capaz de se moldar segundo uma lógica generalizável, irá procurar ressaltar a originalidade de cada pessoa. [...] Rousseau leva o subjetivismo da compreensão moral moderna um passo à frente ao definir a *voz interior de meus próprios sentimentos* como instância definidora do bem. [...] O que há de revolucionário no expressivismo é a idéia de uma individuação mais completa e original. Cada indivíduo é único e deve viver de acordo com essa unicidade.³³⁹

Souza nos diz que individualismo instrumental e expressivismo são irreconciliáveis. Nisso Taylor, baseando-se em Georg Herbert Mead, vai defender que nossa identidade se define no diálogo com “outros significativos”. Individualismo será a luta por dignidade e autenticidade, rompendo com a determinação dos próprios “desejos” e, por outro lado, com a determinação de papéis sociais preestabelecidos.³⁴⁰

Neste ponto Taylor defende o que Gadamer chama de “fusão de horizontes”. Ou seja:

³³⁶ SOUZA, 2000, p. 101.

³³⁷ SOUZA, 2000, p. 102.

³³⁸ SOUZA, 2000, p. 102.

³³⁹ SOUZA, 2000, p. 110-111.

Aprendemos a nos movimentar num horizonte mais amplo em que aquilo que antes tínhamos por certo como a base da valoração pode ser situada como uma possibilidade ao lado da base diferente da cultura desconhecida. A fusão de horizontes opera por meio do desenvolvimento de novos vocabulários de comparação voltados para articular esses novos elementos.³⁴¹

Tudo isso não significa que se perca a objetividade ou que se tenha que cair num paternalismo ou numa condescendência. Segundo Souza, para Taylor “tem de haver algum meio-termo entre a exigência inautêntica e homogeneizante de reconhecimento de igual valor, de um lado, e o autofechamento em padrões etnocêntricos do outro”.³⁴²

Isso aponta para a questão do reconhecimento e com ela da política que tratarei no próximo capítulo. Até aqui se percebe a unidade que se foi estabelecendo em torno da questão da autenticidade tayloriana pensada no âmbito educativo. Os vieses da ontologia moral, da epistemologia e da linguagem se somam e formam uma rede articulada, típica de um pensamento filosófico consistente, como é o de Charles Taylor. E isso só é possível pela linguagem enquanto constitutiva e expressiva.

³⁴⁰ SOUZA, 2000, p. 112.

³⁴¹ SOUZA, 2000, p. 270.

³⁴² SOUZA, 2000, p. 273.

4 AUTENTICIDADE E POLÍTICA

As etapas percorridas nos capítulos anteriores estão em plena coerência com este capítulo, ou seja, as concepções antropológicas, epistemológicas e de linguagem associadas à perspectiva tayloriana de autenticidade são plenamente condizentes com a perspectiva sócio-política da autenticidade.

Na hermenêutica tayloriana de resgate do potencial da modernidade defrontam-se profundas mudanças sociais e políticas. A modernidade veio para ficar e com ela algumas instâncias sócio-políticas como a economia de mercado, a esfera pública, a democracia e a liberdade. Questões problemáticas se acentuam, principalmente ligadas ao individualismo e às possibilidades de manipulação. Nisso cresce a demanda pelo reconhecimento e a necessária abertura ao multiculturalismo. Duas políticas: a da igualdade de direitos de todos e a do reconhecimento das diferenças deverão estar integradas na perspectiva tayloriana da autenticidade. Para Taylor isso só será possível na medida em que se puder reler a modernidade resgatando a centralidade dos bens irredutivelmente sociais e com isso delinear um novo imaginário social.

Nesse contexto, cabe à educação um papel ativo. Pais, educadores e líderes sociais precisam assumir posições valorativas que construam possibilidades de significação para os filhos, os alunos e para a sociedade em geral. Contra o liberalismo que defende uma neutralidade, a proposta tayloriana de educar para a autenticidade resgata o papel do posicionamento político, cultural e social, não como imposição, mas como ponto de partida para posteriores releituras a serem feitas por cada sujeito.

4.1 Hermenêutica tayloriana da modernidade. Uma nova ordem moral

A grande contribuição de Taylor para a educação está no resgate da centralidade da hermenêutica. Isso lhe permite abordar de forma crítica o papel da modernidade e defender novas possibilidades de articulação das instâncias de significação humana. Uma nova realidade sócio-política é necessariamente acompanhada por uma nova ordem moral e com isso a tarefa educativa permanece atual.

Hoje, segundo Taylor, experimentam-se “múltiplas modernidades” e por isso ele se propõe descrever as formas do imaginário social moderno ocidental, ou seja, mais do que conjunto de idéias, aquilo que torna possível as práticas de uma sociedade por dar-lhes sentido. Taylor acredita que no centro da modernidade ocidental está uma nova ordem moral que surge com a economia de mercado, a esfera pública e o auto-governo do povo.³⁴³

Quanto á nova ordem moral moderna, Taylor atribui a Grocio e Locke o papel de teóricos de referência. Trata-se de uma Lei Natural como pano de fundo preexistente onde as pessoas já têm certas obrigações morais umas com as outras e as obrigações políticas são decorrências desses laços morais fundamentais. Nesse contexto os direitos passam a ser uma reivindicação séria; a exigência de um consentimento original nos levou à doutrina da soberania popular; e supõe-se uma igualdade implícita no estado de natureza original. Tal perspectiva se tem expandido, segundo Taylor, nos últimos quatro séculos, em extensão e em intensidade.³⁴⁴ Nas palavras do autor:

[...] a idéia básica da nova ordem normativa é o respeito mútuo e o serviço mútuo entre os indivíduos que integram a sociedade. As estruturas existentes foram criadas para servir a estes fins e são valorizadas instrumentalmente em relação a eles. [...] no ideal moderno respeito e serviço mútuo se dirigem ao cumprimento de nossos fins mais comuns: a vida, a liberdade, o próprio sustento e o da família. [...] dois grandes valores, a segurança e a prosperidade, passam a ser os fins principais da sociedade organizada (tradução própria).³⁴⁵

³⁴³ TAYLOR, 2004, p. 01-02.

³⁴⁴ TAYLOR, 2004, p. 03-05.

³⁴⁵ [...] *the basic point of the new normative order is the mutual respect and mutual service of the individuals who make up society. The actual structures were meant to serve these ends and were judged instrumentally in this light. [...] in the modern ideal, mutual respect and service is directed toward serving our ordinary goals: life, liberty, sustenance of self and family. [...] two main ends, security and prosperity, are now the principal goals of organized society.* (TAYLOR, 2004, p. 12-14).

E Taylor resume em quatro pontos as características principais da concepção moderna de ordem moral: primeiro, toma a forma de uma teoria de direitos e da legitimidade dos governos, que concebe a sociedade como algo criado em benefício dos indivíduos e os seres humanos vistos como seres sociais; segundo, a sociedade política deve propiciar aos indivíduos segurança, intercâmbio e prosperidade, concentrando-se nas necessidades da vida cotidiana; terceiro, cabe à sociedade política garantir os direitos individuais, principalmente o da liberdade; e quarto, direitos, liberdade e benefício mútuo, devem ser garantidos de forma igual para todos.³⁴⁶

Educar na autenticidade é fomentar gestão democrática dos processos educacionais, onde o indivíduo, principalmente a criança e o adolescente se possam conhecer e conhecer os limites e as possibilidades do viver em comum. A autenticidade moderna exige das famílias, das escolas e da sociedade um constante exercício que viabilize a experiência de cidadania e de participação ativa nos processos sociais, econômicos e morais.

Para Taylor é fundamental, enquanto tarefa hermenêutica, a tentativa de definir a cultura política da modernidade. E afirma:

A intuição por trás disso é de que a sociedade moderna difere de épocas precedentes não só em termos das novas instituições e práticas de democracia representativa, da economia de mercado, da descoberta científica institucionalizada e do avanço tecnológico sustentado; ela não difere apenas em termos de princípios políticos e morais, em autenticidade, direitos, legitimidade política, igualdade e discriminação. A noção é de que, ao lado dessas mudanças, com elas vinculadas e em relação de apoio mútuo, há um conjunto de alterações na maneira pela qual passamos a *imaginar* a sociedade. Isto é, o repertório de meios disponíveis para compreender como nos relacionamos com os outros em sociedade modificou-se de forma fundamental. Vemo-nos participando de esferas públicas, realizando trocas e (por vezes) chegando a um consenso com pessoas que nunca vimos e que é bem provável que jamais venhamos a ver. Julgamos que há uma coisa chamada 'sociedade' que se distingue do Estado e às vezes se opõe a ele. E temos essa moderna e peculiar compreensão do Estado, que tendemos falsamente a atribuir aos nossos ancestrais e a outras civilizações. No entanto, a modalidade mais forte de solidariedade que as pessoas de nossa época já sentiram é independente do Estado; é a de 'nação', de uma comunidade imaginada que é peculiarmente moderna.³⁴⁷

³⁴⁶ TAYLOR, 2004, p. 19-22.

³⁴⁷ TAYLOR, 2000, p. 10.

Mas, segundo Taylor, dessa cultura política moderna decorrem três noções vinculadas. Primeiro, a imagem do sujeito como idealmente desprendido, isto é, livre e racional na medida em que se distingue plenamente dos mundos natural e social, de modo que sua identidade já não deve ser definida em termos do que está fora dele, nesses mundos. Emerge originalmente no dualismo clássico, em que o sujeito se aparta até mesmo de seu próprio corpo, que ele pode olhar como objeto, mas continua depois da queda do dualismo na atual exigência de uma ciência neutra e objetificante da vida e da ação humana. Segundo, uma visão pontual do *self*, idealmente pronto como livre e racional para tratar esses mundos – e mesmo algumas características de seu próprio caráter – instrumentalmente, como sujeitos à mudança e passíveis de reordenações a fim de melhor assegurar o bem-estar dele e dos outros. Advém dos ideais do governo e da reforma que teve um papel muito importante no século XVII e de que Locke desenvolve uma influente versão. Prossegue hoje na tremenda força que a razão instrumental e os modelos de engenharia têm em nossa política social, na medicina, na psiquiatria, na política. E terceiro, uma visão atomista da sociedade como constituída por propósitos individuais ou devendo ser explicada em última análise em termos desses propósitos. Toma forma nas teorias do contrato social do século XVII, mas continua não só em seus sucessores contemporâneos como também em muitos dos pressupostos do liberalismo e da corrente dominante da ciência social contemporâneos.³⁴⁸

Essas ambigüidades presentes na modernidade têm gerado inúmeros debates e não se pode esperar deles um consenso absoluto. Porém, para Taylor, no curso deste debate, a natureza essencial destas mudanças, que são ora censuradas, ora elogiadas, é com freqüência mal entendida. E como resultado, a natureza real das opções morais que devem ser tomadas fica obscurecida. Em particular, o caminho correto que se deve tomar não é nem o dos defensores categóricos, nem o dos que tudo criticam. Tampouco proporcionará resposta a análise simplista entre as vantagens e o preço a pagar pelo individualismo, a tecnologia e a gestão burocrática. A natureza da cultura moderna é mais sutil e complexa. Taylor afirma que tanto os defensores, como os críticos têm razão, porém de forma que não se lhes pode fazer justiça mediante uma simples análise de

³⁴⁸ TAYLOR, 2000, p. 19-20.

vantagens e custos. Em realidade, há muito de admirável e muito de desagradável e aterrador nos desenvolvimentos descritos, porém compreender a relação entre ambos é compreender que a questão não está ancorada tanto em saber que preço se tem que pagar pelos frutos positivos, mas em como guiar estas mudanças em direção a sua maior promessa e evitar que se caminhe para formas já degradadas.³⁴⁹

Rubem Barboza Filho, em seu artigo *Sentimento de democracia*, afirma que estamos diante de algo novo, um poderoso movimento interno de democratização, uma verdadeira democracia de massas.³⁵⁰ E para explicitar a noção de sentimento bem compreendido, Barboza Filho recorre ao que Charles Taylor denomina “configuração moral”, ou seja,

[...] uma determinada hierarquização de bens e valores que dá sentido à vida e sem a qual não somos capazes de viver. Configurações que se organizariam a partir do que Taylor chama de hiperbens ou bens constitutivos, julgados mais importantes do que outros e entronizados como referência para que os demais bens sejam hierarquizados e pesados. Essas configurações nos autorizariam a realização de avaliações fortes e distinções qualitativas, articulando a importância e o sentido que as ações ou sentimentos podem ter em uma determinada cultura.³⁵¹

Para Barboza Filho,

As contribuições de Habermas e Taylor ocupam lugar de destaque no complicado painel da filosofia política ou da teoria social contemporâneas, renovando uma bifurcação filosófica típica do Ocidente, presente de forma clara nas diferenças entre Kant e Hegel. Enquanto o primeiro buscava fundar a liberdade e formas de vida no pensamento puro e transcendental, o empreendimento hegeliano se dedicava a desvelar um processo social e histórico de autoconsciência, que conteria tanto o elemento transcendental quanto o empírico e expressivista. Em Kant, a idéia de vontade geral de Rousseau e o racionalismo característico do Iluminismo se juntam para uma formulação superior da idéia de liberdade, traduzida como vontade pura e incondicionada, determinada unicamente por imperativos universais e necessariamente formais. O sistema hegeliano recolhe a concepção kantiana e ainda o expressivismo romântico do *Sturm und Drang* germânico, nascido em oposição ao Iluminismo, projetando o *télos* final da peregrinação do Espírito como a expressão completa e determinada de sua natureza, necessariamente livre e racional. Síntese, portanto, que persegue a reconciliação da liberdade individual e da liberdade do todo, da razão e da sensibilidade, do racionalismo e do expressivismo. São, de fato, fortes as influências de Kant em Habermas e de Hegel em Taylor.³⁵²

³⁴⁹ TAYLOR, 1994, p. 55.

³⁵⁰ BARBOZA FILHO, Rubem. Sentimento de democracia. **Lua Nova.**, São Paulo, n. 59, 2003. p. 01-46.

³⁵¹ BARBOZA FILHO, 2003, p. 15.

³⁵² BARBOZA FILHO, 2003, p. 21-22 - *Sturm und Drang* (tempestade e paixão).

Conforme o autor, a idéia de sentimento bem compreendido reabre um campo específico para a atualização do republicanismo, focado em valores e finalidades organizados sob a forma de configurações morais. Uma democracia cada vez mais organizada precisa ser acompanhada de um “sentimento de democracia”.³⁵³

As reflexões de Barboza Filho levam-no a recomendar, por exemplo, para o Brasil: um republicanismo autoconsciente pode dispensar a velha idéia de sujeito e se lançar à redefinição do Brasil associando a tradição com sua originalidade; busca de valores gerais – não normas substantivas e imediatas – que gerem normas democráticas pela recusa de qualquer hermenêutica autoritária e que devem ser continuamente lembrados, interpretados e reinterpretados, para garantir a reprodução da solidariedade social em meio à diferenciação; um conjunto de valores que transubstancie o velho nacionalismo brasileiro em um “nacionalismo democrático”, reinventando a tradição expressivista como um “sentimento de democracia”. Ou seja:

[...] não a expulsão do passado e da tradição em nome do futuro, mas a despedida do mito – o Brasil – como acerto de contas com o sofrimento e as expectativas utópicas das gerações passadas e a do presente, renovando a nossa capacidade de viver além de uma ética do obrigatório.³⁵⁴

Quando Taylor fala de pensamento moral ele se refere a três eixos: o respeito pelos outros e a obrigação perante eles; os modos de compreender o que constitui uma vida plena; e a gama de noções relacionadas com a dignidade. Aqui a noção de respeito não é a do respeito ativo - no sentido da não violação -, mas a do respeito procedimental - de alguém merecer nosso respeito. E por isso, a noção de dignidade está ligada ao merecer respeito procedimental. A maneira como as pessoas andam, se movem, gesticulam e falam é moldada desde os primeiros momentos pela consciência de estar na presença de outros, de se encontrar num espaço público e de que esse espaço pode trazer potencialmente o respeito ou o desprezo, o orgulho ou a vergonha.³⁵⁵

Para Taylor, o naturalismo e o utilitarismo tocam um ponto nevrálgico da sensibilidade moderna, contudo, embora denunciem necessariamente certas distinções, equivalem eles mesmos a uma distinção. Eles ressaltam uma maneira de

³⁵³ BARBOZA FILHO, 2003, p. 25-26.

³⁵⁴ BARBOZA FILHO, 2003, p. 49.

³⁵⁵ TAYLOR, 2000, p. 29.

viver a vida cotidiana. Para os reformadores, essa maneira era definida teologicamente; para os utilitaristas clássicos, em termos de racionalidade instrumental; para os marxistas, o elemento expressivista da livre autocriação é adicionado à racionalidade do Iluminismo. Contudo, permanece o conflito moderno entre algumas distinções morais e a afirmação da vida cotidiana. Simpatiza-se tanto com o herói como com o anti-herói; e sonha-se com um mundo em que se possa ser, num mesmo ato, um e outro. Esta é a confusão em que finca raízes o naturalismo.³⁵⁶

Taylor conclui dizendo que a idéia moderna de liberdade é a motivação mais forte para a passagem maciça de justificações substantivas para procedimentais no mundo moderno. Pode-se ver sob a mesma ótica a ascensão da teoria do contrato social. Ela é correta, qualquer que seja sua forma, desde que tenha sido implantada por consenso. A concepção habermasiana de uma ética do discurso está fundada em parte nessa mesma consideração. Tendo excluído as distinções qualitativas por razões epistemológicas e morais com tamanha eficácia que quase suprimiu toda a consciência destas em nossa vida, essa tendência propõe uma concepção de pensamento moral que se concentra exclusivamente na determinação dos princípios da ação. Segundo Taylor, ela não tem nada a dizer a alguém que pergunte por que deveria ser moral o esforço por alcançar a *maturidade* de uma ética *pós-convencional*. Os teóricos modernos são incapazes de esclarecer as fontes mais profundas de seu próprio pensamento. Impelidas pelas idéias metafísicas, epistemológicas e morais mais fortes da era moderna, essas teorias limitam o foco aos determinantes da ação, depois restringem ainda mais a compreensão desses determinantes ao definir a razão prática como exclusivamente procedimental.³⁵⁷

Para um kantiano é impossível pensar num bem que seja maior que a própria razão. Para um kantiano o bem não antecede a razão, ele é o fruto da razão. Taylor vai esclarecendo sua diferença para com essa corrente, particularmente para com Habermas, na medida em que estabelece a existência de bens superiores que não dependem do indivíduo. O bem é articulado pelo indivíduo, mas como expressão do bem em si.

³⁵⁶ TAYLOR, 2000, p. 39-40.

³⁵⁷ TAYLOR, 2000, p. 118-125.

Com Taylor, a educação para a autenticidade não poderá ser meramente racional, ela deverá partir da experiência, fomentar a experiência e fazer pensar a experiência. O fenômeno humano que se manifesta no micro, quer seja no indivíduo, quer seja no grupo familiar, escolar ou local, permite conhecer o fenômeno humano, cultural e político em geral. Não que se possa universalizar padrões comportamentais ou culturais, mas se pode universalizar a micro experiência de constituir e educar na autenticidade.

Taylor se vale da reflexão de Hegel para uma estratégia particular de argumentação de cunho transcendental tida por ele como essencial, com o intuito de elaborar uma antropologia filosófica que, embora movendo-se da experiência particular de indivíduos historicamente situados, consiga formular enunciados universais sobre o homem que explicitem as condições de sentido e compreensão da própria experiência do agente humano, no dizer de Costa.³⁵⁸

Para Taylor, não subjaz nenhum risco de autoritarismo, já que a articulação do mundo moral exclui a imposição de qualquer autoridade (científica, política, social), enquanto esta é de natureza essencialmente fonética e dialógica, nas palavras de Costa.³⁵⁹ Deste ponto de vista, como precisa o próprio Taylor,

A liberdade não é mais, simplesmente, ausência de obstáculos externos, mas a ausência de obstáculos externos que se opõem a uma ação significativa, ao que é importante para o homem. [...] Portanto, também a aplicação de nossa noção negativa de liberdade pressupõe um conceito de fundo do que é significativo, segundo a qual algumas restrições são tidas como irrelevantes para o exercício da liberdade e outras são julgadas de maior ou menor importância. Neste sentido, algumas discriminações entre as motivações aparecem como essenciais ao nosso conceito de liberdade (tradução própria).³⁶⁰

A defesa da ineludibilidade de tais distinções qualitativas é, para Taylor, um modo de salvar um conceito de liberdade situada não só em oposição aos defensores de um modelo de liberdade absoluta, mas também contra os que

³⁵⁸ COSTA, 2001, p. 67.

³⁵⁹ COSTA, 2001, p. 97.

³⁶⁰ *Even where we think of freedom as the absence of external obstacles, it is not the absence of such obstacles simpliciter. For we make discriminations between obstacles as representing more or less serious infringements of freedom. And we do this, because we deploy the concept against a background understanding that certain goals and activities are more significant than others. [...] Thus the applications even of our negative notion of freedom requires a background conception of what is significant, according to which some restrictions are seen to be without relevance for freedom altogether, and others are judged as being of greater and lesser importance. So some discrimination among motivations seems essential to our concept of freedom.* (TAYLOR, 1985b, p. 217-219).

sustentam uma idéia de liberdade como mero arbítrio, como inatacável direito por parte do indivíduo de escolher o que mais lhe agrada. Em outra passagem afirma:

As pessoas existem somente num determinado espaço de valor. [...] O espaço de valor da existência pessoal é intrínseca e inevitavelmente um espaço público. [...] O nexo entre espaço de valor, pelo qual as pessoas existem, e o espaço público se dá pelo fato de que este tipo de valor requer uma linguagem. Equivale isso a dizer que a questão do valor das pessoas não se poderia pôr se, em certa medida, não pudéssemos articular o valor ou dar-lhe expressão. A questão se põe só para os animais dotados de linguagem. Mas esta não emerge monologicamente, mas na conversa com as pessoas. [...] Torno-me uma pessoa que acede ao espaço de valor, e este espaço é um espaço elaborado numa linguagem comum. Neste sentido, não posso desenvolver-me como pessoa, se este espaço está organizado (*laid out*) de modo a me negar. [...] Assim fazendo, Hegel ancorou a reflexão cívico-humanística – centrada na importância que tem para uma sociedade livre o valor comum, a uma antropologia filosófica que conecta o ser de uma pessoa (*personhood*) à natureza mais própria da linguagem (tradução própria do italiano).³⁶¹

Mas, para Taylor, há algo de potencialmente desastroso no pensamento de Hegel: sua incapacidade de incorporar no próprio pensamento aquele componente agonístico, conflitual, irredutivelmente pluralista, que é um elemento essencial daquela tradição e que o pensamento liberal soube, felizmente, tornar próprio. A razão disso, para Taylor, esconde-se no fato de que

Hegel tinha esta visão absolutamente irrealista de como as instituições representativas poderiam operar exclusivamente numa única direção, de modo a incluir (*bring in*) pessoas e estabelecer um consenso, em vez de ser a arena onde podem ser levadas adiante discussões apaixonadas, de modo a contribuir, por fim, a reforçar a comum lealdade (*allegiance*). Penso que a consecução deste resultado representa uma das grandes realizações das democracias liberais, quando funcionam. [...] Penso que Hegel é extraordinariamente esclarecedor e precioso, mas que, ao mesmo tempo, sua visão reduz um bom limite pelo fato de que a idéia metafísica última que - no modo extraordinariamente conseqüente típico de Hegel, atravessa e informa seu trabalho todo – é um conceito da identidade de sujeito e objeto, que é tanto metafísica, quanto incrível e que, em definitivo, guarda um

³⁶¹ *Le persone esistono solo in un determinato spazio di valutazione. [...] Lo spazio di valutazione dell'esistenza personale è intrinsecamente e inevitabilmente uno spazio pubblico. [...] Il nesso tra lo spazio di valutazione per cui le persone esistono e lo spazio pubblico è dato dal fatto che questo tipo di valutazione richiede il linguaggio. Il che equivale a dire che la questione della valutazione delle persone non potrebbe porsi per noi se non potessimo in una certa misura articolare la valutazione o dare a essa espressione. La questione si pode solo per degli animali dotati di linguaggio. Ma il linguaggio non emerge monologicamente; esso emerge nella conversazione o tra le persone. [...] Io divengo una persona accedendo allo spazio di valore e questo spazio di valore è uno spazio elaborato in un linguaggio comune; in questo senso io non posso diorire come persona se questo spazio di valore è organizzato (*laid out*) in modo tale da negarmi o denigrarmi. [...] Così facendo Hegel ha ancorato la riflessione civicoumanistica, centrata sull'importanza che ha per una società libera la valutazione comune, a un'antropologia filosofica che connette l'essere di una persona (*personhood*) all natura più propria del linguaggio (TAYLOR, Charles. **Hegel's ambiguous legacy for modern liberalis**. p. 72-73. Apud COSTA, 2001, p. 98-99.*

péssimo modelo para uma sociedade política (tradução própria do italiano).³⁶²

Conforme Costa, desta forma, para Taylor, as contas com Hegel estão encerradas definitivamente. Na filosofia política de Hegel, estariam, sim, os germes daquela tradição republicana que Taylor defende na perspectiva de uma saída positiva do atual estado de crise da sociedade ocidental, mas eles seriam sempre reelaborados no interior de uma global teodicéia, que não consegue, realmente, haver-se com a irreduzível pluralidade das culturas e dos eventos individuais. A aspiração à conciliação que lhe guia os intentos, impediria, pois, a Hegel de programar a multiplicidade de intuições preciosas que lhe pontilham a obra. Taylor mostra-se não tanto hegeliano, mas irreduzivelmente herderiano, isto é, estima mais do que Hegel as diferenças individuais e a pluralidade das culturas. Sua perspectiva é então lida como variante de expressivismo, que prescinde, porém, da idéia de uma subjetividade absoluta. Não é, pois, casual que o ponto específico em que as perspectivas filosóficas de Taylor e Hegel divergem seja exatamente o conceito da linguagem. Para Taylor, Hegel é uma presa de conceito representativo/designativo da linguagem, uma visão logocêntrica que Taylor, em assonância com muitos filósofos contemporâneos, acha que deve ser superada de uma vez por todas.³⁶³

Jessé Souza, em seu artigo *A gramática social da desigualdade brasileira*, busca demonstrar que a naturalização da desigualdade social e a produção de subcidadãos são fruto não de uma ausência de modernização e sim do efetivo processo de modernização que se dá a partir do século XIX. Por isso denomina de “fetichismo da economia” a crença de que o crescimento econômico por si só possa resolver problemas como desigualdade e marginalização.³⁶⁴

³⁶² *Hegel aveva questa visione assolutamente irrealistica di come le istituzioni rappresentative potrebbero operare esclusivamente in un'unica direzione così da includere (bring in) persone a creare consenso, invece di essere l'arena in cui possono essere portate avanti discussioni appassionate così da contribuire, alla fine, a rafforzare la comune lealtà (allegiance). Penso che il raggiungimento di questo risultato rappresenti una delle grandi realizzazioni delle democrazie liberali, quando esse funzionano. [...] Penso che Hegel sia straordinariamente illuminante e prezioso, ma che, allo stesso tempo, la sua visione sconti un grande limite nel fatto che l'idea metafisica ultima che, nel mondo straordinariamente conseguente che è tipico di Hegel, attraversa e informa il suo intero lavoro è una concezione dell'identità di soggetto e oggetto che è tanto metafisica quanto incredibile, e che ritengo in definitiva un pessimo modello per una società politica (TAYLOR, Charles. **Hegel's ambiguous legacy for modern liberalis**. p. 76. *Apud* COSTA, 2001, p. 99).*

³⁶³ COSTA, 2001, p. 100.

³⁶⁴ SOUZA, Jessé. A gramática social da desigualdade brasileira. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 19, n. 54, 2004. p. 79-96.

Para isso, Souza quer

Confrontar um *insight* não completamente desenvolvido por Max Weber no âmbito de sua sociologia comparada das religiões à perspectiva de duas das mais promissoras abordagens críticas surgidas na sociologia da segunda metade do século passado, a saber, a teoria crítica do reconhecimento, cujo expoente principal é o filósofo social canadense Charles Taylor, e a sociologia de Pierre Bourdieu.³⁶⁵

Souza observa que Weber faz uma análise comparativa do racionalismo ocidental com as grandes religiões orientais, para mostrar que, apenas no Ocidente, surge uma sociedade que denominamos capitalista, moderna e ocidental. Para ele a “revolução de consciências” do protestantismo ascético foi considerado um momento importante nesse desenvolvimento.³⁶⁶ Já em Karl Marx, temos a “ideologia espontânea do capitalismo”. Ele inventou a expressão “ideologia espontânea” como a marca específica da dominação social no capitalismo, descrevendo a descontinuidade entre produção e circulação de mercadorias, o que faz com que a mercadoria “força de trabalho” pareça ser vendida pelo seu justo valor, escondendo o processo de exploração.³⁶⁷

Mas, Souza pensa ser necessário incorporar as reflexões de Charles Taylor acerca das fontes do *self* moderno. Ou seja:

Fundamental na empreitada tayloriana, e o que leva Taylor, neste particular, muito além da reflexão weberiana, é que ele consegue reconstruir a hierarquia valorativa que se materializa nas duas instituições centrais do mundo moderno – mercado e Estado –, que comanda de maneira quase sempre irrefletida e inconsciente nossas disposições e nosso comportamento cotidiano. A reconstrução da “história das idéias” não é um fim em si na reflexão tayloriana, e isso suscita seu interesse para as ciências sociais. Sua estratégia é compreender a gênese ou a arqueologia das concepções de bem e de como elas evoluíram e adquiriram eficácia social.³⁶⁸

Segundo Souza, Taylor se interessa pela eficácia das idéias, e não por seu conteúdo. Esse só é importante na medida em que explica as razões da sua aceitação coletiva. Em Platão temos a idéia de que o “eu” é ameaçado pelo desejo que deverá ser regido pela razão. No cristianismo a santidade se dará nos termos da pureza platônica. Já Santo Agostinho vai engendrar a noção de interioridade. O processo de interiorização iniciado por Santo Agostinho foi radicalizado por

³⁶⁵ SOUZA, 2004, p. 79.

³⁶⁶ SOUZA, 2004, p. 80.

³⁶⁷ SOUZA, 2004, p. 81.

³⁶⁸ SOUZA, 2004, p. 82.

Descartes. “Racional’ passa a significar pensar de acordo com certos cânones. É esse novo sujeito moral que Taylor chama de ‘*self pontual*’”.³⁶⁹

Contudo, lembra-nos Souza que, tanto para Weber quanto para Taylor, foi a Reforma Protestante que impôs a noção de virtude calcada na vontade auto-responsável e na vida cotidiana, isto é, as esferas práticas do trabalho e da família, passam a definir o lugar das atividades superiores e mais importantes. Abre-se, assim:

[uma nova] concepção contingente e historicamente específica de ser humano, presidida pela noção de cálculo, raciocínio prospectivo, auto-controle e trabalho produtivo como fundamentos implícitos tanto da auto-estima como do reconhecimento social dos indivíduos.³⁷⁰

E Souza explicita mais alguns elementos dessa nova concepção de mundo: o suporte social vêm das classes burguesas da Inglaterra, dos Estados Unidos e da França; o trabalho vai enfatizar não o que se faz mas também *como se faz* (Deus ama advérbios); o vínculo social passa a ser de tipo contratual ; a linguagem política será a dos direitos subjetivos e de tendência; ao invés da honra se tem a dignidade.³⁷¹

Mas, continua Souza, é graças à reforma protestante que a noção de *self pontual* passa a dominar a vida prática dos homens, por isso Taylor acresce a noção de “afirmação da vida cotidiana”. Uma revolução que redefine a hierarquia social: agora as atividades superiores e mais importantes são as práticas do trabalho e da família, sendo que as atividades contemplativas e aristocráticas são desprestigiadas. Taylor, junto com Weber percebe as motivações religiosas dessa revolução: a retirada de cena do mediador sagrado, a Igreja; o repúdio às vocações monásticas; rejeição das hierarquias sociais ligadas ao sagrado.³⁷²

Souza lembra que, segundo Taylor, são as classes sociais burguesas da Inglaterra, EUA e França que vão dar suporte social para essa nova concepção. Também a concepção de trabalho vai enfatizar o *como se faz* (advérbios) e não o que se faz. O vínculo social será contratual. Consagram-se os direitos subjetivos com tendências igualitárias e definidas universalmente. Firmam-se os ideais de

³⁶⁹ SOUZA, 2004,, p. 82.

³⁷⁰ SOUZA, 2004, p. 83.

³⁷¹ SOUZA, 2004, p. 83.

³⁷² SOUZA, 2000, p. 108.

igualdade e benevolência através do princípio da “dignidade”.³⁷³ Contudo, o potencial patológico disso está na naturalização:

No naturalismo, o princípio do autocontrole define a forma especificamente moderna como as noções de autonomia e liberdade são percebidas: ligadas à noção de eficácia, poder, razão instrumental, neutralidade e proceduralismo puro.³⁷⁴

E para Taylor está claro que quando um bem constitutivo não é articulado ele perde sua eficácia como fonte moral. Daí o sentimento de “mal-estar da modernidade” que Taylor analisa em *La ética de la autenticidad*.

A complexa tarefa de educar se torna ainda mais complexa quando se propõe a perspectiva tayloriana da autenticidade. Embute-se uma tarefa política extremamente delicada. A atual configuração sócio-política, advinda da modernidade e presa em métodos e processos na ânsia por objetividade e neutralidade, necessita ser revisitada, reconfigurada, novamente submetida ao trabalho hermenêutico de resgate do conteúdo, dos significados, dos valores e dos fins constitutivos do *self* e das culturas.

Ao mesmo tempo, com Taylor, se resgata a esperança e a certeza de que é possível fazer educação. Nem tudo está perdido, como se costuma dizer; pelo contrário, tudo pode ser resgatado e reconfigurado. A educação é realmente possível, efetiva e plena de belos desafios para a escola, para a família e para a sociedade em geral. Para isso, se precisa estar atento aos impasses e problemas criados pela modernidade. Estes nós deverão ser desatados para que não se fique preso e hermeneuticamente atrofiado.

4.2 Questões problemáticas da modernidade. A inutilização da hermenêutica

A novidade que a modernidade representa contribuiu para ofuscar questões humanas, culturais, políticas e educativas fundamentais. É por isso que a releitura que Taylor faz permite situar de forma nova o papel da educação nos novos tempos, agora já capazes de assimilar as grandes contribuições modernas sem que sejam idealizadas ou que ofusquem a capacidade hermenêutica.

³⁷³ SOUZA, 2000, p. 108-109.

³⁷⁴ SOUZA, 2000, p. 109.

Taylor chama de a Grande Erradicação (*the Great Disembedding*) ao processo de desencantamento do mundo e ao eclipse dos espíritos e das forças mágicas que é um dos traços centrais da modernidade ocidental. Segundo o autor esse é um dos resultados do movimento reformista da cristandade latina que se mostra na Reforma protestante e nas mudanças da Igreja Católica. Ou seja:

A sociedade reformada devia encarnar de forma inequívoca as exigências do Evangelho, na forma de uma ordem estável e racional, segundo uma compreensão cada vez mais difundida. Não havia lugar nesta sociedade para as ambivalentes complementariedades do anterior mundo encantado: entre a vida mundana e a renúncia monástica, entre a ordem necessária e sua suspensão no Carnaval, entre o poder que se reconhecia aos espíritos e outras forças e sua submissão ao poder divino. A nova ordem era coerente, inflexível, era uma peça só. O desencantamento trouxe uma nova uniformidade de propósito e de princípio (tradução própria).³⁷⁵

Taylor percebe que caminham juntos o desencantamento, a reforma e a religião pessoal. E num resgate histórico ele destaca três aspectos da religião primitiva ou arcaica, na expressão de Robert Bellah: primeiro, a vida religiosa era inseparável da vida social, a “onipresença de algo como uma relação com espíritos ou forças ou poderes de algum tipo, que são reconhecidos com alguma forma de superioridade, no sentido de que vão mais além dos animais e das forças da vida cotidiana”.³⁷⁶ E a forma como essas forças são compreendidas é muito variada: possessões, sonhos, curas... dependendo da sociedade; segundo, na religião primitiva as pessoas se relacionam com Deus como sociedade e os atores principais atuam em nome da comunidade, o que estabelece a necessidade de sacerdotes, curandeiros, adivinhos... Diz Taylor: “O que tenho denominado enraizamento social é, pois, antes de tudo uma questão identitária. [...] significa a incapacidade de imaginar-se a si mesmo fora de certa matriz”.³⁷⁷ O sujeito se vê integrado com a sociedade e com o cosmos, daí fenômenos como o totemismo e a importância dos lugares sagrados; terceiro: “As invocações da divindade são dirigidas para pedir prosperidade, saúde,

³⁷⁵ *The newly remade society was to embody unequivocally the demands of the Gospel in a stable and, as it was increasingly understood, a rational order. This society had no place for the ambivalent complementarities of the older enchanted world: between worldly life and monastic renunciations, between proper order and its periodic suspension in Carnival, between the acknowledged power of spirits and forces and their relegation by divine power. The new order was coherent, uncompromising, all of a piece. Disenchantment brought a new uniformity of purpose and principle.* (TAYLOR, 2004, p. 49-50).

³⁷⁶ *the ubiquity of something like a relation to spirits or forces or powers, which are recognized as being in some sense higher, not the ordinary forces and animals of everyday life.* (TAYLOR, 2004, p. 51).

³⁷⁷ *What I'm calling social embeddedness is thus partly an identity thing. [...] it means the inability to imagine oneself outside a certain matrix.* (TAYLOR, 2004, p. 55).

longevidade, fertilidade”.³⁷⁸ A divindade pode ser hostil, sentir ciúmes e até raiva dos humanos, mas a tarefa humana é aplacar a ira dos deuses e garantir suas boas disposições que se manifestam na prosperidade.

A religião primitiva, segundo Taylor, difere das religiões pós-axiais, com referência ao último milênio a. C. e a figuras como Sócrates, Confúcio, Gautama e os profetas hebreus. Estes rompem com as três características da religião primitiva: a ordem social, o cosmos e o bem humano. Nas palavras de Taylor:

De forma mais ou menos radical, todas põem em questão as concepções recebidas e aparentemente inquestionáveis de prosperidade humana, e com isso também, inevitavelmente, as estruturas sociais e cósmicas que supostamente davam acesso a esta prosperidade (tradução própria).³⁷⁹

Isso não significa, segundo Taylor, que foi o fim da religião primitiva ou que tenha havido uma mudança radical em sociedades inteiras. Trata-se de um processo de tensão e complementaridade. Ao mesmo tempo que “[...] a religião superior assumiu toda a sociedade – como com o Budismo, o Cristianismo e o Islã”,³⁸⁰ a religião de massa permanece com características primitivas. Nas palavras do autor:

[...] o que proponho é a idéia que nossa primeira autocompreensão estava profundamente inscrita na sociedade. Nossa identidade essencial era como pai, filho, etc., e como membro desta tribo. Somente mais tarde chegamos a concebermo-nos como indivíduos livres. Isto não foi só o resultado de uma revolução em nossa visão neutra de nós mesmos, mas envolveu uma profunda transformação de todo nosso mundo moral, como sucede sempre que se dá uma mudança identitária (tradução própria).³⁸¹

Isso tudo, segundo Taylor, nos coloca diante de novas relações com o sagrado, onde predomina a prosperidade humana e o transcendente perde a importância. A grande tentação ou a corrupção da perspectiva acontece no uso abusivo do poder.³⁸²

³⁷⁸ *What the people ask for when they invoke or placate divinities and powers is prosperity, health, long life, fertility.* (TAYLOR, 2004, p. 56).

³⁷⁹ *More or less radically, they all call into question the received, seemingly unquestionable understanding of human flourishing, and hence inevitably also the structures of society and the features of the cosmos through which this flourishing was supposedly achieved.* (TAYLOR, 2004, p. 58).

³⁸⁰ *[...] higher religion took over the whole society – as with Buddhism, Christianity, and Islam.* (TAYLOR, 2004, p. 60).

³⁸¹ *[...] what I propose is the idea that our first self-understanding was deeply embedded in society. Our essential identity was as father, son, and so on, as a member of this tribe. Only later did we come to conceive of ourselves as free individuals first. This was not just a revolution in our neutral view of ourselves, but involved a profound change in our moral world, as is always the case with identity shifts.* (TAYLOR, 2004, p. 64-65).

³⁸² TAYLOR, 2004, p. 65-67.

Com *A ética da autenticidade*, escrito em 1991, ainda com o título *The mailese of modernity*, Taylor compreende por mal-estar aqueles traços da cultura e da sociedade contemporânea que as pessoas experimentam como perda ou declive. Nisso que ele denomina de mal-estar poderemos perceber os caminhos para a inautenticidade, abertos pela própria “cultura da autenticidade”.³⁸³

A primeira fonte de preocupação, segundo Taylor, é o individualismo. Muitos o consideram o maior ganho da modernidade. Vive-se numa época em que as pessoas têm direito de escolher por si mesmas sua própria regra de vida, de decidir em consciência que convicções desejam adotar, de determinar a configuração de suas vidas com uma grande variedade de formas sobre as quais seus antepassados não tinham controle. E estes direitos estão defendidos pelos sistemas legais. Poucos desejam renunciar a esta conquista. Na realidade, muitos pensam que o quadro ainda está incompleto, que as disposições econômicas, os modelos de vida familiar ou as noções tradicionais de hierarquia ainda restringem a liberdade. A liberdade moderna foi conquistada ao escapar dos horizontes morais do passado, onde as pessoas se consideravam parte de uma ordem maior, onde se tratava de uma ordem cósmica, uma *grande cadeia do Ser*, em que os humanos ocupavam o lugar que lhes correspondia junto aos anjos, aos corpos celestes e às criaturas terrenas. As pessoas se encontravam confinadas num lugar, num papel e num posto estritamente seu e do qual não se separavam. A liberdade moderna se afirma graças ao descrédito de tal ordem.³⁸⁴

Ao mesmo tempo, porém, em que limitava, essa ordem antiga dava sentido ao mundo e à atividade da vida social. As coisas não eram apenas matéria-prima ou instrumento potencial para os projetos pessoais, mas tinham o significado que lhes outorgava seu lugar na cadeia do ser. O descrédito dessas ordens se tem denominado de *desencantamento* do mundo. Com ele, as coisas perderam parte de sua magia. Alguns falam da perda da dimensão heróica da vida. As pessoas já não têm a sensação de contar com um fim mais elevado, com algo pelo qual vale a pena morrer. Para Taylor sofre-se da falta de paixão. Ele lembra que Aléxis de Tocqueville fala dos *petits et vulgaires plaisirs* e *Os últimos homens* de Nietzsche retratam o extremo desse declive. Não lhes restam mais aspirações na vida do que

³⁸³ TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós, 1994, p. 30.

³⁸⁴ TAYLOR, 1994, p. 38-40.

um *lastimoso bem-estar*. As pessoas perderam essa visão mais ampla porque preferiram centrar-se em sua vida individual. O lado obscuro do individualismo supõe centrar-se no eu e isso estreita a vida das pessoas, as empobrece de sentido e as faz perder o interesse pelos demais e pela sociedade. Isso tem trazido à tona a preocupação pelos frutos da *sociedade permissiva*, a conduta da *geração do eu* ou a preeminência do *narcisismo*. A sensação de que a vida se tornou mais vazia, limitada por uma lamentável auto-absorção.³⁸⁵

Em sua obra *Argumentos Filosóficos*, Charles Taylor se pergunta se haverá bens irreduzivelmente sociais. Para algumas correntes políticas de pensamento acadêmico é óbvio que há. Mas há uma linha de pensamento que nega isso e é dominante, entre outros campos, na economia. Ela costuma ser considerada verdade auto-evidente no agregado de pensamentos, cálculos e reflexões chamado de “economia do bem-estar social”.³⁸⁶ Trata-se do “utilitarismo”, que embute três pressupostos filosóficos vitais.

O primeiro é o consequencialismo: nossos juízos de valor têm de pesar resultados, estados de coisas. Eles não se devem preocupar com a qualidade moral intrínseca dos atos. Para o consequencialista o que conta é o resultado, aquilo que é produzido.

O segundo é o utilitário: os estados das coisas devem ser avaliados por sua utilidade, isto é, a felicidade ou satisfação que dão. Esta felicidade deve ser compreendida na sua forma bruta, sem qualquer distinção metafísica por meio da qual alguns tipos de fontes de satisfação sejam consideradas depravadas ou inferiores e, portanto, como não sendo fontes de felicidade real ou verdadeira. E o que as pessoas julgam satisfatório é satisfatório.

E o terceiro o atomismo: as utilidades a ser ponderadas nos estados de coisas são as de indivíduos. Todos os bens são, em última análise, bens de indivíduos. Há claramente medidas, instituições ou estados de coisas que oferecem satisfações a mais de um indivíduo. Mas, no final, a medida ou estado de coisas só é

³⁸⁵ TAYLOR, 1994, p. 39.

³⁸⁶ TAYLOR, Charles. **Argumentos filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 149.

boa porque traz satisfação a indivíduos. Bens públicos e sociais são necessariamente “decomponíveis”.³⁸⁷

Conforme Costa, para Taylor, “salvar os fenômenos” quer dizer não reduzir o agir do homem a mero acontecimento neurofisiológico, não seccionar de maneira não natural o ambiente intencional em que os indivíduos se orientam à ação - no caso da política, “salvar os fenômenos” significa colher o nexo não extrínseco entre a comunidade política e a idéia de vida boa que nela se encarna, já que os seres humanos se orientam a fins que, coletivamente entendidos, representam a realização de um modelo de convivência que satisfaça às suas necessidades, desejos, aspirações e projetos e, neste preciso sentido, possa ser razoavelmente definido como bom. Em resumo, se a ciência da política pretende dizer-nos algo de significativo acerca do fato da existência do homem em sociedade, então não poderá prescindir do modo axiologicamente carregado em que o homem experimenta o mundo em que vive e deverá, portanto, oferecer-nos um mapa que abarque critérios de orientação, como a polaridade bem/mal, significativo/insignificante, satisfatório/não satisfatório...³⁸⁸ Com tais premissas, as conclusões do pensador canadense só pode ser esta:

Portanto, a não-neutralidade das descobertas teóricas da ciência política não nos deve surpreender. Ao fazer um quadro de referência, um estudioso implementa também uma gama das comunidades e das políticas possíveis. Mas um quadro de referência política deve conter algum - talvez implícito - conceito das necessidades, desejos e fins humanos. O contexto deste conceito determinará a graduação de valor da gama, a menos que não seja possível introduzir considerações em sentido contrário (tradução própria).³⁸⁹

E Costa conclui este tópico dizendo que, para Taylor, uma teoria política, se quiser explicar algo do fenômeno que tomou como objeto, deve, no mínimo, respeitar-lhe as conotações ontológicas. E a realidade da política é uma realidade feita, antes de tudo, de significados e significantes, isto é, por um lado, o produto da atividade auto-interpretativa dos homens na medida em que estes se propõem fins a partir da imagem que se fazem – e se define intersubjetivamente – dos próprios

³⁸⁷ TAYLOR, 2000, p. 149.

³⁸⁸ COSTA, 2001, p. 54-55.

³⁸⁹ *Thus the non-neutrality of theoretical findings of political science need not surprise us. In setting out a given framework, a theorist is also setting out the gamut of possible polities and policies. But a political framework cannot fail to contain some, even implicit, conception of human needs, wants, and purposes. The context of this conception will determine the value-slope of the gamut, unless we can introduce countervailing considerations.* (TAYLOR, 1985b, p. 89).

desejos e necessidades prioritárias. Por isso, a atitude do pesquisador não poderá nunca ser a do observador neutro, já que o que deve ser visto é exatamente o que não é acessível ao olhar distante e descompromissado. Já o teórico da política deve, ao menos em certa medida, participar do jogo que pretende explicar, assumindo, pelo menos, as regras de inteligibilidade. Segundo o autor, como alternativa ao modelo do olhar “absoluto” e distante das ciências naturais, a Taylor se oferece como via de saída, quase obrigatória, o atalho traçado pelo conceito hermenêutico da dialética entre compreensão e pré-compreensão. Na perspectiva hermenêutica, a atitude de compreensão é concebida não tanto como método cognoscitivo, quanto como o fundamental e iniludível modo de ser no mundo pelo homem e, portanto, como uma categoria ontológica antes que gnosiológica. Com isso Taylor vai minar *ab origine* as pretensões objetivantes do paradigma naturalístico.³⁹⁰

Segundo Taylor, isso leva ao plano da política e às temidas conseqüências do individualismo e da razão instrumental para a vida política. As instituições e estruturas da sociedade tecnológico-industrial limitam rigorosamente as opções, que forcem as sociedades tanto quanto os indivíduos a dar à razão instrumental um peso que nunca lhe concederiam em uma reflexão moral séria. Um exemplo pertinente é a grande dificuldade de enfrentar as ameaças vitais à existência proveniente de desastres meio-ambientais, como o da camada de ozônio cada vez mais tênue. Pode-se observar como a sociedade estruturada em torno da razão instrumental impõe uma grande perda de liberdade, tanto aos indivíduos como aos grupos, pois não são apenas as decisões pessoais que são configuradas por estas forças. É difícil manter um estilo de vida individual que seja contra a corrente. Assim, por exemplo, a planificação de algumas cidades modernas dificulta a movimentação sem automóvel, em especial ali onde se descuidou do transporte público em favor do veículo privado.³⁹¹

No dizer de Taylor, existe outro tipo de perdas que também têm sido amplamente discutidas por Aléxis de Tocqueville. Em uma sociedade em que as pessoas se convertem num tipo de indivíduos que estão *encerrados em seus corações*, poucos vão querer participar ativamente em seu autogoverno. Preferirão ficar em casa e gozar das satisfações da vida privada, enquanto o governo

³⁹⁰ COSTA, 2001, p 55-56.

³⁹¹ TAYLOR, 1994, p. 44-45.

proporciona os meios para conseguir as satisfações e as distribui de modo geral. Com isso se abre a porta ao perigo de uma nova forma especificamente moderna de despotismo, que Tocqueville chama despotismo *brando*. Não seria uma tirania de terror e opressão como antigamente. O governo será suave e paternalista. Tudo se regerá por um *imenso poder tutelar*, sobre o qual as pessoas terão pouco controle. A única defesa contra ele, pensa Tocqueville, consiste em uma vigorosa cultura política na qual se valorize a participação, tanto nos diversos níveis de governo, como em associações voluntárias. O atomismo do indivíduo, porém, mergulhado em si mesmo, milita contra isto. Quando diminui a participação, quando se extinguem as associações laterais que operam como seus veículos, o cidadão individual fica sozinho frente ao Estado burocrático. Segundo o filósofo canadense, muitos pensadores contemporâneos têm considerado profética a obra de Tocqueville. Se for este o caso, está-se em perigo de perder o controle do destino, algo que se deveria exercer, em comum, como cidadãos. Os mecanismos impessoais antes mencionados podem reduzir o grau de liberdade da sociedade, porém a perda de liberdade política viria a significar que até as opções pessoais já não seriam objetos de eleição dos cidadãos, mas de um poder tutelar irresponsável.³⁹²

Taylor conclui dizendo que são três as formas de mal-estar da modernidade. A primeira situa-se no que se poderia chamar de perda do sentido, ou seja, na dissolução dos horizontes morais. A segunda concerne ao eclipse dos fins, frente a uma razão instrumental desenfreada. E a terceira se refere à perda de liberdade. Naturalmente, estas idéias não estão livres de controvérsia. As inquietudes mencionadas são gerais e referidas por influentes autores, porém ainda sem consenso. Até aqueles que partilham destas preocupações discutem energicamente sobre a maneira como deveriam ser formuladas. E há muita gente que deseja descartá-las. Os que se encontram profundamente imersos na *cultura do narcisismo* crêem que os que discordam dela aspiram a uma era anterior, mais opressora. Os adeptos da razão tecnológica moderna crêem que os críticos da primazia do instrumental são reacionários e obscurantistas, que querem negar ao mundo os benefícios da ciência. A modernidade tem seus críticos e seus defensores.³⁹³

³⁹² TAYLOR, 1994, p. 44-45.

³⁹³ TAYLOR, 1994, p. 45-57.

Em seu livro *A modernidade seletiva*, Jessé de Souza faz uma discussão sobre os pressupostos da interpretação dominante dos brasileiros sobre si mesmos. A isso ele chama de “sociologia da inautenticidade” que vai se agregar com outros conceitos: herança ibérica, personalismo e patrimonialismo. Ele parte do pressuposto de que existe uma íntima imbricação entre idéias e práticas e instituições sociais. E de que os valores são criações intersubjetivas que se impõem como realidade objetiva, sendo o agir consciente um exercício que exige esforço metodológico de esclarecimento. Por isso o autor fará uma crítica às ideologias que consideram as idéias como externas às práticas sociais, bem como às que consideram os valores criação subjetiva e às abordagens científicas naturalistas.³⁹⁴

Para esclarecer esses pressupostos e fazer sua crítica à sociologia da inautenticidade, Souza se vale de Max Weber, Norbert Elias, Jürgen Habermas e Charles Taylor. Para ele, a presença do cientista político e filósofo canadense se dá por algumas razões:

Taylor foi, talvez, a inspiração máxima dos temas analisados nesse livro. A começar pela concepção do papel das idéias na ciência e na prática política, passando por sua crítica do naturalismo na prática científica [...]. Sua relação com Weber é de complementaridade e possibilita tornar várias intuições weberianas operacionais [...]. Sua visão da especificidade da modernidade ocidental permite perceber contribuições nacionais singulares e evita visões totalizadoras simplificadas. Finalmente, sua releitura do tema hegeliano do reconhecimento não só inaugurou uma escola internacional de crescente prestígio, como também permitiu perceber em nova dimensão os temas centrais da diferença, do multiculturalismo e do aprofundamento das aporias da prática e teoria democráticas.³⁹⁵

Conforme Souza, existem, em países periféricos como o Brasil, muitas pessoas excluídas e desclassificadas, que não participam do contexto valorativo de fundo – o que Taylor chama de “dignidade” do agente racional –, primeira condição de possibilidade para o efetivo compartilhamento, por todos, da idéia de igualdade nessa dimensão fundamental para a constituição de um *habitus* primário – ou seja, esquemas avaliativos compartilhados objetivamente, embora opacos e inconscientes, que guiam nossa ação e nosso comportamento efetivo no mundo. É como que um consenso corporal, pré-reflexivo e naturalizado, que gera, além da eficácia jurídica, uma espécie de acordo implícito. Uma espécie de rede invisível que

³⁹⁴ SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. p. 11-12.

³⁹⁵ SOUZA, 2000, p. 16.

liga todas as intencionalidades individuais de forma subliminar, constituindo o acordo implícito entre elas,³⁹⁶ ou seja:

Toda uma visão de mundo e uma hierarquia moral que se sedimentam e se mostram como signo social de forma imperceptível a partir de signos sociais aparentemente sem importância, como, por exemplo, a inclinação respeitosa e inconsciente do indivíduo “inferior” na escala social quando encontra com um “superior”, pela tonalidade da voz mais do que pelo que é dito.³⁹⁷

Com isso, Souza conclui que a ideologia explícita se articula com o componente implícito da “ideologia espontânea” presente nas práticas institucionais importadas e operantes, construindo um contexto extraordinário de obscurecimento das causas, tanto para os privilegiados quanto para as vítimas. Ou seja, a *naturalização* da desigualdade, abissal como ela é, entre nós.³⁹⁸

Por isso, a perspectiva tayloriana da autenticidade coloca a realidade sócio-política dentro de um contexto plenamente articulado com valores, significados e bens culturais. Nisso a tarefa educativa será claramente proponente de opções valorativas e permeada pelo reconhecimento das identidades e pelo multiculturalismo.

4.3 Reconhecimento e multiculturalismo: a política da diferença e a política da igualdade

Na perspectiva tayloriana da autenticidade, a dimensão sócio-política adquire forma na política do reconhecimento e no multiculturalismo que se articula a partir de duas políticas, a da diferença e a da igualdade universal. Nisso a educação vai ser de fundamental importância por ser viabilizadora de novas modalidades de compreensão de si, dos outros, das diferenças culturais e de políticas sociais.

Venturi Jr. concorda com Taylor que é preferível enfrentar o multiculturalismo e suas decorrências com políticas ativas de reconhecimento do que ignorar as identidades coletivas constituídas e suas demandas específicas. Além da questão da dignidade e da auto-estima, o reconhecimento das identidades coletivas favorece a que exponham umas às outras seus temas de interesse e disputem suas

³⁹⁶ SOUZA, 2004, p. 91.

³⁹⁷ SOUZA, 2004, p. 92.

³⁹⁸ SOUZA, 2004, p. 94.

reivindicações na arena pública, levando-as com a possibilidade de se encontrarem princípios igualitários e as bases de uma universalidade. Trata-se de combinar o reconhecimento das diferenças afirmadas pelas identidades culturais coletivas com a busca da igualdade universal nunca plenamente obtida.³⁹⁹

Segundo Taylor,

Haverá indubitavelmente tensões e dificuldades em perseguir esses objetivos juntos, mas tal fim não é impossível, e os problemas gerados em princípio não são maiores que aqueles encontrados em qualquer sociedade liberal que tem de combinar, por exemplo, liberdade e igualdade, ou prosperidade e justiça. [...] Mais e mais sociedades hoje estão se tornando multiculturais, no sentido de incluir mais de uma comunidade cultural que quer sobreviver. As inflexibilidades do liberalismo procedimental podem rapidamente se tornar impraticáveis no mundo do amanhã.⁴⁰⁰

Taylor defende um liberalismo alternativo ao procedimental:

De acordo com esta concepção, uma sociedade liberal se distingue como tal pela maneira como trata as minorias, incluindo aquelas que não partilham as definições públicas do bem, e acima de tudo pelos direitos que ela confere para todos os seus membros. Mas agora os direitos em questão são concebidos como os direitos fundamentais e cruciais que têm sido reconhecidos como tais desde o princípio da tradição liberal: os direitos à vida, liberdade, processo justo, livre expressão, livre prática de religião e assim por diante. [...] Uma sociedade com fortes objetivos coletivos pode ser liberal, nesta perspectiva, desde que seja também capaz de respeitar a diversidade, especialmente quando lidar com aqueles que não partilham seus objetivos comuns; e desde que possa oferecer proteção adequada para os direitos fundamentais.⁴⁰¹

Segundo Venturi Jr., com essa formulação, Taylor admite parcela de razão aos formalistas kantianos que começara criticando, é como se Taylor dissesse que, *no limite*, a igualdade de direitos é mais universalizável que o direito à diferença.⁴⁰²

Segundo Taylor, foi Rousseau quem articulou a noção de liberdade autodeterminada. Trata-se da idéia de que cada um é livre quando decide por si mesmo sobre aquilo que lhe diz respeito, ao invés de ser configurado por influências externas. É uma liberdade que vai além da liberdade negativa, na qual se é livre para fazer o que se deseja sem interferência dos outros porque isso é compatível com a sociedade e suas leis de conformidade. A liberdade autodeterminada exige

³⁹⁹ VENTURI JR., Gustavo. **Democracia e autonomia moral. Universalismo moral e relativismo ético em teorias normativas da democracia.** Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Orientador: Prof. Dr. Gabriel Cohn. São Paulo, 2003. p. 112-113.

⁴⁰⁰ TAYLOR, 2000, p. 59-60.

⁴⁰¹ TAYLOR, 2000, p. 59.

⁴⁰² VENTURI JR., 2003, p. 117.

que se quebre o domínio dessas imposições externas e se decida por si mesmo. A liberdade autodeterminada tem constituído uma idéia de imenso poder na vida política. Para Taylor, na obra de Rousseau a noção de Estado adquire a forma política de contrato social fundado sobre a vontade geral, que por se tratar da liberdade comum não pode permitir oposição alguma em nome da liberdade. Esta idéia tem sido uma das fontes do totalitarismo moderno. E mesmo que Kant reinterprete esta noção de liberdade em termos puramente morais, como autonomia, ela retorna, para Taylor, na esfera política com Hegel e Marx.⁴⁰³

O peculiar do ocidente moderno é a formulação de princípios como o do respeito a direitos subjetivos. E, falar em direitos humanos universais, naturais, é vincular o respeito pela vida e integridade humanas à noção de autonomia e de respeito à liberdade, à personalidade, às diferenças pessoais. E aqui se tem a noção de sujeitos desprendidos, que se libertam de uma sensação confortável, mas ilusória de imersão na natureza e que objetificam o mundo à volta; ou o quadro kantiano que mostra os seres humanos como puros agentes racionais; ou a visão romântica na qual as pessoas são compreendidas segundo metáforas orgânicas e um conceito de auto-expressão.⁴⁰⁴

Outra característica, na visão de Taylor, da compreensão moderna do respeito é a importância que se atribui a evitar o sofrimento. Todos são bem mais sensíveis ao sofrimento e na significação do respeito têm de reduzir o sofrimento ao mínimo. Isso se deve, em parte, a uma razão negativa provinda do Iluminismo utilitarista que protestava contra o sofrimento desnecessário do ser humano, não mais visto como tendo um papel na ordem cósmica ou na história divina. Mas a questão do bem-estar tem também uma fonte religiosa, vem do Novo Testamento e constitui um dos temas centrais da espiritualidade cristã. Isso resultou no que é central à cultura moderna, a afirmação da vida cotidiana. Na ética aristotélica tradicional, a *vida* era importante como pano de fundo e apoio necessário ao *bem viver* da contemplação e à ação das pessoas como cidadãos. Com a Reforma, encontramos um sentido moderno, de inspiração cristã, de que a vida cotidiana era, pelo contrário, o próprio bem viver. Essa se tornou uma das idéias mais poderosas da civilização moderna e que está na

⁴⁰³ TAYLOR, 2000, p. 64.

⁴⁰⁴ TAYLOR, 2000, p. 25.

base da política assim chamada *burguesa* e que serve de combustível ao marxismo.⁴⁰⁵

Segundo Taylor, outro eixo da crítica da cultura da autenticidade contemporânea é a acusação de que ela alimenta uma compreensão puramente pessoal de auto-realização, convertendo as diversas associações e comunidades em algo puramente instrumental. Num nível amplo, a cultura da autenticidade contrariaria qualquer compromisso mais intenso como a comunidade e a cidadania política. Num plano mais íntimo, nutriria uma visão onde as relações deveriam submeter-se à realização pessoal. A autenticidade parece definir-se centrada num eu que se distancia das relações com os outros.⁴⁰⁶

A autenticidade é uma faceta do individualismo moderno, e constitui um traço de todas as formas de individualismo, não só dos que acentuam a liberdade do indivíduo, mas também dos que propõem modelos de sociedade. O individualismo da anomia e da decomposição não tem qualquer ética social; porém o individualismo como princípio ou ideal moral deve oferecer um princípio sobre como deve viver um indivíduo entre os demais.

Dois modos de existência social se entrelaçam na cultura contemporânea da auto-realização: a noção de direito universal: todos devem ter o direito e a capacidade de ser eles mesmos; e a ênfase na intimidade, especialmente nas relações sentimentais, consideradas como cenários primordiais de auto-exploração e autodescobrimento. Valorização da vida cotidiana: produção e família, trabalho e amor.⁴⁰⁷

As identidades se formam no diálogo com os demais, no acordo ou na luta pelo reconhecimento pelos demais. Na modernidade isso se dá em íntima relação com o ideal da autenticidade. Segundo Taylor, duas mudanças tornaram inevitável a preocupação moderna por identidade e reconhecimento:

Primeira, a queda das hierarquias sociais, que constituía a base da honra. Agora se tem a noção de dignidade, utilizada em um sentido universalista e

⁴⁰⁵ TAYLOR, 2000, p. 26-28.

⁴⁰⁶ TAYLOR, 1994, p. 77.

⁴⁰⁷ TAYLOR, 1994, p. 78-79.

igualitário, no qual se fala da inerente *dignidade dos seres humanos*. Agora a identidade precisa ser gerada interiormente. Descobrir a própria identidade não significa elaborá-la isoladamente, mas construí-la por meio do diálogo. A própria identidade depende de modo crucial da relação dialógica com os outros. Em épocas anteriores o reconhecimento nunca aparecia como problema. O problema da identidade interiormente derivada, pessoal e original, é algo que não desfruta de reconhecimento *a priori*. Deve ser gerado por meio do intercâmbio, e pode fracassar. O que surge na modernidade não é a necessidade de reconhecimento e sim as condições em que este pode fracassar.

E segunda, a importância do reconhecimento se admite hoje universalmente de uma ou de outra forma. No plano da intimidade todos são conscientes de como se forma e deforma a identidade no contato com os outros significantes. No plano social tem-se uma política que reivindica reconhecimento num plano de igualdade. Ambos têm sido configurados pelo crescente ideal de autenticidade; e o reconhecimento desempenha um papel essencial na cultura que surgiu em torno dele.⁴⁰⁸

Com isso, no plano social, o princípio crucial é o de justiça, que exige igualdade de oportunidades para que todos desenvolvam sua própria identidade, o que inclui o reconhecimento universal da diferença. Na esfera da intimidade a relação sentimental que forma a identidade tem uma importância crucial.

Para Alex Honneth, o conceito de reconhecimento aparece já na Antiguidade na idéia de que só poderia ter uma vida boa quem conseguisse suscitar estima na *polis*.⁴⁰⁹ Entre os clássicos, apenas Hegel dará destaque ao conceito, fazendo dele a pedra angular de sua ética. Nos últimos vinte anos, principalmente através dos movimentos sociais e dos debates sobre o multiculturalismo e o respeito às diferenças, a idéia de reconhecimento passa a ocupar um lugar de destaque. Mas, para o autor existem alguns problemas nesse debate, entre eles a multiplicidade de sentidos do termo, ao afirmar que “o conceito de ‘reconhecimento’ não se acha

⁴⁰⁸ TAYLOR, 1994, p. 79-83.

⁴⁰⁹ HONNETH, Alex. Reconhecimento. In.: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. Vol 2. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p.473-478.

fixado de maneira alguma, nem na linguagem cotidiana, nem em sua acepção filosófica”.⁴¹⁰

Hoje, segundo Honneth, o conceito de reconhecimento é utilizado pelos que defendem uma ética feminina (Hirschmann) para caracterizar amor, benevolência e atenção, cujo modelo é a relação da mãe com o filho. Já na ética da discussão (Habermas), reconhecimento é um tipo de respeito mútuo que envolve a singularidade e a igualdade de todos e o modelo é um debate. Por fim, entre os comunitaristas (Taylor) reconhecimento seria uma forma de estima dada a modos de vida alheios, como solidariedade social.⁴¹¹

Segundo Honneth, Hobbes, influenciado por Maquiavel, parte do princípio de que os indivíduos são movidos pela necessidade de adquirir sempre mais “estima” e “honra”. Rousseau, ao criticar o processo civilizatório, diz que o homem começa a perder a tranqüila confiança do estado de natureza quando busca obter “estima social”. Fichte afirma que os sujeitos só poderão adquirir consciência de sua liberdade quando encorajados a usar sua autonomia e se reconhecerem como criaturas livres. Esses autores fazem amadurecer em Hegel a idéia de que a consciência de si do ser humano depende da experiência de reconhecimento social. No que, segundo Honneth, para Hegel, é uma “luta pelo reconhecimento” podemos distinguir três modelos: 1 - o reconhecimento jurídico, na esfera da liberdade individual, que corresponde ao “respeito moral” em Kant. 2 – o reconhecimento no amor, onde os sujeitos se acolhem na natureza de suas necessidades, encontrando segurança afetiva para expressar suas pretensões afetivas. 3 – o reconhecimento social, o da moralidade real, no Estado, onde a estima de um pelo outro permite a continuidade da ordem social.⁴¹²

Para Honneth o conceito de reconhecimento hoje nos ajuda a compreender a situação de “ferimento moral” associado à “negação de reconhecimento”. Segundo ele:

Só são moralmente vulneráveis as criaturas que se relacionam de maneira reflexiva com sua própria vida [...]; eles precisam, para estabelecer e preservar uma relação positiva consigo próprios, o apoio que lhes dão as

⁴¹⁰ HONNETH, 2003, p. 473.

⁴¹¹ HONNETH, 2003, p. 474.

⁴¹² HONNETH, 2003, p. 474-475.

reações da aprovação ou de assentimento de outros sujeitos [...]. Todo ferimento moral constitui, portanto, por destruir um pressuposto essencial da faculdade individual de agir, um ato de lesão pessoal.⁴¹³

Segundo o mesmo autor, do ponto de vista moral, necessitamos considerar três modos de reconhecimento, segundo três patamares de relação a si mesmo: a) ser reconhecido como um indivíduo único, com necessidades e desejos - nisso associam-se os conceitos de “benevolência” e “amor”; b) ser reconhecido como uma pessoa com capacidade de discernimento moral – “respeito moral” e “direito à cidadania”; c) ser reconhecido como pessoa cujas capacidades têm valor constitutivo para uma comunidade concreta – aqui temos as categorias de “solidariedade” e “lealdade”. Esses elementos reunidos garantem condições para a integridade da pessoa.⁴¹⁴

Quanto à “moral” do reconhecimento, Honneth destaca que Hegel distingue três patamares da moralidade a partir de diferentes tipos de obrigações: a família, a sociedade e o Estado. Os direitos e deveres correspondentes são as implicações morais das relações de reconhecimento que os sujeitos devem ter para garantir um ao outro as condições para a integridade pessoal.⁴¹⁵

Souza, ao abordar *Charles Taylor e a teoria crítica do reconhecimento*, considera Taylor, junto com Axel Honneth, os dois principais autores do resgate da categoria do reconhecimento como a categoria central da política moderna, numa recuperação da herança hegeliana, segundo um registro não-metafísico e aberto à investigação empírica. Taylor vai manter, do pensamento hegeliano, a concepção dialógica da formação da identidade social e cultural; também tentará unir uma perspectiva culturalista da “eticidade” ao princípio moderno da liberdade individual.⁴¹⁶

Souza lembra que o conceito de reconhecimento em Hegel estabelecia uma mediação entre a doutrina da liberdade moderna e a tradição do pensamento político da Antiguidade. Invertendo o modelo hobbesiano e maquiaveliano da “luta social”, Hegel vai enfatizar as motivações morais como fundamentais. Maquiavel percebe a autonomia das esferas política e econômica em relação às concepções religiosas e

⁴¹³ HONNETH, 2003, p. 475.

⁴¹⁴ HONNETH, 2003, p. 477.

⁴¹⁵ HONNETH, 2003, p. 477.

⁴¹⁶ SOUZA, 2000, p. 95-96.

de comportamento virtuoso. Hobbes interpreta os homens como autômatos e capazes de se preocupar com o próprio bem-estar e com a autopreservação. Já Hegel, contrariando as concepções atomistas, chama atenção para os elementos intersubjetivos do processo humano de socialização.⁴¹⁷

Em seu texto *A política do reconhecimento*, Taylor afirma que a atual necessidade de reconhecimento tem sido a força propulsora dos movimentos políticos nacionalistas. Destacam-se os grupos minoritários e a chamada política do multiculturalismo. Afirma:

A exigência de reconhecimento assume nesses casos caráter de urgência dados os supostos vínculos entre reconhecimento e identidade, em que 'identidade' designa algo como uma compreensão de quem somos, de nossas características definitórias fundamentais como seres humanos. A tese é de que nossa identidade é moldada em parte pelo reconhecimento ou por sua ausência, freqüentemente pelo reconhecimento errôneo por parte dos outros, de modo que uma pessoa ou grupo de pessoas pode sofrer reais danos, uma real distorção, se as pessoas ou sociedades ao redor deles lhes devolverem um quadro de si mesmas redutor, desmerecedor ou desprezível. O não-reconhecimento ou o reconhecimento errôneo pode causar danos, podem ser uma forma de opressão, aprisionando alguém numa modalidade de ser falsa, distorcida e redutora.⁴¹⁸

O autor afirma que esse fenômeno se percebe nas mulheres, negros, indígenas, onde a autodepreciação vem a ser um dos mais fortes instrumentos de sua opressão. Por isso o reconhecimento não é mera cortesia, antes uma necessidade humana vital. A preocupação moderna com identidade e reconhecimento se deve a duas mudanças fundamentais, segundo Taylor:

Primeiro, o colapso das hierarquias sociais, que costumavam ser a base da honra. Taylor lembra de Montesquieu, que em sua obra *Espírito das leis*, fala que "é da natureza da honra pedir preferências e distinções".⁴¹⁹ Opõe-se a essa noção de honra a noção moderna de dignidade, usada num sentido universalista e igualitário. A democracia introduziu uma política de reconhecimento igual que assumiu várias formas ao longo dos anos e que agora voltou na forma de exigências de igual status de culturas e de gêneros.

⁴¹⁷ SOUZA, 2000, p. 96-97.

⁴¹⁸ TAYLOR, 2000, p. 241.

⁴¹⁹ Cf. MONTESQUIEU, Charles L. *O espírito das leis*. São Paulo: Saraiva, 2000.

E segundo, a nova compreensão da identidade individual que surgiu no final do século XVIII. Trata-se de uma identidade individualizada, identidade particular a mim que descubro em mim mesmo, conjugada a um ideal, o de ser fiel a mim mesmo e à minha própria maneira de ser, o que Lionel Trilling, em sua obra *Sincerity and authenticity*, cunhou de ideal de “autenticidade”. Seu ponto de partida é a noção oitocentista de que os seres humanos são dotados de um sentido moral ancorado nos próprios sentimentos e não no mero cálculo frio. A moralidade tem, de certo modo, uma voz interior. Gradativamente essa noção assume uma significação moral crucial e independente, algo que temos que realizar para ser seres humanos verdadeiros e plenos.⁴²⁰

Tal como os indivíduos, um *Volk* deve ser fiel a si mesmo, isto é, à sua própria cultura. Segundo Taylor, para se compreender o estreito vínculo entre identidade e reconhecimento, é preciso levar em conta uma característica crucial da condição humana que a inclinação monológica da corrente principal da filosofia moderna ignorou:

Essa característica crucial da vida humana é seu caráter fundamentalmente dialógico. Tornamo-nos agentes humanos plenos, capazes de nos compreender a nós mesmos e, por conseguinte, de definir nossa identidade, mediante a aquisição de ricas linguagens humanas de expressão. Para meus propósitos aqui, desejo tomar a linguagem no sentido amplo, cobrindo não só as palavras que falamos, mas também outros modos de expressão por meio dos quais nos definimos, incluindo as ‘linguagens’ da arte, do gesto, do amor, etc. Mas aprendemos esses modos de expressão por meio de intercâmbios com outras pessoas. As pessoas não adquirem as linguagens de que precisam para se autodefinirem por si mesmas. Em vez disso, somos apresentados a essas linguagens por meio de interação com outras pessoas que têm importância para nós – aquilo que G.H. Mead denominava ‘outros significativos’. A gênese do espírito humano é, nesse sentido, não monológica, não algo que cada pessoa realiza por si mesma, mas dialógica.⁴²¹

E, conforme o autor, não quer dizer que mais tarde isso possa ser ignorado. Naturalmente que se espera que cada qual desenvolva suas próprias opiniões, perspectivas, atitudes, mas tratando-se da própria identidade sempre se está em diálogo, ou em luta, com as coisas que os outros significativos desejam no sujeito. Alguns bens só se tornam acessíveis mediante uma fruição em comum.⁴²²

⁴²⁰ TAYLOR, 2000, p. 243.

⁴²¹ TAYLOR, 2000, p. 246.

⁴²² TAYLOR, 2000, p. 247.

Com a modernidade, não surgiu a necessidade de reconhecimento, mas surgiram as condições em que a tentativa de ser reconhecido pode malograr. Em épocas pré-modernas, identidade e reconhecimento eram demasiadamente sem problemas para serem tematizados. Na opinião do filósofo canadense, Hegel é o primeiro a tematizar a questão do reconhecimento. Hoje, identidade e reconhecimento tornaram-se questões centrais, a tal ponto que negar reconhecimento pode ser uma forma de opressão.⁴²³

Para Taylor, com a passagem da honra à dignidade, veio uma política do universalismo que enfatizou a igual dignidade de todos os cidadãos, política cujo conteúdo tem sido a equalização de direitos e privilégios. Já a segunda mudança, o desenvolvimento da moderna noção de identidade, originou uma política da diferença. Com a política da dignidade igual, aquilo que é estabelecido pretende ser universalmente o mesmo: direitos e imunidades; com a política da diferença, pede-se para reconhecer a identidade peculiar desse indivíduo ou grupo, aquilo que o distingue de todas as outras pessoas. Nas palavras do autor:

Ou, dito de outro modo, só damos o devido reconhecimento àquilo que está universalmente presente – todos têm uma identidade – por meio do reconhecimento do que há de peculiar a cada um. A exigência universal fortalece um reconhecimento da especificidade.⁴²⁴

Conforme Taylor, na política da dignidade igual todos os seres humanos são considerados igualmente dignos de respeito. Sustenta-se na noção daquilo que, nos seres humanos, pede respeito, que para Kant é o seu status de agentes racionais, capazes de dirigir a própria vida por meio de princípios. Trata-se de um potencial humano universal e vale mesmo para os que são incapazes de realizá-lo.⁴²⁵

A política da diferença, também tem por base um potencial universal, o de formar e definir a própria identidade, tanto como indivíduo quanto como cultura. Surge, daí, a exigência de igual respeito a culturas atualmente evoluídas. Por isso, para Taylor, a exigência de igual reconhecimento vai além do potencial igual valor de todos, incluindo o igual valor daquilo que estes possam ter feito concretamente desse potencial.⁴²⁶

⁴²³ TAYLOR, 2000, p. 248.

⁴²⁴ TAYLOR, 2000, p. 251.

⁴²⁵ TAYLOR, 2000, p. 252-253.

⁴²⁶ TAYLOR, 2000, p. 253.

Mas, Taylor observa que as duas modalidades de política entram em conflito. A primeira reprovava a segunda por violar o princípio da não-discriminação; a segunda acusa a primeira de negar a identidade ao impor às pessoas uma forma homogênea. Isto é:

A acusação lançada pelas modalidades mais radicais da política da diferença é a de que os liberalismos cegos são eles mesmos reflexos de culturas particulares. E o pensamento preocupante é de que essa tendenciosidade possa não ser apenas uma fraqueza das teorias até agora propostas, de que a própria idéia de tal liberalismo possa ser uma espécie de contradição paradigmática, um particularismo mascarado de universal.⁴²⁷

A política da igual dignidade surgiu na civilização ocidental de duas maneiras que Taylor vai associar ao nome dos que ele chama de “propositores padrão”: Rousseau e Kant. Segundo o filósofo canadense, Rousseau começa a refletir sobre a importância do respeito igual como fator indispensável à liberdade. Ele opõe liberdade-na-igualdade a hierarquia e dependência do outro.⁴²⁸ Ou seja:

Há um discurso de longa data sobre o orgulho, tanto estóico como cristão, que recomenda que superemos por completo nossa preocupação com a boa opinião alheia. Pedem-nos que saiamos dessa dimensão da vida humana, dimensão em que se procuram, se obtêm e se desfazem reputações.⁴²⁹

Segundo Taylor, Rousseau parece argumentar no sentido de que uma reciprocidade perfeitamente equilibrada retira da dependência da opinião o que nela há de negativo, tornando-a compatível com a liberdade. A completa reciprocidade, ao lado da unidade de propósito que a torna possível, assegura que, ao seguir a opinião, eu de modo algum me veja retirado de mim mesmo. Continuo “obedecendo a mim mesmo” sendo membro desse projeto comum ou dessa vontade geral. Isso envolve um “self comum”. Portanto, a luta por reconhecimento só pode encontrar uma solução satisfatória, que é um regime de reconhecimento recíproco entre iguais, o que supõe, para Rousseau, três coisas inseparáveis: a liberdade, a ausência de papéis diferenciados e um propósito comum dotado de firme coesão.⁴³⁰

Já a respeito de Kant, Taylor diz:

⁴²⁷ TAYLOR, 2000, p. 254.

⁴²⁸ TAYLOR, 2000, p. 255.

⁴²⁹ TAYLOR, 2000, p. 256.

⁴³⁰ TAYLOR, 2000, p. 257-259.

Há profundos pressupostos filosóficos de base nessa visão do liberalismo, que se arraiga no pensamento de Kant. Entre outras características, essa visão compreende que a dignidade humana consiste amplamente em autonomia, isto é, a capacidade de cada pessoa de determinar por si uma concepção da boa vida. A dignidade é associada menos a alguma compreensão particular da boa vida, de modo que o afastamento desta depusesse contra a própria dignidade de cada um, do que ao poder de considerar e esposar por si mesmo uma ou outra visão. Não estamos respeitando esse poder igualmente em todos os sujeitos, afirma-se, se elevarmos o resultado das deliberações de outras pessoas como oficialmente acima do de outras. Uma sociedade liberal tem de permanecer neutra com relação à boa vida e restringir-se a assegurar que, qualquer que seja sua visão das coisas, os cidadãos lidem em lealdade uns com os outros e o Estado lide igualmente com todos.⁴³¹

Dentro disso, Taylor mostra que uma sociedade com metas coletivas como é o Québec viola esse modelo, pois, para os governos do Québec é um bem o florescimento e a sobrevivência da cultura francesa. Dessa maneira se constitui um modelo de sociedade liberal diferente. Uma sociedade liberal se constitui como tal por meio da maneira pela qual trata as minorias, incluindo aqueles que não partilham das definições públicas do bem. Agora os direitos são considerados cruciais: direito à vida, à liberdade, ao devido processo legal, à liberdade de expressão, à livre prática religiosa, etc. Por isso:

Uma sociedade com fortes metas coletivas pode ser liberal desde que também seja capaz de respeitar a diversidade, especialmente em suas relações com aqueles que não partilham suas metas comuns, e desde que possa oferecer salvaguardas adequadas dos direitos fundamentais.⁴³²

E isso permite a Taylor concluir que:

O liberalismo não é um terreno de possível encontro para todas as culturas; ele é a expressão política de uma gama de culturas, sendo sobremodo incompatível com outras gamas. Além disso, como o sabem muitos muçulmanos, o liberalismo ocidental não é tanto expressão da perspectiva secular pós-religiosa, que costuma ser popular entre *intelectuais* e liberais, quanto um desenvolvimento mais orgânico do cristianismo.⁴³³

Atualmente, o que há de novo é que as exigências de reconhecimento são explícitas. Na medida em que se concorda que cada um é formado pelo reconhecimento, decorre que o reconhecimento errôneo é um dano graduado. Taylor recorda que Franz Fanon, em sua obra *Les damnés de la terre* (1961), alegou que a principal arma dos colonizadores era a imposição de sua imagem do colonizado aos povos subjugados. Com isso, o colonizado, para libertar-se, tem

⁴³¹ TAYLOR, 2000, p. 263.

⁴³² TAYLOR, 2000, p. 265.

⁴³³ TAYLOR, 2000, p. 266-67.

antes de tudo de se purgar dessas auto-imagens depreciativas. Fanon recomenda a violência como caminho para a liberdade, em correspondência à violência original.⁴³⁴

Charles Taylor recorda que o *locus* principal desse debate é o mundo da educação. Tanto em termos dos cânones de autores acreditados, podendo considerar, além dos “brancos-machos-mortos”, também as mulheres e autores de culturas não europeias. Ou seja:

A premissa de base dessas exigências é a de que o reconhecimento forja a identidade, em particular na aplicação fanonista: os grupos dominantes tendem a consolidar sua hegemonia ao inculcar no subjugado uma imagem de inferioridade. A luta pela liberdade e pela igualdade tem, portanto, de passar por uma revisão dessa imagem. Os currículos multiculturais pretendem ajudar nesse processo de revisão.⁴³⁵

Portanto, educar para a autenticidade é possibilitar reconhecimento pessoal e multicultural. A igualdade universal se junta ao reconhecimento das diferenças.

4.4 Bens irredutivelmente sociais e autenticidade

Reconhecimento e multiculturalismo estão ancorados na concepção tayloriana de que alguns bens são necessariamente sociais e por isso necessitam de uma articulação coletiva. Não basta que sejam definidos de forma abstrata, eles precisam de uma encarnação sócio-histórica.

Diferente da Revolução Francesa, a Revolução Americana é situada por Taylor como a impulsionadora de associações independentes. Junto com a idéia de independência pessoal estava uma certa transformação social, a abertura das fronteiras, a expansão do mercado interno e o crescimento econômico. Novos ideais morais, novos vínculos sociais, novo fervor religioso e novo modelo de patriotismo... tudo isso significou uma tremenda revolução cultural. Como diz o autor:

Portanto, a revolução da independência pessoal serviu também para aguçar o sentimento de pertença à sociedade mais ampla. Tirou as pessoas de suas estreitas comunidades, porém não para deixá-las nalgum tipo de isolamento ensimesmado. Muito mais tornou possível um sentimento mais intenso de pertença a uma sociedade impessoal de iguais. Podemos ver um reflexo disso no espetacular aumento dos periódicos, e em sua circulação por toda a república. Uma sociedade permeada pelas

⁴³⁴ TAYLOR, 2000, p. 268-269.

⁴³⁵ TAYLOR, 2000, p. 269.

relações de hierarquia personalizada deu lugar a outra baseada na igualdade impessoal (tradução própria).⁴³⁶

Taylor recorda que a Revolução Americana começou olhando para o passado, isto é, dos colonizadores que lutavam por seus direitos como ingleses, mas, aos poucos vai se constituindo o “Nós, o povo” que vai caracterizar a nova constituição e, segundo o autor uma nova forma de entender as coisas está no ar:

surge assim uma das premissas chave do nacionalismo moderno, sem a qual não teria sentido a demanda de uma autodeterminação nacional. Este é o direito do povo de ter sua própria constituição, desencadeado por sua organização política histórica (tradução própria).⁴³⁷

O que está em jogo, segundo Taylor, é uma concepção horizontal de sociedade, ou o que ele denomina de sociedade do acesso direto, onde cada membro mantém uma relação imediata com o todo. “Cada um de nós se acha numa posição equidistante do centro; mantemos uma relação imediata com o todo. Isto descreve o que nós podemos chamar de sociedade do acesso direto”.⁴³⁸ E Taylor resume desta forma, o que tratou até agora:

A esfera pública, onde as pessoas se vêem a si mesmas como participantes diretas em um debate de escala nacional (às vezes até internacional); a economia de mercado, onde todos os agentes econômicos se acham vinculados por relações contratuais que os situam num plano de igualdade; e, naturalmente, a moderna cidadania estatal. Contudo o acesso direto se tornou um lugar em nossa imaginação através de outras vias também. Estamos imersos num espaço de moda, por exemplo, onde adotamos e transmitimos estilos; consideramos-nos parte de uma audiência mundial para as estrelas midiáticas. E mesmo que esses espaços sejam também hierárquicos a sua maneira – se centram em figuras quase legendárias -, oferecem a todos os participantes um acesso não-mediado por nenhuma lealdade ou pertença de outra ordem. Algo parecido encontramos, junto com uma forma de participação mais sustentável, nos diversos movimentos de tipo social, político e religioso, que são um aspecto essencial da vida moderna e que enlaçam as pessoas,

⁴³⁶ *Indeed, this revolution of personal independence heightened the sense of belonging to the wider society. It broke people out of narrower communities, but not to leave them in a kind of self-absorbed isolation. Rather, it allowed for a more intense sense of belonging to an impersonal society of equals. This was reflected, among other places, in the phenomenal growth of newspapers and periodicals and their circulation throughout the republic. A society permeated by relations of personalized hierarchy had gone over fully to one based on impersonal equality. (TAYLOR, 2004, p.151-152).*

⁴³⁷ *One of the key premises of modern nationalism is in place, because without this, the demand for self-determination of nations would make no sense. This is the right for people to make their own constitution, unfettered by their historical political organization. (TAYLOR, 2004, p. 156-157).*

⁴³⁸ *Each of us is equidistant from the center; we are immediate to the whole. This describes what we could call a direct-access society. (TAYLOR, 2004, p. 158).*

a nível translocal e internacional, em uma agência coletiva unificada (tradução própria).⁴³⁹

Para Taylor, nesse mundo secular e horizontal, as pessoas se imaginam integradas numa agência coletiva e concebemo a sociedade como algo objetivo, como no caso da economia que segue suas próprias regras. Isto é, por um lado imaginam novas formas de agência coletiva livre e horizontal; por outro lado objetivam a sociedade, a naturalizamos. São dois pontos indissociáveis e coextensivos. Um exemplo disso é a esfera pública:

Vista desde certa perspectiva ideal, a opinião pública devia ser racional, produto de um debate tranqüilo e racional. Porém, desde outro ângulo, a esfera pública também era vista inevitavelmente como uma forma de ação coletiva. O debate tinha um resultado: cristalizava numa opinião pública, uma idéia comum ou um juízo coletivo. Mais fatídica, esta opinião se converteu gradualmente, porém irresistivelmente num princípio de legitimação (tradução própria).⁴⁴⁰

Segundo Taylor, há duas maneiras mediante as quais se podem identificar um bem como irredutivelmente social:

Primeiro, se referindo ao pano de fundo de práticas, instituições e compreensões que formam o análogo da *langue* em termos de ação numa dada sociedade, está claro que a cultura pode ser o lócus de bens. Posso valorizar a gratificação que vem da auto-expressão autêntica ou a experiência advinda de certas obras de arte, ou então resultados em que as pessoas estejam umas diante

⁴³⁹ *The public sphere, in which people conceive themselves as participating directly in a nationwide (sometimes even international) discussion; market economies, in which all economic agents are seen as entering into contractual relations with others on an equal footing; and, of course, the modern citizenship state. But we can think of other ways as well in which immediacy of access takes hold of our imagination. We see ourselves in spaces of fashion, for instance, taking up and handing on styles; we see ourselves as part of the worldwide audience of media stars. And though these spaces are in their own sense hierarchical – they center on quasi-legendary figures – they offer all participants an access unmediated by any of their other allegiances or belongings. Something of the same kind, along with a more substantial mode of participation, is available in the various movements, social, political, religious, that are a crucial feature of modern life and that link people translocally and internationally into a single collective agency. (TAYLOR, 2004, p. 159-160).*

⁴⁴⁰ *Public opinion was seen from one perspective as ideally rational, the product of calm and reasoned discussion. But from another angle the public sphere was also inevitably seen as a common action. The discussion had an upshot: it crystallized into public opinion, a common mind or collective judgment. More fateful, this opinion became gradually but irresistibly a principle of legitimation. (TAYLOR, 2004, p.166).*

das outras numa atitude de franqueza e igualdade. “Mas tudo isso só é possível contra o pano de fundo de certa cultura”.⁴⁴¹

Para Taylor a cultura não é mero instrumento dos bens individuais. Ou seja:

Não pode se distinguir deles como sua condição meramente contingente, algo sem o que eles pudessem em princípio existir. Isso não faz sentido. A cultura tem um vínculo essencial com aquilo que identificamos como bem.⁴⁴²

Dizer que certo tipo de heroísmo que envolve a auto-entrega é bom, ou dizer isso de certa qualidade da experiência estética, significa julgar as culturas em que esse tipo de heroísmo e de experiência merecem ser cultivadas, as culturas merecem ser promovidas, não como instrumentos contingentes, mas por si mesmas.

E a segunda forma de compreender bens irreduzivelmente sociais, para Taylor, é considerando que a cultura valiosa é uma característica irreduzível da sociedade como um todo. As compreensões comuns são indecomponíveis. É essencial para que elas sejam o que são, que não sejam só para mim e para você, mas para um nós. O fato de cada um ter uma compreensão comum pressupõe que se forme uma unidade, um “nós” que compreende junto, que é por definição analiticamente indecomponível. Uma relação de amizade é um exemplo de relação que repousa sobre uma compreensão comum e que em consequência não é suscetível de uma análise atomista. “Eis, pois, outra maneira pela qual um bem pode ser social de modo irreduzível: quando é essencial para sua condição de bem que essa sua condição seja objeto de uma compreensão comum”.⁴⁴³

Dessa forma, Taylor mostra que há duas maneiras de definir bens irreduzivelmente comuns: “(1) os bens de uma cultura que torna concebíveis ações, sentimentos, modos de vida valorizados, e (2) bens que incorporam essencialmente compreensões comuns de seu valor”.⁴⁴⁴ E conclui que,

Como doutrina filosófica, o bem-estarismo age como uma cortina que nos impede de ver nossa tarefa moral real e de identificar as verdadeiras alternativas. Ele pretende ter uma neutralidade de que na realidade não goza. O resultado é que distorce o que dizem seus oponentes e, talvez de modo ainda mais fatídico, esconde de si mesmo a rica perspectiva moral

⁴⁴¹ TAYLOR, 2000, p. 152.

⁴⁴² TAYLOR, 2000, p. 153.

⁴⁴³ TAYLOR, 2000, p. 155.

⁴⁴⁴ TAYLOR, 2000, p. 155.

que motiva aqueles. Rejeita-lo é mais do que uma exigência de rigor intelectual; é também um requisito da lucidez política e moral.⁴⁴⁵

Em Taylor, ao se tratar da tarefa educativa, se está lidando com a construção de bens e valores eminentemente sociais e culturais. Não basta centrar a atenção no indivíduo, também e precisa articular o contexto no qual o sujeito se coloca e se forma enquanto tal. Tematizar o social, o político, o cultural é viabilizar a autenticidade pessoal.

4.5 O imaginário social moderno e a educação para a autenticidade

Educar na autenticidade é agir sobre o imaginário social constitutivo do ser humano e das culturas. Tarefa essa que parte de uma hermenêutica histórica e que permite novas articulações.

Charles Taylor, em sua obra *Modern social imaginaries*, comenta que desde o começo da modernidade, as ciências sociais se têm defrontado com algumas questões chaves:

Essa amálgama historicamente sem precedentes de nossas práticas e formas institucionais (a ciência, a tecnologia, a produção industrial, a urbanização); de novas formas de vida (o individualismo, a secularização, a racionalidade instrumental); e de novas formas de mal-estar (a alienação, a perda de sentido, a antecipação de uma dissolução social eminente) (tradução própria).⁴⁴⁶

Taylor define assim o imaginário social:

Por imaginário social entendo algo muito mais amplo e profundo que as construções intelectuais que podem elaborar as pessoas quando refletem sobre a realidade social de um modo distanciado. Penso muito mais no modo como imaginam sua existência social, o tipo de relações que mantém umas com as outras, o tipo de coisas que ocorrem entre elas, as expectativas que habitualmente se colocam e as imagens e idéias normativas mais profundas que subjazem a estas expectativas.⁴⁴⁷

⁴⁴⁵ TAYLOR, 2000, p. 161.

⁴⁴⁶ *That historically unprecedented amalgam of new practices and institutional forms (science, technology, industrial production, urbanization), of new ways of living (individualism, secularization, instrumental rationality); and of new forms of malaise (alienation, meaninglessness, a sense of impending social dissolution).* (TAYLOR, 2004, p. 01)

⁴⁴⁷ *By social imaginary, I mean something much broader and deeper than the intellectual schemes people may entertain when they think about social reality in a disengaged mode. I am thinking, rather, of the ways people imagine their social existence, how they fit together with others, how things go on between them and their fellows, the expectations that are normally met, and the deeper normative notions and images that underlie these expectations.* (TAYLOR, 2004, p. 23).

Para Taylor, o imaginário social corresponde ao pano de fundo (*background*), ou seja, uma compreensão em grande parte inarticulada da nossa situação que nunca pode ser plenamente explicitada por ser de natureza ilimitada e indefinida. Segundo o autor: “Os humanos funcionaram com um imaginário social muito antes de se ocuparem em teorizar sobre eles mesmos”.⁴⁴⁸ Ou seja:

O pano de fundo que dá sentido a qualquer ato particular é, pois, amplo e profundo. Não inclui tudo o que faz parte do nosso mundo, mas tampouco é possível circunscrever os traços relevantes que lhe dão sentido; por esse motivo dizemos que nossos atos adquirem sentido no conjunto do nosso mundo, ou seja, de nossa concepção do lugar que ocupamos no tempo e no espaço, na história e entre as demais pessoas (tradução própria).⁴⁴⁹

Conforme Taylor, teorias como a que constitui a ordem moral moderna se vão infiltrando no imaginário social e se transformam nele mesmo. Muitas vezes as pessoas assumem novas práticas por alguma imposição, improvisação ou adoção. As práticas podem também modificar a teoria. Aos poucos, essas práticas adquirem sentido e começam a definir os contornos do seu mundo, tornando-se tão naturais que nem mais são discutidas.⁴⁵⁰

Mas Taylor não está querendo defender o “idealismo”, assim como não concordaria com uma explicação “materialista”. Ele vê na história da humanidade “[...] práticas materiais desenvolvidas pelos seres humanos no espaço e no tempo, muitas vezes mantidas coercitivamente, e ao mesmo tempo modos de compreender e auto-imagens”.⁴⁵¹ Ambos são aspectos inseparáveis.

Taylor, como grande estudioso da modernidade, destaca nela três formas de auto compreensão que representam uma transformação no imaginário social: a economia, a esfera pública e a democracia. A “mão invisível” descrita por Adam Smith vai destacar, segundo Taylor, que a busca da propriedade individual redundava em bem estar geral e cada vez mais acentua-se a perspectiva do desenvolvimento material em detrimento de qualquer perspectiva teleológica. “Uma sociedade

⁴⁴⁸ *Humans operated with a social imaginary well before they ever got into the business of theorizing about themselves.* (TAYLOR, 2004, p. 26).

⁴⁴⁹ *The background that makes sense of any given act is thus wide and deep. It doesn't include everything in our world, but the relevant sense-giving features can't be circumscribed; because of this, we can say that sense giving draws on our whole world, that is, our sense of our whole predicament in time and space, among others and in history.* (TAYLOR, 2004, p. 28).

⁴⁵⁰ TAYLOR, 2004, p. 28-30.

⁴⁵¹ *[...] material practices carried out by human beings in space and time, and very often coercively maintained, and at the same time, self-conceptions, modes of understanding.* (TAYLOR, 2004, p. 31).

verdadeiramente ordenada requer que cada qual leve a sério suas ocupações econômicas e prescreva uma disciplina para cada uma delas”.⁴⁵² Quanto à esfera pública, Taylor afirma:

A esfera pública é vista como um espaço comum onde os membros da sociedade se relacionam através de diversos meios: impressos, eletrônicos, e também encontros cara a cara; discutir questões de interesse comum; e, portanto, poder formar uma opinião comum sobre elas. Digo “um espaço comum” porque mesmo que os meios sejam múltiplos, assim como os intercâmbios que se tem através deles, se considera que todos estão inter-relacionados. [...] Por isso habitualmente falamos da esfera pública no singular (tradução própria).⁴⁵³

Na verdade, segundo Taylor, a esfera pública representa uma mutação no imaginário social essencial para o desenvolvimento da sociedade moderna. Ela surge no século XVIII e é um espaço metatópico. Trata-se de um espaço de discussão onde todos potencialmente participam e, por isso, os governos têm obrigação de escutar. E como tem um status extra-político aproxima-se idealmente da racionalidade. No dizer de Taylor: “Então, o que a esfera pública faz é permitir a formação de uma opinião comum na sociedade, sem a mediação da esfera política, através de um debate racional externo ao poder”.⁴⁵⁴ E, segundo Taylor, outra característica essencial da esfera pública é sua secularidade radical:

[...] a esfera pública é uma associação constituída exclusivamente pela ação que levamos a cabo coletivamente dentro dela: a formação de uma opinião comum, na medida do possível, através do intercâmbio de idéias. [...] Esta ação coletiva não depende de nenhum marco prévio estabelecido desde alguma dimensão transcendente à ação, seja Deus, ou uma Grande Cadeia ou uma lei que nos seja imposta desde tempos imemoriáveis. Nisso consiste sua radical secularidade. E isso nos leva à essência do que é novo e sem precedentes (tradução própria).⁴⁵⁵

⁴⁵² *A truly ordered society requires that one take these economic occupations seriously and prescribe a discipline for them.* (TAYLOR, 2004, p. 73).

⁴⁵³ *The public sphere is 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. I say “a common space” because although the media are multiple, as are the exchanges that take place in them, they are deemed to be in principle intercommunicating. [...] That’s why we usually speak of the public sphere in the singular.* (TAYLOR, 2004, p. 83).

⁴⁵⁴ *So what the public sphere does is enable the society to come to a common mind, without the mediation of the political sphere, in a discourse of reason outside power.* (TAYLOR, 2004, p. 91).

⁴⁵⁵ *[...] the public sphere is an association that is constituted by nothing outside of the common action we carry out in it: coming to a common mind, where possible, through the exchange of ideas. [...] This common action is not made possible by a framework that needs to be established in some action-transcendent dimension, either by an act of God or in a Great Chain or by law that comes down to us since time out of mind. This is what makes it radically secular. And this gets us to heart of what is new and unprecedented in it.* (TAYLOR, 2004, p. 94).

Portanto, para Taylor, a esfera pública do século XVIII é uma instância inteiramente nova enquanto espaço comum metatópico e enquanto ação coletiva sem qualquer constituição transcendental, mas fundada em suas próprias ações coletivas. “Um espaço extra-político, secular, metatópico: isto é o que era e é a esfera pública”.⁴⁵⁶

O que Taylor não deixa de lembrar é que, além da esfera pública, a economia de mercado e o que se denomina “povo”, constituem também espaços extra-políticos e seculares. Esses novos espaços privados se caracterizam pela independência em relação ao Estado e à Igreja. Com isso e também em decorrência da Reforma protestante, temos uma intensa valorização da vida cotidiana e a ascensão da ética burguesa da produtividade pacífica e racional.⁴⁵⁷

Segundo Taylor, o termo “público” se articula em dois eixos: o primeiro o vincula àquilo que afeta o conjunto da comunidade ou à gestão desses assuntos; o segundo liga o termo à questão de acesso ou de visibilidade. A esfera econômica não será pública e a vida familiar se retira para a esfera íntima. Contudo, diz Taylor:

Uma nova definição da identidade humana, por mais privada que seja, só pode alcançar aceitação geral na medida em que seja definida e afirmada num espaço público. E este intercâmbio crítico foi o que veio a constituir a esfera pública. Poderíamos dizer que se converteu num eixo da esfera pública, tanto ou mais importante que o eixo principal do intercâmbio público (no primeiro sentido) sobre assuntos de interesse político.⁴⁵⁸

Para Taylor, além da economia de mercado e da esfera pública, está a soberania popular como a grande mudança no imaginário social moderno. Esta perspectiva se afirma na Revolução Americana, ou seja:

Esta antiga idéia emerge da Revolução Americana convertida em uma fundação plenamente assentada na soberania popular, em virtude da qual a Constituição dos Estados Unidos coloca na boca de “Nós, o povo”. Essa declaração vem precedida na Declaração de Independência pela referência a uma lei natural idealizada, com a invocação de certas “verdades sustentadas como auto-evidentes”. A transição foi facilitada pelo fato de que a lei tradicional, segundo era então entendida, concedia um lugar importante às assembléias eleitas e a seu consentimento aos impostos.

⁴⁵⁶ *An extrapolitical, secular, metatopical space: this is what the public sphere was an is* (TAYLOR, 2004, p. 99).

⁴⁵⁷ TAYLOR, 2004, p. 100-103.

⁴⁵⁸ *A new definition of human identity, however private, can be become generally accepted only through being defined and affirmed in public space. And this critical exchange itself came to constitute a public sphere. We might say it came to constitute an axis of the public sphere, along with, even slightly ahead of, the principal axis of exchange around matters of public (in the first sense) policy.* (TAYLOR, 2004, p. 105-106).

Tudo o que faltava era mudar seu equilíbrio interno até converter as eleições na única fonte legítima de poder (tradução própria).⁴⁵⁹

Por isso, o imaginário social moderno é, para Taylor, ativo e contemplativo, amplia a ação coletiva e a análise objetiva, e se caracteriza pela esfera pública, a economia, o povo soberano e também pelo espaço da moda, ou seja: “A cada um de nós importa que haja outros diante de nós quando agimos, como testemunhas do que fazemos e, portanto, como co-responsáveis do significado de nossas ações”.⁴⁶⁰ Cada indivíduo ou pequeno grupo age de forma autônoma, mas buscando uma atmosfera compartilhada. Isto culmina na extensão mundial dos direitos humanos “[...] concebidos como prévios e resistentes às estruturas políticas e expressos em cartas de direitos, pelos quais a legislação ordinária pode ser colocada de lado quando violar essas normas fundamentais”.⁴⁶¹ Isso leva a uma nova concepção da história e das formas de narrá-la. Para Taylor,

A categoria mais afim à noção de tempo secular é a de crescimento ou de amadurecimento, tomada do reino orgânico; amadurecimento de um potencial previamente existente na natureza. Desse modo a história pode ser concebida, por exemplo, como o lento desenvolvimento de uma faculdade humana, a razão, na luta contra o erro e a superstição. A fundação tem lugar quando os seres humanos alcançam um certo grau de racionalidade (tradução própria).⁴⁶²

Esse novo relato histórico, segundo Taylor, também se organiza em torno do descobrir a ordem moral correta ou as relações de benefício mútuo. Daí a importância do mito ou do relato do progresso, da idéia de revolução como tarefa permanente e do nacionalismo como desenvolvimento de um potencial prévio. O imaginário social moderno marca o fim de uma era onde ou alguma outra realidade superior era uma necessidade ôntica e as pessoas conseguiam conceber qualquer

⁴⁵⁹ *This older idea emerges from the American Revolution transformed into a full-fledged foundation in popular sovereignty, whereby the U. S. Constitution is put in the mouth of “We, the people”. This was preceded by an appeal to the idealized order of natural law, in the invocation of “truths held self-evident” in the Declaration of Independence. The transition was made easier because what was understood as the traditional law gave an important place to elected assemblies and their consent to taxation. All that was need to shift the balance in these so as to make elections the only source of legitimate power.* (TAYLOR, 2004, p. 110).

⁴⁶⁰ *It matters to each of us as we act that others are there, as witnesses of what we are doing and thus as codeterminers of the meaning of our action.* (TAYLOR, 2004, p. 168).

⁴⁶¹ *[...] as prior to and untouchable by political structures becomes widespread [...] and in which this consciousness is given expression in the entrenchment of charters of rights, by which ordinary legislation can be set aside when it violates these fundamental norms.* (TAYLOR, 2004, p. 173).

⁴⁶² *The category that is at home in secular time is rather that of growth, maturation, drawn from the organic realm. A potential within nature matures. So history can be understood, for instance, as the slow growth of a human capacity, reason, fighting against error and superstition. The founding comes when people arrive at a certain stage of rational understanding.* (TAYLOR, 2004, p. 175-176).

agência metatópica se o fundamento em um tempo superior (Deus, a Grande Cadeia do Ser). Agora a fundação é concebida como um ato coletivo num tempo secular, um ato como tantos outros, mas com uma autoridade especial nos nossos relatos nacionais e nos sistemas legais. Por isso a modernidade é secular, não pela ausência da religião, mas pelo fato de que toda ação social acontece num tempo profano.⁴⁶³

Fundamentalmente, Taylor quer superar a idéia unificada de modernidade situada em torno dos Estados burocráticos, da economia de mercado e da ciência e tecnologia para falar de “múltiplas modernidades” e com isso conclui:

[...] finalmente superamos a visão da modernidade como um processo simples do qual a Europa é o paradigma, para conceber o mundo europeu como o primeiro, sem dúvida, e como o objeto de certa imitação criativa, naturalmente, porém como um modelo entre outros, uma província dentro do mundo multiforme que esperamos (um pouco contra toda esperança) vai emergir de forma ordenada e pacífica. Somente então poderá começar a tarefa realmente positiva, a de construir pontes de compreensão entre uns e outros. No meu caso, este processo começou em casa, com a descrição do imaginário social próprio da modernidade ocidental. Porém espero que sirva também como modesta contribuição para o projeto mais amplo (tradução própria).⁴⁶⁴

Em seu artigo *A política liberal e a esfera pública*, Taylor destaca que podemos delinear a sociedade liberal a partir de algumas características: o governo representativo, o regime de direito, o regime de direitos arraigados, a garantia de certas liberdades. Mas é preferível pensar a sociedade liberal como aquela que tenta realizar, no maior grau possível, certos bens ou princípios de direito. Poder-se-ia pensar nela como uma sociedade que tenta maximizar os bens da liberdade e do autogoverno coletivo em conformidade com direitos fundados na igualdade.⁴⁶⁵

Nosso autor destaca que “a liberdade na tradição liberal ocidental se tem baseado em parte no desenvolvimento de formas sociais em que a sociedade como um todo pode funcionar fora do âmbito do Estado”.⁴⁶⁶ Por isso se tem descrito a

⁴⁶³ TAYLOR, 2004, p. 186-194.

⁴⁶⁴ [...] we finally get over seeing modernity as a single process of which Europe is the paradigm, and that we understand the European model as the first, certainly, as the object of some creative imitation, naturally, but as, at the end of the day, one model among many, a province of the multiform world we hope (a little against hope) will emerge in order and peace. Then the real positive work, of building mutual understanding, can begin. For me, this process has begun at home, in describing the social imaginary of the modern West. But I hope that in a modest way it contributes to the larger project. (TAYLOR, 2004, p. 196).

⁴⁶⁵ TAYLOR, 2000, p. 276.

⁴⁶⁶ TAYLOR, 2000, p. 276.

“sociedade civil”, “tomando-se o termo em seu sentido pós-hegeliano, como designação de algo distinto do Estado”.⁴⁶⁷ A sociedade civil compreende as associações livres que não contam com o patrocínio oficial e que se dedicam a fins não políticos. Nisto se destacam: a esfera pública e a economia de mercado.

Segundo Taylor, a esfera pública desempenha um papel crucial na autojustificação da sociedade como sociedade livre, autogovernada, isto é, uma sociedade em que

(a) as pessoas formam livremente suas opiniões, tanto individualmente como em termos de uma idéia comum, e (b) essas idéias comuns importam – elas de alguma maneira agem sobre o governo ou o controlam.⁴⁶⁸

O autor busca o auxílio de Jürgen Habermas em seu livro *Structural transformation* para tratar da emergência no século XVIII de um novo conceito de opinião pública, diferenciando da opinião da humanidade:

‘A opinião da humanidade’ é vista como (1) irrefletida, (2) não mediada pela discussão e pela crítica, e (3) passivamente inculcada em cada geração sucessiva. Pretende-se que a opinião pública, em contraste, (1) seja produto de reflexão, (2) surja da discussão, e (3) reflita um consenso ativamente produzido.⁴⁶⁹

Para Taylor, a esfera pública é uma espécie de espaço comum.

Podemos falar de ‘espaço comum’ quando as pessoas se reúnem num ato concentrado para algum propósito, seja ele o ritual, a fruição de um jogo, a conversação, a celebração de um evento importante. Seu foco é comum, em vez de meramente convergente, por ser parte daquilo que é comumente compreendido, que as pessoas estão presentes com vistas ao objeto comum, ou propósito comum, juntas, em vez de cada pessoa simplesmente estar, a partir de si mesma, preocupada com a mesma coisa. Nesse sentido, a opinião da humanidade oferece uma unidade meramente convergente, enquanto a opinião pública é gerada supostamente a partir de uma série de ações comuns.⁴⁷⁰

Nosso autor afirma que a esfera pública que emerge no século XVIII “é um espaço comum metatópico”.⁴⁷¹ Ela é o lócus de uma discussão que envolve potencialmente todos, de modo que a sociedade possa chegar a uma idéia comum acerca de questões importantes. “Essa idéia comum é uma visão reflexiva, que emerge do debate público, e não apenas uma soma de eventuais concepções que a

⁴⁶⁷ TAYLOR, 2000, p. 276.

⁴⁶⁸ TAYLOR, 2000, p. 277.

⁴⁶⁹ TAYLOR, 2000, p. 278.

⁴⁷⁰ TAYLOR, 2000, p. 280.

⁴⁷¹ TAYLOR, 2000, p. 281.

população viesse a ter. Logo, ela tem um status normativo: o governo deve escutá-la.”⁴⁷² E não só o governo é sábio ao seguir a opinião do povo, como está moralmente obrigado a fazê-lo. “A esfera pública é, pois, um lócus onde são elaboradas as concepções racionais que devem guiar o governo. Isso passa a ser visto como característica essencial de uma sociedade livre.”⁴⁷³ Na polis grega o debate sobre as questões públicas acontecia em inúmeros ambientes: entre amigos num simpósio, entre os que se reuniam na *ágora* e depois na *ekklesia*, em que a questão era finalmente decidida. “As discussões ‘extra-oficiais’ não são isoladas, não recebem um estatuto próprio, não são vistas como constituindo uma espécie de espaço metatópico”.⁴⁷⁴

Mas, Taylor quer mostrar que é isso que acontece com a esfera pública moderna. “Ela é um espaço de discussão autoconscientemente visto como estando fora do poder”.⁴⁷⁵ Vem com a esfera pública moderna a idéia de que o poder político tem de ser supervisionado e controlado por alguma coisa fora dele. Uma segunda faceta da novidade da esfera pública é sua secularidade radical. É radical por contrastar não só com um fundamento divino para a sociedade, mas também com toda idéia de sociedade como constituída em algo que transcenda a ação comum contemporânea. Ou seja:

A esfera pública é uma associação constituída por nenhuma coisa fora da ação comum que realizamos nela: chegar a uma idéia comum, quando possível, por meio da troca de idéias. Sua existência como associação é precisamente nosso agir juntos dessa maneira. A ação comum não é possibilitada por um arcabouço que precise ser estabelecido em alguma dimensão que transcenda a ação: um ato de Deus, uma grande cadeia do ser ou uma lei vinda até nós das camadas remotas do tempo. É isso que torna a esfera pública radicalmente secular.⁴⁷⁶

Taylor lembra que antes do período moderno as pessoas só se podiam ver constituídas por algo transcendente à ação, seja Deus, uma cadeia do ser ou alguma lei tradicional. “A esfera pública do século XVIII representa um novo tipo de instância: um espaço comum e um agir comum metatópicos sem uma constituição

⁴⁷² TAYLOR, 2000, p. 281.

⁴⁷³ TAYLOR, 2000, p. 282.

⁴⁷⁴ TAYLOR, 2000, p. 282.

⁴⁷⁵ TAYLOR, 2000, p. 285.

⁴⁷⁶ TAYLOR, 2000, p. 285.

transcendente à ação, um agir fundado puramente em suas próprias ações comuns”.⁴⁷⁷ Resumindo:

A esfera pública foi um novo espaço metatópico em que membros da sociedade podiam trocar idéias e chegar a uma idéia comum. Como tal, ela se constitui como agente metatópico, mas um agente que se compreende existir fora da constituição política da sociedade e completamente no tempo profano.⁴⁷⁸

O que Taylor propõe não é nem uma condenação geral da cultura da autenticidade, nem a afirmação de que tudo está bem como está. Ele sugere que se leve a termo um trabalho de recuperação; que se identifique e articule o ideal superior que existe entre as práticas mais ou menos degradadas, para poder criticar essas práticas a partir do ponto de vista de seu próprio ideal motivador. Em outras palavras, ao invés de descartar por completo esta cultura, ou de respaldá-la como tal, deve-se tentar elevar sua prática tornando-a mais correta e trazendo à luz sua ética constitutiva.⁴⁷⁹

O que se deveria fazer é lutar pelo significado da autenticidade, persuadir as pessoas de que a auto-realização, antes de excluir relações incondicionais e exigências morais mais além do eu, de alguma forma as requer. A luta não deveria dar-se a favor ou contra a autenticidade, mas em torno dela, definido seu adequado significado.

Tudo isso pressupõe três coisas, já elencadas anteriormente: (1) que a autenticidade é verdadeiramente um ideal digno de adesão; (2) que se pode estabelecer o que lhe diz respeito; (3) que este tipo de argumentação pode provocar mudanças na forma de ser das pessoas.⁴⁸⁰

No concernente ao mérito deste ideal, a cultura ocidental identificou, no curso dos últimos séculos, uma das mais importantes potencialidades da vida humana. A autenticidade indica uma das formas de vida mais auto-responsáveis. Ela permite viver *potencialmente* uma vida mais plena e diferenciada, ao adequar-se mais plenamente à realidade.

⁴⁷⁷ TAYLOR, 2000, p. 287.

⁴⁷⁸ TAYLOR, 2000, p. 289.

⁴⁷⁹ TAYLOR, 1994, p. 103.

⁴⁸⁰ TAYLOR, 1994, p. 104.

Na visão tayloriana, nunca mais se poderá voltar a uma época anterior na qual as formas egocêntricas não tentavam nem incitavam as pessoas. Como todas as formas de individualismo e de liberdade, a autenticidade, para Taylor, inaugura uma época de responsabilização. As pessoas se tornam mais auto-responsáveis. Esta é a natureza desse tipo de liberdade a partir da qual as pessoas podem degradar-se ou elevar-se. Se não se pode nunca garantir definitivamente o melhor, então nem o declive nem a trivialidade são inevitáveis. A natureza de uma sociedade livre se funda no fato de ser sempre cenário de uma luta entre formas superiores e inferiores de liberdade. Nenhum dos lados pode acabar com o outro, eles podem, porém, deslocar suas linhas. Por meio da ação social, da mudança política e da captação de corações e mentes, podem ganhar terreno formas melhores de sociedade, ao menos durante algum tempo.⁴⁸¹

Taylor propõe uma perspectiva que rompe definitivamente com o pessimismo cultural que se tem desenvolvido em décadas recentes. Taylor também não propõe um otimismo cultural que acredita na ascensão de uma cultura espontânea, amável, bondosa e ecologicamente responsável. Taylor busca uma posição distinta das duas, não num terreno intermediário, mas num terreno completamente diferente. Sugere que não se busque a *tendência*, qualquer que seja, mas que se rompa com a tentação de discernir tendências irreversíveis e se considere que se trava uma luta cujo resultado está continuamente por ser decidido.⁴⁸²

Na polarização entre opositores e defensores, o que se perde é precisamente a rica compreensão deste ideal. Em certo sentido ambas conspiram para identificá-lo com suas mais baixas e egocêntricas expressões. Contra essa conspiração é necessário realizar a tarefa de recuperação.

A cultura moderna presenciou um movimento polimorfo que poderia chamar-se de *subjetivação*: as coisas se centram cada vez mais no sujeito. Aquelas coisas que em outros tempos eram resolvidas graças a alguma realidade externa - as leis tradicionais, a natureza - agora são encaradas como fruto da escolha. A

⁴⁸¹ TAYLOR, 1994, p. 105.

⁴⁸² TAYLOR, 1994, p. 106-110.

liberdade e a autonomia se centram na pessoa, e o ideal de autenticidade exige que se descubra e articule sua própria identidade.⁴⁸³

É preciso distinguir, nesta evolução, por um lado, a *maneira*, e por outro lado, a *matéria* ou o *conteúdo*. A autenticidade faz referência a si mesma. Porém isso não significa que no plano do conteúdo também a referência deva ser a si mesma, que as metas tenham que expressar ou realizar desejos e aspirações, por contraposição a algo que está além de si mesmo. A auto-referencialidade da maneira é inevitável em nossa cultura. Contudo, confundir maneira e matéria supõe criar a ilusão de que a auto-referencialidade da matéria seja igualmente inevitável. Tal confusão outorga legitimidade aos piores tipos de subjetivismo.⁴⁸⁴

Assim, até o final do século XVIII existia suficiente homogeneidade intelectual para que as pessoas pudessem partilhar certos pressupostos. Em grau variável o homem aceitava a interpretação cristã da história, o caráter sacramental da natureza, a Grande Cadeia do Ser, a analogia dos diversos planos de criação, a concepção de homem como microcosmos. Estas eram as sintaxes cósmicas de domínio público; e o poeta podia permitir-se pensar em sua arte como em algo que imitava a natureza, já que esses padrões continham o que ele entendia por natureza. No século XIX estas imagens do mundo desapareceram da consciência. A mudança de uma concepção mimética para uma concepção criativa da filosofia não constitui simplesmente um fenômeno filosófico crítico. Agora se requer do poeta um ato de formulação adicional. Em si mesmo o poema moderno deve formular sua própria sintaxe cósmica e configurar a realidade poética autônoma que a sintaxe cósmica permita. A natureza, que era outrora anterior ao poema e estava aberta à imitação, partilha agora com o poema uma origem comum na criatividade do poeta, segundo Taylor.⁴⁸⁵

Levando em consideração a discussão anterior, nosso autor percebe uma importante subjetivação na arte pós-romântica. Mas, trata-se de uma subjetivação da maneira. Diz respeito ao modo como o poeta tem acesso a qualquer coisa que não seja evidente. Disso não se deduz que também haja uma subjetivação da matéria,

⁴⁸³ TAYLOR, 1994, p. 111.

⁴⁸⁴ TAYLOR, 1994, p. 112.

⁴⁸⁵ TAYLOR, 1994, p. 114.

ou seja, que a poesia pós-romântica deva ser exclusivamente uma expressão do eu. E o esforço dos melhores poetas modernos consistiu precisamente em articular algo que está além do eu. É fácil cairmos na confusão entre matéria e forma. Facilmente deslizamos para o subjetivismo e sua mescla de autenticidade com liberdade auto-determinada. Em termos taylorianos, algumas das questões importantes do tempo atual, referentes ao amor e a seu lugar na ordem natural, precisam ser explicadas com uma linguagem de ressonância pessoal.⁴⁸⁶

Na perspectiva tayloriana, este entrecruzamento de posições leva a contradições perturbadoras. Os conservadores direitistas ao estilo norte-americano falam como defensores de comunidades tradicionais quando atacam o aborto livre e a pornografia; contudo, em suas políticas econômicas, defendem uma perspectiva capitalista que contribui mais do que qualquer outra coisa para dissolver as comunidades históricas e para fomentar o atomismo. De outro lado, encontram-se partidários de uma postura reverente para com a natureza que se manifestam a favor da liberdade de abortar, sobre o argumento de que o corpo da mulher é de sua exclusiva propriedade.⁴⁸⁷

Taylor defende que não se pode abolir o mercado, porém, tampouco se pode organizar a sociedade exclusivamente mediante mercados. Restringi-los pode resultar custoso; não restringi-los em absoluto poderia resultar fatal. Governar uma sociedade contemporânea significa recriar continuamente um equilíbrio entre requisitos que tendem a deteriorar-se mutuamente, encontrando constantemente novas soluções criativas na medida em que os velhos equilíbrios ficam anulados. Não se pode encontrar nunca uma solução definitiva. Trata-se de uma luta cultural que nunca se resolve entre distintos ideais-chaves da modernidade: a eficiência do mercado pode ver-se diminuída por disposições coletivas próprias do Estado de Bem-estar; um eficaz planejamento estatal pode pôr em perigo os direitos individuais; as operações conjuntas de Estado e mercado podem pôr em perigo o controle democrático.⁴⁸⁸

⁴⁸⁶ TAYLOR, 1994, p. 115-120.

⁴⁸⁷ TAYLOR, 1994, p. 122-123.

⁴⁸⁸ TAYLOR, 1994, p. 135-137.

Para o filósofo canadense, nas sociedades democráticas modernas o perigo não está no despotismo, mas na fragmentação, ou seja, num povo cada vez mais incapaz de se propor objetivos comuns e levá-los a cabo. A fragmentação aparece quando as pessoas começam a considerar-se de forma cada vez mais atomista, cada vez menos ligadas a seus concidadãos em projetos e lealdades comuns. Podem até sentir-se vinculados a projetos comuns com outras pessoas, mas são agrupamentos parciais e não do conjunto da sociedade: uma comunidade local, uma minoria étnica, os fiéis a uma ou outra religião ou ideologia, ou algum interesse especial. Um objetivo comum que segue sendo intensamente compartilhado, mesmo quando se atrofiam os demais, é o de que a sociedade se organize em defesa dos seus direitos.⁴⁸⁹

Mesmo numa sociedade democrática, seus membros encontram cada vez mais dificuldade em identificar-se com a sociedade política e com a comunidade. Esta falta de identificação pode ser reflexo de uma visão atomista, de acordo com a qual as pessoas acabam considerando sua sociedade em termos puramente instrumentais. Isso, porém, também ajuda a arraigar o atomismo, porque a ausência de uma eficaz ação comum faz as pessoas se voltarem sobre si mesmas. Esta é a razão por que uma das filosofias sociais mais difundidas hoje é o liberalismo procedimental da neutralidade.

Segundo Taylor, perder a capacidade de construir maiorias politicamente efetivas é como perder os remos no meio do rio. Não se pode evitar deixar-se arrastar pela corrente, o que vem a significar ver-se arrastado cada vez mais por uma cultura enquadrada no atomismo e no instrumentalismo. Uma política de resistência significa uma política de formação democrática de vontades. Contrariamente aos adversários da civilização tecnológica que se sentem atraídos por uma posição elitista, uma intenção séria de comprometer-se na luta cultural de nossos tempos requer a promoção de uma política destinada a potencializar o poder democrático.⁴⁹⁰

Mas, afinal, como se luta contra a fragmentação? Taylor lembra que não é fácil e não existem receitas universais. Depende em grande parte de cada situação

⁴⁸⁹ TAYLOR, 1994, p. 138.

⁴⁹⁰ TAYLOR, 1994, p. 139.

particular. A fragmentação poderá aumentar aos extremos e chegará a um ponto em que as pessoas já não se identificam com sua comunidade política e onde o seu sentido de pertença se desloca para outro lugar ou se atrofia por completo. Uma identidade política desfalecente dificulta a mobilização eficaz. Existe neste caso um círculo vicioso potencial; pode-se, porém, transformá-lo num círculo virtuoso. A ação em comum exitosa proporciona uma sensação de poder recobrado e fortalece também a identificação com a comunidade.⁴⁹¹

Na visão tayloriana, o que a situação atual parece pedir é uma luta complexa, em múltiplos planos: intelectual, espiritual e político, no qual os debates da esfera pública se entrelacem com os que se produzem em toda uma série de lugares institucionais, como hospitais e escolas. Em tais instituições as disputas se nutrem de diversas tentativas de definir em termos teóricos o lugar da tecnologia e das exigências de autenticidade e da configuração da vida humana e de sua relação com o cosmos. Para isso se deverá levar em consideração não só o que de grande existe na cultura da modernidade, como também o que ela tem de superficial e perigoso. Somente uma visão que abarque tanto a grandiosidade quanto a miséria poderá proporcionar a concepção de que se necessita para posteriormente se elevar à altura de seu maior desafio.⁴⁹²

Em seu artigo *O mal-estar contemporâneo na perspectiva de Charles Taylor*, Oliveira começa definindo individualismo a partir de Tocqueville: buscar em si mesmo o fundamento das crenças e a referência para os sentimentos. Individualismo seria um sentimento refletido que levaria ao abandono da vida pública. Já o egoísmo seria um vício de amor exagerado a si mesmo. Segundo a autora a obra de Charles Taylor é uma recuperação do legado republicano de uma concepção sociológica do sujeito e de um bem comum como referência da política.⁴⁹³

Para Oliveira, o destaque da “vida material” cria uma mística especial, fruto da secularização e que gera subjetivação e instrumentalização do mundo. Ou seja:

⁴⁹¹ TAYLOR, 1994, p. 139-143.

⁴⁹² TAYLOR, 1994, p. 144-146.

⁴⁹³ OLIVEIRA, Isabel de Assis Ribeiro de. O mal-estar contemporâneo na perspectiva de Charles Taylor. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 21, n. 60, 2006. p. 135-184.

O domínio psíquico passa, portanto, a prevalecer sobre o domínio social, redundando em impacto perverso sobre a dinâmica política, pois são as estruturas ilegítimas de poder que se fortalecem com a suposição de que é de nossa intimidade que devemos nos ocupar.⁴⁹⁴

Taylor afirma que o autocentrimento gera um sujeito com caráter utilitário, onde nenhuma demanda fora do seu *self* tem reconhecimento. Um indivíduo que para escolher deve ir até o fundo de si mesmo, encontrar o que é original e buscar sua expressão vital. Esse narcisismo, defende Taylor, enfraquece o social e a iniciativa democrática, gerando um sujeito desinteressado de sua posição no espaço público e com pouca atuação política. Com a disseminação da linguagem dos direitos se vê uma possibilidade de saída, contudo temos uma fragmentação dos interesses.⁴⁹⁵

A isso, observa Oliveira, Taylor acrescenta o reconhecimento da vivência de uma “ética da autenticidade”, que permeia a maneira como nos concebemos e exercemos nossa liberdade na constituição de nosso modo de viver. A concepção de autenticidade de Taylor difere da de Sennett, “para quem a autenticidade não é outra coisa senão o nome contemporâneo do *ethos* puritano destituído de qualquer referência transcendental e, portanto, com efeito puramente corrosivo sobre a tessitura social.”⁴⁹⁶ Também difere da concepção de Simmel, para quem “a autenticidade corresponde a uma busca de singularidade capaz de tornar cada indivíduo insubstituível na trama social. Essa busca realiza-se por um movimento interno, em que o sujeito visa a seu auto-aprimoramento, dispensando mediações externas significativas.”⁴⁹⁷ Contudo, Taylor, baseando-se em Trilling, percebe que a tensão ou mal-estar deriva precisamente do conflito que a busca da autenticidade produz sobre a representação narcísica do “eu”. Para Taylor, a busca da auto-realização é genuína, no sentido de a pessoa acreditar que deve construir a seu modo sua vida, sob pena de desperdiçá-la. Nas palavras de Oliveira:

Apontando para a desconsideração da relevância do diálogo na produção da identidade, Taylor contra-argumenta que, se a busca da autenticidade envolve criatividade, originalidade e, provavelmente, oposição a regras sociais, ela não se esgota neste movimento. A autenticidade requer, também, abertura para um horizonte de significados, socialmente posto, pelo qual tal ou qual gesto ganha a relevância que tem; e o reconhecimento

⁴⁹⁴ OLIVEIRA, 2006, p. 136.

⁴⁹⁵ OLIVEIRA, 2006, p. 136.

⁴⁹⁶ OLIVEIRA, 2006, p. 137.

⁴⁹⁷ OLIVEIRA, 2006, p. 137.

da interlocução em que, mesmo na reflexão mais solitária, um ou muitos outros nos interpelam.⁴⁹⁸

Segundo Oliveira, a maneira alternativa pela qual Taylor concebe a autenticidade apontaria para uma forma de vida mais auto-responsável. Por isso Taylor faz uma crítica ao *self* desengajado ou “pontual” e se dedica ao conceito de bem social ou bem comum.

No dizer de Oliveira, Taylor critica o *self* definido pela abstração de tudo, exceto da autoconsciência, pois acaba por instrumentalizar desejos, inclinações, tendências, hábitos de pensamento e sentimentos. Uma ênfase na liberdade que reforça um modelo de sociedade. É o ato de escolher que está sendo valorizado, algo que torna todas as opções igualmente válidas, porque livremente feitas.⁴⁹⁹

Se a autenticidade tayloriana é social e política, educar para a autenticidade é resgatar a importância da articulação social e da ação política. Esta época desacredita do político e as instituições e os governos carecem de credibilidade e de efetiva legitimidade. Isso não é fruto somente da corrupção ou do fracasso das instituições; mais que isso, trata-se do império da ideologia liberal que situa o sujeito unicamente no plano da individualidade e na defesa dos próprios direitos. O grande desafio é o de se devolver ao sujeito a capacidade de construir e reconstruir o político e o social e para isso a perspectiva tayloriana da autenticidade tem muito a contribuir. Com ela se pode reafirmar a importância dos bens sociais, do imaginário social, da nova ordem moral moderna, do reconhecimento, do multiculturalismo, da igualdade universal e da acolhida das diferenças.

A educação, sem se deixar instrumentalizar pela política partidária, deverá, para ser autêntica, fomentar nas crianças, nos jovens e nos adultos, a capacidade de se posicionar sobre as questões que dizem respeito a todos: saúde, economia, desenvolvimento, justiça social, violência, exercício do poder... Trata-se de um processo permanente de implicação com as questões públicas.

⁴⁹⁸ OLIVEIRA, 2006, p. 137.

⁴⁹⁹ OLIVEIRA, 2006, p. 138.

5 AUTENTICIDADE E TRANSCENDÊNCIA

Nos capítulos anteriores, quando se abordava a perspectiva tayloriana da autenticidade relacionando-a com ontologia, epistemologia, linguagem e política, já ficou implícita a temática deste capítulo, a transcendência.

Necessariamente, o ser humano, para ser autêntico, estará em constante referência a horizontes de sentido que transcendem o indivíduo. Isso, quase que na contramão de uma época que tende a ensimesmar o sujeito. Mas, também em coerência com esta época, Taylor vai situar a questão, agora com a tônica do *homo religiosus* (homem religioso), reconfigurando-a a partir da experiência pessoal e numa abertura ao pluralismo.

Mas, em meio a isso tudo, qual o papel da educação? O que cabe aos pais, professores e aos adultos em geral, quando se tem em mente a formação de crianças e adolescentes? E a religiosidade ou a educação da fé tem sentido hoje? Pode-se abordar essa questão, ou se deve ser neutro? E mais, é possível tratar da questão da fé ou da religiosidade sem tomar partido por alguma religião?

5.1 Horizontes de sentido que transcendem o indivíduo

Em termos taylorianos, educar para a autenticidade é situar o ser humano num contexto de vida que o transcende. Isso não é tão simples assim: trata-se de uma postura pessoal e institucional que venha a perpassar a vida dos adultos e das organizações familiares, escolares e político-sociais. É a partir dessa postura que se pode pensar em ações coerentes e educativas, que formem crianças e jovens nesta perspectiva.

Taylor afirma estar de acordo com muitas críticas feitas à cultura contemporânea, pois acredita que o relativismo hoje em dia amplamente adotado

constitui um profundo erro e em certos aspectos até se auto-anula. A cultura da auto-realização tem levado muitas pessoas a perder de vista aquelas preocupações que as transcendem. Muitos têm adotado formas de vida trivializadas e auto-indulgentes. Isto pode resultar numa espécie de absurdo, na medida em que aquelas pessoas que se esforçam para ser elas mesmas tendem a se conformar com as idéias dominantes. Além disso, geram-se novas formas de dependência, na medida em que as pessoas inseguras de sua identidade se voltam para toda a sorte de tipos de auto-ajuda e de gurus que se mascaram pelo prestígio da ciência ou por uma espiritualidade exótica.⁵⁰⁰

A partir da questão: Qual o lugar das distinções qualitativas no pensamento e no julgamento moral?, Taylor recorda que o bem e o certo não fazem parte do mundo estudado pela ciência natural. Em Platão os conceitos últimos da ética e os conceitos fundamentais para a explicação nas ciências eram os mesmos: as Idéias. É fácil ver seu papel fundamental na ciência como garantia de seu estatuto ontológico de padrões reais e objetivos do bem. Logo, quando perdem esse papel, o que acontece irrevogavelmente na era moderna, é forte a tentação de concluir que perderam também o direito a um estatuto ontológico objetivo. Logo, o platonismo e o modelo da ciência natural estão objetivamente aliados na criação de um falso quadro da questão dos bens morais. Para Taylor, o que é preciso dizer talvez seja formulado de maneira mais adequada numa pergunta retórica: que melhor medida da realidade dispomos nos assuntos humanos do que os termos que, submetidos à reflexão crítica e depois da correção de erros que pudermos detectar, oferecem o melhor sentido de nossa vida? *Oferecer o melhor sentido* inclui aqui não só proporcionar a orientação melhor e mais realista sobre o bem, mas também permitir que melhor se compreenda e encontre sentido nas ações e sentimentos próprios e dos outros. A linguagem de deliberação está em continuidade com a linguagem de avaliação e esta com a linguagem na qual se explica o que as pessoas fazem e sentem.⁵⁰¹

Então, quais os requisitos do *fazer sentido* da vida? Esses requisitos terão sido cumpridos por alguma linguagem teórica que pretenda explicar o comportamento do ponto de vista do observador, mas não tenha utilidade para o agente na explicação,

⁵⁰⁰ TAYLOR, 1994, p. 50.

⁵⁰¹ TAYLOR, 1997, p. 77-82.

para seu próprio pensamento, sentimento e ação? Parece que não. Para Taylor, *dignidade, coragem* ou *brutalidade* podem ser para alguém termos indispensáveis, visto que não pode prescindir deles na avaliação de cursos de ação possíveis, no julgamento de pessoas ou situações à sua volta ou na determinação de como de fato se sente diante das ações ou modo de ser de outro.

Taylor diz que o relativismo brando possui a presunção geral de que as coisas não têm significações em si mesmas e sim porque as pessoas assim o crêem, como se pudessem determinar o que é significativo por decisão própria ou porque assim o pensam. Isto seria um disparate. As coisas adquirem importância contra um fundo de inteligibilidade. Chama-se a isto de horizonte. Deduz-se que uma das coisas que não se pode, para definir-se significativamente, é suprimir ou negar os horizontes nos quais as coisas adquirem significações para si mesmas. Este é o tipo de passo contraproducente que se dá com frequência na civilização subjetivista. A retórica da *diferença*, da *diversidade*, inclusive do *multiculturalismo*, é central para a cultura contemporânea da autenticidade.⁵⁰²

Muitas vezes, todo esse discurso desliza para uma afirmação da escolha mesma. Toda opção é igualmente valiosa, porque é fruto da livre escolha, e é a escolha que lhe confere valor. O princípio subjetivista que subjaz ao relativismo débil se encontra aqui presente. Este princípio nega explicitamente a existência de um horizonte de significado pelo qual algumas coisas valem a pena e outras menos, e outras não valem em absoluto a pena, muito antes da escolha. Por enquanto, continua Taylor, a lição geral é que a autenticidade não pode defender-se com argumentos que desprezem os horizontes do significado. Mesmo para os que acreditam que a significação da vida provém do ato de escolher - em cujo caso a autenticidade se funda na liberdade autodeterminada -, esta depende da compreensão de que, independentemente da vontade, existe algo nobre, valoroso e, portanto, significativo na vida concreta. Tem-se aqui uma imagem de como são os seres humanos, situados entre a opção dura de auto-criação e formas fáceis de fugir, de deixar-se levar pela corrente, de submeter-se à massa.⁵⁰³

⁵⁰² TAYLOR, 1994, p. 72-73.

⁵⁰³ TAYLOR, 1994, p. 74.

Contudo, afirma Taylor, a menos que certas opções tenham mais significado que outras, a idéia mesma de auto-eleição cai na trivialidade e, portanto, na incoerência. A auto-eleição como ideal tem sentido somente porque certas questões são mais significativas que outras. O agente que busca significado para a vida, tem que existir num horizonte de questões importantes. Fechar-se às exigências que procedem de além do eu supõe suprimir precisamente as condições de significação e, portanto, cortejar a trivialização. Na medida em que as pessoas buscam nisto um ideal, este auto-aprisionar-se é auto-anulador; destrói as condições nas quais se pode realizar.⁵⁰⁴

Para o filósofo canadense, somente é possível definir a identidade a partir do pano de fundo daquelas coisas que têm importância. Porém, colocar entre parêntesis a história, a natureza, a sociedade, as exigências de solidariedade, tudo, exceto o que se encontra em si mesmo, significa eliminar as possibilidades de autodefinição. Apenas existindo em um mundo em que a história, ou as exigências da natureza, ou as necessidades do próximo, ou os deveres do cidadão, ou o chamado de Deus, ou alguma outra coisa deste teor tem uma importância crucial, pode-se definir uma identidade para si mesmo que não seja trivial. A autenticidade não é inimiga das exigências que emanam de além do eu; pressupõe essas exigências.⁵⁰⁵

Para o filósofo canadense, a cultura moderna desenvolveu concepções de individualismo que retratam a pessoa humana como, ao menos potencialmente, um ser que encontra suas coordenadas dentro de si mesmo, que declara independência das redes de interlocução que a formaram originalmente ou, ao menos, as neutraliza. É como se a dimensão da interlocução só tivesse significação para a gênese da individualidade, como o andador na creche. Nos escritos dos profetas e nos Salmos, pessoas enfrentavam o opróbrio quase unânime de suas comunidades a fim de transmitir a mensagem de Deus. Num desenvolvimento paralelo, Platão descreve um Sócrates que se fundamentava na razão filosófica com firmeza suficiente para manter-se em imperiosa independência da opinião ateniense. Contudo, eles ainda estão numa rede. Um ser humano sempre pode ser original, ir além dos limites do pensamento e da visão dos contemporâneos, pode até mesmo

⁵⁰⁴ TAYLOR, 1994, p. 75.

⁵⁰⁵ TAYLOR, 1994, p. 75-76.

ser objeto de muitos mal-entendidos por parte deles. Mas o impulso à visão original ver-se-á obstruído, perder-se-á em última análise na confusão interior, caso não possa ser colocada de alguma maneira em relação com a linguagem e a visão dos outros. As posições independentes permanecem inseridas em relações de imersão.⁵⁰⁶

A maioria das pessoas convive com muitos bens, porém sente necessidade de hierarquizá-los e, em alguns casos, essa hierarquização dota um deles de maior importância relativamente aos outros. Isso não quer dizer que lhe dêem uma prioridade inabalável em suas deliberações e decisões, mas o bem em questão ocupa um lugar incomparável em sua vida. É a orientação na direção desse bem que mais se aproxima da definição de identidade da pessoa e, assim, o direcionamento para esse bem tem para ela importância ímpar. O reconhecimento de que a vida se afasta ou nunca pode aproximar-se dele seria devastador e insuportável. Já a garantia de que está rumando para esse bem dá um sentido de integridade, de plenitude de ser como pessoa ou *self*, que nada mais lhe pode proporcionar. Taylor denomina hiperbens os bens que não apenas são incomparavelmente mais importantes que os outros, como proporcionam uma perspectiva a partir da qual esses outros devem ser pesados, julgados e decididos.⁵⁰⁷

Percebendo-se um hiperbem como superior a outros, compreende-se que ele tomou o lugar de visões anteriores menos adequadas e, portanto, serve ainda como um padrão com base no qual, visões contemporâneas podem ser criticadas e, por vezes, reveladas como deficientes. Uma perspectiva ética organizada desse modo em torno de um hiperbem é, portanto, inerentemente conflituosa e tensa. Na perspectiva tayloriana, o bem mais elevado não somente está situado acima dos outros bens reconhecidos da sociedade, como pode, por vezes, refutá-los e rejeitá-los. Diante do conflito há duas estratégias: a platônica trata de seguir todo o trajeto, em total coerência, negando por inteiro as credenciais de quaisquer bens que se apresentem no caminho do hiperbem, que se pode denominar de atitude inflexivelmente *revisionista*. A outra é a de Aristóteles, que trata de afirmar todos os

⁵⁰⁶ TAYLOR, 1997, p. 56-62.

⁵⁰⁷ TAYLOR, 1997, p. 89-90.

bens, havendo assim uma superioridade em termos de alta prioridade. Todos os bens unidos formam o *bem supremo*, uma estratégia *inclusiva*.⁵⁰⁸

O naturalismo iluminista, contudo, retratava com freqüência as moralidades religiosas do *superior* como fonte de auto-repressão e justificação da opressão social. Pensadores neonietzschianos, segundo Taylor, ampliaram essa crítica e tentaram mostrar como as várias formas de exclusão social e de dominação são inerentes às próprias definições, mediante as quais se constitui uma perspectiva dos hiperbens; do mesmo modo, como certos modelos de ordem religiosa excluía e dominavam as mulheres, assim também ideais e disciplinas de controle racional excluía e dominavam as classes mais baixas; e isso se repete hoje, quando definições de saúde e realização excluem e marginalizam os dissidentes; outras noções de civilização excluem raças subjugadas, e assim por diante.⁵⁰⁹

Para o filósofo canadense, o raciocínio moral prático é um raciocínio em termos de transições. Ele visa a estabelecer não que alguma posição seja absolutamente correta, mas que alguma posição é superior à outra. Já o modelo de raciocínio prático fundamentado na tradição epistemológica leva-nos a desconfiar das discussões de transição; ele busca *critérios* fora da própria questão, recorrendo a seres ou realidades que transcendem a vida humana como a Idéia de Bem, Deus, a Natureza. Para Taylor, a visão moral mais confiável não é a que está fundamentada bem longe das intuições, mas aquela cujas raízes se fincam nas mais fortes intuições, onde estas tenham enfrentado com sucesso o desafio de transições propostas ao largo delas.⁵¹⁰

Para Taylor, enquanto o modelo errado, externo, de razão prática, mantiver a primazia, a própria noção de apresentar uma razão assemelha-se a oferecer algumas considerações externas, não ancoradas nas intuições morais. Trata-se do tipo de razão que um quadro naturalista da vida humana poderia parecer oferecer ao utilitarismo ou a alguma ética do bem-estar *material*. Mas, quando se pensa assim em relação a uma concepção teísta, está-se caminhando para um quadro totalmente errôneo da situação. A crença em Deus apresenta uma razão como quando se

⁵⁰⁸ TAYLOR, 1997, p. 91-94.

⁵⁰⁹ TAYLOR, 1997, p. 95-99.

⁵¹⁰ TAYLOR, 1997, p. 100-105.

descrevem as preocupações mais básicas, a fim de fazer os outros entenderem o sentido que tem a vida. É por isso que um hiperbem, ao mesmo tempo em que apresenta uma razão, ajuda a definir a identidade.⁵¹¹

Conforme Costa, a noção de prática é um elemento decisivo para compreender plenamente o que de fato tem em mente o filósofo canadense, quando recupera o conceito hegeliano de espírito objetivo. O assunto de base de Taylor é que a identidade individual não pode ser pensada como mero produto da iniciativa do sujeito, mas pressupõe horizontes de sentido que transcendem o indivíduo e onde o indivíduo sempre está situado.⁵¹² No volume sobre Hegel, Taylor imposta à questão da seguinte forma:

[...] quando pensamos num ser humano, não entendemos simplesmente um organismo vivo, mas um ser que pensa, tem sentimentos, decide, se comunica, responde, relaciona-se com outros; tudo isto implica uma linguagem, um relativo conjunto de modos de fazer experiências do mundo, de interpretar os próprios sentimentos, compreender a própria relação com os demais, com o passado, com o futuro, com o absoluto e assim por diante. É a maneira particular em que ele se situa neste universo cultural que nós definimos como sua identidade. [...] Mas a linguagem e o relativo conjunto de distinções que está na base de nossa experiência e interpretação é algo que só pode crescer no interior de uma comunidade e ser sustentado por ela. Neste sentido, o que somos enquanto seres humanos, nós o somos apenas numa comunidade cultural (tradução própria).⁵¹³

Para Taylor, como diz Costa, exatamente como indivíduo, isto é, na medida em que é aquele ser que tem uma específica e exclusiva identidade, aquele ser que se auto-interpreta daquela maneira diferente - que é, por sua vez, função do vocabulário e das práticas que a sociedade lhe põe à disposição - o homem mostra-se dependente de um horizonte de sentido que o transcende (embora não em medida absoluta) e que contribui para plasmá-lo. Este fundo meta-individual é, sem dúvida, um fundo de sentido que exige ser pensado a modo de uma linguagem, mas não é reduzível a ela. Isso é conhecimento tácito, sistema de orientação,

⁵¹¹ TAYLOR, 1997, p. 105-106.

⁵¹² COSTA, 2001, p. 84.

⁵¹³ [...] *when we think of a human being, we do not simply mean a living organism, but a being who can think, feel, decide, be moved, respond, enter into relations with others; and all this implies a language, a related set of ways of experiencing the world, of interpreting his feelings, understanding his relation to others, to the past, the future, the absolute, and so on. It is the particular way he situates himself within this cultural world that we call his identity. [...] But now a language, and the related set of distinctions underlying our experience and interpretation, is something that can only grow in and be sustained by a community. In that sense, what we are as human beings, we are only in a cultural community.* (TAYLOR, 1975, p. 380-381).

dispensador de atitudes disposicionais, bem mais, pois, do que linguagem.⁵¹⁴ Assim se expressa Taylor:

[...] certa visão do homem e de seu relacionamento com a sociedade está inserida em algumas das práticas e instituições da sociedade. Neste sentido, podemos pensar nelas como aquilo pelo qual certas idéias chegam a se expressar. E, com efeito, estas podem ser a única ou a mais adequada expressão destas idéias, se a sociedade não desenvolveu uma teoria sobre si suficientemente articulada e acurada. [...] Desta forma, podemos pensar as instituições e as práticas de uma sociedade como uma espécie de linguagem onde suas idéias (isto é, da sociedade) fundamentais se expressam. Mas o que se diz nessa linguagem não são idéias que se poderiam encontrar só na mente de alguns indivíduos, mas, antes, patrimônio comum de uma sociedade, enquanto enraizadas em sua vida coletiva, nas práticas e instituições que são parte integrante da sociedade. Nelas, o espírito da sociedade é, em certo sentido, objetivo. Para usar a fórmula de Hegel, estas são “espíritos objetivo” (tradução própria).⁵¹⁵

Como observa Costa, instituições e práticas são, pois, as formas em que se materializa primariamente o espírito objetivo, nosso saber social. Uma prática, para Taylor, é uma complexa combinação de elementos normativos, geralmente pré-teóricos, de formulações explícitas e, finalmente, de hábitos corpóreos, disposições irrefletidas de comportamento desta ou daquela maneira.⁵¹⁶ Taylor procura definir, uma vez por todas, o que se deve entender por “práticas” em *As fontes do self*, no capítulo *Digressão sobre a explicação histórica*:

Por “prática”, quero referir-me a algo extremamente vago e genérico: praticamente qualquer configuração estável de atividade compartilhada, cuja forma seja definida por certo padrão de obrigações e proibições, pode ser uma “prática” para meus objetivos. Nossa forma de disciplinar os filhos, cumprimentar-nos na rua, tomar decisões grupais por meio do voto em eleições e trocamos coisas no mercado, tudo isso é prática. E existem práticas em todos os níveis da vida social humana: família, cidade, política nacional, rituais das comunidades religiosas e assim por diante.

A relação básica é que as idéias articulam as práticas como padrões de obrigações e proibições. Isto é, as idéias surgem freqüentemente de tentativas de formular e dar certa expressão consciente ao fundamento lógico dos padrões. Digo que é a relação básica não porque seja a única, mas por ser aquela por meio da qual outras surgem e podem ser entendidas. Como articulações, as idéias são, em um sentido importante,

⁵¹⁴ COSTA, 2001, p.85.

⁵¹⁵ [...] a certain view of man and his relation to society is embedded in some of the practices and institutions of a society. So that we can think of these as expressing certain ideas. And indeed, they may be the only, or the most adequate expression of these ideas, if the society has not developed a relatively articulate and accurate theory about itself. [...] In this sense we can think of the institutions and practices of a society as a kind of language in which its fundamental ideas are expressed. But what is “said” in this language is not ideas which could be in the minds of certain individual only, they are rather common to a society, because embedded in its collective life, in practices and institutions which are of the society indivisibly. In these the spirit of the society is in a sense objectified. They are, to us Hegel’s term, “objective spirit”. (TAYLOR, 1975, p. 382).

⁵¹⁶ COSTA, 2001, p.86.

secundárias aos padrões ou baseadas neles. Um padrão só pode existir nas obrigações e proibições que as pessoas aceitam e cumprem mutuamente, sem que exista (ainda) um fundamento lógico explícito. E, como as crianças, aprendemos, em princípio, alguns dos padrões mais fundamentais exatamente dessa forma. As articulações vêm depois.⁵¹⁷

A objetividade com que Taylor situa os horizontes de significado na natureza do viver e do ser humano e moral nos permite pensar e sugerir com muita objetividade que família, escola e sociedade se pensem e pensem a educação de crianças e adolescentes com a clareza dos limites necessários para conviver, para conhecer e para fazer. Aqui, dá-se ao termo limite uma abrangência que inclui a linguagem, a ética, a religiosidade, valores humanos diversos, normas morais e atitudes comportamentais.

E vistos dessa forma, os limites são potencializadores da novidade permanente do humano que se faz com o outro e com o que o transcende. Tem-se algo a perder, mas muito a ganhar, muito a descobrir, muito a criar, muito a viabilizar. E esse é o sentido da educação: não deixar dúvidas de que com os limites humanos se ganha muito mais do que se perde; que na aprendizagem cultural, artística, esportiva, religiosa... descortinam-se os seres humanos, que encontram sua autenticidade e viabilizam sua realização.

5.2 A primazia da experiência religiosa

Na óptica tayloriana da autenticidade, transcendência pode ser vista como tudo o que está para além do indivíduo. Contudo, no intuito de complementar os capítulos anteriores, trato neste, prioritariamente, da religiosidade ou da fé. Não com toda a profundidade teológica que um tema como este merece, mas naquilo que é o pensamento filosófico de Charles Taylor e que me permite situar a religiosidade relacionando-a com as duas questões centrais deste trabalho, a autenticidade e a educação.

Charles Taylor escreve, por ocasião dos quase cem anos desde que William James fez suas celebradas Palestras Gifford, em Edinburgh, sobre *As Variedades da experiência religiosa*, refletindo sobre o que elas têm a dizer para nós na virada de um novo século. Ele quer primeiro discutir estas limitações no conceito de James de experiência religiosa. Depois, tentar engatar o que o moveu neste domínio todo,

⁵¹⁷ TAYLOR. 1997, p. 266.

que é a questão do *twice-born* (nascido-duas-vezes), o centro da experiência religiosa que se sente vibrando não apenas nas vidas sobre as quais James escreve, mas também na sua própria vida. Finalmente, fazer algumas reflexões sobre religião hoje, em relação à discussão de James.⁵¹⁸

No dizer de Taylor, James faz uma distinção entre experiência religiosa viva, que é a do indivíduo, e vida religiosa, que é derivativa porque é assumida por uma comunidade ou igreja. O crente religioso, que segue as observâncias convencionais do seu país, tem uma religião que foi feita para ele por outros e nos seria de pouco proveito estudar esta *second-hand religious life* (vida religiosa de segunda mão). Deve-se fazer pesquisas de preferência em experiências originais que são as que estabelecem os padrões a toda uma massa de sentimento sugerido e conduta a ser imitada. Essas experiências podemos encontrar somente em indivíduos para quem a religião existe não como um hábito sombrio, mas antes como uma febre aguda. Mas tais indivíduos são *geniuses* (gênios) na linha religiosa.⁵¹⁹

Conforme Taylor há pessoas que têm uma experiência religiosa original e poderosa, que então se comunica através de algum tipo de instituição; ela é passada adiante para outros, e eles tendem a vivê-la numa espécie de maneira de segunda mão. Na transmissão, a força e a intensidade original tende a perder-se, até que tudo isso permaneça como *dull habit* (hábito sombrio).⁵²⁰

James tenta definir religião como os “sentimentos, atos e experiências de homens individuais na sua solidão, até que eles aprendam por si mesmos a permanecer em relação com qualquer coisa que eles possam considerar divino”.⁵²¹ Assim, as igrejas exercem quanto muito um papel secundário, em transmitir e comunicar a inspiração original. E Taylor diz “quanto muito” porque o efeito deles também pode ser muito negativo, asfixiando e distorcendo a fé pessoal.⁵²²

No dizer de James:

⁵¹⁸ TAYLOR, Charles. **Varieties of Religion Today: William James Revisited**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003.

⁵¹⁹ TAYLOR, 2003, p. 4-5.

⁵²⁰ TAYLOR, 2003, p. 5.

⁵²¹ *the feelings, acts and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine.* (JAMES, William. **The varieties of religious experience: a study in human nature**. New York, Longmans, Green, 1928, p. 31).

⁵²² TAYLOR, 2003, p. 5-6.

A palavra “religião”, como é ordinariamente usada, é equívoca. Um levantamento de história nos mostra que, como regra, gênios religiosos atraem discípulos, e produzem grupos de simpatizantes. Quando estes grupos ficam bastante fortes para “organizarem-se” eles mesmos, eles se tornam instituições eclesiásticas com ambições corporativas próprias. O espírito de política e a paixão de regra dogmática estão então aptas para entrar e contaminar a coisa inocente originalmente; assim que quando nós ouvimos a palavra “religião” hoje em dia nós pensamos inevitavelmente em alguma “igreja” ou outra; e para algumas pessoas a palavra “igreja” sugere tanta hipocrisia e tirania e mesquinharia e tenacidade de superstição que numa maneira totalmente imperceptível eles se gloriam em dizer que ao todo não gostam de religião (tradução própria).⁵²³

Segundo Taylor, o local *real* de religião está na experiência individual, e não em vida corporativa. Essa é uma faceta da tese jamesiana. Mas a outra é que o local real está na *experiência*, isto é, no sentimento, como contra as formulações pelas quais as pessoas definem, justificam, racionalizam seus sentimentos (operações que são, naturalmente, freqüentemente, empreendidas por igrejas). Existe o parceiro prático malvado da religião: o espírito de domínio corporativo. E o parceiro intelectual malvado da religião: o espírito da dominação dogmática.⁵²⁴

Para Taylor, parte do que dá aos sentimentos sua primazia é que eles determinam conduta. Os sentimentos da gente fazem a diferença com a ação da gente. Mas as idéias também não a fazem? James acha que não, ou não todas ao mesmo grau. Os sentimentos geralmente determinam conduta, sem ser infetada por racionalizações. Pode-se achar uma grande quantidade de casos nos quais sentimento e conduta são os mesmos, enquanto teorias diferem. Taylor tenta mostrar as origens e o lugar deles em nossa história e cultura.⁵²⁵

Conforme o autor, a ênfase sobre religião como pessoal é consoante com uma direção principal de mudança através dos últimos séculos no Cristianismo Latino. Pelo fim da Idade Média, podemos ver uma firme e crescente ênfase sobre religião de compromisso pessoal e devoção sobre formas centradas em ritual coletivo. A partir desse ponto, a pressão de adotar uma forma mais pessoal,

⁵²³ *The word “religion” as ordinarily used, is equivocal. A survey of history shows us that, as a rule, religious geniuses attract disciples, and produce groups of sympathizers. When these groups get strong enough to “organize” themselves, they become ecclesiastical institutions with corporate ambitions of their own. The spirit of politics and the lust of dogmatic rule are then apt to enter and to contaminate the originally innocent thing; so that when we hear the word “religion” nowadays, we think inevitably of some “church” or other; and to some persons the word “church” suggests so much hypocrisy and tyranny and meanness and tenacity of superstition that in a wholesale undiscerning way they glory in saying that they are “down” on religion altogether.* (JAMES, 1928, p. 343-345).

⁵²⁴ TAYLOR, 2003, p. 6-7.

⁵²⁵ TAYLOR, 2003, p. 7-8.

comprometida e interior continuou, através da pregação dos frades mendicantes e outros, alcançando um novo estágio com a Reforma. Havia um desenvolvimento paralelo na Contra-Reforma, com a expansão de diferentes movimentos de devoção, e as tentativas para regular as vidas do laicato de acordo com mais e mais modelos rígidos de prática. O clero foi reformado, seu treinamento foi atualizado; esperava-se deles, por sua vez, estender a mão a outros e exigir um nível mais elevado de prática pessoal dos seus rebanhos.⁵²⁶

A visão de religião de James, pelo menos em uma faceta, está na linha com o entendimento que Taylor faz da modernidade. Tomar a religião a sério é assumi-la pessoalmente, mais devotamente, interiormente, mais comprometidamente. Apenas participar em rituais exteriores, aqueles que não exigem o tipo de engajamento pessoal que, digamos, confissão auricular, com seu auto-exame e promessas de arrependimento, acarreta, é desvalorizado neste entendimento. Isto não é o que a religião é realmente. Taylor observa que este tipo de entendimento tem profundas raízes em nossa tradição religiosa. Quando o salmista, falando por Deus, nos diz para pôr de lado nossas oferendas de touros e ovelhas e oferecer, ao invés, um coração contrito (Sl 51), já estamos a caminho da nossa noção contemporânea de religião pessoal.⁵²⁷

Na verdade, segundo Taylor, isto é tão central à modernidade Ocidental que uma variante desta tomada é compartilhada por pessoas muito seculares. Eles pensam que um comprometimento realmente interior teria que nos livrar da religião. Isso é exatamente o que James teme e está tentando argumentar contra. De fato, um aspecto impressionante da marcha ocidental para a secularização é que tem sido entrelaçado desde o início com sua determinação para com a religião pessoal, como tem sido freqüentemente notado. As conexões são múltiplas. Não é apenas que a queda da crença religiosa e sua prática têm forçado um grau maior de reflexão e compromisso daqueles que permanecem. Isto tem sido talvez evidente em tempos mais recentes. A determinação para com a religião pessoal tem sido parte do ímpeto de secularização. Foi esta determinação, por exemplo, que poderosamente

⁵²⁶ TAYLOR, 2003, p. 9-11.

⁵²⁷ TAYLOR, 2003, p. 11.

contribuiu para o desencantamento do mundo dos espíritos e forças mais altas nas quais os antigos viveram.⁵²⁸

Segundo Taylor, há modos de devoção na qual nós tentamos viver mais próximos de Deus, ou centrar a vida nEle, onde se confia no próprio elã e no próprio desejo. Ele cita como exemplos: no lado católico, São Francisco de Salles ou na espiritualidade jesuítica, que segue o guia interior da consolação e desolação; no lado protestante, os Platonistas de Cambridge, ou Wesley. Isto pode ser contrastado com uma prática religiosa que acentua as demandas feitas por Deus nos seus “servos deficitários”, que consiste em seguir a Lei, ou os mandamentos de Deus, como estes são prescritos na tradição ou Revelação, sem necessariamente depender de orientação sobre nosso próprio senso interior destas coisas. Este tipo de prática pode ser tão pessoal, comprometido e “interior” como a da devoção, e tem sido muito proeminente no desenvolvimento da religião pessoal moderna.⁵²⁹

Taylor afirma que nada impede as duas formas de devoção se combinar em uma vida religiosa. Talvez elas devessem idealmente complementar-se uma com a outra. E pessoalmente, o autor, se inclina nesta direção. Mas o fato é que elas foram freqüentemente polarizadas, e opostas uma contra a outra. Assim, no florescimento espiritual notável do século XVII francês, humanismo dedicado era fortemente oposto por pensadores da persuasão jansenista, como Arnault e Nicole. E os últimos anos do século viram a batalha épica entre Bossuet e Fénelon sobre esta mesma questão: ousar aspirar a um “amor puro” por Deus, ou deve-se ser atuado pelo temor dEle?⁵³⁰

Segundo Taylor, a intensidade da experiência acaba sempre embotada visto que o padrão de espiritualidade vem a ser adotada por grandes grupos. O calor intenso do sentimento original esfria; o que era “febre aguda” torna-se “hábito monótono”. Harnack retratou carisma branco-quente (*white-hot charisma*) do Novo Testamento como esfriando numa rotina sob os constrangimentos da institucionalização. A inteira compreensão da vida moral/espiritual, na qual a rotinização da inspiração é entendida como um quase-destino inevitável, como

⁵²⁸ TAYLOR, 2003, p. 13.

⁵²⁹ TAYLOR, 2003, p. 15-16.

⁵³⁰ TAYLOR, 2003, p. 16-17.

entropia no universo físico, foi secularizado e difundido por Weber, que até mesmo tomou emprestado de Harnack o termo “carisma” do Novo Testamento. Intervenções carismáticas na história sofrem inevitavelmente de “banalização” (*Veralltäglichung*). Weber até mesmo usa entropia como uma imagem mestre aqui.⁵³¹

Para Taylor, o que faz o livro de James tão notável é a ampla simpatia, associada com uma visão interior fenomenológica sem igual, que marcam James como a figura excepcional que ele é. Sua capacidade de descrição fenomenológica nem sempre é reconhecida pelos filósofos acadêmicos contemporâneos. Contudo, Taylor pensa que James errou em certas coisas; ou viu alguns fenômenos menos distorcidos do que outros.⁵³²

Taylor lembra que James está dentro de uma tradição protestante de entendimento. Assim, uma coisa que ele tem problema em driblar sua mente é o catolicismo. Também, o que James parece não poder acomodar é o fenômeno de vida religiosa coletiva, que não é apenas o resultado de conexões religiosas (individuais), mas que de alguma maneira constitui ou é aquela conexão. Em outras palavras, ele não tem lugar para uma conexão coletiva através de um modo comum de ser.⁵³³ Nas palavras de Taylor:

Há também um outro tipo de conexão coletiva, que está ainda mesmo mais afastado do seu mapa, talvez porque é quintessencialmente “Católica”. Esta é a conexão que consiste no fato de que a igreja é uma comunhão sacramental; alguma da força é levada numa expressão como “corpo místico”. De um ponto de vista, isto é apenas uma faceta da conexão através da maneira comum de ser da igreja. Mas ela levanta mais explicitamente a idéia da vida de Deus interpenetrando a nossa, e desta interpenetração sendo feita mais plena, mais intensa e imediata através de nossas próprias práticas. Estas práticas cobrem o alcance inteiro, incluindo aquelas que podemos chamar de éticas, ou mais geralmente de práticas de caridade, mas a prática ganha certa intensidade nos sinais instituídos para manifestá-la, que são chamados de sacramentos (tradução própria).⁵³⁴

⁵³¹ TAYLOR, 2003, p. 19.

⁵³² TAYLOR, 2003, p. 21-22.

⁵³³ TAYLOR, 2003, p. 23-24.

⁵³⁴ *There is also another kind of collective connection, which is even farther off his map, perhaps because it is quintessentially “Catholic”, This is the connection that consists in the fact that church is a sacramental communion; some of the force is carried in a expression like “myisical body”. From one point of view, this is just a facet of the connection thought the church’s common way of being. But it raises more explicitly the idea of God’s life interpenetrating ours, and of this interpenetrating ours, and of this interpenetration being made fuller, more intense and immediate through our own practices. These practices cover the whole rage, including those we might call ethical, or more generally the practices of charity; but the connection gains a certain intensity in the signs instituted to manifest it, which are called sacraments.* (TAYLOR, 2003, p. 24-25).

Para o filósofo canadense, todas as experiências requerem algum vocabulário, e estas são inevitavelmente, em grande parte, passadas às pessoas, em primeiro lugar, pela sociedade, quaisquer que sejam as transformações que se podem fazer soar nelas mais tarde. As idéias, a compreensão com a qual se vive a vida, formam diretamente o que se poderia chamar de experiência religiosa; e estas linguagens, estes vocabulários, nunca são aqueles simplesmente de um indivíduo.⁵³⁵

Como Taylor diz apreciar plenamente a natureza social da linguagem, abre outra série de perguntas para James. Há certas emoções que você pode ter em solidariedade e que você não pode ter sozinho; a experiência muda para algo diferente pelo fato de que ela é compartilhada. Poder-se-ia imaginar uma seita na qual a relação do indivíduo para com Deus fosse tudo; e, contudo, as pessoas são trazidas em contato com Deus através de reuniões informais. Elas vêm à conversão naquele momento climático de decisão quando o pregador chama as pessoas virem para frente e declarar sua fé. Esta pode ser uma experiência branca-quente, mas em que sentido ela é individual?⁵³⁶

Por isso, educar para a autenticidade é propor a religiosidade de forma que a pessoa possa construir sua experiência. E ao propor a religiosidade, família, escola e sociedade estarão fazendo alguma opção, mesmo que isso não seja o mais importante, que continua sendo a experiência. Propor a partir de alguma opção é também viabilizar o diálogo com outras opções, é manter aberta a pluralidade, é ser ecumênico, é ter a coragem de discutir as diversas questões teológicas envolvidas, sempre em busca da melhor descrição.

Taylor destaca o que James identifica como “nascido-duas vezes” em contraste ao “nascido-uma vez”. Estes são os que têm mente saudável, que têm o senso de que tudo está bem com o mundo ou de que eles estão no lado direito de Deus. Aqueles são as “almas doentes”, que não podem ajudar, mas vêem a dor, a perda, o mal, o sofrimento no mundo. Uma vez feita a distinção com uma classificação contrastante como “saudável” e “doentia”, parece ser axiomático que a

⁵³⁵ TAYLOR, 2003, p. 27-28.

⁵³⁶ TAYLOR, 2003, p. 28-29.

primeira é preferida. Mas de fato James permanece no outro lado: ele se identifica com os doentes.⁵³⁷

Como diz James:

Vamos então resolutamente voltar nossas costas para os de “nascidos-uma vez” e seu evangelho otimista de céu azul; não gritemos simplesmente, apesar de todas as aparências, “Hurra pelo Universo! - Deus está no céu dEle, tudo está bem com o mundo”. Vejamos antes se a piedade, a dor, e o temor, e o sentimento da indefesa humana não pode abrir uma visão mais profunda e pôr em nossas mãos uma chave mais complexa para o significado da situação (tradução própria).⁵³⁸

E Taylor se pergunta: o que as almas doentes vêem que seus primos saudáveis não vêem? Resumindo, elas vêem o abismo sobre o qual a humanidade está parada. Isso de três formas:

1. A melancolia religiosa, onde o mundo parece remoto, estranho, sinistro e estranho. As coisas parecem irrealis, distantes, como se vistas através de uma nuvem. Trata-se de uma perda de significado. Parece ser a experiência de Tolstoi.
2. A melancolia é caracterizada pelo temor. O objeto intencional aqui é o mundo não tanto como sem-significado, mas antes como mal. Está-se diante do desespero absoluto e completo e de um intenso horror. Este seria o centro real do problema religioso: Socorro! Socorro!
3. O senso agudo do pecado pessoal. Aqui se fala, por exemplo, das pessoas reagindo à pregação renovadora protestante padrão e sentindo um senso terrível do seu próprio estado pecaminoso, sendo mesmo paralisado por ele.⁵³⁹

Segundo James:

As religiões mais completas por isso pareciam ser aquelas nas quais os elementos pessimistas são mais bem desenvolvidos. O Budismo, naturalmente, e o Cristianismo são os mais bem conhecidos de nós. São

⁵³⁷ TAYLOR, 2003, p. 33.

⁵³⁸ *Let us then resolutely turn our backs on the once-born and their sky-blue optimistic gospel; let us not simply cry out, in spite of all appearances, “Hurrah for the Universe! – God’s in his Heaven, all’s right with the world”. Let us see rather whether pity, pain, and fear, and the sentiment of human helplessness may not open a profounder view and put into our hands a more complicated key to the meaning of the situation.* (JAMES, 1928, p. 135-136).

⁵³⁹ TAYLOR, 2003, p. 34-35.

essencialmente religiões de libertação: o homem deve morrer a uma vida irreal antes que ele possa nascer para uma vida real (tradução própria).⁵⁴⁰

Conforme Taylor, aqueles que têm passado por este tipo de coisa e saem no outro lado são os “nascidos-duas vezes.” Exatamente como a experiência religiosa é a mais autêntica realidade de religião, assim esta experiência é a mais profunda e a mais verdadeiramente religiosa. É uma experiência de libertação. Produz um “estado de segurança”, de salvação, ou da inutilidade das coisas, ou do verdadeiro triunfo da bondade. O mundo parece bonito e mais real, em contraste à terrível irrealidade e estranheza sentida na melancolia. Dá-lhes um senso de estar conectados a uma vida mais ampla e um poder maior, um senso de exultação e liberdade. Este é o coração da religião para James, porque esta experiência vai de encontro às necessidades espirituais mais terríveis, as quais são definidas pelas três experiências negativas da melancolia, do mal, e do senso do pecado pessoal.⁵⁴¹

A terceira, o senso do pecado pessoal, é mais agudo, segundo Taylor, entre o protestantismo evangélico, que está em completa expansão nos dias atuais. Isto não é apenas verdade nos Estados Unidos, mas mesmo na América Latina, África, e mesmo em partes da Ásia. Alguns têm calculado que o Cristianismo evangélico é a forma crescente mais rápida de vida religiosa, mais rápida que ou tão rápida quanto o Islamismo. O surgimento do protestantismo evangélico freqüentemente ocorre em contextos onde a comunidade quebrou em países de Terceiro Mundo, onde as pessoas foram lançadas para a vida urbana, muitas vezes em circunstâncias caóticas e sem sistemas de apoio. Elas podem ser dominadas por um senso de incapacidade pessoal ou senso de maldade, mas acham que elas podem superar falhas e fraquezas, bebidas ou drogas ou vida à toa ou qualquer coisa que seja, entregando-se elas mesmas numa experiência de conversão.⁵⁴²

Taylor lembra que a melancolia é uma questão antiga, volta até o mundo pré-moderno. Mas seu significado mudou. O repentino senso de perda do significado, que é central à melancolia, costumava ser experienciado numa forma na qual o

⁵⁴⁰ *The completest religions would therefore seem to be those in which the pessimistic elements are best developed. Buddhism, of course, and Christianity are the best known to us. They are essentially religions of deliverance: the man must die to an unreal life before he can be born into the real life.* (JAMES, 1928, p. 165).

⁵⁴¹ TAYLOR, 2003, p. 37.

⁵⁴² TAYLOR, 2003, p. 38.

significado das coisas estava além da dúvida. Deus estava lá, o bem e o mal eram definidos.⁵⁴³ Contudo:

[...] no contexto moderno, a melancolia surge num mundo onde a garantia de significado se foi, onde todas as suas fontes tradicionais, teológicas, metafísicas, históricas, podem ser lançadas na dúvida. Entretanto, ela tem uma nova forma: não o senso de rejeição e exílio de um cosmos indesejável de significado, mas antes a intimidação do que pode ser um vazio definitivo, o anoitecer final do fim da última ilusão de significância. Dói, pode se dizer, numa nova maneira (tradução própria).⁵⁴⁴

Segundo o filósofo canadense, pode-se argumentar que este modo de melancolia dói mais: antes eu me sentia exilado da festa geral do significado, agora a implosão ameaça todo o significado. A primeira dor me toca, a segunda a todo mundo e a tudo. Ela aparece claramente, segundo Taylor, na vida e obra de Baudelaire. Os poemas de “raiva” de Baudelaire realizam uma liberação paradoxal: ao descrever o mundo vazio, o baixado e pesado firmamento, eles levantam seu peso dos meus ombros, dando a este fardo um rosto e uma forma. O chão zero da melancolia sempre tem sido que a gente perde mesmo o senso do que foi perdido, mesmo a consciência da fonte da dor. Nos tempos de Baudelaire, o único recurso é pintar a falta, o mal ele próprio.⁵⁴⁵

Para Taylor, a melancolia no estilo moderno é um perigo que ameaça a todos. Até mesmo as filosofias e posições espirituais são atingidas por essa ameaça, como tentativas para refutar ou tolher um senso de sem sentido. James vai identificar uma área crucial de moderna doença espiritual. E Taylor vai mais uma vez dar reconhecimento a James por uma extraordinária visão interior das necessidades espirituais do mundo moderno.⁵⁴⁶

Segundo Taylor, como qualquer intelectual sensível deste tempo e lugar, James teve que argumentar contra as vozes, dentro e fora, que sustentavam que a

⁵⁴³ TAYLOR, 2003, p.39.

⁵⁴⁴ [...] *in the modern context, melancholy arises in a world where the guarantee of meaning has gone, where all its traditional sources, theological, metaphysical, historical, can be cast in doubt. It therefore has a new shape: not the sense of rejection and exile from an unchallengeable cosmos of significance, but rather the intimidation of what may be a definitive emptiness, the final dawning of the end of the last illusion of significance. It hurts, and might say, in a new way.* (TAYLOR, 2003, p. 39-40).

⁵⁴⁵ TAYLOR, 2003, p. 40-41.

⁵⁴⁶ TAYLOR, 2003, p. 41-42.

religião era coisa do passado, que a gente não podia mais em consciência crer neste tipo de coisa numa era de ciência.⁵⁴⁷ James assim se refere a eles:

Suas faculdades religiosas podem ser checadas na sua tendência natural de expandir-se, por crenças sobre o mundo que são inibidas, as crenças materialistas e pessimistas, por exemplo, dentro das quais tantas boas almas, que em tempos anteriores teriam livremente permitido suas propensões religiosas, encontram-se hoje em dia, por assim dizer, congeladas; os vetos agnósticos sobre a fé como algo fraco e vergonhoso, sob as quais tantos de nós hoje se recolhem de medo, temerosos de usar nossos instintos (tradução própria).⁵⁴⁸

Com James, Taylor critica visões que ressaltam que nunca se devem tornar as próprias hipóteses em teorias aceitas até que a evidência seja adequada, que acaba se tornando um preceito moral para a vida em geral; ou: são apresentadas as hipóteses para passarem por severos testes, e aquelas que sobrevivem valem à pena adotar, ou seja, se podem ganhar o direito de crer numa hipótese somente se primeiro ela for tratada com suspeita máxima e hostilidade.⁵⁴⁹

Taylor destaca que James sustenta, ao contrário, que há alguns domínios nos quais as verdades serão escondidas, a menos que se faça, pelo menos, meio caminho em direção a elas. E exemplifica: você gosta de mim ou não? Se eu estou determinado a testar isto adotando uma postura de distância e suspeita máxima, é provável que eu perca a chance de uma resposta positiva.⁵⁵⁰ E Taylor se pergunta:

Mas pode o mesmo tipo de lógica aplicar-se à religião, isto é, a uma crença em algo que por hipótese está muito além do nosso poder de criar? James acha que pode. O que é criado não é Deus ou o eterno, mas há um certo domínio destes, e uma certa ajuda destes que nunca pode ser nossa a menos que abramos a nós mesmos a eles na fé. James está, num sentido, construindo sobre a visão interior Agostiniana que em certos domínios o amor e a auto-abertura nos capacitam a entender o que nós nunca pegaríamos de outra maneira, ao invés de apenas seguir no entendimento como sua consequência normal (tradução própria).⁵⁵¹

⁵⁴⁷ TAYLOR, 2003, p. 43.

⁵⁴⁸ *Their religious faculties may be checked in their natural tendency to expand, by beliefs about the world that are inhibitive, the pessimistic and materialistic beliefs, for example, within which so many good souls, who in former times would have freely indulged their religious propensities, find themselves nowadays, as it were, frozen; or the agnostic vetoes upon faith as something weak and shameful, under which so many of us to-day lie cowering, afraid to use our instincts.* (JAMES, 1928, p. 204).

⁵⁴⁹ TAYLOR, 2003, p. 44-45.

⁵⁵⁰ TAYLOR, 2003, p. 46.

⁵⁵¹ *But can the same kind of logic apply to religion, that is, to a belief in something that by hypothesis is way beyond our power to create? James thinks it can. What is created is not God or the eternal, but there is a certain grasp of these that can never be outs unless we open ourselves to them in faith. James is, in a sense, building on the Augustinian insight that in certain domains love and self-opening enable us to understand what we would never grasp otherwise, rather than just following on understanding as its normal consequence.* (TAYLOR, 2003, p. 47).

Taylor pontua que se está diante de dois riscos: por um lado está o temor de crer em alguma coisa falsa; por outro lado perco a esperança de abrir o que são agora verdades inacessíveis através do passo anterior da fé. Todos deveriam ser livres de escolher seu próprio tipo de risco. Para ele o Racionalismo dá um relato de apenas uma parte da vida mental, e um que é “relativamente superficial.” James abriu-se para visualizar uma parte importante da luta entre a crença e a descrença na cultura moderna. Naturalmente, as objeções à crença não têm apenas bases epistemológicas. Há também quem sente que o Deus do teísmo tem falhado no desafio da teodicéia. Como podemos crer num Deus bom e onipotente, dado o estado do mundo.⁵⁵²

Mas, segundo Taylor:

Se nos mantivermos na questão epistemológica-moral da ética da crença, James esclarece porque sempre parece terminar num desacordo. (1) Cada lado está usando fontes muito diferentes, e (2) nossa cultura como um todo não pode parecer chegar a um ponto onde um destes não diz mais nada a nós. E, contudo (3) nós não podemos parecer funcionar absolutamente a menos que nos relacionemos uns aos outros (tradução própria).⁵⁵³

(1) Quanto à razão de que cada lado permanece dentro da sua própria visão da situação, Taylor diz que cada postura se coloca como se ninguém pudesse ficar de fora. Do lado de dentro a “prova” parece sólida, porque certas interpretações são desconsideradas sob a base de que elas parecem “especulativas” ou “metafísicas.”

Cada posição cria um ambiente total, no sentido que quaisquer que sejam as considerações que ocorram em uma aparecem transformadas na outra. Não podem ser apeladas a fim de decidir a questão, porque na medida em que elas passam de uma postura para a outra elas carregam um significado que as rouba da sua força no ambiente novo. A atração do teísmo pode ser vivida como uma tentação, ou como uma promessa, mas não como ambas.⁵⁵⁴

(2) E, continua Taylor, os secularistas esperaram que com o avanço da ciência e do iluminismo, e a articulação de uma nova ética humanista, a natureza ilusória da religião e suas atrações se apagariam. Já os crentes pensavam que a

⁵⁵² TAYLOR, 2003, p. 48-52.

⁵⁵³ *If we keep to true epistemological-moral issue of the ethics of belief, James clarifies why it always seems to end in a standoff. (1) Each side is drawing on very different sources, and (2) our culture as a whole cannot seem to get to a point where one of these no longer speaks to us. And yet (3) we cannot seem to function at all unless we relate to one or the other.* (TAYLOR, 2003, p. 53).

⁵⁵⁴ TAYLOR, 2003, p. 53-56.

descrença era tão claramente uma cegueira que as pessoas um dia acordariam. Mas as pessoas continuam a sentir um senso de intranquilidade num mundo de descrença: alguns sentem que algo de grande, algo de importante tem sido deixado fora, algum nível de um desejo profundo tem sido ignorado, alguma realidade maior de fora tem sido fechada. E ao mesmo tempo, o senso de dignidade, controle, maturidade, autonomia, conectado à descrença continuam a atrair pessoas, e parecem ser programados a fazer assim num futuro indefinido.⁵⁵⁵

Taylor considera curioso o fato de que a maioria das pessoas sentem ambas as atrações. Elas têm que ir numa direção, mas elas nunca se livram totalmente da chamada da outra. Por isso a fé dos crentes é fragilizada, não apenas pelo fato que outras pessoas, igualmente inteligentes, discordem delas, mas também pelo fato de que elas ainda podem ver-se como refletidas na outra perspectiva, isto é, como levadas por uma visão das coisas indulgente demais.⁵⁵⁶

Par Taylor, James convida a optar por um dos lados. Ele dá uma versão nua e crua do debate, conectada com a posição da religião como experiência. Como a gente permanece numa situação delicada entre as duas opções, é uma questão de senso de que há algo mais, maior, fora de ti. E conclui:

James é nosso grande filósofo. Ele nos diz mais do que qualquer um sobre como que é permanecer naquele espaço aberto e sentir os ventos te empurrarem agora aqui, depois lá. Ele descreve um lado crucial da modernidade e articula o drama decisivo promulgado lá. Levou qualidades muito excepcionais para fazer isto. Muito provável, isto precisava de alguém que tem passado por uma experiência terrível de “morbidez” e saiu do outro lado. Mas também precisava de alguém de ampla simpatia, e poderes extraordinários de descrição fenomenológica; mais adiante, precisava de alguém que podia sentir e articular a continuada ambivalência dentro dele mesmo. Também provavelmente precisava de alguém que tinha por fim descido com quaisquer que fossem tremores interiores, no lado da fé; mas isto pode ser um pouco do chauvinismo dos crentes que estou acrescentando à questão (tradução própria).⁵⁵⁷

⁵⁵⁵ TAYLOR, 2003, p. 56.

⁵⁵⁶ TAYLOR, 2003, p. 57.

⁵⁵⁷ *James is our great philosopher of the cusp. He tells us more than anyone else about what it's like to stand in that open space and feel the winds pulling you now here, now there. He describes a crucial site of modernity and articulates the decisive drama enacted there. It took very exceptional qualities to do this. Very likely it needed someone who had been through a searing experience of “morbidity” and had come out the other side. But it also needed someone of wide sympathy, and extraordinary powers of phenomenological description; further, it needed someone who could feel and articulate the continuing ambivalence in himself. It probably also needed someone who had ultimately come down, with whatever inner tremors, on the faith side; but this may be a bit of believers’ chauvinism that I am adding to the equation.* (TAYLOR, 2003, p. 59-60).

Educar na autenticidade é pôr em questão a religiosidade. Naturalmente que o enfoque deverá ser sempre o da experiência. E, cada vez mais, crianças e jovens precisam perceber e sentir que no mundo dos adultos a religiosidade é tratada com toda a seriedade teológica que seja possível. Isso torna possível uma sadia construção da personalidade infantil e juvenil. Abrir-se à experiência religiosa é viabilizar o entendimento de questões humanas básicas e constitutivas e que dizem respeito à vida e à morte. Contudo, tal processo só será possível com uma profissão de fé no pluralismo.

5.3 Profissão de fé no pluralismo

A questão da religiosidade integra o pensamento de Taylor de forma realmente autêntica. Sua posição claramente teísta e católica se configura com as outras questões que lhe são caras como a autenticidade, a modernidade, o multiculturalismo, a política das diferenças e uma antropologia adequada aos desafios contemporâneos.

Por isso, a educação da religiosidade na perspectiva tayloriana da autenticidade só é possível na articulação com todas essas outras questões. É o que se verá ao tratar do significado da religiosidade a partir da modernidade.

Em seu texto *Modernità e transcendenza*, Paolo Costa analisa alguns dos mais recentes escritos de núcleo religioso do filósofo canadense Charles Taylor.⁵⁵⁸ O autor destaca o renascimento da religiosidade nos últimos tempos, não como um retorno ao passado, mas como algo original e tipicamente moderno. Nisso, a relação entre filosofia e religião não é fácil, isso é o que nos mostra a reflexão de Taylor. Este autor articula essencialmente uma antropologia filosófica que culmina numa interpretação culturalista da modernidade e suas convicções religiosas não aparecem claramente. Tanto que, segundo Costa, depois da publicação de *Sources of the self* seus intérpretes ficaram divididos entre os que criticam seu teísmo e os que defendem sua perspectiva filosófica sem considerar as implicações religiosas. Essa situação paradoxal se dá em função de que Taylor deliberadamente adota uma estratégia argumentativa que exalta a imparcialidade (que não é o mesmo que

⁵⁵⁸ COSTA, Paolo. *Modernità e transcendenza*. **Paradigmi. Revista di critica filosofica**. Schena editore, Anno XVIII, n. 54, nuova serie, p. 601-617, set/dic 2000.

neutralidade) do raciocínio filosófico, deixando suas convicções religiosas para o plano das impressões e sensações.⁵⁵⁹

Mas, segundo Costa, recentemente apareceram alguns escritos de Taylor que tematizam explicitamente sua visão sobre o papel da religião, particularmente do cristianismo, na sociedade moderna. Trata-se principalmente de *A Catholic modernity?*, publicado em 1999 e que retrata o discurso feito em 1996, ocasião em que Taylor recebeu o prêmio conferido pela universidade de Daytona a estudiosos convidados a refletir sobre a influência da religião no seu percurso como intelectuais.⁵⁶⁰

Charles Taylor, em sua obra *A catholic modernity?*, propõe-se levantar algumas das questões que têm estado no centro de sua preocupação/interesse por décadas. Elas foram refletidas no seu trabalho filosófico, contudo, agora se trata de articulá-las numa perspectiva metafísica ou teológica, ou seja, abordar algumas das questões que circundam a noção de uma modernidade católica.⁵⁶¹

Segundo o autor, o título podia ser reverso; poderia ter chamado *Um catolicismo moderno?* Mas tal é a força deste adjetivo *moderno* na cultura atual que se poderia imediatamente imaginar um catolicismo novo, melhor e mais alto, com intenção de repor todas aquelas variedades fora de moda que atravancam o passado. Mas, pesquisar por isto, seria perseguir uma quimera, um monstro que não pode existir na natureza das coisas. Não pode existir, dado o significado do termo “catolicismo” para o autor. Ele toma a palavra original *katholou* em dois sentidos relacionados, compreendendo universalidade e inteireza; pode-se dizer universalidade através da inteireza.⁵⁶²

Para Costa, o texto de Taylor tem três núcleos temáticos principais: 1) interpretação do catolicismo com uma chave pluralista; 2) lutas e conflitos entre religião (particularmente o cristianismo) e cultura moderna; 3) o problema do nexo entre afirmação do humano e a transcendência da vida.⁵⁶³

⁵⁵⁹ COSTA, 2000, p. 601-602.

⁵⁶⁰ COSTA, 2000, p. 602-603.

⁵⁶¹ TAYLOR, Charles. *A catholic modernity?* In: HELFT, James L. **A católic modernity. Charles Taylor's marianist award lecture.** Oxford University Press, 1999, p. 13.

⁵⁶² TAYLOR, 1999, p. 13-14.

⁵⁶³ COSTA, 2000, p. 603.

Costa destaca que o primeiro tema que Taylor aborda em *A Catholic modernity?* é o que ele compreende como sendo o significado profundo da fé cristã, que culmina numa profissão de fé no pluralismo. A principal crítica que Taylor faz ao catolicismo histórico é a de ter falhado na catolicidade e ter buscado a totalidade. Para ele a promessa de redenção contida na mensagem evangélica e mediada pela encarnação divina, precisa ser pensada em termos de conciliação, em termos de unidade e complementaridade, mais do que em pura e simples identidade. A unidade a ser alcançada é uma unidade fundada na diferença, por três motivos: 1) a humanidade mesma é essencial e constitutivamente plural; 2) pela diversidade originária entre os homens e Deus; 3) o próprio Deus cristão, concebido como trindade, carrega a diferença como um elemento primário e constitutivo. Disso, Costa observa que Taylor extrai o princípio autenticamente católico de defesa da variedade de devoções, espiritualidades, formas litúrgicas e respostas à encarnação. Tem-se faltado a respeito a este princípio não só nos trágicos erros da cristandade, mas também hoje na relação com a cultura moderna.⁵⁶⁴

Segundo Costa, o tema da pluralidade, Taylor o comparte com Isaiah Berlin, seu mestre em Oxford, e aparece sobretudo nos seus escritos sobre o tema do multiculturalismo e sobre a questão de um possível consenso internacional sobre os direitos do homem. Para Costa, Taylor apresenta uma peculiar combinação de reconhecimento da intranscendibilidade das diferenças e antirelativismo. Seu pluralismo é uma referência direta à *Weltanschauung* (visão de mundo) expressivista de Herder, que vê na pluralidade de suas encarnações históricas a única possibilidade de explicitação de uma verdade, cuja existência mesma é condição de possibilidade para que essas diferenças sejam significativas, afirmadas e identificadas em seu valor e reconhecidas como tal. Com isso, segundo Costa, Taylor resolve o dilema do necessário reconhecimento da finitude humana e de sua aspiração à transcendência de si.⁵⁶⁵

Para Taylor a Redenção acontece através da Encarnação, o tecer da vida de Deus em vidas humanas, mas estas vidas humanas são diferentes, plurais e irreduzíveis. Redenção-Encarnação traz a reconciliação, uma espécie de unidade. Esta é a unidade de diversos seres que percebem que eles não podem atingir a

⁵⁶⁴ COSTA, 2000, p. 603-604.

⁵⁶⁵ COSTA, 2000, p. 604-605.

inteireza sozinhos, que sua complementaridade é essencial, e não seres que se vêem como idênticos.⁵⁶⁶ E afirma:

Ou talvez possamos colocar assim: complementaridade e identidade serão ambas parte da nossa suprema unidade. Nossa grande tentação histórica tem sido esquecer a complementaridade, ir direto pela mesmice, fazendo o mais possível de gente em “bons Católicos” – e no processo falhar de catolicidade: falhar de catolicidade, porque falhando inteireza; unidade trazida ao preço da supressão de algo da diversidade na humanidade que Deus criou; unidade da parte fazendo-se passar pelo todo. É universalidade sem inteireza, e assim não Catolicismo verdadeiro (tradução própria).⁵⁶⁷

Para o filósofo canadense, esta unidade-na-diferença, ao invés de unidade-na-identidade, parece a única possibilidade, não apenas por causa da diversidade entre os humanos, iniciando com a diferença entre homens e mulheres. Qualquer unidade entre humanos e Deus teria que ser através da diferença. A vida de Deus em si mesma, entendida como trinitária, já é uma unidade deste tipo. A diversidade humana é parte da maneira na qual nós somos feitos à imagem de Deus. E cita como exemplo as grandes missões jesuíticas na China e Índia no começo da era moderna.⁵⁶⁸

Ou seja:

A questão não é ser um “Católico moderno”, se para isto nós (talvez semi-conscientemente e subrepticamente) começamos a nos ver como os supremos “Católicos completos”, resumindo e indo além dos nossos menos vantajosos ancestrais (uma conotação poderosa que está por cima da palavra *moderno* num uso muito contemporâneo). Ao invés, a questão é tomando nossa civilização moderna por uma outra destas grandes formas culturais que têm vindo e ido na história humana, para ver o que significa ser um Cristão aqui, encontrar nossa voz autêntica no eventual coro Católico, tentar fazer para o nosso tempo e lugar o que Matteo Ricci estava tentando fazer a quatro séculos atrás na China (tradução própria).⁵⁶⁹

⁵⁶⁶ TAYLOR, 1999, p. 14.

⁵⁶⁷ *Or perhaps we might put it: complementarity and identity will both be part of our ultimate oneness. Our great historical temptation has been to forget the complementarity, to go straight for sameness, making as many people as possible into “good Catholics” –and in the process failing of catholicity: failing of catholicity, because failing wholeness; unity bought at the price of suppressing something of the diversity in the humanity that God created; unity of the part masquerading as the whole. It is universality without wholeness, and so not true Catholicism.* (TAYLOR, 1999, p. 14).

⁵⁶⁸ TAYLOR, 1999, p. 14-15.

⁵⁶⁹ *The point is not be a “modern Catholic”, if by this we (perhaps semiconsciously and surreptitiously) begin to see ourselves as the ultimate “complete Catholics”, summing up and going beyond our less advantaged ancestors (a powerful connotation that hang over the word modern in much contemporary use). Rather, the point is, taking our modern civilization for another of those great cultural forms that have come and gone in human history, to see what it means to be Christian here, to find our authentic voice in the eventual Catholic chorus, to try to do for our time and place what Matteo Ricci was striving to do four centuries ago in China.* (TAYLOR, 1999, p. 15).

Costa observa que no momento em que o cristianismo se reporta à modernidade, necessita desenvolver um acurado senso de diferença. Por isso que o confronto com a modernidade é, para os cristãos, um esforço árduo que exige capacidade de discernimento e de compreensão das razões do outro. Para Costa, Taylor tem uma interpretação culturalista da modernidade. Ele lê a cultura moderna não como um processo de aprendizagem, de racionalização ou de “maturação” da humanidade, mas como uma nova constelação espiritual historicamente específica, um todo imaginário, com modos de representação de si e do mundo, com práticas, ritos e narrativas que definem o espaço moral no qual os indivíduos se orientam. Costa destaca que compreender a cultura moderna significa para Taylor interrogar sobre a própria identidade, isto é, perguntar-se: “quem somos?” e buscar uma resposta que seja rica e específica e não esquemática e abstrata. É este o único modo de a sociedade contemporânea compreender as numerosas “modernidades alternativas”, compatível com assuntos culturais profundamente diversos. Nisso as religiões e o cristianismo mesmo podem ser modernas.⁵⁷⁰

No dizer de Costa, Taylor convida os cristãos, particularmente os católicos, a um confronto com a cultura moderna e a assumirem uma atitude de abertura com o diferente como a de Matteo Ricci no confronto com a China. Sendo que hoje o desafio é bem maior, já que a cultura contemporânea se auto-apresenta, não só se apresenta, como não cristã, mas em muitos setores como anticristã, como fundada no repúdio de um passado enganador e superado. Hoje se enfatizam mais os elementos de descontinuidade a respeito do passado, do que os de continuidade que existem.⁵⁷¹ Costa destaca que em *Sources of the self*, Taylor aponta para o desenvolvimento de uma cultura da interioridade, da vida cotidiana e da natureza como potência expressiva como os principais traços da civilização moderna, mas para Taylor estava clara uma possível interpretação cristã dessas transformações (interioridade agostiniana, a idéia protestante de santificação da vida cotidiana, a visão deísta de uma ordem providencial benévola). Segundo Costa, para Taylor a cultura moderna é uma síndrome de elementos extremamente heterogêneos e estruturalmente ambivalentes. Uma cultura que pode ser considerada ao mesmo

⁵⁷⁰ COSTA, 2000, p. 605-606.

⁵⁷¹ COSTA, 2000, p. 606.

tempo cristã, anticristã e até hiper-cristã (quanto ao se considerar uma época incomparavelmente superior do ponto de vista moral).⁵⁷²

É claro que, segundo Taylor, a fé Cristã é lembrada por todas as facetas do pensamento e cultura moderna como a que precisa ser vencida e colocada firmemente no passado, se for para o Iluminismo, liberalismo, humanismo florescerem. Por esta razão, o projeto de Ricci pode parecer totalmente desapropriado. Ele enfrentou uma outra civilização, construída na ignorância da revelação Judaico-Cristã, assim a pergunta poderia surgir como adaptar esta última a estes endereçados novos. Mas, ver a modernidade sob seu aspecto não-cristão é geralmente vê-la como anti-cristã, como deliberadamente excluindo o *kerigma* (primeiro anúncio) Cristão. E como você pode adaptar sua mensagem para sua negação?⁵⁷³

Taylor quer defender a visão de que na cultura moderna e secularista há misturados juntos dois autênticos desenvolvimentos do evangelho: um modo de vida encarnado, e também um isolamento para com Deus que nega o evangelho. A cultura moderna rompe com as estruturas e crenças da Cristandade, levando certas facetas da vida Cristã mais além do que elas jamais foram levadas, ou poderiam ter sido levadas dentro da Cristandade. Com relação às formas antigas da cultura Cristã, é necessário enfrentar a realidade humilhante de que a separação foi condição necessária para o desenvolvimento.⁵⁷⁴

Por exemplo, a cultura política liberal moderna é caracterizada por uma afirmação dos direitos humanos universais – para a vida, liberdade, cidadania, auto-realização – as quais são vistas como radicalmente incondicionais; isto é, não são dependentes de tais coisas como gênero, pertença cultural, desenvolvimento civilizacional, ou lealdade religiosa, que sempre as limitava no passado. É difícil para uma sociedade “Cristã”, neste sentido, aceitar igualdade completa de direitos para ateístas, para pessoas de uma religião bastante alienígena, ou para aqueles que violentam o que parece ser um código moral Católico (como os homossexuais).⁵⁷⁵

⁵⁷² COSTA, 2000, p. 606-607.

⁵⁷³ TAYLOR, 1999, p. 15-16.

⁵⁷⁴ TAYLOR, 1999, p. 16.

⁵⁷⁵ TAYLOR, 1999, p. 16-17.

A impossibilidade que Taylor quer discutir não está na fé cristã em si mesma, mas no projeto da Cristandade: a tentativa de casar a fé com a forma de cultura e um modo de sociedade. Há algo de nobre nesta tentativa; deveras, ela é inspirada pela própria lógica da Encarnação mencionada anteriormente, onde ela luta para ser entrelaçada mais e mais na vida humana. Mas como projeto a ser realizado na história, ele está basicamente condenado à frustração e mesmo ameaça a tornar-se o oposto.⁵⁷⁶

Segundo Costa, a cultura atual é, por um lado, animada por sentimentos anti-religiosos e, por outro, uma cultura de direitos universais. E isso constitui, para Taylor, uma experiência, ao mesmo tempo, humilhante e libertadora. Humilhante porque desvela um erro fatal do cristianismo: a tentativa de conjugar a fé com uma determinada forma de cultura e um certo tipo de sociedade (o ideal da cristandade). Libertadora, por favorecer a emancipação completa do potencial espiritual contido na mensagem evangélica e a redescoberta da vocação original do cristianismo que é a de impor-se sem o peso das armas. Este é o aspecto positivo do fenômeno histórico da secularização. Costa lembra que para Taylor é possível fornecer uma interpretação cristã do processo histórico da secularização, desde que entendida como a rigorosa separação entre estado e igreja e a desconfessionalização da esfera pública. Com isso a Igreja ganha espiritualmente ao livrar-se do ônus do trato das questões seculares e do perigo do clericalismo, que favorece o conservadorismo, o pessimismo e o paternalismo que contradizem o impulso militante e humanístico presente na mensagem evangélica. Para Costa, Taylor lê a secularização como um tipo de *kenosis* (esvaziamento) para a Igreja, uma experiência que humilha e ao mesmo tempo eleva a comunidade dos fiéis, manifestando o sentido profundo da encarnação divina.⁵⁷⁷

Costa percebe que o mais importante para Taylor é compreender o fenômeno da secularização com toda a sua complexidade e pluralidade. Este distingue dois aspectos centrais desse fenômeno: o declínio da crença e da prática religiosa no mundo moderno e o afastamento da religião do espaço público. O primeiro se deve às transformações de ordem moral e espiritual; o segundo é um problema tipicamente político que concerne às concessões internas da sociedade liberal e à

⁵⁷⁶ TAYLOR, 1999, p. 17.

⁵⁷⁷ COSTA, 2000, p. 607-608.

gestão das diferenças, da pluralidade intra e inter-culturais. Comumente, a secularização representa uma transformação de época e um conflito de civilizações, um processo orientado de desencantamento e de racionalização das imagens do mundo, de conquista de consciência e iluminação, graças à qual os homens foram conduzidos das crenças mágicas iniciais, passando pela fé em um princípio transcendente típico das grandes religiões monoteístas, à visão lúcida e desencantada fornecida pela ciência natural moderna. Já a análise de Taylor, segundo Costa, não é uma interpretação que põe no centro o progresso científico, nem as transformações sociais advindas da revolução industrial. Para Taylor o fenômeno da secularização não representa um êxito do processo de racionalização culturalmente neutro, mas a história, culturalmente específica, da transformação do universo espiritual, do *background understanding* (pano de fundo do entendimento) dos indivíduos, e em particular, do mapa de bens de referência aos quais eles orientam a própria existência.⁵⁷⁸

Segundo Taylor isto se deve ao fato de a sociedade humana na história inevitavelmente envolver coerção; envolve a pressão de conformidade. Nunca pode haver uma total fusão da fé e qualquer sociedade particular, e a tentativa para alcançá-la é perigosa para a fé. Algo deste tipo foi reconhecido do início do Cristianismo na distinção entre igreja e estado. As várias construções da Cristandade desde então podiam ser vistas indelicadamente como tentativas pós-Constantinas para trazer o Cristianismo mais próximo a outras formas de religião, onde o sagrado estava ligado e suportava a ordem política. O projeto da Cristandade está em constante perigo de tornar-se numa negação paródica dele mesmo.⁵⁷⁹

Ao dizer que a inteireza de cultura de direitos não podia ter vindo sob a Cristandade, Taylor não está apontando para uma fraqueza especial da fé Cristã. Também não defende que a cultura de direitos modernos é perfeitamente correta como está. Ao contrário, tem muitos problemas. Em algum lugar durante os últimos séculos, a fé Cristã foi atacada de dentro da Cristandade e destronada. Em alguns casos, foi gradualmente destronada sem ser frontalmente atacada (sobretudo em países protestantes); mas este deslocamento também, muitas vezes, significava

⁵⁷⁸ COSTA, 2000, p. 608-609.

⁵⁷⁹ TAYLOR, 1999, p.17.

deixar de participar, tornar a fé irrelevante, a grandes segmentos da vida moderna. Em outros casos, a confrontação foi amarga, mesmo violenta; o destronamento seguiu longo e vigoroso ataque (como na França e na Espanha). Em nenhum dos casos o desenvolvimento é especialmente confortante para a fé Cristã. Contudo, temos que acreditar que foi este processo que fez possível o que agora reconhecemos como um grande avanço na penetração prática do evangelho na vida humana.⁵⁸⁰

Para Taylor esta é uma experiência humilhante, mas também libertadora:

O lado humilhante é que nós somos lembrados pelos nossos colegas secularistas mais agressivos: “É de sorte que o show não é mais dirigido por vocês Cristãos de carteirinha, ou estaríamos de volta com a Inquisição.” O lado de libertação vem quando reconhecemos a verdade nisto (todavia exagerada a formulação) e chegamos a conclusões apropriadas. Este tipo de liberdade, tanto o fruto do evangelho, temos somente quando ninguém (isto é, nenhuma visão especial) está dirigindo o show. Por isso um voto de agradecimentos para Voltaire e outros por (não necessariamente espiritualmente) mostrar-nos isto e por permitir-nos viver o evangelho de uma maneira mais pura, livre daquele contínuo e muitas vezes sangrento forçar de consciência que era o pecado e influência maléfica de todos aqueles séculos “Cristãos”. O evangelho era para sempre sobressair, e não ser estorvado por armas. Agora fomos capazes de retornar um pouco mais perto deste ideal – com um pequeno esforço dos nossos inimigos (tradução própria).⁵⁸¹

O autor observa que a liberdade que é prezada por tantas pessoas diferentes por razões diferentes, também tem seu significado Cristão. É, por exemplo, a liberdade de vir a Deus por própria conta, ou movido somente pelo Espírito Santo, cuja voz mal e mal audível será muitas vezes ouvida melhor quando os alto-falantes da autoridade armada são silenciosos. É claro que o desenvolvimento da liberdade moderna é identificada com o surgimento de um humanismo exclusivo – isto é, baseado exclusivamente sobre a noção de florescimento humano, que não reconhece nenhum objetivo válido além deste, que exclui qualquer visão transcendental. O senso forte que continuamente surge de que há algo mais, que a vida humana visa a algo além de si mesma, é estampada como uma ilusão e julgada

⁵⁸⁰ TAYLOR, 1999, p. 18.

⁵⁸¹ *The humbling side is that we are reminded by our more aggressive secularist colleagues: “It’s lucky that the show is no longer being run by you card-carrying Christians, or we’d be back with the Inquisition.” The liberating side comes when we recognize the truth in this (however exaggerated the formulation) and draw the appropriate conclusions. This kind of freedom, so much the fruit of the gospel, we have only when nobody (that is, no particular outlook) is running the show. So a vote of thanks to Voltaire and others for (not necessarily wittingly) showing us this and for allowing us to live the gospel in a purer way, free of that continual and often bloody forcing of conscience which was the sin and blight of all those “Christian” centuries. The gospel was always meant to stand out, unencumbered by arms. We have now been able to return a little closer to this ideal – with a little help from our enemies. (TAYLOR, 1999, p. 18-19).*

ser uma ilusão perigosa por que a coexistência pacífica de pessoas em liberdade tem sido identificada como o fruto da queda das visões transcendentais. Para um cristão, esta visão parece sufocante. Taylor pergunta se é realmente necessário pagar este preço? – um tipo de lobotomia espiritual – para usufruir a liberdade moderna? Bem, ninguém pode negar que a religião gera paixões perigosas, mas que está longe de ser a história toda. Humanismo exclusivo também leva a grandes perigos, que permanecem muito inexplorados no pensamento moderno.⁵⁸²

Taylor propõe-se olhar para alguns destes perigos. O primeiro perigo que ameaça um humanismo exclusivo, que apaga a transcendência além da vida, é que ele provoca como reação uma negação iminente da vida. Tanto para o Cristianismo quanto para o Budismo a vida continua depois da morte, há uma continuação, as vidas não terminam totalmente na morte. A questão não se exaure pela vida, a inteireza da vida, mesmo a bondade da vida. Isto não significa ser apenas um repúdio do egoísmo, a idéia de que a inteireza da vida (e talvez aquelas das pessoas que eu amo) deveriam ser meu único interesse. Concordando com John Stuart Mill que uma vida completa deve envolver lutar pelo benefício da humanidade. Então reconhecer o transcendente significa ver um ponto além disso.⁵⁸³

Para Taylor, no dizer de Costa, o lugar ocupado pela religião na sociedade moderna é complexo e ambivalente. Ocorre uma substituição de uma precedente cultura moral por uma nova que ainda deverá acertar as contas com aquelas aspirações humanas ao transcendente que, na perspectiva tayloriana, permanece ineliminável. Segundo essa perspectiva, nos últimos três séculos, no interior das sociedades ocidentais, a postura dos indivíduos com relação à religião mudou drasticamente. O Deus da tradição teísta judaico-cristã deixou de ser a única fonte moral adequada a uma vida correta e à qual os indivíduos orientam a própria existência. A perda da centralidade da fonte teísta coincide e é fruto da descoberta de novas fronteiras da experiência moral, de novas fontes morais mais diretamente ligadas à experiência concreta dos homens, por assim dizer, mais “humanocêntricas”. Contudo, para Taylor, não se trata da morte de Deus e sim da condição do indivíduo moderno que é uma condição de exploração permanente. A pluralidade das fontes morais (que mais que simples fontes morais são novas

⁵⁸² TAYLOR, 1999, p. 19.

⁵⁸³ TAYLOR, 1999, p. 20.

dimensões do espaço ético no qual os indivíduos se orientam) tornou o universo moral moderno extremamente complexo e até hesitante e incerto. Costa observa que para Taylor as múltiplas fontes morais modernas representam um ganho epistêmico na medida em que são uma expressão de autênticas potencialidades humanas. Essas fontes são todas *imanentes*, são emanações diretas da humanidade dos indivíduos ou a ela relacionadas e não dependentes de um princípio transcendente, totalmente outro. Essas novas fontes morais mais facilmente se integram com os bens considerados centrais para o homem moderno. Por outro lado, a imanência dessas fontes morais suscita uma série de perguntas sobre sua adequação para funcionar como um bem constitutivo e sustentar o peso motivacional sempre crescente da ética da benevolência universal sobre os indivíduos modernos. Já a fonte teísta fornece um caráter transcendente à experiência, às dúvidas sobre a realidade e a existência, à veracidade...⁵⁸⁴

Segundo Taylor, isso permite encontrar um sentido para o sofrimento e a morte. Um lugar para afirmar algo que diz respeito ao além da vida, sobre o qual a vida ela própria originalmente leva. Pode prontamente ser compreensível, mesmo dentro da área de responsabilidade de um humanismo exclusivo, como se podem aceitar o sofrimento e a morte a fim de dar vida a outros. Esta é a maneira de colocá-la que vai principalmente contra o costume da civilização ocidental contemporânea. Ou colocá-lo numa terceira maneira: reconhecer o transcendente significa ser chamado a uma mudança de identidade. No budismo a mudança é bastante radical, do eu ao “não-eu” (*anatta*). Mas a fé cristã pode ser vista nos mesmos termos: como chamado para uma descentralização do eu, em relação com Deus (“Seja feita a Tua vontade”).⁵⁸⁵

Assim, reconhecer o transcendente significa, para o filósofo canadense, aspirar para além da vida ou abrir-se a si mesmo a uma mudança na identidade. Mas se você faz isto, onde você fica com relação ao florescimento humano? Há muita divisão, confusão e incerteza a respeito disto. Religiões históricas têm, de fato, combinado preocupação pelo florescimento e transcendência na sua prática normal. Tem mesmo sido regra que as supremas realizações daqueles que foram além da vida têm servido para nutrir a inteireza da vida daqueles que permanecem neste lado

⁵⁸⁴ COSTA, 2000, p. 610-611.

⁵⁸⁵ TAYLOR, 1999, p. 20-21.

da barreira. Assim, orações nos túmulos dos mártires trouxe vida longa, saúde, e um grande número de coisas boas para os fiéis cristãos, alguma coisa do mesmo é verdade para os túmulos de certos santos em terras muçulmanas, e no Budismo Theravada, por exemplo, a dedicação dos monges é passada, através de bênçãos, amuletos, e coisas parecidas, a todo os objetivos ordinários de florescimento entre o laicato.⁵⁸⁶

Taylor destaca que contra isto, alguns reformadores têm considerado a relação complementar entre renúncia e florescimento uma farsa. Eles insistem em retornar a religião à sua pureza, e pôr os objetivos de renúncia por conta deles como objetivos para cada um, desintrincados da busca de florescimento. Alguns são mesmo movidos a denegrir a busca anterior juntos, para declará-la não importante ou um obstáculo à santidade.⁵⁸⁷

Mas, para o autor, no cristianismo e no budismo renunciar – aspirar para o além da vida – não apenas leva você embora, mas também traz você de volta ao florescimento. Em termos cristãos, se a renúncia decentraliza você e o coloca em relação com Deus, a vontade de Deus é que os humanos floresçam, e assim você é levado de volta a uma afirmação deste florescimento, que é chamado bíblicamente de *ágape*. Em termos budistas, a Iluminação não apenas volta você para o mundo; também abre os portões da inundação de *metta* (bondade amorosa) e *karuna* (compaixão). Assim, fora da postura que aceita a simbiose complementar da renúncia e do florescimento, e além da postura da pureza, há uma terceira, que Taylor chama de postura do *ágape/karuna*.⁵⁸⁸

Segundo Taylor, bastante tem sido dito para trazer para fora o conflito entre cultura moderna e o transcendente. De fato,

[...] um poderoso aspecto constitutivo da espiritualidade moderna ocidental está envolvida numa afirmação da vida. Talvez seja evidente na preocupação moderna de preservar a vida, trazer prosperidade, e reduzir o sofrimento mundial, que é, acredito, sem precedente na história (tradução própria).⁵⁸⁹

⁵⁸⁶ TAYLOR, 1999, p. 21.

⁵⁸⁷ TAYLOR, 1999, p. 21.

⁵⁸⁸ TAYLOR, 1999, p. 21-22.

⁵⁸⁹ [...] *a powerful constitutive strand of modern Western spirituality is involved in an affirmation of life. It is perhaps evident in the contemporary concern to preserve life, to bring prosperity, and to reduce suffering worldwide, which is, I believe, without precedent in history.* (TAYLOR, 1999, p. 22).

A este fenômeno histórico Taylor tem chamado, em outro lugar, de "a afirmação da vida ordinária".⁵⁹⁰ Trata-se da revolução cultural do período moderno inicial, que destronou as supostamente mais altas atividades de contemplação e a vida do cidadão e pôs o centro da gravidade na bondade, no viver ordinário, na produção e na família. A primeira preocupação devia ser aumentar a vida, aliviar o sofrimento, fortalecer a prosperidade. Preocupação acima de tudo pela "vida boa", um processo aberto e possível a todos. A maior preocupação deve ser o tratamento com os outros, a injustiça, e a benevolência; e estes tratamentos devem ser num nível de igualdade.⁵⁹¹ Nas palavras do autor:

Havia uma primitiva – podia-se dizer terrestre – crítica do supostamente mais alto aqui, que foi então transposto e usada como uma crítica secular do Cristianismo e, deveras, da religião em geral. Alguma coisa desta mesma postura retórica adotada por Reformistas contra os monges e as freiras é assumida por secularistas e descrentes contra a própria fé Cristã. Esta, supostamente, despreza o real, sensual, bem humano terrestre por algum fim mais alto puramente imaginário, a busca do qual pode levar somente à frustração do real, do bem terrestre e ao sofrimento, mortificação, repressão, e assim por diante. As motivações daqueles que esposam este caminho mais alto são assim, deveras, suspeitos. Orgulho, elitismo, e o desejo de dominar o jogo nesta história, também, junto com o temor e a timidez (também presentes na história dos Reformadores primitivos, mas menos proeminente) (tradução própria).⁵⁹²

É perfeitamente possível pensar a educação para a autenticidade incluindo uma confissão religiosa, seja católica, evangélica ou budista. Naturalmente que se trata de um processo permanente de diálogo com a cultura e com as demais confissões. Uma confissão religiosa é sempre um ponto de partida para a família, escola ou sociedade em geral. A educação, se autêntica, não poderá negar nenhuma dimensão humana, nem o pluralismo de suas configurações. Isso encaminha para outra questão, que é a presença inegável da religiosidade nas vidas dos seres humanos individualmente e em seus grupos.

5.4 Homo religiosus

⁵⁹⁰ Cf. TAYLOR, 1997, parte III.

⁵⁹¹ TAYLOR, 1999, p. 22.

⁵⁹² *There was an earthly – one might say earthly – critique of the allegedly higher here, which was then transposed and used as a secular critique of Christianity and, indeed, religion in general. Something of the same rhetorical stance adopted by Reformers against monks and nuns is taken up by secularists and unbelievers against Christian faith itself. This allegedly scorns the real, sensual, earthly good for some purely imaginary higher end, the pursuit of which can lead only to the frustration of the real, earthly good and to suffering, mortification, repression, an so on. The motivations of those who espouse this higher path are thus, indeed, suspect. Pride, elitism, and the desire to dominate play a part in this story, too, along with fear and timidity (also present in the earlier Reformers' story, but less prominent).* (TAYLOR, 1999, p. 23).

Taylor considera o ser humano religioso por natureza e por isso educar para a autenticidade é considerar essa faceta do viver humano situando-a da melhor forma possível. Assim como a história está repleta de belos exemplos pessoais e institucionais de como a religiosidade contribui para sadias configurações, também não faltam exemplos de como a religiosidade foi instrumentalizada pela religião, pelo estado ou por instâncias de poder como a mídia. Mas tudo isso reforça a necessidade de se educar na autenticidade também a questão humana da religiosidade.

No dizer de Costa, uma vez compreendido que a secularização não é o êxito último de um processo histórico de evolução necessária, mas o produto de uma história culturalmente específica aberta a êxitos diversos, é possível retomar o papel da religiosidade na vida humana. A identidade moderna, na leitura proposta por Taylor, manifesta uma complexidade e uma ambivalência sem precedentes porque é o fruto de um processo de pluralização das fontes morais. Nisso se ressalta a estrutura formal da experiência moral dos indivíduos e nela se garante à religião um papel mesmo na modernidade que não pode declará-la aprioristicamente fora do jogo. Costa recorda que para Taylor os bens aos quais os indivíduos se orientam são avaliações fortes encarnadas, expressões da estrutura ontológica do homem enquanto animal moral, enquanto ser que pode viver somente em um universo articulado em distinções qualitativas dotadas de valor intrínseco. Enquanto tais, os bens exprimem uma forma de transcendência com relação à facticidade, a si mesmo e à vida. Para Taylor a abertura à transcendência é “garantida” antropologicamente, mesmo na sua forma mais radical e absoluta.⁵⁹³

Para Costa, o verdadeiro núcleo teórico de *A Catholic modernity?* e mesmo de *Sources of the self* pode ser caracterizado a partir da antropologia filosófica tayloriana que descreve o ser humano como um ser, mais particularmente como um agente, constitutivamente moral. O ser humano é para Taylor um “avaliador forte” (*strong evaluator*) que se move sempre num universo carregado de distinções qualitativas dotadas, em alguns casos, de um valor intrínseco, isto é, não dependente da atividade de valoração do sujeito. As pessoas são “seres para quem as coisas importam”, cujo mundo não se apresenta nunca como um agregado

⁵⁹³ COSTA, 2000, p. 612.

axiológico neutro, privado de valores e significado, mas como uma esfera de ação (um horizonte) estruturada segundo bens, que Taylor distingue em “bens vitais” (*life goods*) e “bens constitutivos” ou “fontes morais”. Costa lembra que em Taylor os bens constitutivos exercem uma função privilegiada, e são bens hierarquicamente superiores aos outros enquanto constituem o valor (*goodness*) dos outros bens e funcionam como fonte motivacional de ordem superior. Exemplos de bens constitutivos são para Taylor a idéia platônica de bem, a estóica de cosmos, a kantiana de razão, a romântica de natureza e, obviamente, a cristã, e mais em geral a teísta, de Deus.⁵⁹⁴

Para Costa, o universo moral humano se estruturar segundo essas distinções entre avaliações fortes e fracas, entre bens vitais e bens constitutivos, pode ser atestado, segundo Taylor por uma investigação antropológico-filosófica do tipo fenomenológico-transcendental que, partindo da própria experiência, se pergunta pelas condições de possibilidade e inteligibilidade da experiência mesma (princípio do *Best Account*). Não se trata de uma investigação ahistórica, mas sim “transhistórica” das constantes antropológicas sobre as quais se enxertam as irreduzíveis variedades históricas. Segundo Costa, para Taylor a principal dessas constantes antropológicas é a capacidade humana de transcender a mera factibilidade, ou seja, a capacidade humana de se autotranscender. Nisso se oculta o segredo da moralidade humana. Enquanto avaliador forte o homem se volta sempre, de maneira reflexiva, aos próprios desejos e, em consequência, às próprias escolhas e ações. Essa reflexividade é, para Taylor, expressão de uma capacidade de articulação que não é espiritualmente oposta à corporeidade do homem e que é uma manifestação da capacidade humana de se orientar num ambiente intencional que nunca é homogêneo nem neutro. O homem é, em primeiro lugar, um agente encarnado (*embodied agent*) dotado de um saber encarnado (*embodied understanding*), que representa uma primeira modalidade de articulação (mesmo que seja emotiva e não plenamente reflexiva, nem por isso é irracional) das diferenças, não desconectada da moralidade individual.⁵⁹⁵

Taylor resume a questão dizendo que a religião pode ser identificada com uma posição purista, ou com uma posição “simbiótica” (geralmente etiquetada como

⁵⁹⁴ COSTA, 2000, p. 612-613.

⁵⁹⁵ COSTA, 2000, p. 613.

supersticiosa). A terceira, a posição de *ágape/karuna*, permanece quase invisível devido ao fato de uma variante dela ter sido assumida pela crítica secularista.⁵⁹⁶ Nas suas palavras:

Explicando em proposições, se leria algo assim: (1) para nossa vida, florescimento, e vencimento das fronteiras da morte e do sofrimento são o supremo valor; (2) que isto não foi sempre assim; não foi assim para os nossos ancestrais, ou para as pessoas em outras civilizações primitivas; (3) que uma das coisas que fê-la parar de ser assim no passado foi precisamente um senso, inculcado pela religião, que haveria objetivos mais altos; e (4) que temos chegado em (1) por uma crítica e superação desta (deste tipo de) religião (tradução própria).⁵⁹⁷

Segundo Taylor, vivemos em algo análogo a um clima pós-revolucionário. Um clima pós-revolucionário é extremamente sensível a qualquer coisa que cheira à *ancien régime* (regime antigo). Assim, os Puritanos viam a volta dos papistas em qualquer ritual, e os Bolschevistas compulsivamente saudavam as pessoas como Camaradas, proscrevendo o apelido comum “Senhor” e “Senhorita”. Para o autor, uma versão mais suave, mas muito persuasiva deste tipo de clima é amplamente difundida em nossa cultura. Falar em apontar além da vida é minar a suprema preocupação com a vida do nosso mundo humanitário e “civilizado”. É tentar reverter a revolução e trazer de volta a velha e ruim ordem de prioridades, nas quais a vida e a felicidade podiam ser sacrificadas sobre os altares da renúncia.⁵⁹⁸

Segundo Taylor, este clima, muitas vezes desacompanhado por qualquer consciência formulada das razões subjacentes, impregna nossa cultura. Veja-se, por exemplo, a ampla inabilidade a dar qualquer significado humano ao sofrimento e à morte. Ou mesmo à prática da medicina, que tem grande problema de entender seus próprios limites ou conceber algum termo natural para a vida humana. Este clima pós-revolucionário faz a modernidade Ocidental inóspita ao transcendente.⁵⁹⁹

Para o autor, contrariamente à linha principal da história do Iluminismo, de acordo com a qual a religião se tornou menos acreditável, graças ao avanço da

⁵⁹⁶ TAYLOR, 1999, p. 23.

⁵⁹⁷ *Spelled out in propositions, it would read something like this: (1) that for us life, flourishing, and driving back the frontiers of death and suffering are of supreme value; (2) that this wasn't always so; it wasn't so for our ancestors, or for people in other earlier civilizations; (3) that one of the things that stopped it from being so in the past was precisely a sense, inculcated by religion, that there were higher goals; and (4) that we have at (1) by critique and overcoming of (this kind of) religion.* (TAYLOR, 1999, p. 23-24).

⁵⁹⁸ TAYLOR, 1999, p. 24.

⁵⁹⁹ TAYLOR, 1999, p. 24.

ciência, o que há é uma incompatibilidade ao nível moral. É o nível mais profundo que Taylor tem tentado explorar. Na modernidade Ocidental os obstáculos à crença são primordialmente morais e espirituais, ao invés de epistêmicos.⁶⁰⁰

Charles Taylor busca pintar um retrato da nossa era a fim de poder sugerir que humanismo exclusivo tem provocado, por assim dizer, uma revolta de dentro. A afirmação secularista da vida ordinária, assim como com o posicionamento dos direitos universais e incondicionais (um prolongamento inegável do evangelho) tem sido perplexamente ligado com uma negação do transcendente.⁶⁰¹

Segundo o autor, vive-se numa cultura moral extraordinária, onde o sofrimento e a morte, através da fome, inundação, terremoto, pestilência, ou guerra, pode acordar movimentos em todo mundo de simpatia e solidariedade prática. Isso é possível pela mídia moderna e modos de transporte, sem mencionar os excedentes. Vale lembrar as distorções produzidas pela mídia, muitas vezes relegando até mesmo casos mais necessitados a uma zona de negligência.⁶⁰² Nas palavras de Taylor:

As raízes Cristãs de tudo isto são profundas. Havia o esforço missionário extraordinário da igreja da Contra Reforma, assumida mais tarde pelas denominações Protestantes. Depois havia as campanhas de mobilização em massa no início do século dezenove: o movimento anti-escravo na Inglaterra, amplamente inspirado e dirigido por evangélicos; o movimento paralelo abolicionista neste século, também amplamente de inspiração Cristã. Depois este hábito de mobilização da reparação de injustiças e o alívio do sofrimento mundial torna-se parte da nossa política cultural. Em algum lugar ao longo da estrada, esta cultura cessa de ser simplesmente de inspiração Cristã – embora pessoas de profunda fé Cristã continuam ser importantes nos movimentos de hoje. Além do mais, ela necessitava desta ruptura com a cultura da Cristandade, como eu argumentava antes em conexão com os direitos humanos, para o impulso da solidariedade transcender a fronteira da própria Cristandade (tradução própria).⁶⁰³

⁶⁰⁰ TAYLOR, 1999, p. 25.

⁶⁰¹ TAYLOR, 1999, p. 25.

⁶⁰² TAYLOR, 1999, p. 25-26.

⁶⁰³ *The Christian roots of all this run deep. There was the extraordinary missionary effort of the Counter Reformation church, taken up later by the Protestant denominations. Then there were the mass-mobilization campaigns of the early nineteenth century: the antislavery movement in England, largely inspired and led by evangelicals; the parallel abolitionist movement in this country, also largely Christian inspired. Then this habit of mobilizing for the redress of injustice and the relief of suffering worldwide becomes part of our political culture. Somewhere along the road, this culture ceases to be simply Christian-inspired – although people of deep Christian faith continue to be important in today's movements. Moreover, it needed this breach with the culture of Christendom, as I argued before in connection with human rights, for the impulse of solidarity to transcend the frontier of Christendom itself.* (TAYLOR, 1999, p. 26).

Segundo Costa, essas questões antropológicas comportam uma redefinição profunda do quadro problemático no qual se move toda tentativa de repensar o núcleo humanístico da cultura moderna. Taylor está atento, sobretudo, às ambivalências da cultura moderna com relação à mensagem evangélica, principalmente a negação radical de toda forma de transcendência e uma moralidade baseada em fontes motivacionais exclusivamente humanas e seculares. Costa observa que, para Taylor, a negação da transcendência pode colocar em perigo as conquistas mais preciosas da modernidade. Nesse espírito Taylor interpreta a luta niilista e anti-iluminista como uma revolta *imane*nte contra a vida, uma revolta contra a incapacidade de a vida justificar a si mesma. O filósofo canadense interpreta a fascinação de Nietzsche e principalmente dos neonietzschianos (Bataille, Foucault, Derrida), pela dor e a violência como expressões de uma necessidade sufocada de dirigir-se para além da vida, como uma manifestação da natureza de *homo religiosus*. Por isso, para Taylor, o anti-humanismo que amadurece dentro do humanismo secular não é um fenômeno casual e a lição que se deve tirar dessa dolorosa “dialética negativa” é que a única forma de fugir do equívoco da violência está no voltar-se à transcendência.⁶⁰⁴

Segundo Costa, o impasse do humanismo secular se mostra quando este se confronta com a inadequação de suas próprias fontes motivacionais. Por outro lado, como diz Taylor, a época atual exige das pessoas os mais altos níveis de solidariedade e benevolência. Para fazer frente a isso os indivíduos são induzidos ou (1) a radicalizar o próprio sentido de integridade, expondo-o ao risco da hipocrisia e do rigorismo inflexível; ou (2) a considerar os seres humanos potencialmente capazes de tal, expondo-os constantemente ao risco da desilusão com os limites e as imperfeições das pessoas de carne e osso e levando ao despotismo; ou, ainda, (3) os indivíduos se tornarem vítimas de uma obsessão pela justiça, tornando o universo um campo de batalha maniqueísta, dividido entre bons e maus.⁶⁰⁵ Para Costa, o mundo do moderno secularismo está atravessado por tensões e riscos de degeneração. Por isso Taylor propõe um humanismo aberto e ancorado na idéia de um amor incondicional que tem seu fundamento último na imagem de um Deus

⁶⁰⁴ COSTA, 2000, p. 614-615.

⁶⁰⁵ COSTA, 2000, p. 615.

benevolente e transcendente, do qual nós somos imagem e semelhança, mesmo na diversidade e na complementaridade que nos caracteriza.⁶⁰⁶

Assim, Taylor vê um fenômeno, do qual a consciência cristã só pode dizer “carne da minha carne”, e “osso dos meus ossos”. Por isso a consciência cristã experimenta uma mistura de humildade e desconforto: a humildade em se imaginar que o rompimento com o cristandade era necessário para esta grande extensão de ações inspiradas no evangelho; o desconforto no sentido que a negação da transcendência coloca esta ação sob ameaça.⁶⁰⁷

Nietzsche e todos os autores anti-humanos rebelam-se contra a idéia que nosso mais alto objetivo é preservar e aumentar a vida e impedir o sofrimento. Rejeitam isso tanto metafisicamente como praticamente. A vida mesma pode levar à crueldade, à dominação, à exclusão, e, deveras, assim o faz nos seus momentos de mais exuberante afirmação. A vida propriamente entendida também afirma a morte e a destruição. Fingir de outra maneira é tentar restringi-la, amansá-la, abafá-la, despojá-la das suas mais altas manifestações. Segundo Taylor, Nietzsche pensa de si mesmo como tendo assumido algo do legado da ética guerreira pré-Platônica e pré-Cristã e sua exaltação da coragem, grandeza e excelência de elite. Naturalmente, um dos frutos desta contracultura foi o fascismo – ao qual a influência de Nietzsche não foi inteiramente estrangeira. Taylor não quer tirar vantagem do neo-Nietzscheanismo como algum tipo de antecâmara ao Fascismo. Ele vê estas conexões como uma outra manifestação da inabilidade humana de estar contente simplesmente com uma afirmação da vida.⁶⁰⁸

Para Taylor, a susceptibilidade humana a ser fascinada pela morte e violência está na base da manifestação da natureza do *homem religioso*. Para o autor, a única maneira de escapar totalmente da tendência à violência está em algum lugar na volta à transcendência – isto é, através do amor de todo coração a algum bem além da vida. Atualmente há humanistas seculares, há neo-Nietzscheanos, e há aqueles que reconhecem algo de bom além da vida. Os neo-Nietzscheanos e os humanistas seculares juntos condenam a religião e rejeitam qualquer bem além da vida. Mas os

⁶⁰⁶ COSTA, 2000, p. 616.

⁶⁰⁷ TAYLOR, 1999, p. 26.

⁶⁰⁸ TAYLOR, 1999, p. 27-28.

neo-Nitzscheanos e os reconhecedores da transcendência estão no desapontamento do humanismo secular. Os humanistas seculares e crentes vêm juntos em defender uma idéia do bem humano contra o anti-humanismo dos herdeiros de Nietzsche. Ainda os reconhecedores da transcendência podem ser divididos entre aqueles que pensam que todo movimento ao humanismo secular foi apenas um erro, que tem que ser refeito, e outros, que pensam que a primazia prática da vida tem sido um grande ganho para a humanidade.⁶⁰⁹

Segundo Taylor, a negação da transcendência pode pôr em perigo os mais valiosos ganhos da modernidade: a primazia dos direitos e a afirmação da vida. A “genealogia” de Nietzsche do universalismo moderno, do interesse pelo alívio do sofrimento, da “pena”, provavelmente não vai convencer quaisquer pessoas que têm os exemplos mais altos do ágape cristão ou *kanna* budista diante dos seus olhos. Mas a questão é se a ética do evangelho pode sustentar uma solidariedade universal, ou a vontade de ajudar as pessoas que, muitas vezes, parecem ser a causa do seu próprio sofrimento. Esta época faz exigências maiores para a solidariedade e benevolência sobre as pessoas mais do que nunca antes. Nunca antes tem-se pedido às pessoas de esticar-se para tão longe, tão coerentemente, tão sistematicamente. É necessário manter padrões de igualdade que cobrem sempre mais amplamente as diferentes classes de pessoas, trazem mais e mais tipos de diferenças, exigem mais e mais na vida das pessoas. Como conseguir fazê-lo?⁶¹⁰ Isto é:

Talvez nós não conseguimos fazer bem tudo isto e a pergunta interessante e importante pode ser assim: como podíamos conseguir fazer isto? Mas pelo menos para chegar perto da resposta a isto, devíamos perguntar: como vamos tão bem como estamos, o que, afinal de contas, à primeira vista parece nestes domínios de solidariedade e justiça muito melhor do que em épocas anteriores? (tradução própria).⁶¹¹

Costa lembra que Taylor está plenamente consciente que o fato de ter uma crença apropriada não é uma solução para os dilemas da nossa época. O objetivo realista de sua pesquisa é apenas de propor uma representação mais adequada, mais sensata, da situação na qual todos nos encontramos, esperando que ela

⁶⁰⁹ TAYLOR, 1999, p. 28-29.

⁶¹⁰ TAYLOR, 1999, p. 30-31.

⁶¹¹ *Perhaps we don't manage all that well, and the interesting, and important question might run: how could we manage to do it? But at least to get close to the answer to this, we should ask: how do we do as well as we do, which, after all, at first sight seems in these domains of solidarity and justice much better than in previous ages?* (TAYLOR, 1999, p. 31).

ilumine. Nada mais. Nem uma tentativa de mostrar a veracidade dos ditames cristãos, nem muito menos de provar a existência de Deus. Taylor enfrenta seu desafio de pensador cristão propondo uma viagem pela modernidade inspirando-se em Matteo Ricci, e convidando a todos a tomarem certa distância, se não geográfica, ao menos histórica, nos confrontos com o próprio tempo. Nessa viagem, Taylor descobre as fontes morais da cultura moderna e um panorama espiritual constituído por várias fontes, sendo que nenhuma pode ser considerada como privada de significado. No dizer de Costa, para Taylor, de um lado estão os humanistas seculares que sustentam uma ética da benevolência mas fechados a toda forma de transcendência; de outro lado estão os neonietzschianos, anti-humanistas seculares, céticos quanto à esperança de renovação moral e de transformação social, violentamente críticos da cultura burguesa moderna; por último, estão os defensores de uma abertura à transcendência, sem ser um retorno ao passado e esses se dividem entre os que são opositores ferozes e implacáveis da modernidade e os que são admiradores com reserva (entre estes últimos, se coloca o filósofo canadense).⁶¹²

Em resposta, Taylor destaca três padrões de motivação:

1. O desempenho a estes padrões tornou-se parte do que se entende como uma vida humana decente, civilizada. Corresponde-se a eles porque seria um tanto envergonhados não fazê-lo. Tornaram-se parte da própria imagem, do senso de valor próprio. Junto com isto, um senso de satisfação e superioridade quando se contemplamos outros – os ancestrais, as sociedades não-liberais contemporâneas – que não reconheceram ou não as reconhecem. Mas se sente imediatamente quão frágil é como uma motivação. Faz a filantropia vulnerável á moda, à atenção da mídia e aos vários modos da propaganda exagerada. Uma solidariedade dirigida pelo próprio senso de superioridade moral do doador é uma coisa extravagante e volúvel. Está-se longe, de fato, da universalidade e incondicionalidade que a postura moral prescreve.⁶¹³

2. Segundo Taylor, sentimentos de auto-valor se ligam intelectualmente e emocionalmente com o senso de valor dos seres humanos. À figura baixa e

⁶¹² COSTA, 2000, p. 616-617.

⁶¹³ TAYLOR, 1999, p. 31.

degradante de seres humanos como depravados se dá a resposta por bondade e grandeza. Mas, diante da realidade das deficiências humanas, a filantropia – o amor do humano – pode gradualmente vir a ser investido com desprezo, ódio, agressão. A ação é rompida ou, pior, continua, mas é investida agora com estes novos sentimentos, tornando-se progressivamente mais coercivos e desumanos. A história do socialismo despótico (isto é, o comunismo do século 20) está repleta com esta virada trágica, brilhantemente prevista por Dostoyevsky mais de cem anos atrás (“Começando da liberdade ilimitada, cheguei a um despotismo ilimitado”), e depois repetido várias vezes com fatal regularidade, através de regimes de um partido num nível macro, a um grande número de instituições “ajudantes” num nível micro desde orfanatos a internatos para aborígenes.⁶¹⁴ Nas palavras do autor:

A ironia trágica é que quanto mais alto o senso de potencial, tanto mais lamentavelmente as pessoas reais não correspondem e quanto mais severa a volta que é inspirada pelo desapontamento. Um impressionante humanismo estabelece altos padrões de auto-valor e um objetivo magnífico de lutar por ele. Inspira as empresas de grande momento. Mas por este mesmo símbolo, ele encoraja a força, o despotismo, a tutela, o desprezo, e uma certa rudeza em formar material humano refratário – por estranho que pareça, os mesmos horrores que o Iluminismo crítico tomou em sociedades e instituições dominadas pela religião, e pelas mesmas causas (tradução própria).⁶¹⁵

3. Um terceiro padrão de motivação, Taylor percebe entre os Jacobinos e Bolshevistas e hoje com a esquerda politicamente correta e os assim chamados Cristãos da direita. Movidos por uma indignação flamante contra: racismo, opressão, sexismo, ou ataques esquerdistas sobre a família ou a fé cristã. Uma indignação abastecida pelo ódio e por um senso de superioridade. Taylor relata que um amigo seu budista da Tailândia, brevemente visitou os Alemães Verdes. Ele confessou proferir perplexidade. Ele pensava entender os objetivos do partido: paz entre os seres humanos e uma atitude de respeito e amizade pelos humanos para com a natureza. O que o pasmava era toda raiva, o tom de denúncia e ódio para com os partidos estabelecidos. Estas pessoas não pareciam ver que o primeiro passo em

⁶¹⁴ TAYLOR, 1999, p. 32.

⁶¹⁵ *The tragic irony is that the higher the sense of potential, the more grievously do real people fall short and the more severe the turnaround that is inspired by the disappointment. A lofty humanism posits high standards of self-worth and a magnificent goal to strive toward. It inspires enterprises of great moment. But by this very token it encourages force, despotism, tutelage, ultimately contempt, and a certain ruthlessness in shaping refractory human material – oddly enough, the same horrors that Enlightenment critique picked up in societies and institutions dominated by religion, and for the same causes.* (TAYLOR, 1999, p. 33).

direção ao seu objetivo teria que envolver silenciar a raiva e agressão nelas mesmas.⁶¹⁶ Conforme o autor:

A cegueira é típica do moderno humanismo secular exclusivo. Este humanismo moderno se orgulha de ter liberado energia para a filantropia e a reforma; libertando-se do “pecado original”, de uma figura humilde e degradante da natureza humana, ela nos encoraja a chegar para o alto. Naturalmente, há alguma verdade nisto, mas é também terrivelmente parcial e terrivelmente ingênuo porque nunca enfrentou as perguntas que tenho estado levantando aqui: o que pode dar poder a este grande esforço da reforma filantrópica? Este humanismo nos deixa com nosso próprio senso de auto-valor para afastar-nos de voltar para trás, uma alta noção de valor humano para inspirar-nos adiante, e uma indignação provocante contra o erro e a opressão para nos energizar. Não pode apreciar quão problemáticos são todos estes, quão facilmente podem deslizar em algo trivial, feio, pura e simplesmente perigoso e destrutivo (tradução própria).⁶¹⁷

Segundo Costa, nesse panorama irreduzivelmente plural, a proposta de Taylor não é buscar uma unidade que anule todas as diferenças, mas de realizar uma recomposição/reconciliação das divisões da modernidade que a preserve dos riscos de um desvio ou de um colocar de cabeça para baixo os ideais humanísticos soltos no seu seio. Para Taylor, faz-se necessária uma linguagem ou uma perspectiva que possa considerar essas alternativas, e que objetivos similares possam ser juntados lentamente, procedendo em círculo, num processo de correção dos erros, das unilateralidades e aceitação dos elementos válidos presentes em cada uma de suas críticas. Taylor está convencido de que o humanismo moderno representa uma parte constitutiva da identidade humana, e que é impossível e errado querer libertar-se totalmente dele, como se fosse apenas um conjunto de crenças e opiniões e não uma parte constituinte. Portanto, segundo Costa, para Taylor o escopo deveria ser o de melhorar o humanismo moderno, através de um trabalho de articulação dos seus pressupostos e uma adequada tomada de consciência daquilo que se pode tornar efetivo espiritualmente. É nessa ótica que Taylor interpreta a possibilidade de uma modernidade católica. Sua sensibilidade pela complexidade da dinâmica histórica e

⁶¹⁶ TAYLOR, 1999, p. 34.

⁶¹⁷ *The blindness is typical of modern exclusive secular humanism. This modern humanism prides itself on having released energy for philanthropy and reform; by getting rid of “original sin”, of a lowly and demeaning, picture of human nature, it encourages us to reach high. Of course, there is some truth in this, but it is also terribly partial and terribly naive because it has never faced the questions I have been raising here: what can power this great effort at philanthropic reform? This humanism leaves us with our own high sense of self-worth to keep us from backslidings, a high notion of human worth and oppression to energize us. It cannot appreciate how problematic all of these are, how easily they can slide into something trivial, ugly, or downright dangerous and destructive. (TAYLOR, 1999, p. 34).*

pela tenacidade e irredutibilidade das diferenças culturais pode ajudar na orientação dos dilemas da modernidade.⁶¹⁸

Taylor lembra que nada deu mais satisfação a Nietzsche do que mostrar como a moralidade ou espiritualidade é realmente energizada pela sua direta oposição. Vemos que o humanismo moderno está repleto de potencial por tais reversões desconcertantes: da dedicação aos outros a respostas auto-indulgentes e de bem-sentir, de um alto senso da dignidade humana para controlar os de poder pelo desprezo e ódio, de liberdade absoluta ao despotismo absoluto, de um desejo inflamante de ajudar os oprimidos a um ódio incandescente por todos aqueles que estão no caminho. Por isso o autor sugere que é mais seguro ter objetivos pequenos ao invés de grandes expectativas, e ser crítico acerca da potencialidade humana desde o início.⁶¹⁹ Como sair dessa situação?

Para Taylor, a espiritualidade cristã aponta para uma saída que pode ser descrita de duas maneiras: como amor ou compaixão incondicional ou como alguém baseado no que é mais profundamente, um ser à imagem de Deus. Em ambos os casos, o amor não é condicional sobre o valor realizado só como um indivíduo ou mesmo no que é realizável sozinho. Nossa imagem à semelhança de Deus é também nossa permanência no meio dos outros na corrente do amor.⁶²⁰

E Taylor conclui retomando que olhou para algumas facetas da modernidade: o apoio dos direitos universais e incondicionais, a afirmação da vida, a justiça universal e a benevolência. Importantes como estes são: liberdade, a ética da autenticidade, razão instrumental e controle. Pensa que um exame destas outras facetas mostraria um padrão semelhante.⁶²¹

Taylor vê, como filho do cristianismo, algo terrivelmente familiar: algumas intimações do evangelho, e uma categórica negação da nossa fé, um humanismo exclusivo. Afirma ser desafiado a um discernimento difícil, tentando ver o que na cultura moderna reflete seu incentivo do evangelho, e o que na sua recusa do transcendente. Do ponto de vista cristão, o erro é cair numa das duas posições

⁶¹⁸ COSTA, 2000, p. 617.

⁶¹⁹ TAYLOR, 1999, p. 34-35.

⁶²⁰ TAYLOR, 1999, p. 35.

⁶²¹ TAYLOR, 1999, p. 35-36.

inatingíveis: ou se colhem certos frutos da modernidade, como os direitos humanos, e se condena todo o movimento de pensamento e prática que está por baixo deles, especialmente o rompimento com a cristandade; ou, em reação a esta primeira posição, se vai pelo caminho dos “fomentadores” da modernidade sendo colegas de viagem do humanismo exclusivo.⁶²² E conclui:

Talvez não é um acidente que a história do século 20 pode ser lida tanto de uma perspectiva de progresso ou numa de um crescente horror. Talvez não seja contingente que seja o século tanto de Auschwitz e Hiroshima como da Anistia Internacional e dos Médicos sem Fronteiras. Como com Ricci, a mensagem do evangelho para este tempo e esta sociedade tem que responder a ambos: ao que neles já reflete a vida de Deus e às portas que têm sido fechadas contra a vida. E no final, não é mais fácil para nós do que foi para Ricci discernir ambas corretamente, mesmo para razões opostas. Entre nós Católicos do século 20, temos nossas próprias variantes da controvérsia dos ritos chineses. Rezemos para que façamos melhor desta vez (tradução própria).⁶²³

A tarefa de educar na autenticidade é uma tarefa hermenêutica a ser exercida pelas instâncias educativas e principalmente pelos sujeitos da educação. E essa tarefa inclui a religiosidade e as diversas religiões. A transcendência também precisa ser educada e preservada até de si própria, mas principalmente da secularização. Viu-se quantos benefícios a secularização trouxe e que precisam ser preservados. Viu-se também o quanto de risco ela tem quando nega a transcendência. Daí a atenção permanente que se precisa ter, pois trata-se de uma nova configuração dos diversos elementos que constituem o sagrado.

5.5 Uma nova configuração do sagrado

Tratar hoje da questão da religiosidade supõe acolhida do pluralismo cultural e religioso e também acolhida dessa dimensão humana como integrante do processo educativo na perspectiva tayloriana da autenticidade. Qualquer proposta educativa precisa inserir-se na realidade sócio-cultural e dela tirar, ou fazer brotar, o melhor. E o melhor, com certeza, inclui uma boa religiosidade, que seja madura, crítica, criativa, defensora da vida e da paz, que ilumine o processo humano de convivência,

⁶²² TAYLOR, 1999, p. 36.

⁶²³ *Perhaps it is not contingent that is the century both of Auschwitz and Hiroshima and of Amnesty International and Médecins sans Frontières. As which Ricci, the gospel message to this time and society has to respond both to what in it already reflects the life of God and to the doors that have been closed against this life. And in the end, it is no easier for us than it was for Ricci to discern both correctly, even if for opposite reasons. Between us twentieth-century Catholic, we have our own variants of the Chinese rites controversy. Let us pray that we do better this time.* (TAYLOR, 1999, p. 37).

a economia, o mercado, a tecnologia, o desenvolvimento. Uma religiosidade que fomenta a espiritualidade e não presa em dogmas e instituições. Esta época, com todos os limites que tem é, sem dúvidas, a época propícia para que a religiosidade não repita os erros históricos e se renove, renovando a cultura.

Taylor destaca que se costumava viver em sociedades nas quais a presença de Deus era inevitável; a própria autoridade estava ligada ao divino e a religiosidade era inseparável da vida pública. A este modelo Taylor denomina de “mundo encantado”, um antônimo ao termo “desencantado” de Max Weber. Num mundo encantado há um forte contraste entre o sagrado e o profano. Num mundo encantado, há uma maneira óbvia na qual Deus pode estar presente na sociedade: nos locais do sagrado. E a sociedade política pode ser intimamente relacionada a estes, e pode ela mesma ser considerada num plano mais alto. Nele convivem diferentes tipos de tempos mais altos ou superiores como a eternidade platônica ou a eternidade de Deus como entendida na tradição cristã.⁶²⁴

Entre os séculos XVI e XIX, segundo Taylor, com o avanço do desencantamento, mudou-se de um modelo original, do que era vivo na Idade Média, e num número de culturas não-ocidentais, para outro muito diferente, com relação ao cosmos e à sociedade politizada. Em relação ao cosmos, havia uma mudança do mundo encantado para um cosmos concebido em conformidade com a ciência pós-newtoniana, na qual não há absolutamente nenhuma possibilidade de significados maiores sendo *expressos* no universo, mesmo que permaneça um senso forte de que o universo declara a glória de Deus. Agora a presença de Deus não está mais no sagrado, porque esta categoria desaparece lentamente num mundo desencantado. A presença de Deus no cosmos é equiparada pela idéia da sua presença na sociedade politizada. O divino não está aí num Rei, mas pode estar presente se se constrói uma sociedade que segue o desígnio de Deus.⁶²⁵

Para Taylor, com este segundo modelo surge também uma nova ordem moral, vista como estabelecida por Deus, aos moldes da Declaração da Independência da América: “Os homens foram criados iguais, e têm sido dotados por seu criador com

⁶²⁴ TAYLOR, 2003, p. 63-65.

⁶²⁵ TAYLOR, 2003, p. 66-67.

certos direitos inalienáveis.”⁶²⁶ Esta idéia tem sido dominante no mundo atual e é muito diferente das ordens que a precederam, porque começa com os indivíduos e não vê estes como colocados *a priori* numa ordem hierárquica, fora da qual eles não seriam inteiramente agentes humanos. “Seus membros não são agentes que estão essencialmente embutidos numa sociedade que, por sua vez, reflete e se conecta com o cosmos, mas antes, são indivíduos soltos que vêm se associar juntos.”⁶²⁷ Cada um, buscando seus próprios objetivos na vida, age para beneficiar os outros mutuamente. Cada um respeita os direitos dos outros e lhes oferece ajuda mútua de certos tipos.

Tomando os Estados Unidos como um caso paradigmático desta nova ordem, Taylor cita a idéia de uma “religião civil” americana de Robert Bellah. Ele capturou algo essencial sobre a sociedade americana, a idéia fundamental de que a América tinha uma vocação para realizar os propósitos de Deus. Isso foi invocado na Declaração da Independência, que apelava “às Leis da Natureza e ao Deus da Natureza”. Deístas e teístas se vêem como parte do desígnio providencial. “Foi esta noção deles mesmos como realizando os propósitos divinos que, junto com a cultura bíblica da América Protestante, facilitava a analogia com a antiga Israel”.⁶²⁸

Hoje, para Taylor, a América experimenta continuidade e descontinuidade. Continua a importância da idéia moderna da ordem moral. Contudo, o que faz esta ordem correta, para muitos, não é mais a providência de Deus; a ordem é baseada somente na natureza, no conceito de civilização ou em princípios. Já nas sociedades católicas, o velho modelo de presença durou mais tempo. Taylor denomina isso de compromisso “barroco”. Hoje essas duas formas da presença divina na sociedade passam para algo diferente.⁶²⁹ Como diz Taylor:

David Martin, num número de obras repletas de percepção, desenvolveu um relato interessante do “Protestante”, mais especialmente caminho “anglófono”. Este caminho vem em sociedades nas quais as formas de reinar do centro social imaginário, cada vez mais sobre a ordem do

⁶²⁶ *Men have been created equal, and have been endowed by their creator with certain inalienable rights.* (TAYLOR, 2003, p. 67).

⁶²⁷ *Its members are not agents who are essentially embedded in a society that in turn reflects and connects with the cosmos, but rather disembodied individuals who come to associate together.* (TAYLOR, 2003, p. 67).

⁶²⁸ *It was this notion of themselves as fulfilling divine purposes that, along with the biblical culture of Protestant America, facilitated the analogy with ancient Israel.* (TAYLOR, 2003, p. 69).

⁶²⁹ TAYLOR, 2003, p. 69-70.

benefício mútuo, e a ordem “barroca” é vista como distante e algo horrendo, em resumo, “papista” (tradução própria).⁶³⁰

Conforme Taylor, é cada vez mais evidente nestas culturas que a adesão religiosa válida só pode ser voluntária. Forçando-a tem cada vez menos legitimidade. O protótipo é a proposta wesleyana metodista, mas a real explosão em tais igrejas livres ocorre nos Estados Unidos no final do século XVIII. Com os metodistas, temos algo de novo, uma “denominação”. No seu começo, o movimento metodista não aspirava a ser “igreja”, apenas ser uma corrente dentro da Igreja nacional da Inglaterra. Eles praticariam seu próprio tipo de espiritualidade, mas dentro de um corpo mais amplo que incluía outros. Denominações são como grupos afins. Não vêem suas diferenças dos outros como questões de salvação-ou-condenação.⁶³¹

E o denominacionismo, segundo Taylor, fomenta a pertença a uma realidade mais ampla, que pode ser o Estado, como no caso da “religião civil” americana. De fato, quanto ao desígnio divino incluir a liberdade, isto pode ser interpretado como chamado à abertura para uma pluralidade de denominações. Tem-se o sentido de uma missão política providencial. Assim, uma identidade denominacional tende a separar a religião do estado, já que não pode ser uma igreja nacional, e seus membros não podem aceitar e associar-se a uma igreja nacional. E, ao mesmo tempo, a entidade política pode ser identificada com a “igreja” mais ampla, fomentando o patriotismo.⁶³²

Para Taylor, neste cenário desencantado protestante, não há mais “sagrado” no sentido primitivo, com lugares, tempos, pessoas e atos distinguidos do profano. E também, nenhuma igreja pode unicamente definir e celebrar o elo entre sociedade política e providência divina. E, fazendo eco à perspectiva durkheimiana de um sagrado social, Taylor afirma:

Vou chamar este tipo de elo entre religião e o estado “neo-Durkheimiano”, contrastando por um lado com o modo de “barroco” de sociedades católicas “paleo-Durkheimianas”, e por outro lado com formas mais recentes nas quais a dimensão espiritual de existência é bastante desligada do político. A fase “paleo” corresponde a uma situação na qual um senso da dependência ôntica do estado com relação a Deus e a

⁶³⁰ David Maritin, in a number of insightful works, has developed an interesting account of the “Protestant”, more particularly “anglophone” path. This path comes about in societies in which the reigning forms of social imaginary center more and more on the order of mutual benefit, and the “baroque” order is seen as distant and somewhat abhorrent, in short “papist”. (TAYLOR, 2003, p. 71).

⁶³¹ TAYLOR, 2003, p. 73.

⁶³² TAYLOR, 2003, p. 75.

tempos mais altos ainda é viva, mesmo que seja enfraquecida por desencanto e um espírito instrumental; ao passo que nas sociedades “neo”, Deus está presente porque é seu desígnio ao redor do qual a sociedade é organizada. É isto no qual nós concorremos como a descrição comum identificando nossa sociedade, o que nós podíamos chamar de sua “identidade política” (tradução própria).⁶³³

Para Taylor, essa nova configuração pode sustentar um alto nível de crença religiosa e prática. Fidelidades confessionais vieram a ser entrelaçadas num sentido de identidade de certos grupos étnicos, nacionais, classes ou regionais. Os sentidos de pertença ao grupo e confissão são unidos, e as questões morais da história do grupo tendem a ser codificadas em categorias religiosas. A linguagem religiosa é aquela na qual as pessoas encontram o significado para codificar sua experiência moral e política forte, tanto da opressão ou construção de situação de sucesso ao redor de certos princípios morais.⁶³⁴

Fortes mudanças culturais, principalmente nas últimas décadas, às quais Taylor nomeia de novo individualismo, alteraram as condições de crença nestas sociedades. A “busca de felicidade” tomou um significado novo, mais imediato, com uma gama de meios facilmente disponíveis. Uma faceta importante desta nova cultura de consumidor foi a criação de um mercado especial jovem. A juventude até mesmo se torna um ponto de referência política ou uma base de mobilização. Formas tipicamente modernas, “horizontais”, de imagem social, tais como a economia, a esfera pública, e o povo soberano se agregam a uma quarta que é o espaço da moda. O espaço da moda está constantemente mudando, mas é o pano de fundo necessário para dar aos nossos gestos o sentido que têm. Daí, segundo Taylor, uma nova conexão com o sagrado:

O modo neo-durkheimiano envolve um passo importante ao indivíduo e ao direito de escolha. A gente se une a uma denominação porque parece certa. E de veras, agora parece que não há maneira de estar na “igreja” exceto através de tal escolha. Ao passo que sob as regras paleo-durkheimianas pode-se exigir que as pessoas sejam forçosamente integradas, sejam corretamente conectadas com Deus contra sua vontade, isto agora não faz sentido. A coerção parece ser não apenas errada, mas

⁶³³ *I will call this kind of link between religion and the state “neo-Durkeimian”, contrasting on the one hand with the “paleo-Durkeimian” mode of “baroque” Catholic societies, and on the other with recent forms in which the spiritual dimension of existence is quite unhooked from the political. The “paleo” phase corresponds to a situation in which a sense of the ontic dependence of the state on god and higher times is still alive, even though it may be weakened by disenchantment and an instrumental spirit; whereas in “neo” societies, God is present because it is his design around which society is organized. It is this which we concur on as the identifying common description of our society, what we could call its “political identity”.* (TAYLOR, 2003, p. 75-76).

⁶³⁴ TAYLOR, 2003, p. 78.

um absurdo e por isso obscena. Vimos uma importante divisão das águas no desenvolvimento desta consciência na reação da Europa educada à revogação do Edito de Nantes. Mesmo o papa pensou que era um erro (tradução própria).⁶³⁵

Além disso, continua Taylor, a vida religiosa ou a prática da qual me tornei parte não somente deve ser minha escolha, mas deve falar a mim. Eu escolho a igreja na qual eu me sinto mais confortável, pois o foco vai ser o meu caminho espiritual. Na nova dispensa expressivista pós-durkheimiana, não há qualquer encravamento necessário do nosso elo ao sagrado em qualquer moldura específica mais ampla, quer “igreja”, quer estado. O “sagrado”, tanto religioso ou “leigo,” tornou-se desacoplado da nossa fidelidade política. Mas Taylor faz uma ressalva:

Paleo-, neo-, pós-durkheimiano descrevem tipos ideais. Minha reclamação não é que qualquer um destes fornece a descrição total, mas que a nossa história tem se movido através destas dispensas, e que esta última veio cada vez mais para colorir nossa época (tradução própria).⁶³⁶

Com o pós-durkheimianismo a intensidade da paixão tornou-se uma virtude principal, mesmo com alguma falta de precisão na formulação teológica. Parece que a razão não podia alcançar certas verdades e que era preciso uma linguagem mais sutil para manifestar o mais alto ou o divino. Percepção pessoal profundamente sentida agora se tornou a fonte espiritual mais preciosa. E Taylor aponta para Schleiermacher como representante dessa época onde o que é realmente de valor é a visão ou o sentimento espiritual. E a linguagem que ressoa será pessoal e menos ortodoxa, pois cada um tem que seguir seu próprio caminho de inspiração espiritual.⁶³⁷

Conforme Taylor, no período paleo-durkheimiano, as pessoas podiam facilmente sentir que elas tinham que obedecer e abandonar seus próprios instintos

⁶³⁵ *The neo-Durkheimian mode involves an important step toward the individual and the right of choice. One joins a denomination because it seems right to one. And indeed, it now comes to seem that there is no way of being in the “church” except through such a choice. Whereas under paleo-Durkheimian rules one can – and did – demand that people be forcibly integrated, be rightly connected with God against their will, this now makes no sense. Coercion comes to seem not only wrong, but absurd and thus obscene. We saw an important watershed in the development of this consciousness in the reaction of educated Europe to the revocation of the Edict of Nantes. Even the pope thought was a mistake. (TAYLOR, 2003, p. 94).*

⁶³⁶ *Paleo-, neo-, post-Durkheimian describe ideal types. My claim is not that any of these provides the total description, but that our history has moved through these dispensations, and that the latter has come more and more to color our age. (TAYLOR, 2003, p. 97).*

⁶³⁷ TAYLOR, 2003, p. 100.

de religião, quando em divergência com a ortodoxia. Num mundo neo-durkheimiano sentiam que sua escolha tinha que se conformar com a moldura da “igreja” ou da nação favorecida. No período pós-durkheimiano muitas pessoas são admitem conformar-se, o que lhes parece absurdo e contraditório. Para muitas pessoas hoje, pôr de lado seu próprio caminho a fim de se conformar com alguma autoridade exterior, simplesmente não parece compreensível como uma forma de vida espiritual. Esta visão tem um pluralismo nela embutida, não apenas pluralismo dentro de certa moldura doutrinal, mas ilimitado.⁶³⁸

Isso tem gerado, segundo Taylor: um aumento do número daqueles que se declaram ateístas, agnósticos, ou de não ter religião; muitas pessoas desistem da prática ativa enquanto ainda se declarando como pertencentes a alguma confissão ou crença em Deus; a gama de crenças em alguma coisa além se amplia, menos declarada num Deus pessoal e mais em algo como uma força impessoal; o crescimento de religiões não-cristãs, especialmente aquelas de origem no oriente, e a proliferação de modos de prática da New Age (Nova Era); constroem-se pontes entre o limite humanista/espiritual, com práticas que ligam espiritualidade e terapia; as pessoas fazem combinações de crenças, como entre cristianismo e budismo.⁶³⁹

Com isso Taylor chega a algumas conclusões. Primeira, que a relação com o espiritual está cada vez mais desvinculada da relação com as sociedades políticas. As lealdades religiosas se darão num plano amplo e variado: alguns seguem uma vida religiosa centrada na experiência pessoal no sentido de James; outros vão encontrar sua casa espiritual em igrejas, por exemplo, incluindo a igreja católica. “Num mundo pós-durkheimiano, esta lealdade será desenganchada daquilo de uma sociedade sacralizada (tipo paleo) ou alguma identidade nacional (tipo neo); mas será uma conexão coletiva.”⁶⁴⁰ Tem-se um componente fortemente individualista, mas não quer dizer que o conteúdo seja individualista. Isso faz com que Taylor coloque duas questões: “primeira, é concebível que alguém volte para uma dispensa

⁶³⁸ TAYLOR, 2003, p. 101.

⁶³⁹ TAYLOR, 2003, p. 106-107.

⁶⁴⁰ *In a post-Durkheimian world, this allegiance will be unhooked from that to a sacralized society (paleo style) or some national identity (neo style); but it will still be a collective connection.* (TAYLOR, 2003, p. 112).

paleo ou mesmo neo-durkheimiana? Segunda, e mais profundamente, não têm cada dispensa suas próprias formas favorecidas de desvio?”⁶⁴¹

A segunda conclusão de Taylor é de que as identidades neo-durkheimianas continuam tendo muita importância hoje, como acontece nos Estados Unidos ou mesmo os poloneses e os irlandeses: coletividades ou identidades políticas fortemente marcadas pela religiosidade. E a terceira conclusão é que muitas pessoas hoje buscam práticas espirituais formais, querem desenvolver sua vida religiosa pela meditação e pela disciplina espiritual. Contudo, o que James destacou com precisão é que para a época atual a questão da “experiência” é central e por isso se segue de perto as próprias intuições.⁶⁴²

Portanto, a nova configuração do sagrado estabelece muitos limites para a ação educativa principalmente para a educação da religiosidade. Contudo, abrem-se alternativas múltiplas e plurais que necessitam serem articuladas e essa é a tarefa da perspectiva educativa tayloriana da autenticidade. O respeito à individualidade e à pluralidade, conquistas de nossa época, são grandes aliados da educação e da autêntica religiosidade.

5.6 Uma era secular

A religiosidade e seu autêntico processo educativo precisa renovar-se com os tempos, cientes que se vive um momento ímpar em termos de diversidades religiosas e de perspectivas não religiosas. Todos, para Taylor, são seculares, na medida em que as questões religiosas hoje passam por um processo reflexivo. A busca pelo sentido, religioso ou não, se dá no questionamento do pano de fundo constitutivo. Sem negar os possíveis sentidos para a secularização, quais sejam, a separação da religião da esfera pública e a diminuição das práticas religiosas, Taylor se atém ao sentido da secularização como nova forma de as pessoas se compreenderem e compreenderem o que dá sentido a suas vidas. Educar para a autenticidade é enfrentar também esse desafio com mente e coração abertos.

⁶⁴¹ *First, is it conceivable that one could return to a paleo or even neo-Durkheimian dispensations? Second, and more profoundly, doesn't every dispensation have its own favored forms of deviation?* (TAYLOR, 2003, p. 113-114).

⁶⁴² TAYLOR, 2003, p. 115-116.

Em sua recente obra *A secular age*, Charles Taylor trata de questões que lhe são caras e já presentes em seus trabalhos anteriores, tais como a Reforma, a sociedade disciplinar, o imaginário social moderno, o idealismo, o deísmo, os mal-estares da modernidade, a era da autenticidade e a religião hoje.

Taylor se pergunta sobre em que consiste o secularismo atual. Segundo o autor são dois grupos de possíveis respostas à questão. O primeiro se manifesta nas práticas e nas instituições, principalmente no estado. Nas sociedades pré-modernas a conexão entre as diversas práticas e instituições, se dava por algum tipo de fé ou adesão a Deus, ou alguma noção de realidade última. Já nas modernas sociedades ocidentais o estado está livre desse tipo de conexão, as igrejas estão separadas das estruturas políticas, a religião ou sua ausência é assunto privado. “Esses foram supostamente esvaziados de Deus ou de qualquer referência à realidade última”.⁶⁴³

De outra forma, segundo Taylor, tomando a sociedade em diversas esferas: econômica, política, social, cultural, educacional, profissional, recreacional, as deliberações e escolhas que fazemos se dão sem qualquer referência a Deus ou a qualquer crença religiosa. Cada esfera tem seus critérios e racionalidade própria, o que difere dos períodos anteriores, quando a fé assumia papel de referência e liderança. “Neste segundo significado, secularização consiste no abandono de convicções e práticas religiosas, em pessoas que se afastam de Deus e não menos da Igreja”.⁶⁴⁴

Mas, Taylor quer examinar um terceiro sentido para secularização e afirma:

Secularidade neste sentido é um problema do contexto inteiro do entendimento no qual nossa experiência ou busca moral, espiritual ou religiosa tem lugar. Por 'contexto de entendimento' aqui, eu quero dizer ambos os assuntos que provavelmente terão sido formulados explicitamente por quase todo o mundo, como a pluralidade de opções, e alguns de uma forma implícita, como o pano de fundo desta experiência e procura, sua "pre-ontologia", para usar um termo heideggeriano (tradução própria).⁶⁴⁵

⁶⁴³ *These have been allegedly emptied of God, or to any reference to ultimate reality.* (TAYLOR, Charles. **A secular age**. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. p.02).

⁶⁴⁴ *In this second meaning, secularity consists in the falling off of religious beliefs and practice, in people turning away from God, and no longer going to Church.* (TAYLOR, 2007, p. 02).

⁶⁴⁵ *Secularity in this sense is a matter of the whole context of understanding in which our moral, spiritual or religious experience and search take place. By 'context of understanding' here, I mean both matters that will probably have been explicitly formulated by almost everyone, such as the plurality of options, and some which form the implicit, largely unfocussed background of this experience and search, its "pre-ontology", to use a Heideggerian term.* (TAYLOR, 2007, p. 03).

Taylor quer falar de crentes e não crentes, não como teorias rivais ou do modo como as pessoas relatam sua existência ou moralidade, se ligadas a Deus ou a alguma coisa na natureza. Ele quer focar sua atenção nos diferentes tipos de experiências vividas e que envolvem compreensões da vida de um modo ou de outro, como crentes ou não. A essa experiência Taylor denomina condição mediana:

Mas é essencial a esta condição mediana, primeiro que a rotina, a ordem, o contato regular com o significado em nossas atividades diárias, demanda de alguma maneira, e mantém o exílio, ou o enfado, ou o cativeiro do monstruoso à distância; e segundo, que nós temos algum sentido de contato contínuo com o lugar da plenitude; e de poucas mudanças ao longo dos anos. Este lugar não pode ser renunciado, ou desaparecer totalmente sem que o equilíbrio do ser de condição mediana seja arruinado (tradução própria).⁶⁴⁶

Mas, nosso autor deixa claro que há muitos não crentes que também vivem nessa condição mediana. Querem ser um tipo de pessoa para quem essa vida seja plenamente satisfatória no trabalho, na família e em sua condição humana. Estes compreendem a plenitude em termos de potencialidade humana natural e interna. Há diversas variações dessa perspectiva. A variante kantiana que busca a plenitude na autonomia do ser racional e com ele os gigantes da moderna razão científica: Copérnico, Darwin e Freud. E Taylor cita ainda os românticos que, como críticos da razão desencarnada buscam essa plenitude na natureza e os pós-modernos que se propõe enfrentar a inevitável divisão e ausência de percepção da plenitude.⁶⁴⁷ E como testemunho pessoal explica:

Quer dizer, em minha própria experiência, em oração, em momentos de plenitude, em experiências de exílio superadas, em que eu observo ao redor de mim nas vidas de outras pessoas - vidas de abundância espiritual excepcional, ou vidas de máximo auto-fechamento, vidas demoníacas, etc. - isto parece ser o quadro que emerge. Mas eu nunca sou, ou só raramente, realmente seguro, livre de todas as dúvidas, sem qualquer perturbação - por alguma experiência que não se ajusta, por algumas vidas que exibem plenitude em outra base, em algum modo alternativo de plenitude que às vezes se esboçam para mim, etc (tradução própria).⁶⁴⁸

⁶⁴⁶ *But it is essential to this middle condition, first that the routine, the order, the regular contact with meaning in our daily activities, somehow conjures, and keeps at bay the exile, or the ennui, or captivity in the monstrous; and second, that we have some sense of continuing contact with the place of fullness; and of slow movement towards it over the years. This place can't be renounced, or totally despaired of, without the equilibrium of the middle condition being undermined.* (TAYLOR, 2007, p. 07).

⁶⁴⁷ TAYLOR, 2007, p. 9-10.

⁶⁴⁸ *That is, in my own experience, in prayer, in moments of fullness, in experiences of exile overcome, in what I seem to observe around me in other people's lives – lives of exceptional spiritual fullness, or lives of maximum self-enclosedness, lives of demonic evil, etc. – this seems to be the picture which emerges. But I am never, or only rarely, really sure, free of all doubts, untroubled by some objection – by some experience which won't fit, some lives which exhibit fullness on another basis, some alternative mode of fullness which sometimes draws me, etc.* (TAYLOR, 2007, p. 10-11).

A diversidade é típica de nossa época ao lidar com questões de cunho não positivo e sim espiritual tanto para crentes como para não crentes. Segundo Taylor, o pano de fundo tanto para crentes quanto para não crentes passou de “naive” (ingênuo) para “reflective”(reflexivo). Hoje o pano de fundo sobre o qual organizamos e pensamos nossa vida é uma questão aberta para a reflexão. Na cristandade as pessoas viviam *naively* dentro de um construto teísta. Hoje se vive em meio a construtos que se mostram e que oscilam entre crentes e não-crentes. Para o autor se passou de um mundo no qual a plenitude era esperada para além da vida humana para outro que coloca isso dentro da vida humana.⁶⁴⁹

Taylor afirma: “Uma era secular é aquela na qual a eclipse de todas as metas que vão além do florescimento humano se torna concebível.”⁶⁵⁰ E que religião pode ser definida em termos de transcendência, sob três aspectos: existem bens maiores que o florescimento humano; acredita-se num poder maior, na transcendência de Deus; e, a vida se estende para além desta vida. Por isso, para Taylor interessa a secularização não enquanto secularidade do espaço público, nem como o declínio da crença e sua prática, mas sim como uma nova condição de crer; “consiste em uma nova forma de experiência que incita e é definida pela crença; é um novo contexto no qual toda busca e questionamento sobre a moral e o espiritual procedem”.⁶⁵¹ E a grande pergunta a que Taylor quer responder com sua obra é: o que realmente tem acontecido para tamanha mudança nas condições para crer? E afirma:

O que emerge deste processo - modernidade ou secularização - será entendido em termos de características subjacentes da natureza humana que estava lá desde o princípio, mas tem sido impedida pelo que é agora é deixado de lado. Contra este tipo de história, eu estarei continuamente discutindo que aquela modernidade ocidental, enquanto incluindo sua secularização, é fruto de invenções novas, auto-compreensões recentemente construídas e práticas relacionadas, e não pode ser explicado em termos de características perenes de vida humana.⁶⁵²

⁶⁴⁹ TAYLOR, 2007, p. 13-15.

⁶⁵⁰ *A secular age is one in which the eclipse of all goals beyond human flourishing becomes conceivable.* (TAYLOR, 2007, p. 19).

⁶⁵¹ *It consists in a new shape to the experience which prompts to and is defined by belief; in a new context in which all search and questioning about the moral and spiritual must proceed.* (TAYLOR, 2007, p. 20).

⁶⁵² *What emerges from this process – modernity or secularity – is to be understood in terms of underlying features of human nature which were there all along, but hat been impede by what is now set aside. Against this kind of story, I will steadily be arguing that Western modernity, including its secularity, is the fruit of new inventions, newly constructed self-understandings and related practices, and can't be explained in terms of perennial features of human life.* (TAYLOR, 2007, p. 22).

Portanto, educar na autenticidade é ajudar as pessoas a compreenderem a si mesmas e, no viés da transcendência, ajudá-las a compreender o que dá sentido a suas vidas. Educar na autenticidade é educar na religiosidade, mas também em diálogo com as perspectivas dos não-crentes. E para os não-crentes é ajudar-lhes a aprofundar sua própria perspectiva. A busca pelo sentido é inevitável. Que uma pessoa ou uma instituição tenha uma opção de sentido explícita não é problema, o problema é quando essa opção se torna obrigatória para todos ou quando deixa de ser retomada, aprofundada e explicitada.

CONCLUSÃO

A perspectiva da autenticidade de Charles Taylor permite perceber que são muitos os passos possíveis para a educação hoje. A autenticidade não é inimiga da educação, muito pelo contrário, o autenticamente humano só pode configurar-se num processo dialógico, de mútua implicação e onde o sujeito possa encontrar-se com o outro, com a cultura, com fins e objetivos que o transcendem. De igual forma, a educação familiar, escolar ou social precisa estruturar-se e encontrar-se com a subjetividade humana que se mostra nova e diferente em cada pessoa e em cada cultura. Um processo permanente de diálogo, encontro, questionamento, mudança, ampliação de horizontes e amadurecimento.

Percebe-se a importância da filosofia de Charles Taylor e o quanto ela tem para contribuir com a educação ao nortear a discussão de temas centrais do processo educativo. Fundamentalmente, o filósofo canadense nos mostrou que é possível integrar subjetividade, racionalidade e teísmo. O problema não está na visão teísta, por vezes dita medieval, nem na busca de autonomia da modernidade, nem na subjetivação hoje defendida. O problema começa quando esses olhares se tornam tiranos. A educação pode ser teísta sem ser medieval. O conteúdo teísta pode ser apresentado a partir da autenticidade. A escola cristã precisa defender a autonomia e a liberdade em coerência com o teísmo e a autenticidade. A princípio, podemos dizer que a educação para que seja autêntica, ela precisa dar conta de cinco questões.

Em primeiro lugar, implementar criação, construção e descobrimento. Para isso ela necessita de partilhar dos referenciais pedagógicos e de educação na fé, que não partem de verdades prontas ou de dogmas, e sim, da experiência e da vivência, fazendo caminho muito mais que chegada. Inovação e empreendedorismo,

conceitos tão caros hoje ao mundo empresarial, precisam impregnar a educação. Mentis e corações de educadores e de educandos deverão ser renovados sempre.

Em segundo lugar, ser original sempre, todo dia e em cada nova situação cultural ou social. As padronizações não fomentam autenticidade. É preciso gerenciar a originalidade e a diferença. Gerenciar a padronização é cômodo, mas é nocivo. A educação é o espaço privilegiado onde as diferenças deverão ser tratadas com carinho, cuidado e muito respeito. Por isso a educação é uma experiência nova a cada dia, com cada nova pessoa e cultura. A padronização não respeita a subjetividade e sua aparente eficiência será logo marcada pela ineficácia.

O terceiro aspecto é que para a educação ser autêntica, ela deverá ser crítica, fomentando a capacidade de oposição a tudo o que está estabelecido. Esse é um processo humano necessário e imprescindível. Sem a capacidade crítica o ser humano não se constitui na autonomia e muito menos na autenticidade. O fomento do espírito crítico não é simplesmente uma apropriação da leitura marxista. A criticidade tem a ver com a capacidade de pensar e, para isso, precisa valer-se de muitas ferramentas, inclusive da marxista.

Em quarto lugar está o abrir-se a horizontes de significado que sejam institucionais, que façam parte da cultura organizacional e que possam ser compartilhados pelos que participam do processo. Para isso é preciso aproximar a perspectiva teísta cristã da linguagem e dos significantes atuais. Instituições, culturas, escolas, famílias e grupos que não possuem horizontes de significados não poderão educar crianças e jovens. A autenticidade tayloriana exige horizontes de significados ou melhor, referenciais, valores, princípios e perspectivas que orientem, motivem e principalmente dêem sentido à vida das pessoas.

Por fim, cada sujeito e cada cultura necessitam de autodefinir-se no diálogo. A identidade não pode ser fechada, sob hipótese nenhuma. Uma instituição que perde a capacidade de dialogar com o seu tempo se enfraquece e perde seu espaço. Pessoas, instituições e culturas se fazem com identificações constantes, muito mais que com identidades. Mudar por mudar revela inconsistência. Mas também, não mudar e não se adaptar, é falta de inteligência. E, na perspectiva tayloriana da

autenticidade, o que orienta essa mudança é o diálogo. É o outro que me faz ampliar horizontes e aprimora minha autenticidade.

O autenticamente humano, em Taylor, se constitui em subjetividade, corporeidade, dialogicidade, cultura, linguagem expressiva e horizontes de significado. Nisso, a tarefa educativa demanda cuidado para articular variáveis tão importantes e que, por vezes, se estabelecem no conflito.

A busca pelo sentido da autenticidade em Taylor passa necessariamente por sua concepção antropológica e ontológica. O capítulo primeiro explicitou como o autor define o ser humano e como considera nisso a ontologia e a moral. Taylor postula uma antropologia ancorada na moral e na ontologia. Desde sempre o humano é moral e desde sempre o humano é humano. Por isso Taylor não pôde concordar com as perspectivas antropológicas que colocam o ser humano numa posição meramente material ou positivista, nem com os modelos behavioristas ou empiristas de tratar do humano nem com as perspectivas morais calcadas no dever ou no útil.

A perspectiva da autenticidade supõe uma visão integral de ser humano, uma *paidéia* (formação), um olhar que considere os elementos objetivos constitutivos do ser humano e que precisam da ciência objetiva para serem tratados, mas inseridos numa visão mais ampla e que resguarde o fenômeno humano e social numa linguagem rica, daí os temas abordados: antropologia filosófica, ontologia moral, identidade, avaliações fortes, sentimentos morais, configurações morais, *self* expressivo e ideal moral.

Em termos de práticas educativas, isso remete a novas ou renovadas posturas no âmbito familiar, escolar e social. Uma nova leitura de si mesmo e uma nova postura na atividade educativa. Quem educa o humano é o humano. Só o humano constrói o humano. Um ideal a ser articulado e construído em meio a uma cultura marcada por perspectivas contrárias àquela que Taylor defende.

A educação humana está sempre inserida num espaço onde pode contar com sentimentos viscerais, mas que, principalmente, deverá lidar com distinções valorativas, com configurações morais e com posturas éticas que se articulam em cada indivíduo e em cada cultura. Essas questões precisam ser tematizadas,

questionadas e sempre de novo articuladas. No âmbito da família entra em questão a articulação dos pais, no âmbito escolar a articulação dos professores e das instituições e no âmbito social as articulações culturais e estatais. Essas instâncias são as proponentes do discurso e das articulações. E nisso a infância e a juventude são, em primeiro lugar, sintoma da realidade familiar, escolar e social.

Educar para a autenticidade é também dar voz à ontologia moral constitutiva da família, da escola e da sociedade. E nisso, poder ver suas contradições implícitas e, mais ainda, estar disposto a mudar e alinhar o que se acredita ou se deseja, com as práticas que formam o humano. Trata-se, portanto, de um movimento que coloca os adultos na posição de responsáveis e de proponentes, contudo convida-os a abrir mão de certezas absolutas e de dogmas e os convoca à retomada e revisão permanente, pois a autenticidade não é, ela se faz, e, caso não se fizer, deixará de ser.

É fundamental que os educadores se autorizem a perceber que o ato de valorar no sentido forte, ou seja, de discriminar entre opções qualitativamente diversas, dotadas de menor ou maior valor, é um exercício que o ser humano faz desde sempre enquanto humano. Trata-se de um exercício que não tem fim. Essa articulação de um horizonte de significado se apresenta desde a originária experiência afetiva do mundo até as mais elaboradas e racionais posturas ou teorias explicativas do viver humano. Portanto, colocar-se e colocar aos alunos questões éticas é viabilizar e libertar o autenticamente humano e não, como alguns querem fazer pensar, reprimir o humano.

A partir de Taylor, a prática educativa deve colocar questões relacionadas com o Bem e com as Fontes Morais. Cada ser humano necessita elaborar sua própria articulação. Teístas ou seculares, as fontes morais são demandas recorrentes do ser que, por ser humano, é um avaliador forte. O diálogo é a única forma de mantermos um profundo respeito pelas diferenças pessoais e culturais, típicas da modernidade. Isso significa que nenhuma fonte moral pode ser imposta, ela precisa ser decorrente do diálogo e da livre escolha. Contudo, outro erro, hoje muito presente, é o de ignorarmos essa discussão e com isso tratarmos o ser humano instrumentalmente. E o ponto de partida da convicção de Taylor sobre a necessária avaliação forte está nos sentimentos morais.

Família, escola e sociedade partilham de uma tarefa importante: ser espaço de linguagem, onde os impulsos e sentimentos possam circular e se situar nos limites do concebível para o humano. O ser humano precisa da linguagem que vem do outro para se constituir, e cada ser precisa submeter seu mundo interno, seus sentimentos e impulsos, ao outro na linguagem. Com a linguagem trazemos à tona e constituímos nossas configurações morais. Um processo de assujeitamento que culmina no sujeito autônomo e autêntico.

Aqui se tem um ponto-chave para a educação: viabilizar configurações morais. Como fazer isso? Em primeiro lugar, é importante que pais e educadores sejam formados para tal, que tenham consciência de suas configurações e das configurações possíveis para a contemporaneidade. Diante disso é possível acolher as diferenças sem discriminar, é possível desencadear processos onde cada pessoa, cada grupo e cada cultura possam trazer à tona suas configurações e buscar uma “melhor descrição”, buscar uma articulação que se faça no diálogo e na integração entre o subjetivo, o particular e o universal. É muito importante que família, escola e sociedade se dêem conta das próprias configurações. Elas podem ser difusas, confusas, desatualizadas, incoerentes ou mal articuladas, mas elas existem. A partir desse delicado diagnóstico se pode buscar uma melhor descrição, uma melhor articulação e, enfim, uma melhor configuração. O fundamental é não cair na tentação de naturalizarmos a questão; afinal, o sujeito se faz na expressão e ele sempre se expressa no social, na linguagem, na família, na escola ou na sociedade.

Portanto, a educação, sob a ótica de Taylor, deverá fomentar a formação do *self* inserido na coletividade, não tanto quanto um limitador, mas como um potencializador do autenticamente humano. O *self* só pode constituir-se na medida em que se expressa e em que é reconhecido. O *self* emerge da coletividade e passa agir sobre ela. O pensamento, a linguagem e a identidade primeiro são interpessoais e depois passam a ser intrapessoais. Isso coloca a família, a escola e a sociedade como espaços originadores do sujeito. As críticas que normalmente pais, educadores e adultos fazem aos jovens e às crianças, são autocríticas. O que se apresenta é um desafio bem distinto do que o meramente técnico. Trata-se da necessidade de resgatar e construir um ideal moral.

O ideal da autenticidade é, para a educação pensada em termos taylorianos, o ideário de sua práxis. Cabe aos educadores resgatar para si mesmos a consciência de que um ideal moral pode ser formado e faz muita diferença. Um ideal moral pode e deve ser discutido e em consenso se pode chegar ao que lhe diz respeito. O ideal moral da autenticidade é, talvez, o único possível hoje, ou pelo menos, o único que mantém coerência com as demandas de subjetividade, que respeita as possibilidades multiculturais e que está aberto à universalização. Educar para a autenticidade na família, na escola e na sociedade é propor a construção do ideal da autenticidade, num resgate coerente dos diversos conceitos esclarecidos por Taylor: *self*, identidade, avaliação forte, configurações morais. Enfim, educar para a autenticidade é educar em coerência com a antropologia filosófica tayloriana e com sua ontologia moral.

Taylor busca na noção de autenticidade, mais do que um conceito, a expressão de uma perspectiva, ou seja, um conjunto de pressupostos, de articulações, de situações histórico-culturais, de finalidades. A autenticidade em Taylor supõe o paradigma científico, o paradigma hermenêutico e o paradigma expressivista.

O ser humano tayloriano é visto como um agente, um agente encarnado – dotado de um corpo que constitui parte essencial do seu ser – e como um agente que se orienta em um horizonte de significados, que incorpora discriminações de valores que não podem ser prescindidos. Tais avaliações fortes contribuem de maneira essencial para plasmar o sentido de ser do agente, que não é unicamente produto dos seus esforços pessoais, mas fruto de um complexo processo de orientação e negociação com os outros - é dialógico - que inclui também a compreensão temporal, projetual e narrativa que o agente tenha de sua própria história pessoal.

Tal articularidade constitutiva do agente está integrada com o fato que o homem é um ser expressivo e dotado de linguagem. Tudo se estrutura como linguagem, como texto expressivo, como veículo de significado, enfim, como narrativa. Neste sentido o agente tem uma identidade estruturalmente instável, enquanto é sempre produto de uma intercambiável circularidade hermenêutica, um *self-interpreting animal*, sempre em busca da *best account*. O homem não é pura

mente, pura atividade; é também corpo, passividade, afetividade, dependência dos outros; é *articulacy*.

O sujeito tayloriano é *embodied, engaged and agency*, é faculdade e liberdade de agir, mas também vínculo; é *self*, mas um *self* expressivo. É inclinação e potencialidade expressiva, mas encarnado e situado no universo que é ao mesmo tempo físico e moral – ontologicamente moral, configurado desde as emoções até as opções de valor - e que requer do agente um empenho pessoal. O sujeito tayloriano está desde sempre encarnado num corpo, na linguagem, na cultura e no mundo moral; engajado com a humanidade, com avaliações fortes e com horizontes de significado; e sua ação é sempre comprometida, afinal ele nunca está sozinho e nunca está – a não ser patologicamente – fora do emocional, do social, do cultural e do moral.

A partir da antropologia filosófica tayloriana, de sua ontologia moral, de sua noção de identidade; tendo por base os sentimentos morais em Taylor, o *self* expressivo, suas configurações morais, as avaliações fortes e o ideal moral, pode-se dizer que é possível fazer educação, é possível discutir ética, construir personalidades, preservar culturas e buscar expressões universais para valores fundamentais. Com esses conceitos taylorianos é possível pensar uma teologia que respeite o ser humano e que contribua com ele e com seu mundo. Com Taylor se pode construir uma hermenêutica do humano, do momento histórico-cultural atual e das diversas concepções teóricas que circundantes. Em termos taylorianos não há respostas definitivas, está-se em busca da melhor descrição.

Taylor mostra que o modelo epistemológico da ciência não é suficiente para compreender o ser humano e a cultura humana; portanto, também insuficiente para educar na autenticidade. A perspectiva antropológica tayloriana aponta para um confronto inevitável com a epistemologia moderna. Não que Taylor negue os avanços e a contribuição da ciência moderna. Contudo, é preciso ir além dela. Para o filósofo canadense, o grande perigo é o de submetermos os fenômenos humanos e sociais ao paradigma científico. Seria o mesmo que reeditar o Leito de Procusto e reduzir o ser humano e a cultura humana a uma forma um tanto apertada e com isso não dar conta do conjunto dos elementos constitutivos do humano.

O paradigma da autenticidade não exclui o paradigma científico, mas necessita de outros paradigmas, principalmente do hermenêutico. Com a hermenêutica é possível, sob a ótica tayloriana, salvar os fenômenos humanos e sociais. Daí a atenção a temas como a razão instrumental, a superação da epistemologia, a neutralidade e o naturalismo, o saber encarnado e a hermenêutica. Esta é uma questão que interessa em muito à educação. Os referenciais formativos de pais, professores e cidadãos precisam ser revistos, já que a época atual tende a valorizar e pôr em destaque justamente aquilo que é científico, útil, técnico, objetivo, racional e material, descuidando-se de, ou desvalorizando elementos subjetivos, afetivos, valorativos e transcendentais. Mas, afinal, como superar a epistemologia moderna e como se aproximar de alternativas outras que se alinhem com o paradigma da autenticidade?

A educação deve muito à modernidade e à ciência. Noções como liberdade, direitos individuais, organização escolar, infância, adolescência, respeito às culturas e às diferenças são tipicamente modernas e representam um avanço realmente significativo. Além disso, os avanços técnicos e seus decorrentes benefícios para a vida familiar, para a saúde, para o conhecimento, para o desenvolvimento humano e social são de uma grandeza quase indescritível. Contudo, a modernidade tem alguns mal-estares que precisam ser seriamente considerados.

Considerando a educação no âmbito familiar, se percebe o quanto se têm privilegiado processos técnicos em detrimento dos relacionamentos e da dimensão humana. As famílias hoje tendem a regular os tempos de forma mecânica para dar conta de uma série de compromissos aos quais, mesmo as crianças, são submetidas. A educação escolar também está hoje regulada por estatísticas e demandas de melhor classificação em termos de resposta a conteúdos. Quase não há espaço para a construção de relações humanas mais sadias e éticas. A queda das hierarquias também tem colocado situações novas e não tão bem assimiladas na família, na escola e na sociedade. Infância e adolescência se têm tornado modelos sociais pela crença num gozo ilimitado e fora dos limites éticos.

Educar para a autenticidade significa resgatar de forma nova alguns valores básicos para a constituição do ser humano e da sociedade. A liberdade, a auto-realização, a técnica e a democracia precisam ser situadas em espaços éticos, em

processos humanizadores, construídos no diálogo e dentro do concebível para o humano e o social.

Cultura, escolas e famílias se encontram diante de uma realidade complexa, marcadamente técnico-científica e centrada em resultados imediatos e numéricos. Educar para autenticidade não é tarefa simples. Requer um resgate de dimensões e valores hoje quase esquecidos o que representa por vezes quase que um remar contra a corrente. Nisso estão a riqueza e a fraqueza desta época. Todo educador hoje necessita de uma boa leitura de mundo, uma aguçada capacidade hermenêutica, um senso crítico aprimorado e renovado e uma postura criativa e empreendedora. Uma tarefa muito pessoal, por isso autêntica, mas que pode e precisa aliar-se às iniciativas coletivas partilhadas e dialogadas. Educar para a autenticidade só é possível se pensando numa superação da epistemologia moderna.

A epistemologia moderna, essa cartesiana ou lockeana, essa instrumental e cientificista, é parte do paradigma da autenticidade, contudo, na medida em que se torna hegemônica e exclusiva, ela gera inautenticidade. Portanto, a educação, em se propondo construir autenticidade, deverá lutar pela superação de tal epistemologia, isto é, valer-se dela para ir além.

O problema da superação da epistemologia possui uma amplitude que não se esgota com facilidade e naturalmente não possibilita uma síntese. Também, como todas as questões filosóficas bem colocadas, guarda uma implicação e uma interação com um conjunto de temas que permeiam o mundo do pensar, do sentir e do viver. Taylor faz um caminho próprio e capaz de articular novas demandas à epistemologia. A perspectiva tayloriana da autenticidade representa para a filosofia uma forma nova de se posicionar criticamente sobre a modernidade, resgatando as questões humanas que ficaram esquecidas. E isso é feito numa perspectiva contemporânea, sem ser uma simples volta ao passado. Mais que isso, uma releitura das possibilidades da modernidade, apontando para uma nova forma de encarar os desafios atuais.

Para a educação, trata-se de uma contribuição fundamental. Taylor, se bem compreendido, torna-se um referencial teórico capaz de orientar a busca de dar

conta dos problemas atuais no âmbito familiar, escolar e social. Não que ele tenha as respostas para tudo. Não se trata disso, trata-se sim de um pensamento filosófico capaz de situar no hoje e ajudar na tarefa hermenêutica com relação às teorias atuais e às práticas culturais atuais. Educar para a autenticidade não é partir de uma teoria e defendê-la. Educar para a autenticidade é potencializar em cada sujeito e em cada cultura uma compreensão de si e do entorno, uma compreensão aberta, nunca plena e não limitada por paradigmas como o da epistemologia moderna. Tanto a educação quanto a autenticidade dizem respeito ao ser humano no pessoal e no social. Por isso aprofundamos no âmbito das ciências humanas a questão epistemológica. Qual a concepção epistemológica que pode orientar a educação para que esteja coerente com a perspectiva da autenticidade?

Educar para a autenticidade é educar a pessoa para ser pessoa e não para ser “máquina”. Os referenciais teóricos e valorativos, a subjetividade e o mundo das emoções não podem ser omitidos ou deixados de lado. Isso não significa que propomos abrir mão de qualquer objetividade ou da busca de questões coletivas. Ao contrário, somente quando podemos considerar as pessoas como não neutras também podemos articular uma melhor objetividade e uma melhor coletividade.

Portanto, para educar para a autenticidade é preciso superar a neutralidade. A questão precisa ser tratada em termos de implicação, de vínculo, de processos educativos que se dão entre humanos, de humano para humano e não numa instância externa e neutra. Na família, na escola e na sociedade transmite-se muito mais do que se pensa transmitir, do que se acredita racionalmente que se esteja transmitindo. Transmite-se o que se é e nunca se está plenamente consciente do que se é. Também é necessário superar o naturalismo. O ser humano se faz nos processos reflexivos, na linguagem e no diálogo e isso não acontece naturalmente, são importantes os processos estabelecidos, as oportunidades, as instâncias que fomentem o humano. E nisso está o papel fundamental da família e da escola, mas também da sociedade como um todo. Educar para a autenticidade é possibilitar que as pessoas se formem nela.

Quando se pensa a epistemologia para a autenticidade e para a educação de perspectiva tayloriana, se defronta a necessidade de rever o que se entende por

conhecimento. Isso significa poder superar o que de imediato se coloca como predominante, que é o conhecimento de cunho científico.

Educar para a autenticidade e educar para um saber encarnado: trazer à tona as práticas próprias de um grupo humano ou de uma pessoa, fazendo-as circular no mundo da linguagem e da possibilidade de escolha, diálogo e discernimento. Educar para a autenticidade é um processo de formação do humano. Isso significa acolher o pano de fundo que nos constitui e submetê-lo constantemente a uma melhor descrição. Família, escola e sociedade estão em permanente revisão e formação. O processo é necessariamente dialógico e os educadores se educam junto, enquanto os educandos são também porta-vozes do que se precisa rever ou aprimorar. Isso remete ao processo de interpretação e ao círculo hermenêutico.

Se, para Taylor e sua perspectiva de autenticidade, a epistemologia moderna deve ser superada e o conhecimento necessita de ser conceituado em sentido amplo, incluindo o pano de fundo que o constitui, o desafio é encontrar uma metodologia que seja coerente com a proposta, em outras palavras, situar a questão da interpretação nas ciências humanas, ou da hermenêutica.

Portanto, a autenticidade tayloriana remete para processos educativos que se estabelecem sob a ótica da hermenêutica. Com isso se pode salvar o fenômeno humano e social. Educar para a autenticidade é educar na hermenêutica. Família, escola e sociedade precisam habilitar-se ao exercício interpretativo na abertura das mentes e dos corações para o novo, o diferente, o escondido e, principalmente, na abertura para ver e sentir o conjunto, o todo, a abrangência maior dos fenômenos humanos, culturais, sociais, políticos, econômicos e naturais.

A centralidade do conceito de expressivismo em Taylor na sua perspectiva de educar para a autenticidade se estabelece na possibilidade de se agregar ao movimento racionalista predominante da modernidade, sua faceta romântica e que hoje pode ser articulada com o conceito de subjetividade.

O terceiro capítulo reservou atenção ao problema da linguagem para situar nele a autenticidade tayloriana. Uma breve visão histórica apresentou a questão básica que é a perspectiva expressivista que nasce no romantismo e da qual Taylor busca fazer um resgate, pois considera essencial a influência desse enfoque para

compreender o momento histórico que se vive, a demanda por autenticidade e sua relevância.

Evidenciou-se a compreensão de Taylor sobre a natureza da linguagem e o destaque que ele dá à definição de ser humano como “animal portador de *logos*”. Consideraram-se os aspectos centrais do pensamento de Herder sobre a linguagem, referência indiscutível de Taylor, passando brevemente por alguns outros pensadores como Heidegger, também importantes para nosso autor. E, por fim, situou-se o significado e as decorrências da perspectiva expressivista. Nisso tudo deu-se atenção às possíveis decorrências para a educação.

A conexão do tema da linguagem com a educação parece quase óbvia; contudo, não é tão simples assim, principalmente quando tematizada a autenticidade e a possibilidade da inautenticidade. Um projeto educativo baseado na autenticidade necessariamente terá que dar conta da sua inerente concepção de linguagem se quiser coerência e consistência. Afinal, linguagem é instrumento ou expressão?

Em termos educativos, é importante dizer que a teoria instrumental da linguagem cumpre um papel muito importante hoje por sua capacidade em descrever eventos objetivos e objetos de natureza científica ou tecnológica. Contudo, se percebe cada vez mais a importância da teoria expressivista para poder compreender o fenômeno humano, social e cultural. Com ela se pode buscar a universalização do humano como humano e não como material ou objetivo. Ou defender as diferenças culturais e a igualdade entre os humanos e as culturas a partir da originalidade de cada qual. A linguagem é por isso original e autêntica enquanto expressão do original e autêntico que existe em cada ser humano e em cada cultura. A linguagem expressa o diferente e sempre novo e, por isso, autêntico e não alguma suposta instância abstrata, absoluta ou objetiva. Educar com autenticidade é dar voz ao humano e cultural naquilo que são e se constituem enquanto se manifestam. Instrumentalizar a linguagem é instrumentalizar o humano e o cultural. Contudo, a autenticidade requer que o humano e o cultural sejam os pontos de partida, que sejam tratados como fins e nunca como meios.

O fenômeno humano e cultural, e por isso o fenômeno educativo, visto pela ótica tayloriana da autenticidade, será sempre um evento de significado. Educar na

autenticidade supõe uma fundamental atitude de escuta. Pais, educadores e cidadãos precisam escutar a si mesmos e escutar os que querem educar. Escutar o humano e o cultural que se manifestam na infância que ainda não sabe utilizar os signos corretos da linguagem; escutar o humano que se manifesta nas diferentes expressões culturais, mais ou menos esclarecidas ou amadurecidas; escutar o humano que se manifesta naquele que não fala, que, por vezes, utiliza formas “não disciplinadas” para trazer sua humanidade à tona. Tal atitude básica de escuta permite que se crie um clima dialógico e com isso as melhores expressões.

Educar na autenticidade é dar a devida valorização à dimensão designativa da linguagem para poder compreender os fenômenos científicos e objetivos. Mas, principalmente hoje, é preciso dar a essa dimensão um limite claro. Ou seja, é preciso desenvolver para com ela uma postura crítica capaz de delimitar seu alcance. E isso possibilita valorizar adequadamente a dimensão expressiva da linguagem. Educam-se sujeitos e esses são “animais que possuem *logos*” que se constituem na expressão. Educar é dar voz ao sujeito pessoal e cultural.

Educar nunca foi tarefa fácil. Todos sabem dos problemas que acompanharam as culturas antiga, medieval e moderna. E cada época tem que dar conta dos seus próprios desafios. Hoje se aprende com os gregos, com o cristianismo e com a modernidade, pois se avalia o que cada uma dessas influências tem de positivo. Em termos de linguagem se percebe que a moderna teoria designativa da linguagem tende a levar para uma radicalização do instrumentalismo e da representação, deixando para trás a perspectiva da expressão. Por isso, a importância de privilegiar especial atenção a Herder e com ele à perspectiva expressivista defendida por Taylor como fundamental para a autenticidade e para o ato de educar para a autenticidade. Com isso se situou melhor a importância que este autor tem para Taylor e como lhe serviu de base para a articulação do conceito de autenticidade. Este é um exercício hermenêutico fundamental e que caracteriza a própria busca por autenticidade.

Assim como a linguagem, a educação na autenticidade também será sempre tarefa inacabada, independentemente do papel que ocupa o sujeito, seja ele de pai ou de filho, de professora ou de aluna, de simples cidadão ou governante. Ao mesmo tempo, cada sujeito está sempre em referência e relação com o todo.

Quando se educa um sujeito, educa-se a humanidade, quando uma pessoa se constitui autenticamente a humanidade se torna mais autêntica. Quando se configura um desenvolvimento cultural em direção à autenticidade, as outras culturas são beneficiadas e cada sujeito também. Por isso a tarefa de educar na autenticidade pode dar-se em diversas frentes: comigo mesmo, com o outro, com minha cultura, com outra cultura, com uma família, com uma escola, com questões universais, transcendentais, ecológicas, de linguagem ou de globalização. A tarefa é sempre holística, mesmo que a ação seja bem particular.

Sem sombra de dúvidas, se tem muito que pensar, articular e implementar em termos de educação e autenticidade, tanto no plano familiar, quanto no escolar e social. Muitas questões podem ser ativadas a partir do enfoque expressivista da linguagem.

A educação para a autenticidade, dessa forma, levanta uma série de questionamentos sobre a forma como se aprende e se ensinam as pessoas a utilizarem os signos oficiais da linguagem escrita e oral. O que tem que ser considerado é que se está tratando de formas de vida e não de adestramento ou condicionamento. Os seres humanos aprendem a linguagem oficial porque são e querem ser mais humanos, mais de acordo com os humanos que os amam e a quem eles amam. Antes de qualquer relação pedagógica ou formalmente educativa, há uma relação amorosa, um investimento afetivo que cria vínculos e que possibilita orientar as vidas em perspectivas comunitárias, éticas e universais.

Educar na autenticidade a partir da teoria expressiva da linguagem supõe considerar que, em primeiro lugar, para adquirir a linguagem, o passo central não é adquirir uma capacidade mental de ligar signo e idéia, mas se engajar na atividade explícita da fala. Segundo, a conversação é o lócus primeiro e inescapável da linguagem. A linguagem envolve certos tipos de vínculos com o outro. Cria-se um espaço em comum. E terceiro, a linguagem vai além da descritiva e além da fala em todas as suas formas, atingindo coisas como o gesto e a atitude. Por isso a linguagem introduz as pessoas nas emoções propriamente humanas, em determinadas relações humanas e na perspectiva do valor forte.

Por isso, educar para a autenticidade, à luz do paradigma expressivista supõe: uma postura crítica diante do iluminismo; associar significado e ser, ou seja, linguagem e forma de vida; dar condições para que a potencialidade humana encontre expressão e se torne ato; valorização do ideal da autenticidade; resgate de valores ligados à ecologia, à solidariedade e à busca permanente de paz, diálogo e de consensos universais; compreender de uma vez por todas que considerar a fala é considerar a pessoa e que ignorar a expressão é ignorar o que é expresso e quem o expressa.

A perspectiva da autenticidade de Taylor evoca, para a educação, um traço central da vida humana, seu caráter fundamentalmente dialógico. Os homens se convertem em agentes humanos plenos, capazes de compreender a si próprios e de definir sua identidade por meio da aquisição de ricas linguagens de expressão humana.

A educação para a autenticidade precisa considerar que o legado dos outros significantes, mesmo sendo no princípio da existência, continua por toda a vida. Não é possível libertar-se nunca, por completo, daqueles de cujo amor e atenção se é objeto muito cedo na vida. Cada um, porém, deve esforçar-se em definir-se por si próprio o mais plenamente possível, para que possa conseguir certo controle sobre a influência exercida pelos pais, evitando cair em qualquer forma de dependência dos mesmos. Mas o que Taylor propõe é uma leitura da noção moderna de autonomia, de vez que ela adquire um significado mais amplo que por isso se expressa melhor na noção de autenticidade.

Isso aponta para a questão do reconhecimento, e com ela, da política. A unidade que se foi estabelecendo em torno da questão da autenticidade tayloriana pensada no âmbito educativo, os vieses da ontologia moral, da epistemologia e da linguagem se somam e formam uma rede articulada, típica de um pensamento filosófico consistente, como é o de Charles Taylor. E isso só é possível pela linguagem enquanto constitutiva e expressiva.

Em Taylor, educar para a autenticidade significa reconhecer cada identidade pessoal ou cultural, convivendo com o reconhecimento universal das diferenças. Um

processo eminentemente político que permeia todas as estruturas educativas sociais.

Na hermenêutica tayloriana de resgate do potencial da modernidade se apresentam profundas mudanças sociais e políticas. A modernidade veio para ficar e com ela algumas instâncias sócio-políticas como a economia de mercado, a esfera pública, a democracia e a liberdade. Questões problemáticas se acentuam, principalmente ligadas ao individualismo e às possibilidades de manipulação. Nisso cresce a demanda pelo reconhecimento e a necessária abertura ao multiculturalismo. Duas políticas: a da igualdade de direitos de todos e a do reconhecimento das diferenças deverão estar integradas na perspectiva tayloriana da autenticidade. Para Taylor isso só será possível na medida em que se puder reler a modernidade resgatando a centralidade dos bens irredutivelmente sociais e com isso delinear um novo imaginário social.

Nesse contexto, cabe à educação um papel ativo. Pais, educadores e líderes sociais precisam assumir posições valorativas que construam possibilidades de significação para os filhos, os alunos e para a sociedade em geral. Contra o liberalismo que defende uma neutralidade, a proposta tayloriana de educar para a autenticidade resgata o papel do posicionamento político, cultural e social, não como imposição, mas como ponto de partida para posteriores releituras a serem feitas por cada sujeito.

A grande contribuição de Taylor para a educação está no resgate da centralidade da hermenêutica. Isso lhe permite abordar de forma crítica o papel da modernidade e defender novas possibilidades de articulação das instâncias de significação humana. Uma nova realidade sócio-política é, necessariamente, acompanhada por uma nova ordem moral e com isso a tarefa educativa permanece atual.

Educar na autenticidade é fomentar gestão democrática dos processos educacionais, onde o indivíduo, principalmente a criança e o adolescente, possa conhecer-se e conhecer os limites e as possibilidades do viver em comum. A autenticidade moderna exige das famílias, das escolas e da sociedade um constante

exercício que viabilize a experiência de cidadania e de participação ativa nos processos sociais, econômicos e morais.

Com Taylor, a educação para a autenticidade não poderá ser meramente racional, ela deverá partir da experiência, fomentar a experiência e fazer pensar a experiência. O fenômeno humano que se manifesta no micro, quer seja no indivíduo, quer seja no grupo familiar, escolar ou local, permite conhecer o fenômeno humano, cultural e político em geral. Não que se possa universalizar padrões comportamentais ou culturais, mas se pode universalizar a micro experiência de constituir e educar na autenticidade.

A novidade que a modernidade representa contribuiu para ofuscar questões humanas, culturais, políticas e educativas fundamentais. É por isso que a releitura que Taylor faz permite situar de forma nova o papel da educação nos novos tempos, agora já capazes de assimilar as grandes contribuições modernas sem que sejam idealizadas ou que ofusquem a capacidade hermenêutica.

A perspectiva tayloriana da autenticidade coloca a realidade sócio-política dentro de um contexto plenamente articulado com valores, significados e bens culturais. Nisso a tarefa educativa será claramente proponente de opções valorativas e permeadas pelo reconhecimento das identidades e pelo multiculturalismo.

Na perspectiva tayloriana da autenticidade, a dimensão sócio-política adquire forma na política do reconhecimento e no multiculturalismo que se articula a partir de duas políticas, a da diferença e a da igualdade universal. Nisso a educação vai ser de fundamental importância por ser viabilizadora de novas modalidades de compreensão de si, dos outros, das diferenças culturais e de políticas sociais. Reconhecimento e multiculturalismo estão ancorados na concepção tayloriana de que alguns bens são necessariamente sociais e por isso necessitam de uma articulação coletiva. Não basta que sejam definidos de forma abstrata, eles precisam de uma encarnação sócio-histórica.

Em Taylor, ao tratar da tarefa educativa, se lida com a construção de bens e valores eminentemente sociais e culturais. Não basta centrar a atenção no indivíduo, também é preciso articular o contexto no qual o sujeito se coloca e se forma enquanto tal. Tematizar o social, o político e o cultural é viabilizar a autenticidade

peçoal. Educar na autenticidade é agir sobre o imaginário social constitutivo do ser humano e das culturas. Tarefa essa que parte de uma hermenêutica histórica e que permite novas articulações.

Se a autenticidade tayloriana é social e política, educar para a autenticidade é resgatar a importância da articulação social e da ação política. A época atual desacredita do político e as instituições e os governos carecem de credibilidade e de efetiva legitimidade. Isso não é fruto somente da corrupção ou do fracasso das instituições; mais que isso, trata-se do império da ideologia liberal que situa o sujeito unicamente no plano da individualidade e na defesa dos próprios direitos. O grande desafio é o de se devolver ao sujeito a capacidade de construir e reconstruir o político e o social e para isso a perspectiva tayloriana da autenticidade tem muito a contribuir. Com ela se reafirma a importância dos bens sociais, do imaginário social, da nova ordem moral moderna, do reconhecimento, do multiculturalismo, da igualdade universal e da acolhida das diferenças.

A educação, sem se deixar instrumentalizar pela política partidária, deverá, para ser autêntica, fomentar nas crianças, nos jovens e nos adultos, a capacidade de se posicionar sobre as questões que dizem respeito a todos: saúde, economia, desenvolvimento, justiça social, violência, exercício do poder... Trata-se de um processo permanente de implicação com as questões públicas.

A perspectiva tayloriana da autenticidade contempla sempre uma dimensão transcendente. Os horizontes de significado são inerentes ao humano pessoal e social. O humanismo exclusivo se torna inadequado se quisermos atender coerentemente à proposta tayloriana de educar para a autenticidade.

Necessariamente, o ser humano, para ser autêntico, estará em constante referência a horizontes de sentido que transcendem o indivíduo. Isso, quase que na contramão de uma época que tende a ensimesmar o sujeito. Mas, também em coerência com esta época, Taylor vai situar a questão, agora com a tônica do *homo religiosus* (homem religioso), reconfigurando-a a partir da experiência pessoal e numa abertura ao pluralismo.

Em termos taylorianos, educar para a autenticidade é situar o ser humano num contexto de vida que o transcende. Isso não é tão simples assim: trata-se de

uma postura pessoal e institucional que venha a perpassar a vida dos adultos e das organizações familiares, escolares e político-sociais. É a partir dessa postura que se pode pensar em ações coerentes e educativas, que formem crianças e jovens nesta perspectiva.

A objetividade com que Taylor situa os horizontes de significado na natureza do viver e do ser humano e moral permite pensar e sugerir com muita objetividade que família, escola e sociedade se pensem e pensem a educação de crianças e adolescentes com a clareza dos limites necessários para conviver, para conhecer e para fazer. Aqui, dá-se ao termo limite uma abrangência que inclui a linguagem, a ética, a religiosidade, valores humanos diversos, normas morais e atitudes comportamentais.

E vistos dessa forma, os limites são potencializadores da novidade permanente do humano que se faz com o outro e com o que o transcende. Tem-se algo a perder, mas muito a ganhar, muito a descobrir, muito a criar, muito a viabilizar. E esse é o sentido da educação: não deixar dúvidas de que com os limites humanos ganha-se muito mais do que se perde; que na aprendizagem cultural, artística, esportiva, religiosa... se descortinam os seres humanos, sua autenticidade e viabiliza-se sua realização.

Na óptica tayloriana da autenticidade, transcendência pode ser vista como tudo o que está para além do indivíduo. Contudo, no intuito de complementar os capítulos anteriores, tratou-se no capítulo cinco, prioritariamente, da religiosidade ou da fé. Não com toda a profundidade teológica que um tema como este merece, mas naquilo que é o pensamento filosófico de Charles Taylor e que permite situar a religiosidade relacionando-a com as duas questões centrais deste trabalho, a autenticidade e a educação.

Por isso, educar para a autenticidade é propor a religiosidade de forma que a pessoa possa construir sua experiência. E ao propor a religiosidade, família, escola e sociedade estarão fazendo alguma opção, mesmo que isso não seja o mais importante, que continua sendo a experiência. Propor a partir de alguma opção é também viabilizar o diálogo com outras opções, é manter aberta a pluralidade, é ser ecumênico, é ter a coragem de discutir as diversas questões teológicas envolvidas, sempre em busca da melhor descrição.

Educar na autenticidade é pôr em questão a religiosidade. Naturalmente que o enfoque deverá ser sempre o da experiência. E, cada vez mais, crianças e jovens precisam perceber e sentir que no mundo dos adultos a religiosidade é tratada com toda a seriedade teológica que seja possível. Isso torna possível uma sadia construção da personalidade infantil e juvenil. Abrir-se à experiência religiosa é viabilizar o entendimento de questões humanas básicas e constitutivas e que dizem respeito à vida e à morte. Contudo, tal processo só será possível com uma profissão de fé no pluralismo.

A questão da religiosidade integra o pensamento de Taylor de forma realmente autêntica. Sua posição claramente teísta e católica se configura com as outras questões que lhe são caras como a autenticidade, a modernidade, o multiculturalismo, a política das diferenças e uma antropologia adequada aos desafios contemporâneos. Por isso, a educação da religiosidade na perspectiva tayloriana da autenticidade só é possível na articulação com todas essas outras questões. É o que se viu ao tratar do significado da religiosidade a partir da modernidade.

É perfeitamente possível pensar a educação para a autenticidade incluindo uma confissão religiosa, seja católica, evangélica ou budista. Naturalmente que se trata de um processo permanente de diálogo com a cultura e com as demais confissões. Uma confissão religiosa é sempre um ponto de partida para a família, escola ou sociedade em geral. A educação, se autêntica, não poderá negar nenhuma dimensão humana, nem o pluralismo de suas configurações. Isso encaminha para outra questão, que é a presença inegável da religiosidade nas vidas dos seres humanos individualmente e em seus grupos.

Taylor considera o ser humano religioso por natureza e por isso educar para a autenticidade é considerar essa faceta do viver humano situando-a da melhor forma possível. Assim como a história está repleta de belos exemplos pessoais e institucionais de como a religiosidade contribui para sadias configurações, também não faltam exemplos de como a religiosidade foi instrumentalizada pela religião, pelo estado ou por instâncias de poder como a mídia. Mas tudo isso reforça a necessidade de se educar na autenticidade também a questão humana da religiosidade.

A tarefa de educar na autenticidade é uma tarefa hermenêutica a ser exercida pelas instâncias educativas e principalmente pelos sujeitos da educação. E essa tarefa inclui a religiosidade e as diversas religiões. A transcendência também precisa ser educada e preservada até de si própria, mas principalmente da secularização. Viu-se quantos benefícios a secularização trouxe e que precisam ser preservados. Viu-se também o quanto de risco ela tem quando nega a transcendência. Daí a atenção permanente que se precisa ter, pois trata-se de uma nova configuração dos diversos elementos que constituem o sagrado.

Tratar hoje da questão da religiosidade supõe a acolhida do pluralismo cultural e religioso e também acolhida dessa dimensão humana como integrante do processo educativo na perspectiva tayloriana da autenticidade. Qualquer proposta educativa precisa inserir-se na realidade sócio-cultural e dela tirar ou fazer brotar o melhor. E o melhor, com certeza, inclui uma boa religiosidade, que seja madura, crítica, criativa, defensora da vida e da paz, que ilumine o processo humano de convivência, a economia, o mercado, a tecnologia, o desenvolvimento. Uma religiosidade que fomente a espiritualidade e não presa em dogmas e instituições. Esta época, com todos os limites que tem é, sem dúvidas, a época propícia para que a religiosidade não repita os erros históricos e se renove, renovando a cultura.

Portanto, a nova configuração do sagrado estabelece muitos limites para a ação educativa principalmente para a educação da religiosidade. Contudo, abrem-se alternativas múltiplas e plurais que necessitam ser articuladas e essa é a tarefa da perspectiva educativa tayloriana da autenticidade. O respeito à individualidade e à pluralidade, conquistas desta época, são grandes aliados da educação e da autêntica religiosidade.

A religiosidade e seu autêntico processo educativo precisa renovar-se com os tempos, ciente que se vive um momento ímpar em termos de diversidades religiosas e de perspectivas não religiosas. Todos, para Taylor, são seculares, na medida em que as questões religiosas todas hoje passam por um processo reflexivo. A busca pelo sentido, religioso ou não, se dá no questionamento do pano de fundo que os constitui. Sem negar os possíveis sentidos para a secularização, quais sejam, a separação da religião da esfera pública e a diminuição das práticas religiosas, Taylor se atém ao sentido da secularização como nova forma de as pessoas se

compreenderem e compreenderem o que dá sentido a suas vidas. Educar para a autenticidade é enfrentar também esse desafio com mente e coração abertos.

Portanto, educar na autenticidade é ajudar as pessoas a compreenderem a si mesmas e, no viés da transcendência, ajudá-las a compreender o que dá sentido a suas vidas. Educar na autenticidade é educar na religiosidade, mas também em diálogo com as perspectivas dos não-crentes. E para os não-crentes é ajudá-los a aprofundar sua própria perspectiva - a busca pelo sentido é inevitável. Que uma pessoa ou uma instituição tenha uma opção de sentido explícita não é problema, o problema é quando essa opção se torna obrigatória para todos, ou quando deixa de ser retomada, aprofundada e explicitada.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Paulo Roberto M. de. **Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2004. 213p.
- BARBOZA FILHO, Rubem. Sentimento de democracia. **Lua Nova**. São Paulo, n. 59, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452003000200002&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 01 Out 2006. doi: 10.1590/S0102-64452003000200002.
- BERLIN, Isaiah. O ouriço e a raposa. In.: BERLIN, Isaiah. **Estudos sobre a humanidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 717p.
- COSTA, Paolo. Modernità e transcendenza. **Paradigmi. Revista di critica filosofica**. Schena editore, Anno XVIII, n. 54, nuova serie, p. 601-617, set/dic 2000. p. 616-617.
- _____. **Verso un'ontologia dell'umano**. Antropologia filosofica e filosofia politica in Charles Taylor. Milano: Edizioni Unicopli, 2001. 255p.
- DELORS, Jacques et alli. **Educação: um tesouro a descobrir**. São Paulo: Cortez Editora, MEC, UNESCO. Brasília, DF, 1998.
- FERRATER MORA, José. Autenticidad. In.: **Diccionario de filosofia**. Tomo I. Barcelona: Ariel, S.A., 1994, p. 274-275.
- FOSCHIERA, Rogério. **A ética da autenticidade em Charles Taylor**. São Leopoldo, 2003, 143p. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-graduação em Filosofia, UNISINOS, 2003.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Vol 2. Petrópolis: Vozes, 2002. 621p.
- GIBELLINI, Rosino. **A teologia do século XX**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. 591p.
- HERDER, Johann Gottfried. **Ensaio sobre a origem da linguagem**. Lisboa: Edições Antígona, 1987. 185p.

HONNETH, Alex. Reconhecimento. In.: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dicionário de ética e filosofia moral**. Vol 2. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p.473-478.

JAMES, William. **The varieties of religious experience: a study in human nature**. New York, Longmans, Green, 1928. 534p.

JUSTO, José M. Apresentação. In.: HERDER, Johann Gottfried. **Ensaio sobre a origem da linguagem**. Lisboa: Edições Antígona, 1987.

LLAMAS, Encarna. **Charles Taylor: una antropología de la identidad**. Barañáin (Navarra), España: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. – EUNSA, 2001. 287p.

MEAD, George Herbert. **Mind, Self and society**. Chicago: Chicago University Press, 1934. 401p.

MONTESQUIEU, Charles L. **O espírito das leis**. São Paulo: Saraiva, 2000.

OLIVEIRA, Isabel de Assis Ribeiro de. O mal-estar contemporâneo na perspectiva de Charles Taylor. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 21, n. 60, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092006000100008&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 01 Out 2006. doi: 10.1590/S0102-69092006000100008.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e ideologias**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1983. 171p.

SOUZA, Jessé. **A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. 276p.

_____. A systematic social study on the Brazilian unevenness. **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, v. 19, n. 54, 2004. Available from: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092004000100005&lng=en&nrm=iso. Access on: 06 Oct 2006. doi: 10.1590/S0102-69092004000100005

TAYLOR, Charles. **HEGEL**. Cambridge, EUA: Cambridge University Press, 1975. 580p.

_____. **Human agency and language: Philosophical papers I**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985a. 294p.

_____. **Philosophy and the human sciences: Philosophical papers II**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985b. 340p.

_____. **La ética de la autenticidad**. Barcelona: Paidós, 1994. 146p.

_____. **As fontes do self**. A construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997. 670p.

_____. A catholic modernity? In: HELFT, James L. **A católic modernity. Charles Taylor's marianist award lecture**. Oxford University Press, 1999. 130p.

_____. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2000. 311p.

_____. **Varieties of Religion Today: William James Revisited.** Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003. 127p.

_____. **Modern social imaginaries.** Durham and London: Duke university press, 2004. 215p.

_____. **Hegel e a Sociedade moderna.** São Paulo: Loyola, 2005. 210p.

_____. **A secular age.** Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. 874p.

TRILLING, Lionel. **Sincerity and autenticity.** Cambraidge Mass: Harvard University Press, 1972. 188p.

VENTURI JR., Gustavo. **Democracia e autonomia moral. Universalismo moral e relativismo ético em teorias normativas da democracia.** Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Orientador: Prof. Dr. Gabriel Cohn. São Paulo, 2003.